



Santiago Gerchunoff Silberberg
Universidad Carlos III de Madrid

@sgerchun@cio.uc3m.es

0009-0004-0906-8025

■ Recibido / Received
31 de octubre de 2024

■ Aceptado / Accepted
11 de noviembre de 2024

■ Páginas / Pages
De la 23 a la 39

■ ISSN: 1885-365X

Los avatares de la identidad personal en la era digital. Conversación pública de masas y gesto identitario

The avatars of personal identity in the digital age. Mass public conversation and identity gesture

RESUMEN:

En este estudio me pregunto por los efectos políticos que han tenido la aparición y el esparcimiento interminable de nuestros avatares digitales. ¿Qué consecuencias políticas trae la mutación de la presentación de nuestra identidad personal en la vida cotidiana encarnada en nuestros avatares digitales? En definitiva, ¿cuáles son las consecuencias políticas de la transformación digital de la esfera pública y el modo en el que nos mostramos en ella? Y, a su vez, ¿cuáles son las consecuencias de esta transformación tecnológica y política para la propia identidad personal de los ciudadanos, para su construcción y exposición? Para contestar a estas preguntas eludiendo el fatalismo que suele acompañarlas, planteo un rodeo por la historia de la esfera pública y sus transformaciones tecnológicas, así como de las formas políticas que correspondieron a esas transformaciones. Las teorías políticas de Hannah Arendt y Albert O. Hirschman resultan cruciales en mi recorrido para poder encontrar un sentido político al apogeo identitario propio de la nueva esfera pública posterior al advenimiento de internet. En el desarrollo pongo a trabajar dos conceptos propios que tienen una relación esencial: gesto identitario y conversación pública de masas.

PALABRAS CLAVE:

avatar, identidad, personal, público, representación, expresividad, crisis.

ABSTRACT:

In this study I ask about the political effects of the emergence and endless spread of our digital avatars. What are the political consequences of the mutation of the presentation of our personal identity in everyday life embodied in our digital avatars? In short, what are the political consequences of the digital transformation of the public sphere and the way we show ourselves in it? And, in turn, what are the consequences of this technological and political transformation

for citizens» own personal identities, for their construction and exposure? In order to answer these questions while avoiding the fatalism that usually accompanies them, I propose a detour through the history of the public sphere and its technological transformations, as well as the political forms that corresponded to these transformations. The political theories of Hannah Arendt and Albert O. Hirschman are crucial in my journey in order to make political sense of the identitarian apogee of the new public sphere after the advent of the internet. In the development of this paper, I put to work two concepts of my own that have an essential relationship: identity gesture and mass public conversation..

KEY WORDS:

avatar, identity, personal, public, representation, expressiveness, crisis.

1. Introducción

Más allá de la reciente aparición de los perfiles robóticos en internet (las identidades digitales programadas y potenciadas con inteligencia artificial), el gran avatar, el protagonista histórico de la revolución que supuso la aparición de la comunicación digital somos nosotros mismos, los avatares humanos: la forma en la que nos presentamos en la esfera pública digital. Porque más allá de que nuestros avatares, nuestros «yoes» digitales, puedan diseminarse (en seudónimos, múltiples cuentas y perfiles, anonimato y hasta *bots*), el hecho histórico verdaderamente relevante y novedoso que nos brinda la comunicación digital es la posibilidad efectiva de mostrarnos y narrarnos y aparecer frente a otros, construyendo y mostrando nuestra «identidad personal» de un modo virtualmente universal, inédito en la historia.

Ahora bien, ¿qué efectos políticos han tenido la aparición y el esparcimiento interminable de nuestros avatares digitales? ¿Qué consecuencias políticas ha tenido la mutación de la presentación de nuestra identidad personal en la vida cotidiana encarnada en nuestros avatares digitales? En definitiva, ¿cuáles son las consecuencias políticas de la transformación digital de la esfera pública y el modo en el que nos mostramos en ella? Y, a su vez, ¿cuáles son las consecuencias de esta transformación tecnológica y política para la propia identidad personal de los ciudadanos, para su construcción y exposición?

Estas preguntas, amplias y generales, recorren, como un hilo invisible, todo este estudio. Pero pondremos el foco explícitamente en una discusión más específica que emerge apenas se plantean estas cuestiones generales. Se trata de la discusión que desata la actualmente hegemónica visión sombría, pesimista y, en última instancia, peyorativa, de la transformación digital de la esfera pública precisamente por ser demasiado identitaria, por dar un lugar tan preeminente a la exposición del «yo»; lo que suele despacharse con acusaciones a internet de ser una fuente de narcisismo o exhibicionismo inútil o directamente dañino en términos de «lo colectivo», «lo común» o «lo político». Es esta acusación de identitarismo exacerbado en la esfera pública digital la que se va a analizar y discutir aquí, rastreando su genealogía y descubriendo un sentido político e histórico más profundo que el que proveen el mero malestar y la queja. Según este malestar, la irrupción de internet sería un elemento presuntamente destructivo para lo político precisamente por su carácter intrínsecamente fomentador de lo identitario. La hipótesis que orienta este trabajo es que, dando un rodeo por la historia misma de las transformaciones de la esfera pública y de las diversas formas políticas que le correspondieron, puede emerger la evidencia de que la «avatarización» identitaria de la vida pública que ha traído la comunicación digital no constituye una tendencia antipolítica, sino más bien al revés, una exacerbación de lo político, una hiperpolitización desatada, que la historia de algún



modo «pedía». Lo cual no tiene por qué implicar un elogio de la nueva esfera pública y su esencia identitaria, pero sí una verdadera comprensión histórica de su emergencia.

Es cierto que los cambios producidos por el advenimiento de internet en la esfera pública fueron percibidos en un principio con una gran candidez y optimismo desde el punto de vista de sus efectos democratizantes, y políticos por tanto; pero también es cierto que en muy poco tiempo se empezaron a percibir como la fuente de grandes enfermedades para la democracia: polarización, exaltación de las identidades, alienación, difusión de mentiras, manipulación, etc. El componente «identitario» ocupa un lugar preeminente en estos diagnósticos sombríos sobre la «conversación pública de masas» (Gerchunoff, 2019, p. 18) De hecho, los adjetivos peyorativos ya mentados, «narcisismo» y «exhibicionismo», también parecen ir en esa línea. La posibilidad de mostrar quién se es mediante nuestros avatares digitales se interpreta cada vez más asiduamente como una fuente de individualismo o incluso de egoísmo de nula contribución a lo común, a lo colectivo. Desde esta perspectiva, la conversación pública de masas es cuestionada por antipolítica, por constituir una especie de intensificación del individualismo antipolítico que ya se denostaba en la segunda mitad del siglo xx, teniendo como núcleos irradiadores de lo antipolítico en aquel entonces no ya a internet, sino a la televisión y a la radio. Según esta visión negativa y decadentista, internet habría contribuido a la invasión del espacio público por parte de la esfera privada (de ahí lo de narcisismo y exhibicionismo), por tanto, a cierta neutralización del compromiso con lo político.

