

Silencio: un atajo para el estudio de la comunicación en tiempos de lo digital

César Rebolledo González

Resumen

Este ensayo sobre los sentidos del silencio se concibe como una reflexión epistemológica en torno a la pregunta: ¿qué es comunicación? El objetivo es plantear una base que permita abordar los fenómenos digitales desde una perspectiva comprensiva, sin el pre-juicio de la crítica común. Se parte de una tesis central: el silencio constituye el *ethos* del lenguaje, el silencio es la condición ontológica de la palabra. La comprensión del silencio nos remite a la naturaleza lingüística de los seres humanos. Si callar manifiesta un alto en el diálogo, el soliloquio evoca la perennidad del pensamiento y la imaginación en los seres humanos; la imposibilidad de vivir sin palabra. La reflexión que se plantea se circunscribe a la condición hablante (dialógica e imaginativa) del ser humano en tiempos de lo digital. Se plantea que la virtualización de la vida cotidiana es una evidencia del silencio discursivo que habita en todos y ahora se comparte, se irrumpe, se invade. La virtualidad constituye un espacio donde por primera vez nuestra imaginación (véase *phantasia*) se pone en sintonía y se visibiliza –tan es así que hoy en día las discusiones sobre el derecho a la privacidad, el anonimato y la censura son parte de las agendas internacionales–. La virtualidad constituye un espacio de extensión para el imaginario social. Internet es una “vitrina de lo social”, en la cual podemos observar lo que somos, sin tapujos. Pensar en los sentidos del silencio en tiempos de lo digital es pensar en una transfiguración humana sin precedentes que deriva de la tecnología. Vivimos en una época silenciosa, ensimismados en un mundo virtual donde la palabra es implosiva, donde el imaginario impera y su exposición produce múltiples encuentros y desencuentros. Bajo un enfoque filosófico, se plantea que la causalidad y el uso de las tecnologías digitales constituyen una clave para comprender lo humano que vislumbra y justifica la emergencia de los Estudios Digitales. Con esto se abunda en la relación existencial de lo humano frente a la tecnología, y en los alcances sociales de lo que llamo el destape imaginario del presente.

Palabras clave: silencio, *phantasia*, imaginario, digital studies, virtualidad

243

Abstract

The present essay is about the different senses of silence, and it is conceived as an epistemological analysis around the following question: what exactly is communication?

The main objective is to settle the grounds which will allow the approach towards the digital phenomena, from a comprehensive perspective and without any common prejudice. It starts from this very point: silence is the *ethos* of language; silence is the ontological condition of the word. Understanding silence leads us to the linguistic nature of human beings. If remaining silent manifests as a stop within the dialogue, then monologue recalls the condition of permanence within thoughts and imagination in human beings; this is, living without words is impossible. The analysis that needs to be introduced is attached to the speaking condition (dialogic or imaginative) of the human being through these “digital” times. It is stated that virtualization of the everyday life is precisely an evidence of the speech silence within everyone, and is now shared, interrupted or invaded. Virtuality builds up a space in which our imagination (see *phantasia*) tunes in and becomes visible for the first time. This has become so visible nowadays that the international agenda sets its focus on discussions about privacy rights, anonymity and censorship. Internet has become a “shopping” window for what is considered social, in which we can observe what we are, completely outspoken. Analyzing the senses of silence in the digital era is to explore a human transfiguration without precedent, which comes from technology directly. We live in silent times, self-secluded in a virtual world, where the word is implosive and where the imaginary reigns, as its exposure produces several meeting or dissociation spots. Under philosophic scrutiny, it is shown that causality and the use of digital technologies build up a key to understanding the human factor reveals and justifies the emerging of the digital studies. All these bring the attention to the existential relation of the human factor vs. technology, as well as to the social scope of what I call the imaginary unveiling of the present

Keywords: silence, *phantasia*, imaginary, digital studies, virtuality

Fecha de recepción: 21 de enero de 2018

Fecha de aceptación: 5 de junio de 2018

RETROSPECTIVA

“Silencio. ¡*No hay banda!* There is no band. Il n’y pas d’ orquesta.
This is all a tape-recording. ¡No hay banda! And yet, we hear a band.
Listen[...] It is an illusion”.
David Lynch, Mullholland Drive

Cuando trabajé por primera vez el tema del silencio fue en 2004. Preparaba mi tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación y encontraba dificultades para justificar mi proyecto: *Los sentidos del silencio en El llano en llamas*. Recuerdo que mis lectores increpaban tanto el tema (“¿silencio?, ¿qué, eso no es lo contrario a la comunicación?”), como los enfoques con que intentaba estudiarlo (“eso es filosofía”). Incluso, el objeto de análisis de mi trabajo era motivo de correctivos: “¿en la literatura?”.

En ese entonces no comprendía la lógica de los reparos. Sólo recuerdo que sentía molestia y una especie de decepción por no ser entendido. Reformulé múltiples ocasiones. Regresé a mis apuntes sobre epistemología, profundicé en la hermenéutica y exploré un poco el estructuralismo. Un año después, el día de mi examen profesional, una pregunta exasperada del sínodo sintetizó el espíritu de la querella: “¿entonces qué es comunicación?”

En este ensayo, recupero de entrada ese episodio de mi formación como comunicólogo para subrayar la dificultad epistemológica que tenemos para definir tanto nuestro objeto de estudio como los enfoques con los cuales trabajamos. Entendemos de maneras distintas la Comunicación y pocas veces enfrentamos de forma abierta nuestro *impasse* como disciplina.

Mientras para algunos el estudio de la comunicación se enfoca en lo mediático, para otros se centra en una cuestión humana, por no decir existencial. Mientras algunos se especializan en teorías de corte

funcionalista, otros lo hacen en teorías de la postmodernidad. Mientras algunos se identifican con las teorías marxistas, otros se sumergen en el estructuralismo. Hay quienes defienden el pensamiento complejo y lo multidisciplinario, asimismo, hay quienes apelan a la pragmática y a la necesidad de delimitar a ultranza las investigaciones.

En lo profesional, en el tema del silencio encontré una vía para reflexionar sobre la comunicación humana y sobre nuestra labor académica. Hoy que regreso al argumento tengo claras dos motivaciones de fondo, que en ese entonces definían mi visión de la comunicación y de nuestros designios disciplinares. En primer lugar (no sobra decirlo): el silencio no es la ausencia de la comunicación sino la condición ontológica de su presencia: el silencio es el *ethos* de la comunicación. En segundo lugar, la relación que una sociedad mantiene con el silencio define su estado comunicacional; de tal suerte que indagar en el silencio dentro de la esfera mediática o digital es un atajo para reflexionar sobre sus procesos y conflictos comunicacionales actuales.

En las siguientes páginas trataré de profundizar en las afirmaciones anteriores. Pero antes quisiera hacer una mención especial a la obra de David Le Breton: *Du silence* (1999) en el contexto de mi tesis universitaria. Este libro fue mi guía principal, y sólo con ésta pude ir más allá de mi pregunta inicial sobre los sentidos del silencio en la comunicación.

