

El odio, la palabra y el tabú



EZEQUIEL IPAR¹

1.

La participación en el magma cultural que canalizan y movilizan las redes sociales ha perdido el estado de inocencia que logró concitar en sus comienzos. Sus artilugios tecnológicos son ahora sometidos a un escrutinio diferente y en los parlamentos se discute su influencia en temas cruciales para la época. Existían múltiples señales, pero después de la aparición de la película *El dilema de las redes sociales* (Orlowski, 2020) y las recientes denuncias de Frances Haugen en el *Wall Street Journal* (Horwitz *et al.*, 2021) las plataformas de la comunicación pública han perdido la imagen en la que les gustaba verse reflejadas. Ya no pueden aparecer como ese café virtual o esa plaza digital en la que muchos acceden finalmente a una comunicación fácil, veloz, espontánea, horizontal y, fundamentalmente, libre. Ha quedado claro que en el mismo escenario al que se suben las fotos de las mascotas, se expresan las confesiones de los sujetos y se venden mercancías culturales, hay montadas para el gran público salas de tortura y campos de entrenamiento para acosadores. Frente a este espectáculo podemos evocar las palabras que Shakespeare pone en la voz de Marcelo: «algo está podrido» en las redes sociales, y nuestra tarea debería ser la de analizar ese cuerpo a partir de sus zonas mórbidas, de esas partes de la red infinita que han entrado en estado de descomposición. Entre estas

1 Sociólogo y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires; doctor en Filosofía por la Universidade de São Paulo. ezequielipar@conicet.gov.ar

partes aparece en primer lugar el problema de las representaciones que tienen un contenido y una retórica de odio. Este contenido y esta retórica, lejos de funcionar como un freno para ese tipo de exhibiciones, terminan incrementando la difusión y el compromiso con las plataformas digitales.

Antes de comenzar, me gustaría delimitar el planteo que me propongo. Existe una discusión que frecuentemente no lleva a ninguna parte. Cuando se quiere abordar el problema del odio en el espacio público, que es un fenómeno que tiene múltiples aspectos y causalidades, aparecen inmediatamente los que desean olvidarse del problema bajo el expediente de que se trata de un «problema social difuso, tan complejo como inabarcable». Estas voces por lo general buscan desresponsabilizar a las empresas y se esfuerzan por mostrarnos las redes sociales como meras cajas de resonancia de algo que sucede en otro lado, en la sociedad, en el momento histórico, en la «naturaleza de los seres humanos». Como si la mediación expresiva del odio no fuera en sí misma un hecho social relevante, pretenden que corramos la vista del problema alegando que el odio siempre estuvo ahí. Por otro lado, están los que buscan invertir este juego señalando culpables ideales, poniendo sobre el banquillo de los acusados a unas pocas empresas tecnológicas. Esta otra estrategia, que solo se enfoca en una de las aristas del problema, termina facilitando que la rueda de este tipo de violencias sociales siga girando. Pues bien, si evitamos estos dos caminos que no nos llevan a ningún lado, creo que tenemos que empezar aceptando que enfrentamos un problema grave en el espacio público contemporáneo, que este problema depende del modo en el que se originan y se expresan formas de odio muy intensas en los sujetos, reconociendo al mismo tiempo que no conocemos la diversidad de sus fenómenos y que no disponemos de una etiología clara.

Sabemos que el crecimiento en las manifestaciones sociales del odio ha ido, en sentido diacrónico, de la mano de la crisis económica (Streeck, 2016), la polarización política (Norris e Inglehart, 2019) y la penetración de estas tecnologías de comunicación disruptivas (Zuboff, 2019) que buscan atraer, conectar y capturar (signos, preferencias, lugares, movimientos, huellas). Pero también decimos que el odio va de la mano de la crisis y las tecnologías porque en un momento decisivo del proceso aparece la mano del sujeto que activa ese odio, que lo moviliza y lo propone como

reacción adecuada para situaciones concretas de la vida social. Sin dudas, hace falta un psicoanálisis de la semiosis y los dispositivos de las redes sociales, y necesitamos de manera urgente un estudio del movimiento y la infraestructura económica de las grandes plataformas digitales, que hoy son en sí mismas las corporaciones que dominan la economía del planeta. Pero creemos que siempre va a subsistir la instancia del sujeto, la mano que mueve el odio en las redes sociales, que es aquello de lo que aquí me quiero ocupar. Cuando interrogamos, entonces, el lado del sujeto que participa en estos festivales del odio: ¿qué es lo primero que aparece?, ¿qué buscan?, ¿qué encuentran en las redes sociales que no encuentran en otras zonas de la esfera pública?