En las páginas que siguen se sostendrá, contra esta visión decadente en términos políticos de la conversación pública de masas digital, que, por el contrario, su aparición somete a la sociedad a un estado de hiperpolitización por democratización extrema, por vulgar que esta sea. Se intentará mostrar cómo el efecto fundamental de internet no es la invasión del espacio público por parte de lo privado, sino al revés, la invasión de lo político a todos los demás ámbitos. El desparramamiento, encarnado en la conversación infinita de nuestros avatares, de lo público por todas partes, también en lo privado y en lo íntimo.

Se expondrá, dando un rodeo por la historia de la esfera pública y explicando su relación con las diversas formas políticas históricas (de la *polis* antigua a la ciudad digital contemporánea, pasando por el nacimiento del Estado moderno), el origen del hecho de que el gesto identitario se haya convertido en la forma paradigmática de intervención en la conversación pública de masas digital (que es como llamo a la esfera pública posterior al advenimiento de internet). La definición de «gesto identitario» es la de «una acción que solo dice quién soy». La relación entre gesto identitario (los avatares de la identidad personal) y conversación pública de masas digital tiene un sentido político y una historia que lo explica. Esa relación esencial es la que vamos a exponer y desarrollar en las siguientes páginas.

En un primer apartado, se desarrollará brevemente el problema filosófico de la «identidad personal». Su relación privilegiada con la condición moderna y su correlato sociológico. En el segundo, se hará una síntesis del cambio que supuso para la cuestión de la identidad personal la aparición de la democracia representativa, en lo que yo llamo «crisis de representación» como algo estructural, como una hendidura constitutiva de la democracia moderna que afecta tanto a la teoría política, como a la sociología y a la noción filosófica y psicológica de «sujeto». En el tercer apartado, se dará cuenta del concepto de «gesto identitario», la proliferación de avatares, como resultado, precisamente, de la «crisis de representación» moderna. En el cuarto, expondremos una breve historia de la esfera pública moderna para



que se pueda entender el sentido político de su transformación en una conversación pública de masas. En las conclusiones, se terminarán de atar los conceptos de «conversación pública de masas» digital y «gesto identitario».

2. La cuestión de la «identidad personal»

El filósofo español Ramón Rodríguez, en un ensayo sobre la relación entre tiempo e identidad, más allá de los múltiples posibles enfoques del problema de la identidad personal, señala tres elementos que aparecen en todo planteamiento de cuestiones de identidad:

(...) 1) la identidad es un problema en la medida en que se atribuye a un ser que es temporal, es decir, un ser que es afectado interna, esencialmente por el tiempo; un ser atemporal no tiene problemas de identidad; 2) identidad supone diversidad, diferencia, escisión respecto de sí mismo; es la multiplicidad de estados y cualidades en el sujeto lo que problematiza la identidad; es otra forma de decir lo que ya supone el tiempo, que siempre es distensión y diferenciación. En la pura quietud de una perfecta identidad ontológica $A = A$ no hay lugar para plantearse quién soy; 3) el paradigma de la identidad es el de la permanencia invariable de un objeto —es decir, de un conjunto de rasgos dado— que no resulta alterado por la sucesión y la variabilidad (Rodríguez, 2004, p. 103).

Solamente se puede hacer cuestión de la identidad de algo escindido, de algo en lo cual la multiplicidad es constitutiva. La escisión fundamental, la multiplicidad fundamental, es la de los diversos estados de una misma cosa a lo largo del tiempo. Pero, además de esa escisión temporal interna fundamental, la escisión respecto de sí mismo está vinculada a la «multiplicidad de cualidades» en el sujeto. Ya no diacrónicamente, como un problema de «paso del tiempo», sino sincrónicamente, un sujeto es muchas cosas distintas a la vez, cosa evidente en la vida de nuestros avatares, de nuestros perfiles digitales. Al pensar esta multiplicidad de cualidades en una dimensión sociológica, nos enfrentamos a una multiplicidad de roles o papeles sociales,¹ y desde ese punto de vista podemos imaginar que el problema de la identidad personal tiene mucha más relevancia en unas épocas que en otras. Así, en una sociedad tribal, cerrada, con una cosmovisión única y claramente dominante, los individuos no representan una gran diversidad de papeles y, sobre todo, estos papeles no suelen ser contradictorios entre sí. En esas sociedades, el individuo «es» sus papeles,² no es algo distinto de sus roles sociales, de manera que tuviera que gestionarlos como algo separado de sí mismo. La escisión respecto de sí es mucho menos acuciante que en la sociedad moderna.

Lo específico, sin embargo, del mundo moderno de la vida es su pluralización, su parcelación en múltiples sectores, donde se juegan roles sociales diferentes, con

1/ Expresión esta misma, «papeles sociales», que forma parte de la metáfora tópica del mundo social como «teatro», que es una de las formulaciones clásicas de la teoría narrativista de la identidad personal. Richard Sennett dedica gran parte de su ensayo *El declive del hombre público* (Sennett, 1978) a la relación entre la vida pública y el teatro.

2/ Como bien señala Alasdair MacIntyre en el capítulo «La naturaleza de las virtudes» de su *Tras la virtud* (MacIntyre, 2004, pp. 226-252).

criterios y valores propios y a menudo contrapuestos. La escisión entre vida privada y vida pública y ambas, a su vez, en una diversidad de papeles en juego, es una expresión de esta pluralidad que no se ve contrapesada por la vigencia de representaciones globales comunes (la religión, las costumbres, los grandes mitos nacionales) que tradicionalmente constituían las fuentes de sentido (Rodríguez, 2004, p. 84).

Todas estas condiciones propias del mundo moderno hacen que la identidad personal sea un «problema», sobre todo en el seno de la sociedad moderna.