En efecto, el diagnóstico del antropólogo sobre el silencio se extendía hasta los medios y constituía una especie de manifiesto que denunciaba nuestra situación social: La palabra ha devenido un ambiente sonoro que nadie escucha. Como si fuera una hemorragia imposible de suturar, el discurso mediático es una interrupción permanente del silencio de la vida, cuyo ruido ha tomado el lugar de las ancianas conversaciones (Le Breton, 1999).

El autor reivindicaba la necesidad de silencio en una sociedad donde la palabra había perdido el valor. Y a partir de esa hipótesis pude potenciar el espíritu filosófico de mi idea original. Si bien tenía claro que

Martin Heidegger, Georg Gadamer y Gilbert Durand me ayudarían a interpretar los silencios en la obra de Juan Rulfo, no había podido explotar adecuadamente el planteamiento mismo de la hermenéutica con relación a mi tema.

Estudiaba con ahínco cómo interpretar un texto, pero más allá de encontrar herramientas para la exégesis, encontré una inquietud epistemológica que hasta la fecha ha marcado mi trayectoria académica: Si el habla es la esencia del ser humano; si en ningún momento dejamos de hablar, si lo hacemos incluso mientras dormimos; si pensar es en sí un acto dialógico... una manera de hablar, si no hay nada en el mundo que no tenga forma de palabra, ¿qué es el silencio en sí, y por qué hablar de él?

247

Ahora que regreso al tema (que releo aquella tesis) y que extendiendo mis planteamientos iniciales, tanto la filosofía de Martin Heidegger como el libro de David Le Breton vuelven a ocupar un lugar central. Sin duda, *Du silence* se trata de uno de los trabajos más elocuentes que conozco en torno al silencio, y como tal pretendo seguir su lógica para analizar los sentidos del silencio en nuestra temporalidad comunicacional.

Si la crítica de Le Breton se detuvo en la sociedad de los medios tradicionales de comunicación, en este ensayo trato de comprender desde Martin Heidegger la relación que mantenemos con el silencio en lo que algunos llaman “el reinado de la virtualidad”. Si bien es imposible alejarse en su totalidad de esa primera crítica al barullo mediático que hice durante la licenciatura, es necesario remarcar que aquí parto de una hipótesis bien diferente: la virtualidad es una extensión del imaginario, y como tal del silencio del que éste emerge. Desde ese ángulo, vislumbro una hipótesis radical: vivimos en una época de sordera, ensimismados en un mundo virtual donde la palabra es implosiva, donde el imaginario impera y su exposición produce múltiples encuentros y desencuentros.

Para bien o para mal, vivimos como nunca en nuestra mente, y en ella se integran las dimensiones de lo consciente y de lo inconsciente. Pensar en los sentidos del silencio en tiempos de lo digital es pensar en

una transfiguración humana sin precedentes que deriva de la tecnología. Pero para argumentar esto primero es necesario revisitar las ideas donde se sembraron. Así que en este ensayo, me enfoco en plantear una base epistemológica que permita abordar los fenómenos digitales desde una perspectiva comprensiva y, de alguna manera u otra, nos permita pensar en los fenómenos comunicacionales sin el pre-judicio de la crítica común.

LA SED DE SILENCIO

248

“Nunca el hombre se posee más que dentro del silencio: fuera de ahí, el sujeto parece esparcirse, por así decirlo, y disiparse con el discurso, de manera que éste es menos suyo que de los otros”.

Abbé Dinouart, *El arte de callarse*

“Catarsis de silencio”. La exclamación resume un longevo reparo filosófico ante el desmedido uso de la palabra en la sociedad occidental. La cita —atribuida a Sören Kierkegaard— acusa al bullicio incansable de los parlanchines; éste ensordece la voz interior de los sujetos, interrumpe la reflexión profunda, el respiro vital del pensamiento autónomo.

Bajo esta mirada, el silencio no equivale a la ausencia de palabra, sino a la condición ontológica de su presencia; liberarlo constituye una forma de emancipar el *logos*, de volverlo auténtico. En un mundo donde todos hablan sin parar nadie reconoce su propia voz. La catarsis plantea entonces una purga, un despojo violento que permite volver a escuchar tanto a los otros como a nosotros mismos en un sentido profundo.

Se trata de una revuelta contra la alienación del pensamiento, de un alto radical que hará posible recomenzar los discursos bajo una condición laxativa. Como resonancia del saber oriental, el principio de vaciamiento aparece aquí como una condición de la iluminación. La alegoría del asceta es instructiva en esa lógica. Llámese alejarse del mundo, huir

a la soledad, meditar en la montaña o perderse para encontrarse; la idea insiste en el apremio de una purificación.

Sin embargo, este ideal parece desdibujarse en el tiempo y el espacio mediático en el que vivimos. La mirada crítica asume que el silencio se ha convertido en un artículo suntuario, en un ideal publicitario que ofrece descanso, mas no reflexión. Se habla de ruido ambiente, contaminación visual, de una tendencia social, periodística e intelectual a opinar, sobre todo, en todo momento; se critica el vapor de la noticia, la pulsión del *posteo*, el *expertise* casual e inquisidor de las redes sociales; en suma, se discute sobre la capacidad del pensamiento para retener y procesar la producción desmesurada de mensajes.

Bajo ese ángulo, el exceso de comunicación equivale a su contrario. La saturación no sólo desinforma, sino que inhibe por contagio el pensamiento. Dentro de una sociedad incomunicada, el silencio se convierte en un enemigo, en un intruso que amenaza con quebrantar la ilusión propia de la comunicación, de la interconexión global. Cuando el silencio se entiende como traspié de la comunicación, la catarsis en cuestión se torna un contrasentido. La utopía filosófica del silencio perece cuando se vislumbra la posibilidad de interrumpir o alejarse del flujo mediático; más aún cuando enfrentamos nuestra simbiosis con los dispositivos digitales.

Este enfoque enfatiza en la bulla del mundo, la escucha con recelo y desazón. La aspiración filosófica al silencio requiere de soledad, y bajo este mandato hoy en día se encuentra una resignación paradójica. No se puede estar solo en este mundo y sin embargo todos parecen estarlo. De la necesidad de comunicarse a la ansiedad por nunca estar desconectado, la transformación de nuestras interacciones sociales revela un abismo desolador. Este diagnóstico insiste en un tipo de silencio negativo, donde la soledad no equivale al soliloquio sino a una profunda intranquilidad que busca en todo instante relacionarse con el otro para afirmar el “yo”.

