Acción e intimidad en las redes sociales digitales

Gabriel Castillo Fadic

A mediados de los años cincuenta, Herbert Marcuse rebatía, en su obra clásica *Eros y civilización*, los atributos culturales invariables que Freud le había dado a la noción de sublimación, como conjunto de formas inconscientes diferidas de resolución de la tensión sexual, particularmente en actividades gratificadas socialmente por su prestigio, como la actividad intelectual y la producción artística. Como forma represiva, la sublimación freudiana mantenía en su lugar el tabú del cuerpo sexuado, simultáneamente como cuerpo desnudo y como cuerpo lascivo. Marcuse demuestra la obsolescencia de tal concepción en el contexto de la industria cultural y, particularmente, del desarrollo de los mecanismos de promoción de mercado. En ellos, la exposición del cuerpo desnudo, particularmente femenino, aún en su repertorio intencionadamente lascivo, se convierte en una figura aceptable y deseable por las grandes masas de consumidores que, de tal suerte, desubliman las formas culturales clásicas del tabú freudiano sin por ello disminuir su carga represiva. La *desublimación represiva* de la modernidad posindustrial preserva y refuerza así la censura sobre la liberación del erotismo auténtico y su verdadero poder transformador. Como lo corrobora por una parte Adorno en su teoría estética¹, y por otra Foucault, en su *Historia de la sexualidad*, la exposición de la intimidad como fetiche o mercancía, o bien como objeto de explicitación temática (hablar de sexo), no implica necesariamente una liberación de la sexualidad. Más bien ella solo expresa una variación en los focos de control del poder sobre el sujeto, en Foucault, y derechamente una agudización de la reificación de la conciencia, en Adorno.

Este último advertía aun en sus escritos tempranos que “a un cierto estadio económico, el proceso promocional trasciende sus propias causas

1 Nos referimos no solo a su obra póstuma *Teoría estética*, sino en general a la teoría estética inherente al conjunto de su obra.

y se transforma en forma social autónoma” (Adorno 192). La intimidad, su cosificación, su absoluta exposición, su explotación como fuente y como destino, figuran en Adorno como la última fase de la dialéctica negativa y su proceso regresivo. Conciencia regresiva que, no obstante, sería insoslayable hasta para la más voluntariosa militancia revolucionaria, como quizás podría verificarse en algunas posiciones radicalizadas asociadas a la crítica cultural y al movimiento feminista, una de cuyas premisas es la abolición necesaria del espacio entre lo íntimo y lo público, como agente de lucha política.

El capitalismo tardío convierte el campo de las afectividades y el simulacro de la individualidad en agente de promoción. El vendedor de una empresa de servicios o el instalador de una empresa de gas doméstico explotarían, como agentes publicitarios, su preocupación amorosa por el cliente, o cuidarían del sueño de los niños como altruistas protectores sociales, como padres sucedáneos. El amor, en sus distintas formas –el amor de pareja, el amor filial o fraternal– es expuesto sin pudor por la industria del marketing contemporáneo como agente validador de bienes de consumo.

En las últimas dos décadas, la exposición de la intimidad adquiere una nueva y consensuada disponibilidad social, particularmente en las figuras de los *shows* de realidad en la televisión abierta y, paralelamente a su declive, en el complejo y actual desarrollo de las redes sociales digitales (desde ahora RSD), desde la aparición de LinkedIn, Myspace, Hi5, Friendster, Orkut en Brasil, Facebook y Tweeter, entre otras.

Sin ánimo tecnofóbico, y sin desmentir las complejas derivas creativas que los usuarios de estas plataformas han hecho posibles, buscaremos examinar y determinar, a partir de una lectura estética de tales redes, los sistemas matriciales que regulan allí, por una parte, los límites y las formas posibles de la acción como órdenes binarios de asentimiento, consentimiento, comentario y enunciación y, por otra, los regímenes de intimidad paradójicos que llevan la gestualidad moderna de lo privado a un nuevo umbral desublimatorio de masificación telemática que se traduce privilegiadamente en una modificación invalidante de la noción arcaica de amistad.

En el extremo final de un ciclo de representaciones que podría remontarse perfectamente al juicio de gusto kantiano, la tensión inicial entre el consenso republicano sobre el valor de la cultura y la expectativa de un posible asentimiento universal de lo bello sin la mediación del

concepto se vuelve, a comienzos del siglo XXI, en las redes sociales, una eufórica pero vacía y pueril simulación de participación absoluta que, por lo mismo, lleva al extremo la diseminación y la multiplicación tanto de mecanismos no centralizados de control como de nuevas fuerzas reificadoras de la expresión y de la conciencia.

