

978|980|439|038|8

Humberto Valdivieso
Lorena Rojas Parma

Editores-compiladores

NEXT:
IMAGINAR EL POSTPRESENTE
FILOSOFÍA, ARTE Y TECNOLOGÍA
EN LA CULTURA DIGITAL



abediciones

COLECCIÓN
LETRAVIVA



Fundación
Telefónica
Movistar

Colección LETRAVIVA



NEXT:
IMAGINAR EL POSTPRESENTE

Filosofía, arte y tecnología en la cultura digital



Humberto Valdivieso y Loreja Rojas Parma

Editores / Compiladores



Caracas, 2021

Next: imaginar el postpresente
Filosofía, arte y tecnología en la cultura digital.

Humberto Valdivieso y Lorena Rojas Parma
(Editores / Compiladores)
Universidad Católica Andrés Bello
Montalbán. Caracas (1020). Apartado 20.3323

Diseño y Producción: abediciones
Asistente editorial: Noreida González
Corrección: María Di Muro
Diagramación: Verónica Alonso Suárez
Diseño e Ilustración de portada: Juan Pablo Valdivieso

© Universidad Católica Andrés Bello
Primera edición 2021
Hecho el Depósito de Ley
Publicaciones UCAB
Depósito Legal: DC2021001639
ISBN: 978-980-439-038-8

Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela
Por: Gráficas LAUKI, C.A.

Reservados todos los derechos.
No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información, ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

El contenido del capítulo *El cuerpo*, de Francesca Ferrando, está licenciado bajo la licencia *Creative Commons –no comercial– share alike*.



JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ ZARCO

*Presidente Telefónica Venezolana
y Fundación Telefónica Movistar*

INÉS SANDRA MACHADO

Directora de Asuntos Corporativos y Fundación

ANA MANCERA

Gerente General de Fundación Telefónica

LIANA SOSA

Gerente de Cultura Digital y Voluntariado

Florece
mos
en un abismo.

Rafael Cadenas

ÍNDICE



INTROITO

Humberto Valdivieso y Lorena Rojas Parma 13

1. CUERPOS HÍBRIDOS EN NATURALEZAS COMPLEJAS

1. *Zoon pharmakon*. Hacia una re-evolución posthumana
Victor J. Krebs 19

2. El Cuerpo / *The body*
Francesca Ferrando..... 37

3. El rostro aumentado: Trayectorias tecnológicas de lo falso
Massimo Leone 55

4. Comunicar la danza, y comunicarla bien:
danza y gestión de la comunicación digital en tiempos de pandemia
Vanessa Vargas..... 77

2. MEMORIA FANTASMA

5. Tránsito y simultaneidad. Sobre el postpresente
Lorena Rojas Parma 97

6. Creación, memoria y archivo líquidos: propuestas para nuestro
postpresente digital
Juan Alonso López-Iniesta y Elena Battaner Moro..... 117

7. Tiempo para perdonar: apuntes agustinianos postpresentes
Daniel R. Esparza 137

3. DESDE LA IMAGINACIÓN

8. El arte del postpresente: una poética de los desmoronamientos
Humberto Valdivieso 153
9. Transgresiones. Vanguardias artísticas y activismos tecno-políticos
para la postpandemia
José Ramón Alcalá Mellado 173
10. El ritual y lo poético en la esfera digital: la experiencia de Compose.love
María Di Muro y Victoria Dos Santos 185

4. ESPACIOS ÍNTIMOS

11. Figurarse el postpresente a través de vivencias que nacen
de imaginarias agitaciones
José Luis Da Silva 211
12. El Rizoma de la Virtualidad o Rizoma Virtual
Hakim Márquez 227
13. Isaura: el futuro tecnopagano de la ciudad
entre transurbanismo y trascendencia
*Victoria Dos Santos, Mattia Thibault, Oğuz 'Oz' Buruk,
Seda Suman Buruk y Juho Hamari* 247
14. El valle posthumano
Juan Pablo Valdivieso 269

FIGURARSE EL POSTPRESENTE A TRAVÉS DE VIVENCIAS QUE NACEN DE IMAGINARIAS AGITACIONES

11

JOSÉ LUIS DA SILVA^I

Resumen:

Esta investigación se acerca al postpresente desde la experiencia vivencial sin caer en la concepción positiva-conceptual de la ciencia. La oferta fenomenológica y hermenéutica permite una revalorización del asombro como vía legítima del saber y del instante autónomo como un conocimiento auténtico. En este sentido todo acercamiento al postpresente requiere de la capacidad de maravillarse ante el intenso instante que expresa la vida en toda su plenitud.

Palabras Clave: Postpresente, instante, asombro, tiempo kairológico.