Como una metáfora kafkiana, la comunicación contemporánea es un grito soterrado de la soledad que nadie escucha, un vacío que

contradictoriamente todos pretenden llenar con voces, *likes*, *seguidores*. Nuestro desenfreno discursivo habla de nuestro profundo abandono. Vivimos en soledad porque no podemos vivir en silencio, porque somos incapaces de habitar en nosotros mismos. En la nostalgia filosófica, la idea del silencio siempre se acompaña de un discurso sobre el déficit de la palabra. Sin silencio no hay diálogo ni comprensión; no hay veracidad en la palabra.

En este ensayo parto de tales preceptos para actualizar la preocupación sobre nuestro estado comunicacional. ¿Qué sentidos posee el silencio en tiempos de lo digital?, ¿en qué formas se presenta?, ¿cómo se significa? ¿Cuál es el lugar del silencio en la llamada Web 2.0? En estas preguntas ya no se trata al sujeto pasivo que es bombardeado por los medios tradicionales, se trata más bien sobre el espectador que a la vez produce, intercambia y retroalimenta sin tregua los contenidos que lo consumen. Es la *inteligencia colectiva* pensada frente a la idea del silencio. Si se habla de una sociedad digital en donde priva el intercambio de información y experiencias, ¿es válido hablar de la consumación de un tipo de catarsis distinto al planteado por la filosofía, de un vuelco global y silencioso al pensamiento, al imaginario, a la *phantasia*?

LA ONTOLOGÍA DEL SILENCIO

“La relación entre silencio y lenguaje muestra
la constitución esencial del lenguaje”
Ludwig Wittgenstein

La lengua latina discierne dos formas de silencio: *tacere*, un verbo activo en el cual se remarca la idea de callar, ya sea por voluntad o imposición; y *silere*, un verbo intransitivo que se aplica tanto a la tonalidad apacible de la naturaleza como a la tranquilidad de una persona que contempla y comprende desde sus adentros. De manera similar, la lengua griega

distingue la expresión *siôpân*: callarse, de *sigân*: ser o estar en silencio (Le Breton, p. 26).

En ambos casos, resalta el carácter bidimensional del término. En su forma exterior, el silencio pervive bajo el terreno de la oralidad y las circunstancias del diálogo; denota pausa, ausencia de palabra, y remite a contextos de libertad o censura durante el intercambio. En su forma interior, el silencio tiene forma de soliloquio; es diálogo interno y añoranza de serenidad y reflexión.

Silere y *tacere* (o *siôpân* y *sigân*) conforman materializaciones del silencio, y como tales nos remiten siempre a la naturaleza lingüística de los seres humanos. Si callar manifiesta un alto en el diálogo, el soliloquio evoca la perennidad del pensamiento en los seres humanos, la imposibilidad de vivir sin palabra. La máxima aristotélica lo expresa a su manera: el ser humano es un *animal racional*, lo que lo distingue de las demás especies es que su ser es pensante, su naturaleza es propiamente deductiva. Sin razón, simplemente no seríamos lo que somos, no habría manera de conocernos, de compararnos.

Existen dos estados psíquicos a partir de los cuales suele definirse el *logos*: el pensamiento y la fantasía. Ambos concurren en el terreno discursivo; por ello *logos* también se traduce como palabra y *phantasia* como una condición codificada del “aparecer” relacionada con las ensoñaciones. En la mitología griega, Phantasos es hijo de Hipnos (el dios del sueño) y hermano de los oniros, y es el encargado de producir las visiones en el sueño de los humanos.

Siguiendo a Bernard Collete (2006), la *phantasia* es una noción que permite entender cómo se produce el sentido sobre las cosas; es decir cómo representamos al mundo desde la ausencia, o dicho en términos hermenéuticos: desde el símbolo. Si de entrada el término *phantasia* nos remite al universo de las alucinaciones (al “aparecer” de los sueños), su potencial conceptual nos permite adentrarnos en la reflexión sobre la percepción humana y la construcción de significados.

Si extendemos el propósito platónico, la noción de *phantasia* alude al poder de la ilusión y a nuestro desentendimiento sobre lo que llama-

mos realidad. El “parecer” es idéntico a la cosa: no aparece la imagen, sino la cosa misma. Por ello en el sueño paciera real, por ello existe una capacidad para vivir como reales nuestras visiones y para sentir de manera vívida nuestra piel. La *phantasia* es una forma de enjuiciamiento falsa y engañosa sobre la que se construye el mundo desde la subjetividad propia de los sujetos.

El *logos* es el principio ordenador del mundo, es una base sobre la cual se construye sentido, sobre la que se desarrolla la comprensión. Tal idea ha sido extendida por Martin Heidegger (1976, p. 11), quien sostiene la misma obsesión pero con un acento distinto. La esencia del hombre es el habla. Si somos animales racionales es porque somos animales dialógicos: razón y palabra constituyen un mismo ser:

La enseñanza tradicional postula que el hombre [...] es el ser viviente capaz de habla. Esta frase no quiere decir que, además de otras facultades, posee también la de hablar. Quiere decir que: solamente el habla capacita al hombre para ser aquel ser viviente que, en tanto que hombre, es. El hombre es hombre en tanto que hablante (p. 11).

El habla nos acompaña despiertos, en sueños, en silencio, en todo momento. La palabra nunca tiene un alto en los seres humanos y, por extensión, tampoco el pensamiento ni la imaginación. En ese tenor, toda forma de comprensión es una mediación lingüística. Sin habla nada existe. Heidegger afirma que el habla es la morada del ser. Si todo tiene forma de palabra, la significación es consustancial a la existencia humana. Habitamos el mundo que pronunciamos, el mundo que interpretamos. Entonces, es posible argumentar que no existe una percepción directa sobre lo real, sino una mediación lingüística que nos permite interpretar el entorno desde dentro, desde la *phantasia*.

Si bien Heidegger no hace explícito el lugar de los sentidos en la comprensión humana, sí sitúa al habla en la región de la *physis*. Bajo esta óptica, el carácter hablante de los humanos forma parte medular de su sensorialidad. Para ver necesito la palabra, pues ver es —al mismo

tiempo— acto biológico y un acto comprensivo. El habla se ubica en la región umbilical de lo sensorial: lo que siento es lo que enuncia mi conciencia; sin palabra yo no sentiría lo que siento.

A decir del filósofo, hablar no por fuerza es un acto volitivo, sino una especie de impulso nato que caracteriza la existencia. Esta idea no sólo subraya la preeminencia del lenguaje en lo humano, sino que le brinda al habla (al acto dialógico) un lugar natural. Así como respiramos, interpretamos, pues nuestra condición hablante nos define como especie. Encontramos sentido aun donde no lo hay, dado que poseemos una suerte de pulsión por ordenar lo caótico, por hacer cognoscible lo que nos rodea. Parafraseando a Albert Camus (1951): *el mundo no tiene sentido, el ser humano es el sentido del mundo*.

253

Aun callando, la mente discurre, mas no necesariamente en el orden de lo lógico, como suele insistirse. Y es en este aspecto donde pretendo profundizar a continuación.