El “yo” como concepto publicitario

Las redes sociales obligan al individuo a crear un “concepto” de sí mismo. Ello requiere de un alarde de ingenio y de sentido de síntesis. Se pierde el concepto como comprensión filosófica de sí, y se lo sustituye por una actualización sintética de un proyecto de autopromoción. El concepto como estrategia promocional, el concepto publicitario como imagen y marca, se vuelve un nuevo ideal del yo.

El antiguo lugar de la firma en la correspondencia postal es reemplazado por un autorretrato libre de una imagen curiosamente establecida como logo de una autodefinición en el mundo publicitario y en las redes sociales. Mucho más que la imagen, el logos encarna la palabra y por lo tanto la racionalización de sí, no tanto como raciocinio de sí, cuanto como racionamiento estratégico de sí.

Esta sustituye y perfecciona a su vez la creciente moda, en las notas biográficas y reportajes en medios masivos, de aislar una sentencia del propio entrevistado, que fuera de contexto adquiere el estatuto de un concepto publicitario, para emplearla como título de la publicación. Así, ello difiere de la antigua usanza, que consistía en crear un título que traducía, sintéticamente, las conclusiones generales que el periodista se hacía del entrevistado o, en el peor de los casos, de su entrevista.

La escritura física se regulaba no hace mucho, junto con el espacio geográfico, por la temporalidad como unidad de medida de distancia. Las RSD anulan la representación de la distancia física con el interlocutor, distancia que hasta hace veinte años se analogaba al tiempo de espera en la correspondencia postal o incluso al ruido y a la fragilidad de la comunicación telefónica.

Los desarrolladores de código abierto, así como los sistemas de archivo compartido PTP (*peer to peer*), como los archivos Torrent, permiten una descentralización del control, pero no así su diseminación democrática, en la medida en que se trata de los nuevos maestros de

clave contemporáneos, que encarnan una élite gremial en el más alto estamento de los oficios científicos y tecnológicos desde el punto de vista de la rentabilidad. El estatuto criminal reversible de los *hackers*, cuyos delitos informáticos se vuelven muchas veces hazañas premiadas con contratos de trabajo en las mismas empresas cuyas plataformas de seguridad han vulnerado, revela un nuevo estatuto jurídico para las transgresiones creativas de la ley².

La regresión en la racionalidad contemporánea se expresa como supresión de la multiplicidad e impedimento del desarrollo, entendido como multiplicación y proliferación de los enunciados. Lo que se constataba ya en las dos últimas décadas en la cultura universitaria se expresa en la contemporaneidad como el triunfo del enunciado. El desprestigio y la pérdida de sentido operativo de los grandes metarrelatos, como había sido descrita por Jean-François Lyotard en 1979, tuvo un efecto práctico en las universidades anglosajonas y en su esfera de influencia institucional, con el abandono de la lectura de largo aliento –lectura de obras fundamentales o de tratados–, para sustituirlas por un mayor número de artículos o comentarios reducidos de estas mismas obras. Se deslegitima con ello la proliferación del discurso filosófico como representación múltiple de lo real, como ejercicio de penetración analítica de largo aliento. El pequeño formato de los *papers* supera progresivamente en prestigio y calificación, para los fondos concursables de investigación, toda escritura de tratado, todo examen sin omisión de posibilidad. Aun a esa lógica de aniquilamiento del detalle y del desarrollo puede atribuirse la práctica emergente de introducir en los sistemas de mensajería escrita fragmentos de voz, comentarios y frases hechas grabadas con poco tiempo de diferencia respecto del envío.

En Twitter, la limitación de caracteres por *tweet* podría compararse con la función del telegrama, o antes, con la contingencia de la información telegráfica sujeta permanentemente a la eventualidad de un corte en la transmisión (lo que de hecho deriva, en el periodismo informativo clásico, en la estructura de redacción por pirámide invertida). Ello, si no fuera porque esta vez, ante la posibilidad del desarrollo absoluto, se opta

2 Los casos más conocidos bordean hoy la centena. Solo por nombrar algunos, George Hotz trabaja en Facebook después de haber *hackeado* el iPhone y la PS3. Michael “Mikey” Mooney creó en 2009 un gusano en Twitter que enviaba tweets desde cientos de cuentas, con vínculos a un sitio web de *spam* o el número de su teléfono; hoy es desarrollador en exqSoft Solutions. Peter Hajas, creador del *jailbreak* para iOS, trabaja ahora para Apple.

por su supresión radical en la sentencia pivote, de significación abierta e ingeniosa en el mejor de los casos, cuando no de un extraño medio de exposición de la comunicación íntima, aun en desmedro de los propios mecanismos de mensajería directa que posee la aplicación: tanto en Twitter como en Facebook la advertencia “por interno”, que acuerda el cambio de modalidad de transferencia a la mensajería privada, se hace públicamente.