Pero el problema fundamental de la identidad, más allá de las determinaciones de cada época, sigue partiendo de la pregunta, más abstracta, ¿qué es lo que nos permite afirmar que es una «misma» cosa la que comparece en «sus» diversos estados? Que el paradigma para pensar la respuesta a esa pregunta sea la persistencia a la sucesión y a la variabilidad propia del paso del tiempo de un núcleo invariable en el objeto (como un conjunto de rasgos dado) es especialmente problemático para el caso de la identidad personal humana. La pregunta sería: ¿qué es lo que hace considerar a una persona, como tal, como la «misma» a pesar del paso del tiempo? La paradoja es que, por un lado, de hecho, seguimos designando a una persona con el mismo nombre en distintos momentos de su vida (y somos capaces de «reconocerla» como la misma), y sin embargo tanto el cuerpo como la experiencia interior no dejan de cambiar en ningún momento. Como dice Paul Ricoeur, «el nombre propio se aplica a la misma cosa en sus diversas ocurrencias, a diferencia del demostrativo, que designa cada vez algo diferente que se encuentra situado cerca del hablante. Ahora bien, la experiencia del cambio temporal y mental contradice dicha mismidad» (Ricoeur, 1999, p. 217). El problema consiste en la imposibilidad de «localizar» un núcleo inmutable en la persona. Ese núcleo sería el sustrato que permanece inmutable ante el cambio, si pensáramos la persona según el modelo de la naturaleza física. Ricoeur recuerda el principio de la permanencia enunciado por Kant en la *Crítica de la Razón pura*. La categoría de sustancia es la primera categoría de relación y viene a esquematizar precisamente la «permanencia de lo real en el tiempo». El principio de la permanencia se enuncia así: «Todos los fenómenos contienen algo permanente (sustancia), considerado como el propio objeto, y algo cambiante, considerado como una mera determinación suya, es decir, como un modo de existencia del objeto» (Ricoeur, 1999, pp. 217-218). Este principio que puede ser válido en su aplicación a la naturaleza física, parece no servir en el caso de la identidad personal: ¿qué sería la sustancia, lo permanente, y qué una «mera» determinación suya, un modo de existencia en el caso de una persona? Como dice Ricoeur: «No sabemos muy bien qué regla aplicar a la hora de pensar la mezcla de permanencia y de no-permanencia que parece implicar la conexión de una vida» (Ricoeur, 1999, p. 217).

Mientras el paradigma sea el de la permanencia invariable de un objeto, la identidad personal se estará pensando siempre «contra el tiempo». La teoría de la identidad «narrativa» se levanta contra esta posición y pretende dejar de pensar la «identidad personal» humana contra el tiempo. La teoría de la identidad narrativa que sostuvo en diversos trabajos Paul Ricoeur nos interesa especialmente en este estudio, porque se ve perfectamente encarnada en la aparición de los avatares digitales que tienen siempre como fundamento alguna clase de «narración» de sí mismo. La idea de identidad narrativa parte al mismo tiempo de dos supuestos interdependientes: 1) la identidad personal no puede pensarse estrictamente según el modelo de la permanencia invariable de un objeto (modelo de permanencia para la natura-



leza física); 2) por lo tanto, no hay que pensar al tiempo como «enemigo de la identidad, sino como su condición». Es decir, la solución al problema de la identidad no puede venir de una abolición de la escisión de sí mismo, ni de una abolición del tiempo, sino de un modelo que asuma, que tome como punto de partida, la temporalidad y por tanto la variabilidad esencial de la existencia humana.

En la coyuntura histórica de la modernidad, entonces, la cuestión de la identidad personal se vive como un problema real, aquí y ahora. No emerge como consecuencia de una pregunta en los sujetos coincidente con la búsqueda filosófica clásica de un núcleo invariable de la persona a lo largo del tiempo, sino a causa de la acuciante dificultad para dar respuesta a la pregunta «¿quién soy?». La dificultad de respuesta a esta pregunta no es la dificultad clásica de David Hume para descubrir un fundamento para la unidad de las vivencias del yo como tal. Casi nadie duda de ser uno y el mismo el protagonista de todas sus vivencias. Como ya decíamos, el problema contemporáneo está anclado en la multiplicidad de papeles y la ausencia de respuestas directas para delinear (darle forma) a ese «yo» (o identidad personal) con el que contamos, dadas de antemano por marcos comunitarios, como sucedía en sociedades anteriores. La aparición de internet y la posibilidad de construir nuestros propios avatares no hace más que alejarnos todavía más de esas sociedades anteriores en las que la identidad personal no era un problema por no haber escisión alguna en la interioridad de los sujetos.



2.1. LA EQUIVOCIDAD DE LO «IDÉNTICO»: MISMIIDAD E IPSEIDAD

La distinción de Paul Ricoeur entre una identidad *idem* (mismidad) y una identidad *ipse* (ipseidad), junto a la necesidad de asociar la identidad personal humana al modelo de la «ipseidad» es uno de los posibles abordajes del problema. ¿En qué consiste la distinción entre *idem* e *ipse*? Es una distinción que nace del sentido equívoco del término «idéntico». En el seno de lo «idéntico», es posible «disociar dos significaciones importantes de la identidad (...) según que se entienda por idéntico el equivalente del *idem* o del *ipse* latino» (Ricoeur, 1996, p. XII):

Lo «idéntico» como *idem* (la mismidad) significa «sumamente parecido (en alemán: *Gleich, Gleichheit*, en inglés: *same, sameness*) y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo». Frente a esta inmutabilidad que caza perfectamente con la «permanencia en el tiempo», lo «idéntico» como *ipse* (la ipseidad) «quiere decir propio (en alemán: *eigen*; en inglés: *proper*) y su opuesto no es «diferente», sino otro, extraño» (Ricoeur, 1999, p. 215).

Al no ser opuesto a «diferente», la relación que guarda lo idéntico-*ipse* con la «permanencia en el tiempo» resulta problemática. ¿Cómo es posible que algo que asume como propio lo «diferente» sea considerado siempre el mismo? Como se ve, esta problematicidad (ambigüedad) hace a la «ipseidad» un modelo afín a la paradoja de la «identidad personal». Según Tengelyi, la primera intención de Ricoeur es precisamente «distinguir la identidad del sí [ipseidad] y la identidad o *mismidad* que pertenece a las entidades de la naturaleza que permanecen iguales a lo largo del tiempo». O sea, adscribir la identidad personal humana al modelo de la «ipseidad». Pero, de hecho, no está tan claro que sea así. La solución de Ricoeur no consiste en identificar «mismidad» con naturaleza física e «ipseidad»

con identidad personal humana, sino en instaurar en el seno de la identidad personal una «dialéctica» entre mismidad e ipseidad. La solución narrativista al problema de la identidad personal vendrá dada por la analogía entre esta dialéctica y la dialéctica interna propia de la «configuración de la trama», como «concordancia discordante».