Para la filosofía platónica, el ser humano mira en sí mismo las imágenes de los objetos. En ese sentido, lo que llamamos realidad objetiva no es más que una articulación lingüística —y por ende arbitraria— que busca darles sentido a las cosas que por naturaleza no poseen un nombre ni tampoco existen por sí mismas. Quizá bajo esa óptica se pueda interpretar la idea de Antonine Artaud: “no puede saberse nada del hombre que no haya tomado forma de frase, pues es a través de la palabra como el hombre se enteraría de sí mismo” (1984, p. 110). No hay nada en el mundo que no tenga forma de palabra; el mundo es en sí mismo un pensamiento. Nosotros somos quienes creamos las cosas al nombrarlas para aprehenderlas.

La palabra inefabilidad resulta un buen ejemplo para evidenciar lo anterior. Tenemos una palabra que sirve para describir aquello que no puede ser descrito con palabras. O qué decir del término silencio, que a los ojos de George Bataille se interpreta así: “Silencio. La palabra es de por sí [...] la abolición del ruido que es la palabra; entre todas las palabras es la más perversa, o la más poética: es ella misma testimonio de su muerte.” (1943, p. 28)

Resulta pertinente recurrir a Ernst Cassirer (1977) para abundar al respecto. Como alegato a la definición aristotélica, el antropólogo plantea que somos “animales simbólicos”; somos una especie cuya particularidad es construir el mundo en la medida que lo representamos de manera lingüística (en la medida en que lo hablamos). Para decirlo en términos más sencillos, el signo hace referencia a una parte tangible de la realidad (a su aspecto físico); y el símbolo hace referencia a una parte intangible de esa misma realidad (a su aspecto ideal, imaginístico). Ambas definiciones se recargan en el carácter metafórico del lenguaje. Las palabras (o las imágenes) evocan la realidad, y ésta se compone tanto de cosas como de ideas, tanto de objetos como de pensamientos.

El *logos* es, por tanto, un acontecer de *phantasia* y *pensamiento*, un acto silencioso cuya naturaleza no es sólo reflexiva, sino también visceral, emocional, maníaca. ¿O cómo entender la obsesión humana por darle sentido a lo que no lo tiene? El absurdo señalado por los existencialistas redundante en lo anterior. Para Jean Paul Sartre es la muerte —el sin sentido— quien vuelve absurda a la vida (*El ser y la nada*); para Albert Camus es la propia búsqueda de sentido con que los seres humanos se encierran en una gran contradicción: el mundo está en silencio y éste es irrazonable. Si el mundo entonces carece de sentido, si no hay una razón dada en el mundo, los absurdos somos entonces nosotros (1951).

La filosofía platónica sostiene que el mundo de las ideas era el mundo verdadero, juzgando así las apariencias engañosas de su aspecto físico. Lo que llamamos realidad no se reduce a la dimensión óptica de la existencia, sino que se extiende a la manera como la construimos a partir de ideas. La trampa que señala este argumento es pensar que el mundo es uno y, por ende, que es comprensible de una sola manera. La realidad es una construcción intersubjetiva y lingüística, y en ese tenor, es meramente humana, hablada.

Palabra y delirio son dos términos bastante emparentados. Heidegger afirma que decir es “dejar aparecer”; que la palabra es capaz de generar realidades antes inexistentes en la mente humana. De la palabra emerge el mundo, por eso decimos que Dios creó al mundo por

decreto. En el Génesis bíblico podemos leer una y otra vez las fórmulas creadoras: “Y Dios dijo”, “Y llamó Dios”, “Y Dios hizo”. Este carácter performativo muestra al habla como una praxis creadora:

- 1:1 En el principio creó Dios los cielos y la tierra.
- 1:2 Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas.
- 1:3 Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz.
- 1:4 Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas.
- 1:5 Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche. Y fue la tarde y la mañana un día.
- 1:6 Luego dijo Dios: Haya expansión en medio de las aguas, y separe las aguas de las aguas.
- 1:7 E hizo Dios la expansión, y separó las aguas que estaban debajo de la expansión, de las aguas que estaban sobre la expansión. Y fue así.
- 1:8 Y llamó Dios a la expansión Cielos. Y fue la tarde y la mañana el día segundo.
- 1:9 Dijo también Dios: Júntense las aguas que están debajo de los cielos en un lugar, y descúbrase lo seco. Y fue así.
- 1:10 Y llamó Dios a lo seco Tierra, y a la reunión de las aguas llamó Mares. Y vio Dios que era bueno.
- 1:11 Después dijo Dios: Produzca la tierra hierba verde, hierba que dé semilla; árbol de fruto que dé fruto según su género, que su semilla esté en él, sobre la tierra. Y fue así [...].

255

En ese sentido la existencia es un “don otorgado” por el habla. En *De camino al habla*, Heidegger se detiene en un verso de Stefan Georg para profundizar en ello: “Ninguna cosa sea donde falta la palabra”. Para el filósofo la palabra es un acceso a la luz. El poeta es un ser apto para comprender “el poder de la representación” y por ello es capaz también de “sacudir la seguridad anterior del decir”. El poeta es capaz de renunciar a la enunciación común del mundo; su ímpetu creador le permite vivir y hacernos vivir en otras realidades.

Ahora bien, en términos filosóficos, ser y estar definen distintas posibilidades para entender nuestro *estado* en este mundo. Por lo general se piensa que la primera es de índole existencial, y la segunda de naturaleza situacional. Si llevamos este pensamiento común hacia la idea inicial de *silere* y *tacere* (o de *siôpân* y *sigân*) , es posible entender dichas posiciones de manera bien distinta.

El silencio no es ni ausencia de sonido ni ausencia de palabra. En términos etimológicos, dicho vocablo evoca el carácter dialógico de los seres humanos. Conversamos y callamos sin callar: interpretamos mientras escuchamos o simplemente simulamos escuchar sumergidos en nuestro pensamiento/imaginación; hablamos con nosotros mismos en tanto que ese nosotros corresponde a un conjunto de voces que nos habitan mentalmente: pensamos dándole orden a lo existente o imaginamos creando escenarios ficticios.

A diferencia del español, la lengua inglesa o francesa condensa los estados *ser* y *estar* en los verbos auxiliares *to be* o *être*, respectivamente. Esto podría ayudarnos a subrayar de otra forma el origen etimológico de la palabra silencio. Como señalé en un inicio, *silere* es un verbo intransitivo, y como tal no acepta complemento directo; su conjugación culmina por sí misma en el sujeto: él murió (a diferencia del transitivo: él comió una manzana). Si *silere* es un verbo, su traducción sería *él silencio*, en tanto que *tacere* equivaldría a él calla. De la misma manera, *siôpân* remarcaría el acto de callarse y *sigân* la posibilidad de *ser silencio* o estar en silencio, o si se prefiere, de *ser y estar* —al mismo tiempo— en silencio.