Independientemente de si el dispositivo moldea de manera explícita una intimidad pública, es la sociedad la que se ha adaptado a tal explicitación en la naturalidad del consumo de los *shows* de realidad. Parte importante de los mensajes de *tweets* o de las publicaciones de Facebook tienen por objeto actualizar la divulgación de los más superfluos gestos íntimos: “tomando un rico café con medialunas”, “en el aeropuerto”, “disfrutando del sol de la tarde”, etcétera. Los *shows* de realidad no deberían, en ese sentido, ser vistos como una nueva forma de hacer televisión, sino como una expresión de continuidad en la explicitación extravagante del enunciado íntimo, común a la sociedad de masas contemporánea. La simulación de situaciones de riesgo físico o de conflicto existencial reproducen en una contingencia de utilería las reales dificultades de la vida en el plano de la subsistencia histórica. Del mismo modo, la exposición de lo íntimo anula la posibilidad profunda de comunicación de las imágenes personales de lo cotidiano, que carecen de sentido si no pueden ser asociadas por un interlocutor, en la proximidad biográfica y en la cohabitación de una experiencia, a la asistencia o a la proyección de una coexistencia.

La amistad

La imposibilidad de la intimidad, que se pierde paradójicamente en su exposición, es correlativa entonces de la amistad que se anula en la supresión del encuentro. ¿Existe, en el acto performático que implica la comunicación mediante pantallas interpuestas, un lugar donde encontrarse, o solo se comparte la advertencia de una asistencia simultánea de la mirada y del gesto ante el muro bidimensional que nos absorbe en un espacio sin profundidad física? Anne Dalsuet (*T'es sur Facebook?* y “Que sont nos amitiés numériques?”) se interroga por la transformación que esta nueva determinación del contacto opera sobre la antigua noción griega de la amistad, que requería de la proximidad física, de la presencia

del cuerpo del amigo y de la visibilidad del lugar compartido. Visibilidad cuya ausencia pareciera cuidadosamente compensada por metáforas espaciales (la tela en que se navega, el sitio que se visita) que reaccionan a la anulación real del espacio y disipan la representación corporal de la distancia. A su parecer, las nuevas amistades digitales no son necesariamente falsas o ilusorias, pero sí son “amistades aumentadas en el sentido en que las redes digitales reconocen como amistad distintos y múltiples tipos de sociabilidad que sobrepasan el cuadro de las amistades exclusivas, selectivas, idealizadas y aspirantes a una perfección moral” (“Que sont nos amitiés numériques?” 20)³.

Lo digital crea un espacio de sociabilidad siempre accesible. El hipervínculo, dice Dalsuet, está como dotado del “poder chamánico de convocar a los seres que designamos, de recorrer otros mundos sin dejar nuestra silla, de hablar a distancia de cosas íntimas a veces sin tener un conocimiento físico de quien está enfrente” (6). El “desalejamiento del mundo” heideggeriano se modifica, a pesar de que “la voluntad imperiosa de sobrepasar el alejamiento ontológico de los hombres y de las cosas, maquille un alejamiento primitivo hacia nosotros mismos” (6).

Dalsuet ve aquí la aparición de un nuevo *ethos*, según el cual nos alejamos de lo que es próximo y nos acercamos a lo lejano. Todo se encuentra a proximidad. El espacio de información, de movilidad, no es alucinatorio ni está desconectado de lo real. Parece casi una ironía que Facebook señale el emplazamiento geográfico de cada interlocutor, como un elemento que carece de incidencia real y de determinación ante el lugar desde el que se interrelacionan los sujetos. La liberación de la gravedad corporal, advierte la filósofa, favorece el deslizamiento de los usuarios en un protocolo relacional simplificado pero desdramatizado. Las nuevas formas de intercambio simplificado en los sistemas de mensajería en red han obligado, a fin de introducir matices mínimos para compensar la falta de recursos literarios que contextualizaban en la correspondencia clásica el perfil anímico de la escritura, por ejemplo, a la caracterización literal de la risa (“jajaja”) para mitigar la gravedad equívoca, o al uso de “emoticones” que ofrecen un repertorio estándar y limitado de orientaciones anímicas del discurso. La conversación reducida al enunciado es una conversación a ciegas, carente de figura, de rostro, de particularidad.