2.2. LA SOLUCIÓN NARRATIVA

Así, el abordaje de la «identidad personal» desde el punto de vista de la distinción entre mismidad e ipseidad, termina conduciendo a la solución de la identidad narrativa: la unidad de la identidad personal (producto dialéctico entre mismidad e ipseidad) es la unidad del personaje de una narración.

El modelo específico de conexión entre acontecimientos constituidos por la construcción de la trama permite integrar en la permanencia en el tiempo lo que parece ser su contrario bajo el régimen de la identidad-mismidad, a saber, la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad (Ricoeur, 1996, p. 139).

Si el contrapunto en la identidad personal se daba entre necesidad de permanencia en el tiempo (para poder constituir una «identidad») e innegable mutación continua tanto exterior como interior, el modelo de construcción de la trama consiste en el triunfo de la concordancia, de la estabilidad, de la permanencia, de la figura, sobre la (también esencial) discordancia, sucesión, mutabilidad.

En definitiva, la «configuración narrativa» ofrece un modelo, como dice Ricoeur, de síntesis de lo heterogéneo. Este es el rasgo fundamental por el que la narración puede servir como fundamento de la identidad personal en distintas teorías, y en distintas disciplinas; tenemos por ejemplo a Richard Sennett usando una concepción narrativa de la identidad personal en su obra de sociología del trabajo *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, o a Alasdair MacIntyre en su clásico *Tras la virtud* utilizando una teoría narrativa de la identidad personal para construir su particular historia de la ética. Simplificando al máximo, el problema de la identidad personal es en realidad el problema de la dificultad para encontrar un fundamento de «unidad» para una serie de elementos heterogéneos: multiplicidad de estados y cualidades a lo largo del tiempo, y multiplicidad de roles, caras, papeles y posibles cursos de acción al mismo tiempo.

Esa multiplicidad de estados y esta «síntesis de lo heterogéneo» ¿no es la que un perfil en redes sociales, un «avatar», precisamente, otorga? La acumulación de fotografías, comentarios sobre la propia vida, sea de modo irregular o fragmentario, o intenso y compulsivo, evidencia que quien lee (mira y escucha), lo que atestigua es el perfil (el avatar) de una «misma» persona, pero en sus diferentes y sucesivos estados. Por eso dejamos de ver un perfil que jamás se «actualiza»; actualizarse quiere decir precisamente «ser», «estar vivo», mostrar que se es «una» cosa, «la misma» (nuestra identidad), pero siempre en diferentes estados que se ven, por ejemplo, en cataratas de fotos que captan desde momentos vitales cruciales hasta situaciones de lo más irrelevantes y cotidianas como en el uso adolescente del *smartphone*. Eso es un «avatar» antes que ninguna otra cosa. Desde este punto de vista, parece evidente que la construcción de la identidad en la conversación pública de masas supone la «solución



narrativa» al problema de la identidad personal. En realidad, la proliferación de avatares digitales es un buen testimonio de la enorme fertilidad de la idea de «síntesis en lo heterogéneo» como marco de comprensión de los problemas de la identidad personal moderna. También es cierto que la diversidad de avatares, seudónimos y el recurso del anonimato son mecanismos habituales de la conversación pública de masas que funcionan más bien como «disolventes» de la identidad personal, sobre todo de su parte estable, la que Ricoeur llama *idem* o mismidad. Pero eso no impide que el gesto identitario sea el modo paradigmático de intervención pública en nuestra era y una manifestación de la preeminencia de la «ipseidad» (la distinción, la variación) como esencia de la identidad personal contemporánea.

3. De la antigua acción como revelación del agente a la crisis de representación moderna

Habiendo introducido la problemática filosófica y sociológica de la identidad personal, para abrirnos paso hacia la comprensión del sentido político del apogeo identitario de nuestra esfera pública digital, nos será de especial utilidad la teoría política de Hannah Arendt y, como complemento suyo, la teoría sociológica de Albert O. Hirschman. En este apartado, utilizando sobre todo estas teorías y sus puntos de encuentro, se mostrará en qué consiste la crisis de representación que precedió a la irrupción de internet y por qué, en mi interpretación, esta crisis es estructural al propio sistema representativo liberal y no meramente coyuntural.



3.1. LA ACCIÓN COMO REVELACIÓN DEL AGENTE EN HANNAH ARENDT

Lo atractivo de la teoría política de Hannah Arendt para este estudio reside en que frente a la idea arraigada en la modernidad de que lo identitario, la construcción de sí mismo del sujeto, es una cuestión privada, íntima, Arendt pone en el centro mismo de su comprensión de «lo político» (lo público y no lo privado) una teoría de la acción que implica directamente la cuestión de la «identidad personal». En efecto, a través de su idea de «acción como revelación del agente» presentada paradigmáticamente en *La condición humana*, la pensadora alemana venía a decir que la mostración de la identidad personal no solo no era una cuestión privada, sino que, en su sentido originario, rescatado de su lectura de la democracia ateniense, la respuesta a la pregunta «quién soy» solo podía responderse en el espacio público y, además, era el gran tesoro de un espacio público verdadero y vivo. En la visión de Arendt, la acción política está alejada completamente de la lógica de la utilidad, de la articulación de medios y fines, propia del espacio privado. De lo que se trata en ella, en la acción pública, es precisamente de un fin en sí mismo: la posibilidad de los ciudadanos, mediante la conversación libre entre iguales, de aparecer y mostrar quiénes son frente a un público. Lo que se cumple en el espacio público es la condición humana de la «pluralidad», el hecho de que exista no «él» hombre, sino «los» hombres; que los hombres vivan juntos y que, al mismo tiempo, sean todos distintos, no intercambiables los unos por los otros. Que cada uno desarrolle una vida en presencia de los demás, pero única e irrepetible, y que solo en presencia de otros pueda

una vida mostrarse —manifestarse— como única e irrepetible. La «acción», entonces, es la actividad que se da solo entre los hombres (sin intervención alguna de la naturaleza) y que permite a cada hombre insertarse en el mundo no ya como un «qué», sino como un «quién»; «vivir como ser distinto y único entre iguales» (Arendt, 2002, p. 202).