Abstract:

This research approaches the post-present from the experiential experience without falling into the positive-conceptual conception of science. The phenomenological and hermeneutical offer allows a reevaluation of wonder as a legitimate way of knowing and of the autonomous moment as authentic knowledge. In this sense, any approach to the postpresent requires the ability to marvel at the intense moment that expresses life in all its fullness.

Keywords: Post-present, instant, amazement, kairolological time.

I Universidad Católica Andrés Bello.

Aunque ya hace casi cincuenta años que trato con literatura filosófica y científica, y he conocido, en todo este tiempo —ya sea como lector o en persona— a un gran número de autores de diversos campos científicos, nunca me he topado (salvo alguna excepción) con una persona de quien se pudiera decir en rigor que el origen de su labor intelectual fuera el asombro. Al contrario, más bien daría la impresión de que la ciencia organizada y la filosofía convertida en institución han emprendido una campaña contra el asombro. El personal sabio, los actores de la campaña, se esconden desde hace mucho tiempo tras la máscara de la impasibilidad, que en alguna ocasión también se denominó «resistencia a la perplejidad». A grandes rasgos, la cultura científica contemporánea se ha apropiado, sin excepción, de la postura estoica del *nihil admirari*, pero a pesar de que la antigua doctrina inculcaba a sus adeptos que no debían asombrarse de nada, esta máxima no llegó a su punto álgido sino hasta la época moderna.

Peter Sloterdijk

1. Cronos

Con la aparición del *Discurso Del Método* el arrinconamiento conceptual de las semejanzas y correspondencias como episteme que proveen de sentido al mundo se hace cada vez más evidente. En su lugar, la episteme de la representación emerge con fuerza. El orden, la secuencia y la clasificación aportan los elementos indispensables en la constitución del conocimiento científico y filosófico. Con esto se pretende colocar los cimientos de la Ciencia y de su incuestionable progreso. Empero, no es suficiente con aprender el método que dará rigor y certeza a la verdad, es menester un cambio en el modo de valorar las experiencias íntimas. De ahí que el *Discurso* presenta los resultados del pensar ordenadamente junto con la práctica personal para alcanzarlo, a modo de confesión biográfica, invitando que aquellos que lo deseen puedan sacar provecho de estas para su enriquecimiento individual. El nuevo aprendizaje exige atención y orden, por igual, al modo de percibir de cada quién tanto en su interacción con lo externo y lo interno.

Con todo me agradaría exponer en este discurso las orientaciones que he seguido, presentando mi vida como en un cuadro... Pero supuesto que propongo este tratado solamente como una historia o, si se prefiere como una fábula, en la que junto con algunos ejemplos imitables se encontrarán quizá otros varios que con razón no serán seguidos, espero que llegue a tener utilidad para algunos sin que llegue a ser perjudicial para nadie y que todos agradecerán mi franqueza.¹

1 René Descartes, *Discurso del Método* (Madrid: Ediciones Alfaguara, 1981), 5.

¿A qué viene una invitación de tono confesional en un tratado de filosofía? ¿No sería suficiente con exponer los resultados de los estudios realizados, o fundamentar los principios que sostienen el sistema propuesto? Al parecer el conocimiento que se dice verdadero requiere, para ser comprendido, de un esfuerzo psíquico. Recomposición de la vida anímica. Requisito que está inscrito en la puerta de entrada al mundo de las ciencias modernas. Hacer caso omiso de este petitorio relegaría al lector al mundo de lo irracional. Lo que aparece tiene un antes y un después. La cronología resulta un ejercicio de comprensión muy útil para entender lo que sucede en el mundo y también en nuestro interior. «Lo que así se constituye como ser objetivamente válido es finalmente el tiempo uno e infinito en que todas las cosas y acontecimientos, los cuerpos y sus propiedades físicas, las mentes y sus estados mentales, tienen sus determinados lugares en el tiempo, que son determinables por medio del cronómetro»². El tiempo objetivo establece la secuencia de momentos con lo cual es posible explicar los objetos físicos, gramaticales y mentales³. Bajo esta premisa no cabe pensar algo cuya condición sea la desvinculación o el aislamiento porque todo está debidamente estructurado y clasificado, no hay espacio para el *horror vacui*.

Se cuenta con métodos de trabajo capaces de indicar los pasos a seguir. El tiempo lineal con su pasado, presente y futuro. Lo más cercano a la medición, la cuantificación y la secuencia. Quizás su mejor representación sea la figura de Cronos. «...el método que nos enseña a seguir el verdadero orden y a enumerar todas las circunstancias de lo que se investiga»⁴. Esto vale tanto para la filosofía como para la ciencia. Palabras que bien pueden estar colgadas en las puertas de entrada de cualquier centro o instituto de investigación de cualquier universidad de nuestro mundo globalizado. Inmediatamente se sospecha de todo aquel que insinúe que el producto de su conocimiento es fruto del desorden, la fantasía o el asombro. A lo sumo se tomará como algo de lo cual toca maravillarse por su excéntrica imaginación. La experiencia del asombro no genera utilidad alguna para el conocimiento.