3 Todas las traducciones son del autor.

En el mundo predigital percibíamos a los seres siempre bajo un cierto y único ángulo a la vez. La presencia perceptiva del otro traía siempre consigo una ausencia. Podíamos siempre variar y afinar nuestra percepción, *hacer girar* este otro poniéndonos en movimiento, reorientándonos, acercándonos o alejándonos. La búsqueda de la distancia justa, la variación sucesiva del punto de vista favorecía la constitución de un continuo sensorial: la coexistencia empírica de las conciencias, su enraizamiento en una existencia sensible común alentaba el encuentro y el nacimiento de la amistad. Desde ahora hemos acá contactados por pantallas e interfaces interpuestos, en otro entorno perceptivo. Desde ahora aprendemos a conocernos sin vernos ni hablarnos (Dalsuet 7).

La ansiosa multiplicación de una autopuesta en imagen de los usuarios es también el síntoma nefasto de una insuperable invisibilidad que, compensatoriamente, las redes sociales han caracterizado a través de la disponibilidad absoluta, de la absoluta “encontrabilidad” (*findability*)⁴. Dalsuet nota en esta mutación de las condiciones de la amistad una limitante a su propia realización. La amistad, escribe, “es por esencia intersubjetiva y presupone el reconocimiento mutuo y solidario de dos conciencias. El amigo es otro sí mismo con el que se comparte el hecho de existir, antes de acordarse confianza, comprensión, benevolencia y hospitalidad” (9).

Pero aun en la era telemática, la vieja amistad aristotélica sigue siendo posible, a condición de preservar el tiempo y el lugar de su advenimiento y su desarrollo.

Los amigos deben consumir juntos “varias talegas de sal”, haber compartido experiencias comunes, atravesar dificultades. El encuentro no basta para hacernos amigos, el tiempo debe reconducir y moldear lo que ha inaugurado. La duración sella la amistad, confirma la confianza y la afección virtuosa [...] en lo digital, la lentitud, la repetición de ciclos, el despliegue temporal no son necesarios componentes de la amistad. [Allí,] la adicción sustituye al compromiso (12)⁵.

4 Dalsuet destaca al respecto que “las redes sociales digitales adoptan a menudo la función que indica si el usuario está en línea. Nuestra invisibilidad se paga entonces con la posibilidad de controlar o de vigilar nuestra presencia en el sitio [...] Estamos bajo el doble régimen de la aparición disimulada y de la presencia inagotable” (13).

5 “El agotamiento de la cultura del tiempo largo se confirma y amenaza algunos soportes o motores tradicionales de los vínculos sociales, como la relación de autoridad que se expresaba

La modificación de la duración transforma los atributos que Heidegger asignaba al *Sein bei* como determinación extática del presente, transforma y dificulta la posibilidad de ponernos a distancia y “nos lleva a sobreinvertir un presente que no se diferencia del pasado o del porvenir, un presente permanente, un omnipresente” (13). Por su parte, Blanchot veía en la identidad misma de la duración, como existencia compartida con una alteridad, la verificación de la amistad posible.

¿Cómo aceptar hablar de este amigo? Ni para alabanza ni en interés de alguna verdad. Los rasgos de su carácter, las formas de su existencia, los episodios de su vida, incluso de acuerdo con la búsqueda de la que se sintió responsable hasta la irresponsabilidad, no pertenecen a nadie. No hay testigos. Los más cercanos no dicen más que lo que les fue cercano, no lo lejano que se afirmó en esa proximidad, y lo lejano cesa en el momento en que cesa la presencia (195).