Importa subrayar que la «pluralidad humana» a la que se refiere Arendt no es igual a la pluralidad de flores o perros o de cualquier conjunto de individuos de la misma especie. La «pluralidad humana» tiene dos lados: igualdad y distinción. Arendt las presenta como equivalentes, pero se puede ver que de algún modo la igualdad funciona como condición (*sine qua non*) y la distinción como horizonte (*per quam*). La igualdad se muestra en el hecho mismo de que los hombres se entienden y pueden ser los unos interlocutores de los otros (pueden ser un público los unos para los otros y constituir juntos el espacio para que cada uno aparezca), pero si no fueran distintos, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse, «signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas y básicas» (Arendt, 2002, p. 200). De modo que el discurso en el sentido en el que Arendt lo entiende no remite a un sistema de signos que permita comunicarse de cara a conseguir cosas (en donde el discurso aparecería como una mera «herramienta», que hasta un grupo de hurones podría utilizar para cazar o construir una madriguera en conjunto); en el discurso no se manifiestan necesidades inmediatas y básicas, sino la distinción, la persona misma en su singularidad. Vale la pena prestar atención al siguiente fragmento:

La alteridad en su forma más abstracta solo se encuentra en la pura multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie. Pero solo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse y solo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos (Arendt, 2002, p. 200).



Es «su propio yo» lo que los hombres manifiestan en la acción y en el discurso. No expresan algo que «sirva para» conseguir otra cosa, sino que se muestran ellos mismos en su radical distinción, en su singularidad. Es esta singularidad, la distinción de cada uno respecto de todos los demás, lo que está en el horizonte de la acción humana. Que la pluralidad sea la condición de la política (de la acción y el discurso) significa que será considerado político todo aquello que permita a los hombres «aparecer» en su singularidad.

3.2. LA ACCIÓN PÚBLICA COMO «FIN EN SÍ MISMO» EN LA OBRA DE ALBERT HIRSCHMAN

Albert O. Hirschman, en su obra *Compromisos variables. Interés privado y acción pública*, discutiendo con la economía clásica, descubre también que la acción pública no puede medirse con la misma lógica de maximización de oportunidades y de ahorro de esfuerzo que sí funciona para el consumo privado. El mundo de los «placeres privados» está regido por una lógica que articula medios y fines del modo más eficiente. Hirschman muestra que la acción pública no se deja comprender bajo esta lógica: «no puede separarse la búsqueda de la fe-

licidad pública de su obtención». Los ejemplos a los que tiene que acudir para mostrarlo son muy elocuentes de lo que está en juego:

La acción pública pertenece, en este y en otros muchos sentidos, a un tipo de actividades humanas entre las que también se encuentran la búsqueda de una comunidad, de la belleza, del conocimiento y de la salvación. Todas estas actividades «llevan consigo su propia recompensa» (Hirschman, 2024, p. 126).

La acción pública está dentro de esas actividades que son «fines en sí mismos» y que por tanto desbaratan la lógica medio/fin. Hirschman tiene la brillantez de desbordar el pensamiento económico desde dentro cuando concluye: «aquí el segmento del placer consigue invadir el segmento del coste para teñirlo con su propia experiencia» (Hirschman, 2024, p. 129).

Este análisis remite al que hacía Arendt de la «acción» en su obra culminante de su fascinante periplo teórico de los años 50, *La condición humana*, a la que nos venimos refiriendo. Y más concretamente a su canónica denuncia de la confusión de origen platónico entre *praxis* y *poiesis*, entre actuar y producir (fabricar, trabajar), que habría llevado al triunfo moderno del *homo faber* —del hombre como artesano— por encima del hombre como actor político. En efecto, precisamente la lógica que regía a la «producción», para Arendt era la de la «utilidad», la de la articulación entre medios y fines. La coincidencia con Hirschman va más allá porque Arendt también está criticando de hecho el pensamiento económico con esta distinción. Un pensamiento económico en el que estarían incluidos tanto Bentham como Marx.

Como ya indicamos, para Arendt era fundamental mostrar que la «acción» no respondía a la lógica de articulación de medios y fines, que su lógica no era la de la «utilidad», sino la de la «libertad», que se encarnaba en poder «aparecer», mostrarse frente a un público (y no en la oscuridad del *Oikos*, de lo «privado»).

Los intérpretes —bailarines, actores, instrumentistas y demás— necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir con su *trabajo*, y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución. No se debe dar por sentado que existe tal espacio de presentaciones en todos los casos en que los hombres vivan reunidos en una comunidad. La polis griega fue, en tiempos, precisamente esa *forma de gobierno* que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad (Arendt, 1996, p. 166).

También Hirschman descubría en *Compromisos variables* otra cuestión afín: el problema de la «inexpresividad del voto» como una de las claves de la crisis de representación, de la decepción moderna con la vida política. Aunque cabe imaginar que existen muchas maneras de participar en los asuntos públicos, la institución política central de la democracia moderna, según expone Hirschman, es nada menos y nada más que el voto. El problema es que la regla fundamental de la igualdad en democracia, «un hombre, un voto», proporciona a todos los ciudadanos una participación «mínima» en la toma de decisiones públicas, pero al mismo tiempo establece un «máximo» o un tope. En efecto, en el voto no se reflejan las diversas intensidades con que los votantes sostienen sus opiniones. Se podría decir que el voto supone una estandarización artificial de la *doxa*. Por medio del voto no es posible expresar ni la particularidad ni la intensidad de las opiniones, ni mucho menos la «identidad personal»,



ya que en casi todos los sistemas electorales (y con buenos argumentos técnicos) el voto es incluso anónimo, cosa que ya irritaba hace más de un siglo a pensadores sensibles a esta problemática como John Stuart Mill.

La cuestión, en todo caso, es que el voto resulta extremadamente limitado en términos de expresión, o, directamente, es «inexpresivo». Por un lado, actúa en efecto como salvaguarda (garantía, como decía Benjamin Constant) frente a los impulsos represivos de las autoridades políticas, pero por otro lado estandariza y encarrila en una sola dirección el grueso de la participación política de la ciudadanía.

Lo más importante a la hora de iluminar nuestro presente, sin embargo, es que la reflexión de Hirschman revela la existencia de una suerte de «excedente» o remanente de expresividad en los sujetos modernos que el voto no puede plasmar. Por consiguiente, cuando la institución casi muda del voto es el principal sostén de la participación política, los ciudadanos tienden a experimentar una profunda decepción: hay un deseo político que no encuentra forma de expresarse o canalizarse.