Existe una curiosa alianza entre plataformas como Facebook y los sujetos que quedan obsesionados con el papel de guardianes y propagadores de discursos de odio. Muchas de estas plataformas aseguran que su verdadero negocio no radica tanto en la conexión o la comunicación, sino en la expresión, que es lo que efectivamente mueve la atención de otros, amplía constantemente la red y permite extraer información susceptible de ser transformada en valor económico. No se trata entonces realmente de un medio que ofrezca un servicio para el intercambio y la conversación pública, sino de *una estructura que promueve la exhibición de aquello que pueda resultar más atractivo* para la curiosidad y el interés de los que forman (o podrían formar) parte de esa comunidad. Del otro lado, cuando se escucha a muchos de los propagadores del odio en redes², resulta curioso el énfasis que ponen en presentarse a sí mismos como individuos que están saliendo de un silenciamiento injusto. En su representación, ellos lograron superar ese confinamiento de su voz interior gracias al auxilio mágico de las redes sociales, que les permitieron, luego de una ardua espera, expresar sus valores y sus aptitudes excepcionales para la verdad. La relación con su verdad, con esa verdad que antes no podían expresar públicamente, es muy importante en estos individuos. Esta verdad de ellos, que los desvela

2 En lo que sigue comento y analizo el material de entrevistas y grupos de discusión sobre sujetos digitales y odios sociales que hemos elaborado en el Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismos (LEDA), de la Universidad de San Martín. Agradezco a todos los investigadores que han participado de este proyecto. Los trabajos se pueden consultar en: <http://www.unsam.edu.ar/leda/>

y las redes sociales ayudan a desvelar, se expresa luego, por una necesidad que no siempre pueden explicar, como desprecio, agresividad y sadismo hacia otros participantes de ese mismo espacio público virtual por el que tienen una inclinación muy clara. Hasta aquí la conjunción entre redes y sujetos que encarnan los discursos de odio parece la siguiente: un artificio tecnológico que facilita la expresión de lo reprimido por el sistema de comunicación tradicional, una verdad que se libera de viejas ataduras y un odio muy intenso que envuelve las palabras y todas las formas simbólicas que se utilizan.

2.

Algunos comentaristas de esta situación señalan que la responsabilidad por este tipo de expresiones radica en el mecanismo del anonimato, como si la posibilidad de participar en ese espacio de interacción simbólica sin la necesidad de revelar la propia identidad oficiara de condición de posibilidad para la liberación de ese contenido, que de otro modo habría caído bajo algún tipo de censura moral o de cualquier otro tipo. Como el anonimato borra la responsabilidad del yo frente a los otros, entonces quedaría allanado el camino para que salgan a flote las pasiones oscuras de los sujetos. Este análisis de los discursos de odio no solo es superficial y abstracto, sino que puede hacernos pasar por alto un elemento esencial que cierra el círculo de la responsabilidad frente a estos discursos. En todo caso, ya que se trata de un fenómeno que no está exento de ambigüedades significativas, al lado de la función de descarga de la responsabilidad que habilita el anonimato (el sujeto sabe que los otros no saben y cree que puede realizar cualquier acto sin tener que afrontar consecuencias), debemos pensar la importancia que tiene en este fenómeno la búsqueda de una responsabilidad compartida (el sujeto sabe que el saber de los otros sobre lo que él hace es indispensable para poder hacerlo).

Algo que le preocupa especialmente al individuo que se acerca a las redes sociales para gritar sus odios es no gritar nunca en soledad. Por eso el anonimato por sí mismo no podría funcionar ni explicar estas conductas. Si ese grito solo llega a sus destinatarios (en un contacto exclusivo con la víctima), no cumple realmente su objetivo, ya que lo que se busca, en mu-

chos casos como la principal ambición del discurso, es la aprobación y la participación de otros en esa agresión y ese desmembramiento simbólico del objeto odiado. En la exacta medida de esa búsqueda, muchas redes sociales les ofrecen, a través del diseño particular de sus plataformas (que podría haber facilitado la comunicación de otra forma, estructurando otras disposiciones), los sistemas de constatación de aprobaciones, reacciones y, fundamentalmente, invitaciones para que otros compartan la agresión que ellos están promoviendo. Los botones *like* y *share* les sirven para articular y constatar el deseo de los otros de volverse corresponsables del crimen de odio digital en el que están embarcados.