La selección y la reducción de meros conocidos necesaria a la cualidad de amigo⁶ funciona a la inversa en la red digital, como exigencia de multiplicación numérica de los “amigos de los amigos”. O bien aceptamos incondicionalmente la invitación a compartir la visibilidad, según ciertas cláusulas. En Facebook, por ejemplo: “amigos”, “buscar amigos”, “amigos en común” (“ciudad de origen”, “ciudad actual”, “escuela secundaria”, “universidad”, “empresa”, “escuela de postgrado”). “Lugares”, “deporte”, “música”, “películas”, “programas de TV”, “libros”, “aplicaciones y juegos”, “me gusta”, “eventos”, “grupos”. “Comentar”, “compartir”, “invitar a decir me gusta” (ante una publicación); “crear eventos”, “indicar asistirá o no asistirá” a ellos. A partir de ahora, “los amigos se comparten de igual modo que la amistad: los sistemas de recomendación de los sitios formalizan esta deriva. La inflación del reparto participa de la visibilidad de las sociabilidades digitales” (18).

en nuestra confianza en la experticia y la temporalidad judeo cristiana construida en el tiempo de espera y del mérito” (13).

6 En la tradición filosófica, el número posible de amigos no excede los dedos de una mano. “La amistad es ciertamente más extendida, más multiforme que el amor pero no se concibe sin un epíteto que precise su naturaleza y la calidad de su extensión” (15). “Si la amistad virtuosa [...] agrupa todas las calidades de la amistad, no puede ligar sino a un pequeño número de individuos. En el mundo internet este límite no es aceptable. Todo el sistema está ligado al universalismo y está concebido para extender indefinidamente la relación de amistad a todas las formas de redes” (15).

Las redes sociales digitales se ofrecen como una conexión al vacío que aborrece el vacío, el silencio, la ausencia, la soledad. “Vete a tu soledad con tu amor y con tu crear, hermano mío; sólo más tarde te seguirá la justicia cojeando”, dice Nietzsche a través de Zarathustra (2006)⁷.

Tenemos que participar en esta comunidad de amigos como de un acto irrevocable; de lo contrario, amenazaríamos con crear espacios vacíos. “La pluralidad pretendida en las relaciones Facebook plantea un problema ético mayor; ella sacrifica a menudo la preocupación de sí y el diálogo ante una forma generalizada de narcisismo. Estamos en red pero no hablamos sino con nosotros mismos” (19).

En el tercer volumen de su proyecto *Esferas*, Peter Sloterdijk caracteriza, desde la metáfora de la espuma, la vida contemporánea que se expresa en escenas simultáneas e imbricadas las unas en las otras; que se produce y se consume en talleres en red; que se pone en el espacio en que ella se encuentra y que se encuentra a su vez en ella de un modo siempre específico. Pero lo que es esencial, señala el autor, es que ella produce cada vez el espacio en el que está y que está en ella. Sloterdijk asocia esta condición a la fragilidad e inconsistencia de la espuma. De las burbujas estalladas solo quedan excedentes individuales amnésicos de su condición dividida; cada micropartícula de aire es una vida contemporánea, sola en la monstruosidad del exterior, que compensa como prolongación centrípeta de las macroesferas, con la cercanía de los otros individuos de los que está, a la vez, separada por la delgada membrana de un tejido espumoso.

Bibliografía

- Adorno, Theodor (en colaboración con George Simpson). “Sur la musique populaire”. *Revue d'Esthétique* 19 (1991): 181-204.
- Blanchot, Maurice. *L'Amitié*. París: Gallimard, 1971.

7 Numerosos son los pasajes, en esta y otras obras, en los que la soledad figura como el lugar al que ir o al que volver para templar en la autenticidad al hombre después del hombre. “Cantaré mi canción para los eremitas solitarios o en pareja” (9) dice Zarathustra, recurriendo al neologismo *Zweisiedler* (paradójicamente, una soledad de a dos). Y luego, en “De las moscas al mercado”: “Huye amigo mío, a tu soledad!” (90). Y también, en el mismo fragmento: “Donde acaba la soledad, allí comienza el mercado; y donde comienza el mercado, allí comienzan también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas” (90).

Dalsuet, Anne. *T'es sur Facebook?: Qu'est ce que les réseaux sociaux changent à l'amitié*. París: Flammarion, 2013.

---. "Que sont nos amitiés numériques? Ya-t-il une philia numérique". Seminario de Antonio Casilli, *Étudier les cultures du numérique: approches théoriques et empiriques*. París, Francia, Dic. 16, 2013.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*, vol. I. La volonté de savoir. París: Gallimard, 1976.

Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne*. París: Éd. de Minuit, 1979.

Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral, 1969 [1955].

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza, 2006.

Sloterdijk, Peter. *Esferas III. Espumas*. Madrid: Ciruela, 2005.