3.3. LA CRISIS DE REPRESENTACIÓN MODERNA

Como bien vio la tradición del liberalismo político clásico, la libertad no funciona de la misma forma en el mundo antiguo y en el mundo moderno. Y en el mundo moderno, como explicó Benjamin Constant en su famosa conferencia de 1819, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», para que la libertad sobreviva, necesita de un dispositivo específico: el gobierno representativo. Según Constant, para los ciudadanos libres de las repúblicas antiguas, la libertad fundamental era la política, la que se manifestaba en la *polis*, en la participación en los asuntos públicos. El mundo privado no tenía ningún atractivo, era el de la mera reproducción de la vida y estaba básicamente sobre las espaldas de individuos no libres: mujeres, menores, esclavos, etc. Pero en los Estados modernos, en cambio, debido a su tamaño, a la expansión del comercio y al final de la esclavitud, el ámbito privado pasó a ser mucho más relevante y el lugar más propio de la libertad de los modernos. Esto es, la libertad civil, la libertad de contar con un espacio para «el apacible disfrute de la independencia individual» (Constant, 2008, p. 110). Los modernos están demasiado ocupados con sus empresas, con sus pasiones, con el desarrollo de su propia vida individual como para poder ocuparse de los asuntos públicos como actividad prioritaria, cosa que sí ocurría en la antigüedad. Precisamente para resguardar ese nuevo ámbito de libertad individual surge y sirve el sistema representativo: delegamos (igual que los ricos hacen con sus criados, como el propio Constant dice) en nuestros representantes toda la gestión y administración de lo público, para poder dedicarnos a nuestra esfera privada, al apacible disfrute de nuestra independencia individual. Ahora bien, Constant (y el liberalismo clásico en general) reconocía que lo que el sistema representativo salvaba no era solamente la libertad civil, individual, negativa, que sería la fundamental en el mundo moderno. Con la parte civil sola, no alcanza. La «garantía» última es la libertad política, la libertad de los antiguos, y alguna atención convendría prestarle. Pero esa libertad, la libertad política antigua llega al mundo moderno dividida en dos partes: el derecho a voto y la libertad de expresión.

En efecto, la libertad de expresión es, junto al derecho al voto, la garantía esencial de participación democrática de los ciudadanos en la era moderna. Mientras que en la demo-



cracia directa antigua, el gobierno y la libertad de expresarse estaban unidos en un mismo mecanismo político, de tal modo que Hannah Arendt pudo describir a la democracia ateniense como un espacio en el que la libre conversación entre iguales funcionaba como forma de gobierno; en la democracia representativa moderna, en cambio, gobierno y expresión están divididos, separados. Esa separación es a la que llamamos aquí «crisis de representación» como esencia fundante del gobierno representativo; la hendidura, la separación irredimible entre gobierno y expresión ciudadana propia de la era moderna. «Crisis» no en un sentido ya coyuntural, histórico, sino constitutivo, estructural; sentido que el origen etimológico en la palabra griega *krisis*, que se define como «separación», permite vislumbrar.

En las democracias modernas, la relación menos indirecta del ciudadano con el gobierno es el derecho al voto, ya que mediante su participación en los procesos electorales el ciudadano modifica, efectivamente, el curso de la realidad; aunque sea de un modo limitado. Pero aparte (de hecho, como derecho civil, individual), el ciudadano moderno posee también la todavía más indirecta (en términos de transformación del mundo) «libertad de expresión». La distancia entre estos dos elementos políticos, la separación entre voto y libertad de expresión es la crisis (la hendidura) estructural del sistema representativo.

Dentro de este par en el que queda escindida la libertad política en la modernidad, voto y libertad de expresión, el primer término, el voto, según vimos en el lúcido análisis de Hirschman, es casi inexpresivo, no puede vehicular ni la intensidad de las opiniones ni la propia identidad de los ciudadanos. Si a esto sumamos la idea arendtiana de que lo fundamental en la acción política es la posibilidad de aparecer y mostrar quién es uno, parecería que toda la carga expresiva que el voto no cubre recae en el segundo término, la libertad de expresión. ¿Pero podía cumplir la libertad de expresión en los albores de la modernidad con esta misión? ¿Con qué medios contaba para poder ser realmente un modo de participación política universalmente expresiva?

El problema de la crisis de representación, tal y como la concebimos aquí, es que el voto es casi inexpresivo y la libertad de expresión es casi inefectiva. Lo cual desemboca en la aparición del gesto identitario, un gesto que vehicula el remanente de expresividad que el voto no puede canalizar.

4. Breve caracterización del «gesto identitario»

El síntoma de ese remanente de expresividad que la crisis de representación no permite desarrollar es lo que he llamado «gesto identitario», que es la forma paradigmática en la que funcionan nuestros avatares digitales. El gesto identitario es la «acción que solo dice quién soy». Existe en realidad desde mucho antes que la esfera pública digital, pero es bien idiosincrático de la modernidad, de la representación política y su crisis intrínseca que acabamos de describir someramente.

El término «gesto identitario» es, en realidad, una especificación de otro término más amplio forjado por el escritor español Rafael Sánchez Ferlosio, que, en uno de sus pecios, habla de la «acción testimonial» como la «acción que solo dice» (Sánchez Ferlosio, 2015, p. 108). El gesto identitario sería una especie dentro del género de las acciones testimoniales; la especie que añade el repliegue sobre sí mismo de la propia acción testimonial. Es lo que muchas veces percibimos con desagrado, como si fuera un fraude: esas declaraciones sobre valores o



posiciones políticas que parecen contar, desde su propia enunciación, que no van a «servir» para cambiar nada en el mundo, sino que solo se dicen para hablar (bien) de quien las enuncia.

En el campo de los propios representantes políticos, el gesto identitario se encarnará en lo que en el siglo xx se conocía como «política personalista»: el político que se filma desayunando con un grupo de trabajadores, para aparecer como un «compañero de los trabajadores» (incluso aunque «en realidad» esté llevando adelante políticas que van en contra de los trabajadores). Esto es puro «gesto identitario», un gesto que tiene una total indiferencia a la posibilidad de efectuar cambios en el mundo, pero sirve al político para mostrar «quién es».

También en el campo de «los manifestantes», de los ciudadanos comunes que se comprometen explícitamente en movilizaciones políticas: muchas veces, las manifestaciones se hacen totalmente a sabiendas de que no van a cambiar nada, pero acudir y gritar, por ejemplo «no en mi nombre» sobre alguna medida política con la que no acordamos, es un gesto identitario, efectivo solo para la forja de la identidad personal de quien se «manifiesta», y puede mostrar quién es frente a otros. Otra vez, no parece que la posibilidad real de cambiar el mundo sea lo que moviliza a esos manifestantes, sino más bien el deseo de aparecer frente a otros y mostrar sus propios valores, «quiénes son». Un tramo más en la construcción narrativa de su identidad personal.

Finalmente, ni siquiera hace falta ser militantes políticos ni acudir a manifestaciones organizadas para hacer gestos identitarios. Al nivel más general posible, toda la gente puede hacer gestos identitarios en sus conversaciones cotidianas, con familiares, compañeros de trabajo o amigos, defendiendo vehementemente posiciones sobre conflictos u opiniones contundentes que tienen más que ver con «mostrarse como» alguien que defiende determinados valores, que verdaderamente pensando que esa expresión va a suponer alguna ayuda a la defensa efectiva de esos valores. Una vez más, acciones discursivas que solo dicen quién es el que las enuncia, con indiferencia total por los resultados reales sobre el mundo.