Para atravesar la equívocidad que hoy rodea el concepto de discurso de odio, tal vez valdría la pena reservar este concepto precisamente para aquellos discursos en los que la exhibición de los objetos de odio sirve fundamentalmente para establecer o confirmar estas alianzas que se basan en la agresividad y el sadismo. Por la estructura de la comunidad que realiza, esta alianza nos recuerda esa asociación que reconstruyó Freud en *Tótem y tabú* (1913 [1912-1913]/1994) a propósito de la celebración del sacrificio ritual del animal totémico. También en aquella alianza uno de sus basamentos consistía en compartir la responsabilidad en un crimen (simbólico) como condición de que este pudiera suceder. La lectura que hacía Freud mostraba que las comunidades primitivas buscaban a través de esas ceremonias extraordinarias conjurar la insistencia de un deseo perturbador, aplacar las pulsiones agresivas y reorganizar el estatuto de su consciencia moral dentro de su vida profana. Si bien su escenificación era en la mayoría de los casos brutal y devastadora, porque podía consistir en mutilar, matar o devorar el cuerpo vivo del animal sagrado que en la vida común había sido meticulosamente cuidado y protegido, la meta de esa asociación ritual consistía en recrear los motivos profundos del odio y el resentimiento para aplacarlos y transformarlos. Menciono esta historia conocida simplemente para evocar algunas líneas de continuidad que nos permitan reconocer las diferencias que encontramos en nuestras comunidades forjadas por alianzas de odio digital. En este caso, la diferencia más evidente la encontramos en la ausencia del efecto pacificador. Los clanes entre los que se exalta el odio en el espacio público contemporáneo parecen carecer por completo del momento apaciguador que tenían las

celebraciones sacrificiales de las comunidades primitivas. Cuando *trolls*, *haters* e *influencers* preparan y exhiben sus objetos para invitar a la manifestación del odio colectivo y el sacrificio ritual de la víctima escogida para la ocasión, lo que aparece es un odio que nunca se sacia, que en ningún momento restablece o recrea «la cultura moral» que Freud le atribuía al ritual de los primitivos. Por el contrario, parece infinita la iteración del odio en los discursos de ese mundo social que reproducen las manos y los dígitos en internet, como si se tratara de un odio que permanece idéntico a sí mismo a través de incontables permutaciones. Es un odio que circula sin oscilaciones ni desvíos. La expresión técnica que han encontrado los *managers* de las redes sociales es elocuente: se vuelve viral.

Voy a proponer algunos ejemplos para que quede más clara la trama y la intensidad de estos odios. No repongo todo el contexto de los mismos porque solo me interesa recalcar cómo se expresa el odio en tanto sed insaciable de castigo, sin que para eso tengamos que detenernos en las justificaciones que dan los implicados para esas expresiones temerarias. Me quedo con dos pequeños textos que me llamaron la atención, dentro de un largo catálogo cuyas partes todavía estamos tratando de reconstruir. En los dos casos, lo que se trata de expresar es el deseo de castigo contra algo que algo que hicieron mujeres; en un caso, algo que se interpretó como una ofensa a un símbolo político partidario, y en el otro, una falta al deber del compromiso con los símbolos de la patria (el caso de una dirigente política que se negaba a cantar el himno nacional). La primera ofensa provocó en las redes sociales la siguiente respuesta: «Para mí esa mujer es un engendro del demonio. Espero que le hagan la vida miserable en todos lados, especialmente en su trabajo». La segunda falta suscitó en un internauta literalmente esta reacción: «Ojalá la viole Hitler en el infierno el día que muera». Sabemos que la fantasía de violación, el deseo de poseer al otro a la fuerza y en cualquier condición, es algo muy frecuente en los sujetos autoritarios, que se enlaza con diferentes padecimientos biográficos en su relación con la sexualidad. Pero esta delegación en la figura de Hitler del trabajo de realizar la fantasía sádica no es menos relevante. Llamar públicamente a un monstruo real para que cumpla el deseo del monstruo imaginario en el que se convierte el sujeto digital no solo implica una proyección del masoquismo vivido en el sadismo fantaseado, sino que

lleva al paroxismo el odio que intenta representar y exalta una función absolutamente destructiva de la palabra en la conversación pública. Evidentemente habría que seguir analizando la relación entre estos textos y los sujetos que las recrean, el contenido de estas fantasías que refieren a traer a Hitler desde el más allá o de prepararle una tarea para el futuro. Por ahora nos detenemos en el señalamiento del carácter extático, destructivo, circular y perseverante de este tipo de odios digitales.