Por eso afirmo que el silencio constituye el *ethos* del lenguaje, que el silencio es la condición ontológica de la palabra que nos hace humanos:

El silencio como horizonte, como inminencia del sentido [...], indica que eso que está fuera del lenguaje no es la nada, sino parte de su esencia. Silencio que atraviesa las palabras, que existe entre ellas, que indica que el sentido puede ser siempre otro, que lo más importante no se pronuncia jamás. Todos esos modos de presencia del silencio nos llevan a sostener que el silencio es *fundador de sentido* (Orlandi E., 1996, p. 15).

Bajo este ángulo ontológico, mi reflexión se circunscribe a la condición hablante (cognitiva e imaginativa) del ser humano en tiempos de lo digital. Pienso que la virtualización de la vida cotidiana es, precisamente, una evidencia del *silencio discursivo* que habita en todos y ahora se comparte, se irrumpe, se invade. Así que más allá de centrarme en el debate tradicional sobre la deshumanización que acarrear consigo las nuevas tecnologías de comunicación, la naturaleza de estas reflexiones se orienta en un sentido inverso. ¿No será más bien que la digitalización de nuestra cotidianidad en el mundo constituye una proyección distinta de lo que pensamos ser, un reflejo sintetizado de nuestra naturaleza racional e irracional, de nuestro carácter racionalizante y fantasioso?

257

EL TRASTORNO DIGITAL DE LA COMUNICACIÓN

“Uno entra en el silencio como entra a una pieza oscura. Al principio no ve nada, después, los contornos de las cosas emergen débilmente [...]”.

J. Brosse, *El inventario de los sentidos*

Las cosas se definen por lo que no son. Éste es el principio aristotélico según el cual distinguimos y clasificamos las cosas. En el momento en que precisamos un término, ejercemos una lógica de contraste, una oposición. Se trata de un ejercicio disyuntivo con fines simplificadores, cuya naturaleza es meramente provocadora para el pensamiento, mas nunca un fin.^{<?>}

Por encima de la demarcación enciclopédica, la paradoja vale por sí misma cuando se trabaja en la conceptualización de una palabra. En ese sentido, mi intención al discutir sobre la virtualidad es en sí un pretexto

¹ Sobre la idea de definición en Aristóteles, el lector puede acudir al capítulo 12 del libro VII de *Metafísica*.

para regresar a la cuestión filosófica sobre el discurso de la realidad y de lo humano. El asunto nominativo pone en evidencia cuán compleja es la dicotomía entre lo real y lo virtual, cuán difusos son los límites entre ambas particularidades.

En apariencia autoexcluyentes, las palabras realidad y virtualidad conviven en las interpretaciones contradictorias de los fenómenos digitales que ocupan hoy en día la atención de nuestras academias. La variedad de comportamientos que supone nuestra actividad en la Red y su progresiva masificación (*blog*; chat; *sim*; *selfie*; *phubbing*; *sexting*; *gaming*; *cyberbullying*; *fake* (ahora muy citada como posverdad) *digital detox*, *media ascetism*, *tablet zombies*, *network hangover*, *techno-rage*, *screen-voyeurisme*, por mencionar sólo algunos de los más taquilleros) ha orillado a algunos teóricos a hablar de la necesidad de cimentar un corpus teórico especializado: los *Digital Studies*.^{<?>}

El objetivo de fondo que perseguirían dichos estudios resulta un tanto similar al de sus padres genealógicos, los *Cultural Studies* (ubicados en el contexto de la Comunicación): generar un corpus teórico-metodológico que nos permita estudiar lo social a partir de nuestras actividades y estructuras mediáticas. Quiero recordar que estos últimos encuentran en la producción y consumo de cine y t.v. múltiples proyecciones sociales, deseos o formas de sublimación que permiten apreciar la composición —léase también como descomposición— de nuestro imaginario social. Vivir a través de un personaje ficticio, olvidar la rutina, alejarse de los problemas, salir de la realidad, entrar en la fantasía, son algunos de los apuntes con que suele abordarse el papel colonialista de los medios en nuestra sociedad.

² Es notorio el esfuerzo de Bernard Stiegler, quien se dio a la tarea de compilar una serie de ensayos de distintos teóricos bajo el nombre de *Digital Studies. Organologie des savoirs et technologies de la connaissance* (FYP Éditions France, 2014). Vale la pena también resaltar al respecto los textos de Ed Cohen (*Vers un nouveau savoir vivre*), Christian Fauré (*Les interfaces digitales*) y Pierre Mounier (*Un introduction aux humanités numériques*).

En el caso de los *Digital Studies* que aquí se vislumbran el encuadre se concibe con las mismas lentillas, pero con un plus comprehensivo: es necesario encarar el imaginario para apuntalar el estudio de lo social, para indagar en lo virtual quiénes somos, quiénes imaginamos ser o quizá quiénes negamos ser. Tal mirada nos aleja de tajo de la separación común: realidad-virtualidad. El reto no es comparar lo real frente a lo falso (lo ficticio o lo virtual) —o juzgar de *fake* al avatar frente a la persona que lo creó—, sino pensarlos en su plena contradicción originaria; y para ello recorro al estudio del silencio y del habla.

Para Bernard Stiegler (2014), lo digital trastorna las formas del saber humano. Ya sea científico o artístico, popular o político, las afecciones tecnológicas desembocan en buena medida en el terreno de la comprensión y, por ende, en el actuar cotidiano. Si hablamos de comprensión, de una u otra forma nos adentramos en la región del habla. Sin interpretación no hay comprensión —versan los hermeneutas—, y con ello se enfatiza con otro tono el *leitmotiv* de este texto: el habla constituye nuestra naturaleza; en el habla se cristaliza el pensamiento (en su acepción imaginaria), los medios digitales constituyen una oportunidad para estudiar lo social desde la causalidad tecnológica.

De manera particular, la tesis de Stiegler (2014) señala que la irrupción de las nuevas tecnologías de comunicación ha puesto en entredicho no sólo los procesos de enseñanza-aprendizaje escolarizados (o incluso de investigación), sino también los procesos informales de educación —véase de comprensión/interpretación—. En efecto, los saberes se transforman y esto va de la tarea escolar al diagnóstico clínico; de la mecánica básica a los consejos sobre sexualidad; del ejercicio político del voto a la praxis turística; de los tutoriales en línea al fenómeno *You-book*, por poner algunos ejemplos.

En tiempos de lo digital, los procesos educativos revelan una crisis perentoria. Esto explica el surgimiento de un paradigma vital para el estudio de lo digital: las *Humanidades Digitales*, que se ocupan de diagnosticar y prever los retos de la enseñanza de cara al siglo XXI. El móvil de dichas indagaciones se ilustra bien con inquietudes como la

digitalización de los archivos bibliográficos; el *e-learning*; las tecnologías en el aula; el procesamiento de datos computarizado; la brecha digital; y el software libre.