La indiferencia a los resultados que es propia del gesto identitario puede interpretarse como un fraude, como una especie de engaño o estafa, pero también puede conectarse con la característica esencial de la «acción pública» tal y como aparece tanto en la obra de Hirschman como en la de Arendt: la acción no se rige por la lógica de la utilidad, de la articulación de medios y fines, sino que es un fin expresivo en sí mismo. Y lo que acontece, según Arendt, gracias a la posibilidad de la acción pública, es, precisamente, la posibilidad de responder a la pregunta «quién soy», la mostración de la identidad personal. Así, el gesto identitario sería un heredero lejano, aunque algo deformado, de la antigua «acción como revelación del agente» que conceptualizó Arendt.

Parece claro que el «gesto identitario» no hace más que expandirse con el advenimiento de internet y esa posibilidad de aparecer frente a un público que aporta la conversación pública de masas digital.

5. De la esfera pública moderna racionalista a la conversación pública de masas digital identitaria

La conversación pública de masas digital y su surgimiento son el escenario perfecto para el afán expresivo e identitario de los ciudadanos. En realidad, la idea que lo hizo posible ya



estaba presente en el texto seminal de la Ilustración moderna, «Qué es la Ilustración» de Immanuel Kant. En ese texto, Kant reclama la universalización del «uso público de la razón» como condición fundamental de la ciudadanía moderna. El planteamiento de Kant es sutil, frente a los de predecesores importantes como Rousseau que pretendían una condición de exclusividad para la dedicación de los ciudadanos a «lo público»:

La principal causa del sufrimiento humano es la contradicción que existe [...] entre el hombre y el ciudadano; demos al ser humano una única naturaleza y lo haremos la criatura más dichosa. Consagrémoslo por entero al Estado o permitámosle que se dedique por entero a sí mismo [a sus actividades privadas], pero no dividamos su corazón porque de esa forma solo conseguiremos destruirlo (Rousseau, 1964, p. 881).

Kant, en cambio, si bien tiene como objetivo la reivindicación del derecho al acceso a la vida pública para toda la población, del derecho a la libertad de expresión, en definitiva, se ocupará de aclarar en su opúsculo que no existe (como problema) la cuestión del corazón partido que planteaba Rousseau. En efecto, al lado del «uso público de la razón», Kant entiende que existirá, como de hecho ya existía, un «uso privado de la razón». Pero, en todo caso, este «uso público de la razón» reclamado por Kant es universal e implica por tanto cierta «deslocalización» de lo político. Ya no estamos en el modelo antiguo (ni medieval) de dos espacios físicamente separados, la esfera privada y la pública, que solo algunos privilegiados pueden conjuntar: los hombres (ni las mujeres, ni los esclavos, ni los extranjeros, ni los menores) en la antigüedad y los nobles y los estamentos más altos de la sociedad en la era inmediatamente premoderna. La novedad es que en cada ciudadano libre deben poder coexistir las dos cosas, el uso privado y el uso público de la razón. La Ilustración es, para Kant, el movimiento que permite salir de la «minoría de edad» que nos condena al puro espacio privado para acceder a la mayoría de edad encarnada, precisamente, en la salida al espacio público, en la posibilidad efectiva de hacer «uso público» de nuestra razón. Lo que nos caracteriza como verdaderamente libres para la Ilustración es precisamente el «uso público de la razón».

Pero a los fines de este estudio, lo más importante es señalar las limitaciones reales del medio tecnológico con el que Kant y los ciudadanos de los siglos XVIII y XIX contaban para la consecución de dicho objetivo. Es decir, las limitaciones del único medio que había para que todos pudieran hacer efectivo el derecho a hablar frente a un público. Ese medio era la incipiente prensa libre (siempre relativamente libre): los periódicos. Por eso la «libertad de prensa» será prácticamente sinónimo de «libertad de expresión» (*freedom of speech*) en todos los escritos políticos sobre el tema entre finales del XVIII y principios del XIX. ¿A qué se alude al señalar las «limitaciones» de este medio (la prensa) para el objetivo que se plantea Kant? Fundamentalmente a la distancia enorme entre la condición de universalidad del acceso a la libertad de expresión que pretende Kant (y el movimiento Ilustrado) y el carácter de hecho todavía minoritario y elitista de ese medio tecnológico, la prensa. En efecto, en 1793, cuando Kant publica su opúsculo, un porcentaje más bien minoritario de la población sabía leer y escribir, y de esa porción solo una pequeña minoría tenía acceso a publicar artículos de prensa. Lo interesante es mostrar cómo el anhelo de universalidad en el acceso efectivo al «uso público de la razón», anhelo que es la esencia del texto de Kant, no contaba ni remotamente con un soporte material (tecnológico) con el que realizarse. No será hasta el desarrollo de



las tecnologías digitales, hasta el advenimiento de la conversación pública de masas, cuando esa pretensión de acceso universal a un público no obtenga un soporte real. En efecto, hoy en día, casi todos tenemos de hecho la posibilidad (ya no solo el derecho) de tener un público. Ese es el cambio histórico político fundamental que ha traído la comunicación digital.

Es cierto que confundir «uso público de la razón» y «libertad de expresión» es tan osado como confundir el liberalismo alemán de Kant con el liberalismo inglés de John Stuart Mill, o confundir la densidad teórica del concepto de «sujeto» con la simplicidad sociológica del concepto de «individuo». Y que la parte que señala «la razón» en la expresión «uso público de la razón» no está tenida en cuenta como condición *sine qua non* en las tecnologías digitales. Estas nos aseguran sí, un público, pero para nada un uso racional del acceso a ese público. La idea de una esfera pública heredera del desiderátum kantiano racionalista se hizo carne en la obra de Jürgen Habermas, y esta idea de esfera pública que incluye la deliberación y la racionalidad en su esencia misma no puede ser identificada con la actual esfera pública digital. En efecto, la conversación pública de masas digital tiene un componente emocional e identitario que no casa bien con ningún racionalismo kantiano-habermasiano. Pero hay otras ideas de esfera pública, también procedentes del siglo XVIII, que no tienen una esencia tan anclada en la razón y que sí nos permiten una comprensión más cercana a nuestra conversación pública de masas. Un buen ejemplo es la visión de David Hume, que ya en 1772 decía:

El mundo de los conversadores va unido a una disposición sociable y al gusto por el placer, a una inclinación por ejercicios más fáciles y suaves del entendimiento, por las reflexiones obvias sobre los asuntos humanos y las obligaciones de la vida común, y por los defectos o perfecciones de los objetos particulares que les rodean. Estos objetos del pensamiento no proporcionan suficiente ocupación en soledad, sino que requieren la compañía y la conversación de nuestros semejantes, para poder ser un adecuado ejercicio de la mente. Y esto reúne a la gente en sociedad, una situación en la que cada cual expone sus pensamientos y observaciones de la mejor manera de que es capaz, en un mutuo intercambio de información y de placer (Hume, 2011, p. 459).