3.

Una posible explicación de esta espiralización de los discursos de odio en las redes sociales podría tener que ver con el equívoco estatuto de su realidad. Confrontados con la evidencia de sus mensajes cargados de odio, algunos sujetos digitales responden que todas estas cosas están permitidas porque lo que se da ahí «no es real». Se alude mucho, como posición de enunciación, al chiste o al habla de un personaje ácido que nunca pretende hablar en serio, a pesar de que reconoce que en general dice lo que realmente piensa. Es decir, la representación que ellos tienen de las palabras en las redes sociales es la de algo que solo porta la expresión de los pensamientos, pero que no se realiza ni en los otros ni el mundo del mismo modo que lo hace la palabra que se usa para la comunicación en la vida cotidiana. Sin embargo, la realidad de las redes sociales no es ni puramente psíquica ni exclusivamente ficcional, sino que se caracteriza por poder rozar al otro en su identidad singular de un modo diferente al que habilitaban otras tecnologías de comunicación a distancia. Por eso, no deberíamos conformarnos con el alegato que gira en torno al estatuto de irrealidad de lo que sucede en las redes, por más que su textura pseudo-ficcional explique algo de estos fenómenos. Tenemos que seguir buscando una respuesta a la pregunta por la repetición del odio en estas comunidades digitales. Una cuestión más importante está vinculada directamente con la estructura y la función de la transgresión a los temas prohibidos. Prácticamente todas las comunidades digitales tienen sus propios objetos sagrados y viven de destruir el de los otros. El tema del tabú aparece superficialmente con bastante claridad en la relación que se da entre las comunidades: cada una hace su mayor esfuerzo en transgredir el tabú de

las otras, en el modo de ser de ese tabú, es decir, como aquella distancia que estos querrían cuidar y preservar de una aproximación peligrosa, que puede degenerar en violencia. Esta transgresión mutua de lo más sagrado para el otro explicaría, en principio, la dialéctica del odio sin sosiego ni transformación. Como lo que se ve amenazado es el fundamento de la identidad propia, la respuesta defensiva se da con todo lo que se tiene a mano, todas las pulsiones y los esfuerzos valen para preservar ese núcleo propio del que (se cree que) no se puede prescindir sin diluirse en el abismo de la nada. Esta constatación deja sin explicar, sin embargo, por qué esas transgresiones recíprocas aparecen especialmente en las redes sociales y cuáles son los modos particulares de esa dialéctica de la transgresión que podemos asociar a los fenómenos más intensos de los discursos de odio.

Cuando revisamos quiénes son y cómo aparecen representados los objetos de odio en la esfera pública digital, el panorama es muy variado y sería muy difícil de reconstruir con los materiales que tenemos disponibles para analizar. Pero sí podemos referirnos a una constante sobre el modo en el que aparece el objeto odiado. En general es representado, simultáneamente, como algo sumamente peligroso e impuro. Un comentario muy frecuente en las conversaciones en las que se van tejiendo los discursos de odio es el que dice: «La verdad, siempre que escucho a alguien así, evito relacionarme con esa persona, no vaya ser que sea contagioso». Escuchamos mucho en los discursos de odio esta pretensión de conocer una verdad sobre el objeto ligada a su carácter impuro, enfermizo y contagioso (Freud, 1913 [1912-1913]/1994, pp. 40 y ss.). Si pudieran, estos sujetos «no tocarían de ninguna manera» aquello que odian, a pesar de que siguen ligados a ese objeto de muchas maneras, sin que esto resulte necesariamente paradójico para el que vive esa relación de repulsión extrema y atracción. Pensemos en el caso de las mujeres que se destacan por algún motivo en la vida pública o que se presentan abiertamente defendiendo posiciones ligadas a las luchas feministas, que suelen recibir una de las ráfagas más extendidas de los discursos de odio. Cuando los sujetos de estos discursos reflexionan sobre sus experiencias con esas mujeres, frecuentemente afirman que les provocan tanto rechazo que ni las pueden ver. Ese no poder sostener la mirada en el objeto va de la mano de una curiosidad profunda y obsesiva, que se materializa en prácticas como la del *stalkeo* y el comentario casi

cotidiano en los posteos de esas mujeres. Evidentemente, esta conjunción de lo abyecto y lopreciado para el sujeto no tiene nada de nuevo, ni posee una explicación puramente ligada a la disponibilidad de tecnologías que facilitan estas prácticas contradictorias del *no poder ni verlo* y el *no poder parar de mirarlo*. Recordamos que ese era el valor de lo sagrado y lo podrido que Freud había analizado como la ambigüedad fundamental del lugar del tótem en las culturas primitivas.