260

Para Stiegler (2014), la iniciativa de las Humanidades Digitales resulta clave para entender la urgencia de encarar los problemas propios del mundo digital (2014) desde una óptica más amplia: los *Estudios Digitales*. Las patologías actuales del saber replantean no sólo el rol y el fin de las instituciones educativas, sino que nos obligan como investigadores a estar al tanto de una crisis de mucho mayor amplitud, una crisis que nos remite al habla y al silencio, a la razón y al imaginario; a las representaciones y a las interacciones sociales; en pocas palabras, a la naturaleza humana. En términos más categóricos el filósofo afirma que es necesario crear un campo de estudio especializado que incorpore la preocupación de las humanidades digitales y extienda la preocupación por lo humano (en toda la extensión de la palabra).

Con esta cavilación no busco reforzar la idea de una transformación cultural derivada de las nuevas tecnologías de comunicación, sino plantear una tesis básica: lo digital transfigura lo humano, lo hace visible, lo desenmascara. Etimológicamente, transfigurar refiere a un cambio de apariencia que permite ver la verdadera naturaleza de una cosa. En esta lógica, el cambio que acarrearán consigo las tecnologías digitales constituye en sí una oportunidad para observar la efervescencia humana.

Recurro a un ejemplo literario para ser más explícito sobre esta afirmación. En *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* (Stevenson, 1886) se narra la historia de un científico que, bajo un error de genialidad, concibe un brebaje capaz de separar las dos dimensiones de lo humano: la razón y la irracionalidad, el científico y la bestia. El protagonista bebe la pócima; en un inicio, desconoce el *alter ego* que exterioriza, pero conforme avanza el tiempo descubre horrorizado que ese otro es en realidad él mismo. La verdad es inevitable: él y el otro son parte de la misma persona. La mutación no crea al monstruo, sino que lo desenmascara. La pócima científica invoca a la bestia, que siempre estuvo allí. Paradójicamente, es en un laboratorio donde lo irracional emerge,

donde se visibiliza eso que se niega, eso que permanece velado ante nuestra conciencia.

Si se me permite dilatar el enunciado inicial de Stiegler a partir de lo anterior, hablar de trastorno de los saberes es referir a una alternancia propia de bipolaridad, a una perturbación de funciones que van de lo físico a lo comportamental. Por memoria habría que regresar a la etimología de monstruo: *mostrare*, para ilustrar la pregnancia del mito. El monstruo tiene como función exteriorizar la animalidad humana, la amenaza de lo oculto; en términos metafóricos tal perturbación hace alusión al carácter poli-partita de las personas, tanto a nivel fáctico como imaginario.

Así como las criaturas sobrehumanas ayudan a comprender las lógicas de la transfiguración, la causalidad y el uso de las tecnologías digitales de comunicación se presentan aquí como vías para comprender la comunicación humana en tiempo presente (bajo la guía del silencio). La preocupación por cimentar los *Digital Studies* va más allá del furor por la novedad tecnológica; se trata de un proyecto integral que anuncia de manera intermitente —y algunas veces destellante— una posibilidad para renovar nuestros paradigmas científicos sobre el lenguaje y, por ende, sobre lo humano.

A decir de Fabio La Rocca (2015), la tecnología debe entenderse como una clave para comprender lo social, como una reflexión sobre la manera como habitamos el mundo. Con esta afirmación —respaldada en la tesis heideggeriana sobre la técnica—, el sociólogo abunda en la relación existencial del ser humano con la tecnología, y en cómo esta correspondencia nos permite adentrarnos en el imaginario social de una época.

Vale la pena recordar que, para Martin Heidegger (1994), la técnica es una herramienta de transformación, un medio revelador que nos ayuda a entender la naturaleza oculta de los seres humanos. Vista de esa manera, la técnica es una instalación (*instrumentum*) con la cual se puede fabricar útiles e instrumentos, máquinas y aparatos cuyo fin empata con un deseo de transformación. En ese sentido, estudiar la

técnica es una manera de aproximarse a las proyecciones humanas. En palabras de Heidegger, la técnica es un *traer ahí adelante*, es decir, una manera de comprender cómo el ser humano transforma el mundo para poder habitarlo.

262

Nosotros nos inventamos a través de la técnica y con la técnica. En ese sentido, las tecnologías de comunicación constituyen una posibilidad de conocimiento tanto en el aspecto cultural como en el comunicacional. Para La Rocca, el entorno digital es un entorno narrativo que participa en la estructuración del mundo contemporáneo. Se trata de un entorno cognitivo, donde no sólo cambia nuestra percepción del espacio y tiempo, sino donde se hace evidente cómo nuestro sentido de lo real convive con el mito, la fantasía y la imaginación. El mundo mediático es un mundo de ficciones y su consumo revela bien el alcance del imaginario en la vida cotidiana: “El imaginario fue consignado a la periferia del conocimiento científico; visto simplemente como el reino de la fantasía y del engaño [sin embargo hoy sabemos] que nuestra percepción del mundo está mediada de más en más por la tecnología”. (La Rocca, p. 52)

En el quehacer docente es frecuente escuchar posiciones críticas —tanto de colegas como de estudiantes— frente a fenómenos digitales, tales como el apego a los dispositivos de comunicación, las *selfies*, los perfiles virtuales, entre algunos otros. Es conocida la molestia sobre el hecho de que haya quienes permanezcan conectados a la Red durante largos periodos, por no decir de manera permanente. Se habla de la intromisión de las tecnologías de comunicación en el trabajo, la escuela e incluso en las relaciones sentimentales. Se impide que los universitarios utilicen teléfonos celulares, tabletas o computadoras en algunas aulas con el fin de evitar su distracción. Se emprenden campañas contra el *phubbing* para luchar frente a la “descortesía” de enviar mensajes de texto o navegar mientras se charla con alguien. Algunas empresas bloquean sus servidores de Internet para que sus empleados no tengan acceso a la Red, y “no pierdan” el tiempo. Se juzga como “falsos” o “mentirosos” los perfiles de Facebook que muestran “sonrisas y vidas perfectas”, se critica al activismo digital por no ser “real”.

En fin, de nuevo se escucha una historia conocida: escapismo, falsedad, ensimismamiento, soledad. Para algunos, la gente parece estar dejando de vivir lo real en nombre de lo virtual. Desde relaciones sentimentales hasta el complejo hecho de jugar, las acusaciones atacan el triunfo de lo virtual sobre lo real, o parafraseando la idea —un tanto banalizada— de Jean Baudrillard (1996): la virtualidad es la perfecta asesina de la realidad.

En lo particular, pienso que estas críticas pierden de vista algo primordial: la virtualidad constituye un espacio donde por primera vez nuestra imaginación se pone en sintonía y se visibiliza tan es así que hoy en día las discusiones sobre el derecho a la privacidad y la censura son parte de las agendas internacionales. El profesor que castiga al alumno por navegar en su teléfono y no poner atención olvida que aún sin un dispositivo el estudiante tiene la capacidad de imaginar. Si se me permite decirlo de la siguiente manera, vivimos en dos planos a la vez, en el real y en el imaginario. Cualquier pretexto es bueno para perdernos en la fantasía; estemos trabajando, estudiando, charlando con otra persona. El habla nunca para. Y eso no da ninguna garantía de que nuestros silencios sean de atención cuando otro habla frente a nosotros.