Es difícil no ver la semejanza de la idea de «mundo de los conversadores» con nuestra conversación pública de masas digital que, en su afán expresivo e identitario, no tiene como filtro central la racionalidad habermasiana.

Pero más allá de este paralelismo con Hume, y volviendo a nuestro argumento, el hecho es que la vía material paradigmática para ejercer la libertad de expresión desde el siglo XVIII es la prensa, institución que es universal para los ciudadanos en tanto que «lectores», pero no del todo (ya nombramos su carácter elitista) en tanto que «escritores». Lo mismo ocurrió posteriormente (en el siglo XX) con la expansión de la revolución eléctrica: los primeros medios de comunicación de masas eléctricos, la radio y la televisión, también llegaron a ser universales, pero, otra vez, de un modo «unilateral»: la enorme mayoría de los ciudadanos «solo» eran «espectadores» u «oyentes», pero no creadores de contenido con su propio público receptor.

Esta unilateralidad tenía un trasfondo antipolítico que fue percibido con toda claridad por muchos filósofos, politólogos y sociólogos en el siglo XX. Un caso notable es el de Richard Sennett, que en su libro *El declive del hombre público*, de 1977, no dudó en acusar a la televisión de encarnar el dominio público vacío, un espacio en el que se da la paradoja de la visibilidad y el aislamiento. Los espectadores, decía Sennett, recibían (veían) muchísima información de modo

universal, pero no podían convertir esa información en ninguna clase de acción política, porque no podían, al ver a un político corrupto en su pantalla, ni contestarle a la televisión ni telefonar sucesivamente a todos sus amigos para hablarles mal de ese político. Estaban aislados y eran invisibles. Había mucha información y casi ninguna «interacción».

Todo esto, ya lo sabemos, cambió profundamente con la aparición de internet y la conversación pública de masas que es, precisamente, la que habilita esta posibilidad de contarle a tus amigos y a los amigos de tus amigos, y sobre todo a una masa de desconocidos (lo que lo hace emocionalmente muy intenso) tu rechazo por alguien que habla en la televisión, por ejemplo, y convertir de algún modo ese flujo de información en acción (interacción) política a la vez que identitaria. Rompiendo el monopolio de los micrófonos y mostrando quién eres, tu identidad personal.

6. Conclusiones

Los avatares de la identidad personal que estudiamos aquí nos han llevado a poder entender la tendencia identitaria de la conversación pública de masas, no ya como producto de alguna clase de conspiración o entramado de algoritmos perniciosos y antipolíticos, sino como una respuesta con sentido político a un problema histórico: el de la neutralización de la expresividad política insita en la crisis de representación moderna.

Desde el punto de vista de este estudio, no es una casualidad que la construcción narrativa de la identidad personal que estudiamos en el primer apartado encuentre en los avatares digitales un escenario ideal. Además, vimos que la aparente inutilidad o falta de sentido colectivo de la dinámica identitaria de nuestros avatares es solo una apariencia, ya que responden a un déficit de expresión propio de la forma de gobierno paradigmática de la modernidad, la democracia representativa liberal.

Gracias al rodeo por las teorías políticas de Hannah Arendt y Albert O. Hirschman, vimos que la acción política tiene originariamente un componente esencialmente identitario y expresivo que con la crisis de representación moderna queda irrealizado y que, de algún modo, el gesto identitario viene a completar.

Pero la unilateralidad elitista y el carácter atomizador de los medios tecnológicos modernos previos a internet (la prensa, la radio y la televisión) no lograban dar del todo rienda suelta a este remanente de expresividad identitaria que pujaba por salir, quizás, desde la propia fundación de la democracia antigua. Es la aparición de la tecnología digital y la multiplicación exponencial de las conversaciones traída por la universalización de los dispositivos digitales, la conversación pública de masas, la que logra vehicular como nunca este deseo político de aparición y mostración de la identidad personal.

De tal modo que no estamos hoy ante la invasión del espacio público por parte de cuestiones privadas, sino, al revés, en una deslocalización total de lo político que nos permite mostrarnos, opinar, aparecer, en cualquier ámbito de la vida, tanto en nuestro trabajo como en nuestro hogar: podemos postear o transmitir nuestra opinión o nuestros pareceres o nuestros gustos o nuestro aspecto, y mostrar y narrar así quiénes somos mientras limpiamos la cocina o mientras planchamos. El advenimiento de la conversación pública de masas digital supone la diseminación de lo identitario como forma de expresión política en todos los ámbitos de la existencia.



Será tarea de otro estudio analizar si la propia estructura del sistema representativo liberal está preparada o no y en qué medida para soportar la agitación que supone esta hiperpolitización identitaria traída por la conversación pública de masas.

7. Bibliografía

- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*. Barcelona, España: Península.
- Arendt, H. (2002). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.
- Arendt, H. (2014). *Sobre la revolución*. Madrid, España: Alianza.
- Constant, B. (1989). *Escritos políticos*. Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Constant, B. (2008). *Del espíritu de conquista y usurpación*. Madrid, España: Tecnos.
- Gerchunoff, S. (2015). *La acción como revelación del agente en Hannah Arendt. Gesto identitario y crisis de representación*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <https://docta.ucm.es/entities/publication/412e1ecd-0f36-4d60-836b-9ec0050b796d>
- Gerchunoff, S. (2019). *Ironía On. Una defensa de la conversación pública de masas*. Barcelona, España: Anagrama.
- Hirschman, A. O. (2024). *Compromisos variables. Interés privado y acción pública*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. Madrid, España: Trotta.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona, España: Paidós.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México D.F, México: Siglo XXI.
- Rodríguez, R. (2004). *Del sujeto y la verdad*. Madrid, España: Síntesis.
- Rousseau, J. (1964). *Oeuvres complètes. Vol. III*. París, Francia: Pléiade.
- Sánchez Ferlosio, R. (2015). *Campor de retamas. Pecios reunidos*. Barcelona, España: Mondadori.
- Sennett, R (1978). *El declive del hombre público*. Barcelona, España: Península.