Junto con el complejo de Edipo, Freud ligaba esta contradicción en la valoración del objeto a algo que tenía que ver con la distribución del poder y el lugar de la autoridad luego de la caída del despotismo del patriarca. Trasladado al mundo moderno, esos objetos odiados en público y amados en secreto, nutrientes y enfermizos al mismo tiempo, pueden recordar en su apariencia contradictoria el comienzo traumático del poder político en el que se asienta la propia condición de la subjetividad. La ambivalencia en el objeto totémico se puede aplicar perfectamente a la lectura de las relaciones tribales con los objetos de odio en las redes sociales, sobre todo en ese plano en el que nos recuerda que el momento constitutivo de la «originaria igualdad democrática entre los individuos miembros del linaje» (Freud, 1913 [1912-1913]/1994, p. 150) también estaba plagado de incertidumbres, temores recíprocos y vacilaciones sobre el descubrimiento del poder en uno mismo. No sería arbitrario afirmar que lo que se expresa en muchos discursos de odio contemporáneos es el esfuerzo por suprimir las vacilaciones e incertidumbres del ejercicio del poder político democrático. Se odia especialmente aquello que evoca la fragilidad del orden social y las identidades que son el resultado de los procesos de luchas políticas democráticas, esas identidades que quisieron construir una alternativa sobre el vacío que había dejado la figura del déspota derribado de su altar.

4.

En los discursos de odio contemporáneos, leemos, más o menos disimuladamente, una nostalgia por el lugar y los símbolos del déspota, un deseo de retorno a un modelo de sujeción a una figura omnipotente, excluyente y garante de un orden cerrado. Me refiero -tal como lo repusimos más arriba- a la invitación, desconcertante desde cualquier otro punto de

vista, que hacen muchos activistas digitales a reconsiderar el legado de los líderes totalitarios del siglo XX. Acá también se trata de levantar una prohibición y transgredir algo que muchos consideran sagrado. Pero, en este caso, lo que se transgrede es la memoria de las víctimas que, después de Auschwitz, dejaron un llamamiento ético hacia todos y cualquier habitante del mundo. Los imperativos «que Auschwitz no se repita» o «Nunca más una dictadura militar» pasan a ser banalizados y desarmados en un intercambio digital que simula el juego con las instituciones y las normas, pero que en el proceso terminan puestos al servicio de un rechazo del impulso moral (Ipar, 2020, pp. 45 y ss.) de no repetir las carnicerías humanas del pasado. Sin importar ahora si se lo hace bajo el amparo protector del chiste, la autoficcionalización del sujeto digital o bajo el convencimiento pleno, las exaltaciones de Hitler, Videla, el KKK o Franco movilizan una identificación con los perpetradores de los peores crímenes del siglo pasado. En un sentido muy específico, esos movimientos de identificación buscan resquebrajar el valor de los principios morales en los que se habían sintetizado los escurridizos aprendizajes históricos de la responsabilidad colectiva en esa inhumanidad. Esta es otra marca de los discursos de odio contemporáneos, el esfuerzo (en muchos casos inconsciente) por borrar los aprendizajes históricos y anular los impulsos morales que, como bien los definió Adorno (1966/2005), «no se plantean convincentemente en su asquerosa parodia, la represión sexual, sino en frases como: nadie debe ser torturado, no deben existir campos de concentración» (p. 263).