Desde esta óptica, pienso en el imaginario como un trasfondo silencioso de lo que llamamos real, donde las ideas, los mitos, las creencias y los sueños confluyen, donde lo inmaterial se erige como la condición de existencia del mundo humano. Suelo hacerles estas preguntas a mis estudiantes: ¿qué porcentaje de tiempo se la pasan imaginando situaciones y qué porcentaje están aquí en el mundo real? ¿Cuánto tiempo pasan atendiendo sus perfiles en Internet y cuánto tiempo pasan afuera, en la realidad? ¿Cuánto tiempo pasan en silencio frente a sus pantallas móviles?

Subrayo esto porque antes de abordar el tema propiamente pervive un ambiente hosco, crítico, una tendencia al regaño y una condición a la respuesta académicamente esperada: lo virtual es lo *fake*, el *phantasma*, el *simulacrum*. La alegoría platónica de la caverna lo ilustra muy bien: lo que paradójicamente define al mundo como verdadero es la falsedad de las apariencias que lo acompaña y sustituye a la vez.

Mi idea es bastante simple: la virtualidad constituye un espacio de extensión para el imaginario social. Internet es una “vitrina de lo social” (Maffesoli, 2015), en la cual podemos observar lo que somos, sin tapujos. Echémosles un vistazo a las estadísticas de navegación en el mundo. ¿Qué es lo que más visitamos? ¿Qué es lo que más hacemos? ¿Qué es lo que más comentamos? En efecto, es un aparador donde podemos apreciar lo mejor y lo peor de nuestra sociedad, de manera abierta. Si escandaliza el consumo de pornografía y el erotismo, si resalta la filia por la violencia, si crecen exponencialmente las comunidades virtuales anti-modelo (terrorismo, pedofilia, delincuencia, ultraderecha), ¿dónde queda entonces lo que decimos ser fuera de la virtualidad?

264

La sociedad se ha vuelto más “transparente” (Vattimo, 1990) a causa de las nuevas tecnologías de comunicación, pero ello no quiere decir de ninguna manera que sea más fácil comprenderla. Al contrario, al poder observar prácticamente todo a partir de nuestras actividades digitales, nuestra capacidad de comprensión se ve rebasada. El mundo dejó de ser uno a nuestros ojos. Las llamadas minorías han derribado la Historia de lo unitario, de lo canónico. El centro se ha ahogado en las periferias, la idea de normalidad se ha convertido en una especie rara, en extinción. Este destape de los imaginarios expresa bien la crisis de la Modernidad. En ese sentido, la emergencia de los *Digital Studies* responde a una necesidad de aprovechar la virtualidad para extender nuestra comprensión de lo social, de lo humano. Llámese etnografía digital o trabajo de campo virtual, la propuesta es dejar de circunscribir nuestros estudios en el terreno de lo *real*; tomarnos en serio los alcances del imaginario. Después de todo, si hoy en día vivimos bajo el reinado de la virtualidad es porque antropológicamente hemos vivido desde siempre bajo el reinado del imaginario, bajo el reinado del silencio.

LA SORDERA DIGITAL

“El silencio de los espacios infinitos me aterra”

Pascal

Vivimos en una época de silencios expuestos; desorientados en un mundo donde la *phantasia* (antes implosiva) se libera, donde las voces silentes de la mente regurgitan de manera escandalosa vía digital. Vivimos en una época de silencios sin reserva, escandalizados por la falla imprevista de nuestro aparato censor.

El imperio del silencio no es el dominio sereno de nuestras voces sino su contrario; la desregulación de la *phantasia* desencadena múltiples encuentros y desencuentros con la imaginación ajena; las voces redimidas se levantan unas por encima de otras, legitiman a gritos la supremacía de lo singular. El silencio interno condensa la frecuencia aguda de lo insoportable; el silencio expuesto constituye el resquebrajamiento tonal de nuestra tolerancia.

Cuando lo inhibido emerge siempre lo hace de manera violenta; el silencio digital devuelve lo ominoso al territorio enmascarado de la decencia. Si se dice que Internet es el territorio de la discordia es, justo, porque el griterío de la desinhibición nos ensordece de golpe. El ocaso del recato contrae el resurgimiento moral de la reprensión. El destape del imaginario es también el encuentro violento de la emancipación, el encuentro inevitable de los hostiles.

El silencio digital subraya la fragilidad *narcisoide* de nuestro presente. Las tecnologías digitales de la comunicación producen un reflejo caleidoscópico de lo humano. Y ante esta nueva posibilidad abierta de mirarnos de maneras infinitas se activa un mecanismo de defensa que pareciera avivar nuestras pulsiones de vida. El imperio del silencio tomó por sorpresa la fortaleza de lo canónico bajo la bandera libertadora; no hubo posibilidad de resistencia ni de repliegue; sin embargo, hoy somos testigos de la aparición de divisiones que se atrincheran para recuperar el orden.

La exposición de lo silente resuena de forma repetida en los recovecos de nuestro proyecto civilizatorio. La susceptibilidad se anima y este despertar corresponde a una necesidad acústica para evitar la retroalimentación indeseada. En nombre de un paisaje sonoro libre de ruido se denuncia el riesgo de una hipoacusia generalizada. La irritación digital es un signo de la sordera psicosomática. El síndrome de los *oídos sordos* es un indicador que nos permite observar una crisis comunicacional inusitada.

Está demostrado que la disminución de la capacidad auditiva se relaciona con el deterioro de la salud psicosocial. Por lo común, la hipoacusia se relaciona con la irritación, la depresión, el insomnio y el aislamiento. En ese sentido, la sordera de los susceptibles se entiende aquí como una sensibilidad moral desbordada, como una predisposición a padecer de manera vívida y paranoica las voces externas. El *homo susceptibilis* es aquél que interpreta cada señal como un ataque personal, es un ser petrificado por la culpa, que experimenta vergüenza ante el declive moral y asume un rol de justiciero que lo legitima para callar al otro.

La inflexibilidad del mundo digital es el síntoma de una sordera autoinmune. Se deriva de nuestra exposición al silencio, o si se prefiere de nuestro exhibicionismo masificado. En un mundo donde todo se muestra, lo pornográfico se convierte en nostalgia por el tabú, en un mito regulador que subraya la necesidad medular de los límites.

La exposición al silencio digital aluza las grietas de la unidad humana. El destape actual del imaginario es consustancial a la desilusión de un mundo fragmentado. El desencanto provoca sufrimiento, y en esa lógica la susceptibilidad contemporánea advierte sobre una epidemia sensitivo-paranoica que nos mantiene en un estado de vigilia perpetua.