La añoranza del déspota, que va acompañada por una identificación con su misión, irrumpe e interrumpe entonces en el laborioso trabajo de las instituciones políticas y las reflexiones morales. Proclama que los líderes más siniestros del siglo pasado fueron en realidad héroes que no llegaron a completar su misión y se proponen culminar la tarea que habrían dejado inconclusa. Llama la atención el carácter transcultural de esta emergencia contemporánea. Todo comienza como un simple juego dialéctico de relativismo cultural de quienes desean que se reconozca de una manera igualitaria el derecho de cada grupo a tener y promover un conjunto de valores que los definen. Este es el caso de un joven militante de la derecha religiosa que define la rebeldía como la disposición permanente a «no responder al poder de turno». En la imagen que ofrece de esa

rebeldía dice que él sabe reconocer muy bien el poder porque este siempre reside en lo que no se puede criticar. Entonces, su respuesta consiste en desvelar la verdad del poder y criticarlo. Podemos interpretar esa imagen de rebeldía como la formación de la identidad de alguien que no quiere conformarse a los valores impuestos por los otros y responde a un llamado a ser auténtico con uno mismo, sin importar las consecuencias sociales que eso pueda conllevar para el que asume ese riesgo. Pero en muchos de estos casos el ser auténtico con uno mismo, ese esfuerzo por no conformarse al poder, implica en realidad una profunda ceguera frente al poder al que se está respondiendo. De hecho, en esa forma de la rebeldía que denuncia el carácter impuesto de las normas morales que nos protegen de un modo muy particular de repetir crímenes como los de las dictaduras o el nazismo, lo que se denuncia no es el carácter violento del poder que sostiene esas normas, sino que se trata de un poder expropiado, de un poder que habría cambiado de manos de una manera inauténtica y habría sido utilizado de forma antinatural. Lo que demandan es suprimir la ambigüedad frente a la historia de la agresividad propia, ambigüedad que no está solo en el origen del imperio de la consciencia moral, sino también de la duda y la interrogación crítica sobre los principios morales que deben durar y los que no.

Cuando odian a través del discurso a grupos vulnerables en la esfera pública digital, cuando derriban los «mitos de los derechos humanos» y el poder sagrado de las víctimas de los horrores del siglo XX, estos sujetos añoran un poder originario, absolutamente puro, es decir, un poder no contaminado por la historia y la política. Esto explica en parte esa propagación curiosa de personajes que se presentan a sí mismos como destructores ilustrados de mitos mientras se arrodillan en el altar de otros mitos, tal vez el que consideran como el gran Mito, que ellos vislumbran como el único verdadero. Se podría pensar que lo que no aceptan son los mitos que provienen de los aprendizajes con el horror. Todos los objetos que les recuerden esos aprendizajes, ellos los desprecian íntimamente y los consideran como el escalón más bajo en la jerarquía de los valores humanos. Lo único que tiene sentido para ellos es el mito originario, el que conecta con la verdadera autoridad, que precede a todos los esfuerzos «antinaturales» por construir un orden social desde el punto de vista de

los débiles, los desorientados, los atravesados por el miedo y la incertidumbre. Es justo por el modo en el que quieren salir de la incertidumbre existencial que producen la identificación con el déspota y su memoria. Esto puede contrastar con el modo en el que suelen presentarse a sí mismos en las discusiones de las que participan, en las que se muestran decididos a vivir en peligro y declaran una confianza sorprendente en su fuerza para destruir los límites de la cultura. Pero cuando se trata del riesgo de perder su identidad en los contextos efímeros del mundo digital, esa predisposición al riesgo y lo nuevo queda suprimida, y se envuelven presurosos en esos disfraces con los que combaten cualquier inquietud o vacilación en la comunicación. En su modulación mayoritaria, ese coraje para la destrucción no se pone al servicio de la exploración de los límites de la cultura establecida, sino que queda preso de la identificación rígida con lo que históricamente solo ha subvertido los valores culturales a partir del ejercicio de la fuerza bruta.

Entendemos ahora por qué, en el caso de los *haters*, esa labor de fisgonear en el tabú de la otra comunidad digital combina la curiosidad por lo que es valioso para el forastero con la rigidez y la obstinación. Apenas derriban las prohibiciones que protegían lo custodiado por otros, lo que dejan que impere es el terror frente a lo que podría surgir en la comunicación. No queda nada de la inquietud por la vida con los otros luego de que se derrumban sus valores y su moral para los débiles. Es curioso, pero cuando los combates se vuelven fulminantes y se consigue devorar hasta la médula de la sustancia moral de los otros grupos, especialmente cuando se trata de grupos socialmente vulnerables, lo que queda después no es un espacio de libertad, la posibilidad de hacer algo que antes estaba inhibido o de crear algo nuevo. La pulsión profunda que anima los discursos de odio tiene algo autodestructivo. Con sus descargas, el plexo de las diferencias y las controversias sociales pierde todo sentido y se terminan volviendo inútiles las discusiones con los otros. Este es uno de los puntos más discutibles del estilo de desinhibición que promueven las redes sociales, que tiene al menos estas dos caras. Por un lado, efectivamente consiguen saltar la censura de los medios tradicionales de masas, con las limitaciones de todo tipo que esas organizaciones le imponen a la comunicación pública. Desde este punto de vista, las redes sociales y la comunicación digital en general