Llámense susceptibilidades de cristal o tolerancias quebradizas, lo que está aquí en juego es un déficit auditivo que amplifica nuestros conflictos y nos incomunica. La irritabilidad digital instaura un periodo ambiguo de vigilantismo. El crecimiento de la censura en las redes sociales nos permite observar la preocupación colectiva por conectarnos en un entorno libre de violencia lingüística o gráfica, en que asumi-

mos el rol de denunciantes e incluso de linchadores. Sin embargo, mientras el desarrollo tecnológico de filtros sensibles se especializa para contener los comentarios ofensivos, algunos usuarios personalizan (*customizan*) sus discursos para no ser eliminados; burlan los protocolos para subir contenido provocativo, o luchan de forma abierta contra la regulación de la Red.

En el mundo digitalizado habitamos bajo el efecto de una cámara ecoica, donde la creencia en el silencio absoluto se desmorona. Lejos de aislarnos del ruido, la sordera psicosomática revela la incapacidad humana para silenciar el imaginario. Según las anécdotas que se cuentan alrededor de tales experimentos acústicos, los sonidos del cuerpo devienen insoportables para quienes entran en este tipo de habitaciones. Habría entonces que pensar en qué efecto tiene sobre la conciencia humana la procuración artificial del silencio. El imaginario es esquizoide por naturaleza, se compone de múltiples voces que moldean vidas y escenarios paralelos desde lo ficticio, que imaginan un ser en el mundo distinto, y por lo tanto es evidencia de nuestra manía por afirmar lo que supuestamente es real y objetivado.

¿Cómo interpretar entonces la imposibilidad de frenar las voces internas de nuestra imaginación? ¿Cómo pensar en la sordera digital, en ese zumbido escandaloso que nos incapacita para comprender al otro? El oído es el sentido que nos equilibra en el mundo; la sordera psicosomática revela un profundo miedo a perder el control de nuestro juicio, produce vértigo y en ese orden desubica.

En términos clínicos, las deficiencias auditivas definen a los pacientes como malos-entendedores, y este diagnóstico anticipa ataques de pánico, obsesión, estrés, diversas formas de ansiedad y fobia social. Así pues, la metáfora médica puede ayudarnos a encarar el problema que aquí se expone. La sordera digital no es sólo un síntoma de intolerancia a las voces externas, sino una precaución extrema para evitar (a la vez) ser escuchado, ser descubierto.

La expresión *mental soundness* se traduce como solidez mental, y se utiliza para hablar del buen juicio de una persona. Para la psicología de

bolsillo, el balance mental requiere de silencio, es decir, de una purificación de ruidos capaz de *poner en sintonía nuestro ser*. La *romantización* del silencio resulta significativa para extender la reflexión sobre la sordera desde el aspecto simbólico.

La preocupación contemporánea por el ruido se respalda en un diagnóstico clínico extendido: según la Organización Mundial de la Salud (OMS), el ruido es la segunda causa de enfermedad por motivos medioambientales. Hoy en día se promueven leyes anti ruido, se construyen observatorios del ruido, se trazan cartografías de ruido; se promocionan *relevos hoteleros* de silencio, cursos de meditación, espacios de relajación.

268

Sin embargo, se pierde de vista que la definición del ruido es ante todo psicológica. El ruido es un sonido no deseado y en ese sentido es un sonido que bien pudiera no venir del exterior. El término acufeno describe la percepción de ruidos que no provienen de afuera. Es ante todo un sonido interno y más allá de su aspecto fisiológico el término pudiera servir también para describir una patología psicosocial: la *coprolalia* (labios fecales).

Si el destape del imaginario produce sordera es por su carácter acufeno, el silencio digital es la evidencia de una impulsividad sin freno. También conocido como el *síndrome del malhablado* o la *enfermedad maldita*, la coprolalia define una compulsión para gritar obscenidades o groserías de forma involuntaria. Y se relaciona de manera estrecha con otros padecimientos como la *palia* (la expresión involuntaria de pensamientos en voz alta) y la *coprofagia* (la escritura agresiva de garabatos o insultos).

Desde esa lógica, el odio al sonido (*hatred of sound* o *misofonía*) describe la ansiedad extrema que producen en ciertas personas sonidos como la respiración, el acto de masticar, el golpeteo o el cliqueo. Esta exasperación produce reacciones negativas que paradójicamente pueden llevarnos a levantar la voz física o mentalmente. Se trata de reacciones espontáneas que se traducen en inestabilidad emocional, fobias y agresión.

Así pues, el estudio psicológico de los tics y la sordera resulta sugerente para interpretar la causalidad y el efecto de la sordera digital. Si la definición corriente nos dice que los tics son movimientos involuntarios repetidos y sonidos vocales (fónicos) incontrolables e involuntarios, los tics de las TIC's (Tecnologías de la Información y de la Comunicación) refieren entonces a la fobia que produce el encuentro digital de nuestros imaginarios. Así pues, el estudio psicológico de los tics resulta sugerente para interpretar la causalidad y el efecto de la sordera digital. El miedo al silencio no sólo se traduce en el impulso patológico de un parlanchín *gadgetizado*, sino en el carácter esquizoide de nuestra sociedad transparentada que pierde su centro de equilibrio. El silencio encarnado es el imaginario llevado al terreno de lo sensible, es el imperio de lo irracional y lo absurdo, de lo lúdico y del hedonismo. Este hueco digital del mundo por donde podemos adentrarnos a la comprensión de la *phantasia* humana, por donde podemos erigir un corpus teórico-metodológico que nos habilite para sistematizar nuestros saberes emergentes sobre la virtualidad de todas nuestras comprensiones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (2004). *Metafísica*. México: Porrúa.
- Artaud, A. (1984). *Le théâtre et son doublé*. París: Éditions Gallimard.
- Baudrillard, J. (1996). *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Bataille, G. (1954). *L'expérience intérieure*. París: Éditions Gallimard.
- Camus, A. (1951). *Le mythe de Sisyphus*. París: Éditions Gallimard.
- Cassirer, E. (1997). *Antropología filosófica*. México: FCE.
- Collete, B (2006). Phantasia et phantasma chez platon. En *Les Études philosophiques*. Presses Universitaires de France, 76, 888-86.
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Barcelona: Editorial Odos.
- _____. (1994). *La pregunta por la técnica, conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

- La Rocca, F. (2015). "Visual perception: digital imagination and sensitive experience of the social world". En *Technology and/as imaginary*. Imago, A Journal of the Social Imaginary: Edizioni Mimesis.
- Le Breton, D. (1999). *Du silence*. París: Éditions Métailié.
- Maffesoli, M. (2015). *Variaciones sobre el imaginario posmoderno*. Seminario impartido para La Salle-México. París: Sorbonne.
- Orlandi, E. (1996). *Les formes du silence*. París: Éditions des cendres.
- Stiegler, B. (2014). *Digital Studies*, Limoges: Éditions FYP France.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Ediciones Paidós.