promueven realmente una destrucción contundente de los límites técnicos de la comunicación unidireccional y de los ritualismos que establecen lo que se puede decir y lo que se dice que son los verdaderos intereses del público en los medios de comunicación de masas. Pero la contracara, el efecto desertificador sobre lo que hace posible la intersubjetividad, no es menos elocuente.

El contraste entre ambos medios es nítido y ya ha sido estudiado desde muchos ángulos. Me detengo a organizar lo que estuvimos analizando sobre la otra cara del momento de apertura que ofrecen las redes. Desde el lado del sujeto que se siente especialmente convocado por las comunidades de odio, la desinhibición es vivida como algo excitante y frustrante, un momento que dura muy poco y no coincide prácticamente en nada con la exitosa liberación que consiguen las empresas tecnológicas para dejar atrás las regulaciones y contribuciones de los gobiernos y los parlamentos democráticos. En muchos casos, es palpable en la experiencia el hecho de que son las plataformas las que se liberan a través de los sujetos, y no los sujetos los que ganan libertad por medio de las plataformas. Esto va de la mano de la sensación de fracaso, de no haber logrado nada relevante más allá de herir la sensibilidad y los valores que trabajosamente armaron los grupos sociales que ellos odian compulsivamente. Por eso en estos individuos no se da verdaderamente una desinhibición a través del discurso de odio, ni siquiera en lo que el lenguaje del desprecio puede servir para liberar ciertas pasiones agresivas del sujeto. La desinhibición se transforma inmediatamente en impotencia e hipermoralismo, y es esa impotencia frente a la propia impotencia la que termina adhiriendo al canto de sirenas de los líderes autoritarios contemporáneos. Más que *sujetos desinhibidos o rebeldes*, lo que encontramos son *sujetos bloqueados y disueltos*. Parafraseando a Marcuse, podríamos afirmar que las redes sociales promueven una forma de *desinhibición autodestructiva* que funciona arrasando las tramas pulsionales que se querrían dominar.

5.

Nuestro último interrogante es el más urgente y el más difícil. ¿De dónde proviene en nuestro tiempo esta nostalgia por los líderes totalitarios y este

deseo de despotismo? La identificación puede provenir de la fantasía de ocupar su lugar o quizás de la resignación frente a la dificultad para terminar con esa figura en el mundo intersubjetivo. Pueden existir muchos matices e interpretaciones guiadas por diferentes preferencias ideológicas. Señalamos antes la importancia de buscar las causas económicas que pueden estar impactando a nivel social y el contexto político de polarización extrema. Pero, en el propio nivel de la experiencia subjetiva, se puede diagnosticar también algo que es del orden de las causas. Quiero ensayar un último paralelismo con *Tótem y tabú* (Freud, 1913 [1912-1913]/1994). Allí Freud se detiene a revisar los antecedentes sobre una serie de figuras sociales que terminan indirectamente protegidas por la fuerza del tabú: los enemigos, los gobernantes, el alma de los muertos y, asociados a estos, los niños y las mujeres. Los menciono porque son, con muy pocas variaciones, algunos de los blancos privilegiados de los discursos de odio en nuestro capitalismo tardío. Al dirigir en esa dirección nuestra agresividad sin límites, ¿no estamos reconociendo que fallamos allí donde los miembros de las comunidades primitivas tuvieron éxito? De hecho, el impulso para identificarse con el poder del déspota no proviene hoy de un deseo de emulación, sino de la aceptación resignada del fracaso de la rebelión contra él.

Los rituales y las prohibiciones de las comunidades primitivas que protegían a los enemigos, los gobernantes y los muertos (con los que se habían cosechado intensas relaciones de rivalidad y resentimiento) buscaban contener lo que la fuerza propia podía hacer sobre ellos en su estado de vulnerabilidad. La culpa que despertaba la memoria del crimen parricida sostenía las reglas que imponían distancias y exigían los cuidados obsesivos que se debían seguir con esos grupos. Pero, en tanto desplazamiento y apertura de esa culpa, estas reglas eran también el resultado de una recuperación activa de lo que había sucedido en la mítica rebelión contra el déspota. En este sentido, el tabú y sus ceremonias comunitarias no estaban ahí solo para olvidar el destino de la fuerza de la rebeldía y para introyectar la figura del padre. La posibilidad de seleccionar (inconscientemente) esos objetos (los enemigos, los muertos, los gobernantes) para protegerlos, enfrentando de esa manera el odio al que estaban ligados, muestra la eficacia de una orientación de las pulsiones que han logrado desviarse de la pura

repetición del deseo de muerte. Freud enlaza ese acontecimiento de desvío y resistencia, realizado por los individuos en su estado de «originaria igualdad democrática», con el comienzo del lenguaje. La posibilidad de la palabra, algo esencialmente compartido que se resiste al exclusivismo del individuo, proviene, de esa forma, de trabajar la memoria de la rebelión.

Al final de su texto, un Freud cargado de la negatividad de su época nos recuerda al Fausto de Goëthe: «en el principio fue la acción» (p. 162), que él traduce siguiendo su diagnóstico como el actuar material de la fuerza y el crimen. Pero esa alusión escéptica anticipa el siguiente paso, que no quedó escrito: si en el principio fue la acción, la palabra solo puede surgir de la superación del odio. ♦

RESUMEN

Nuestra época coincide con la irrupción de una nueva función de la mano. Hoy la mano mueve, interactúa y agita con sus dígito las nuevas plataformas de la comunicación de masas. La plasticidad y las disposiciones de la mano, que acompañaron las transformaciones evolutivas fundamentales de nuestra especie, hoy parecen dominarlo todo. Organizan los encuentros de la vida cotidiana, son la llave que abre nuestra identidad en las instituciones, nos ligan al tiempo social a través de la velocidad de los dispositivos electrónicos. La imagen de la mano que mueve al sujeto digital es la de la practicidad y el confort. Este sujeto habría logrado poner la totalidad de lo real literalmente en sus manos. Quisiera reflexionar en este artículo sobre un cierto reverso de esa imagen del sujeto digital soberano. Me interesa interrogar el lugar de la palabra y la insistencia del odio en el interior de las redes infinitas y las estructuras de las plataformas digitales.

Descriptores: INTERNET / COMUNICACIÓN / SOCIEDAD / CULTURA / ODIO / TABÚ / CASTIGO / PODER / PÚBLICO-PRIVADO

Descriptor candidato: REDES SOCIALES

SUMMARY

Our times coincide with the outbreak of a new function of the hand. Today, the hand moves, interacts, and agitates with its digits the new platforms of mass communication. The plasticity and dispositions of the hand, which accompanied the most important developmental transformations of our species, seem to dominate everything today. They organize the encounters of everyday life; they are the key that opens our identity in institutions; they bind us to social time through the speed of our electronic devices. The image of the hand that moves the digital subject is that of practicality and comfort. This subject could have managed to put the whole of the real literally in his hands. This paper reflects on a certain reverse side of this image of the sovereign digital subject. It questions the role of the word and the insistence of hate within the infinite networks and the structures of the digital platforms.

Keywords: INTERNET / COMMUNICATION / SOCIETY / CULTURE / HATE / TABOO / PUNISHMENT / PUBLIC / PRIVATE

Candidate keyword: SOCIAL NETWORKS

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (2005). Dialéctica negativa. En T. Adorno, *Obras completas* (vol. 6). Akal. (Trabajo original publicado en 1966).
- Freud, S. (1994). Tótem y tabú. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13, pp. 1-164). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913 [1912-1913]).
- Horwitz, J. et al. (2021). The Facebook files. *The Wall Street Journal*. <https://www.wsj.com/articles/the-facebook-files-11631713039>
- Ipar, E. (2020). Dialéctica negativa y reflexión crítica: El problema moral en la filosofía y la teoría social de Theodor W. Adorno. *Daimon*, 80, 33-47.
- Norris, P. e Inglehart, R. (2019). *Cultural backlash: Trump, Brexit, and authoritarian populism*. Cambridge University.
- Orlowski, J. (director) (2020). *El dilema de las redes sociales* [película]. Netflix.
- Streck, W. (2016). *Comprando tiempo: La crisis pospuesta del capitalismo democrático*. Capital Intelectual-Katz.
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism*. Public Affairs.