En *Las pasiones del alma*, Descartes desestima todo conocimiento que sea un producto del asombro. Este rompe con una secuencia ordenada, además de enturbiar el

2 Edmund Husserl, *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (Madrid: Ediciones Trotta. 2002), 29.

3 «Lo que hace posible el conjunto de la episteme clásica es, desde luego, la relación con un conocimiento del orden. En cuanto se trata de ordenar las naturalezas simples, se recurre a una mathesis cuyo método universal es el álgebra. En cuanto se trata de poner en orden las naturalezas complejas (las representaciones en general, tal como se dan a la experiencia), es necesario constituir una taxonomía y, para ello, instaurar un sistema de signos. Los signos son con respecto al orden de las naturalezas compuestas lo que el álgebra con respecto al orden de las naturalezas simples». Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (México: Siglo XXI editores. 1972), 78.

4 René Descartes, *Discurso del Método*, 17.

juicio y falsear la verdad. «No podemos entrever del objeto más que el primer aspecto que se presenta... Es a esto a lo que se llama comúnmente asombrarse, y el asombro es un exceso de admiración, que es siempre forzosamente malo»⁵. El asombro impide que se pueda construir una secuencia de eventos, enumeración de pasos, descomposición de lo complejo, desmalezar lo superfluo de lo importante, identificar las partes en su total simpleza o componer las partes para comprender el todo. El asombro quiebra la confianza depositada en la explicación coherente y constructora de un conocimiento útil y medible en la escala temporal. Solo en la ordenada atención es posible medir los avances del conocimiento y con ello los progresos científicamente tangibles.

Esta mirada sobre la experiencia del asombro dista mucho de la importancia que tenía para Platón, Aristóteles y, en tiempos más recientes, Husserl, Heidegger y Gadamer. La incomodidad que producen situaciones que no encajan, que emergen y se mantienen refractarias a cualquier tipo de referencialidad, o que no son predecibles, son descartadas sin mayores miramientos por la ciencia y filosofía institucionalizada. De alguna manera todo proyecto que apunte al conocimiento debe seguir un orden. Es más, a juicio de Klaus Held, resulta preocupante el olvido en que se encuentra la experiencia del asombro como generadora de conocimiento:

El espíritu de la ciencia se expande hoy sobre toda la tierra. Su consecuencia más importante, la técnica, le ha otorgado a los hombres de las sociedades industrializadas avanzadas una mejora de su confort de existencia, pero también los problemas de medio ambiente, con los cuales se hizo manifiesta la profunda crisis en la que se encuentra la humanidad. En una crisis histórica se recomienda reflexionar sobre el comienzo del desarrollo del cual ésta surgió. Por ello se le impone a la filosofía actual la urgente tarea de acordarse del comienzo de la ciencia y de reflexionar críticamente sobre él: su surgimiento en los griegos. En su surgimiento la ciencia constituía una unidad con la filosofía. Ya los griegos poseían una explicación del surgimiento del espíritu filosófico-científico.⁶

2. Temporalizar la experiencia humana

Este llamado de atención no es gratuito. Realmente se deja a un lado una dimensión anímica importante en tanto que la experiencia del asombro viene asociado al origen del pensamiento filosófico. La atención inesperada que ubica el momento en una categoría singular, irrepitable, intensa y de abierta interpelación al agente que la experimenta. En Platón el asombro no pasa inadvertido. Representa la condición natural

5 René Descartes, *Las pasiones del alma* (Madrid: Ediciones Tecnos, 1997), 145-146.

6 Klaus Held, «Asombro, tiempo, idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía», *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia. Colombia, no. 26 (agosto 2002): 63.

y anímica de quien filosofa. Se lo constata de dos maneras, la primera cuando se hace la referencia a una situación que ocurre y de la que no se tiene control; la segunda alude a una condición particular del alma. Cuando ésta, de manera distraída, cae presa de una atípica experiencia, la cual no logra evadir ni explicar con argumentos sacados de la cotidianidad⁷.

Por su parte, Aristóteles en la *Metafísica* indica que la experiencia del asombro guarda relación con la capacidad de maravillarse y la creación del conocimiento no productivo⁸. Hay dos maneras de experimentar el asombro. La primera de ellas como un paso previo al proceso de conocer, en el que la observación de un caso particular permite descubrir los originarios principios metafísicos; la segunda, el asombro transcurre entre dos eventos particulares, cuando acontece un desenlace inesperado⁹, abriéndose un espacio de reflexión filosófica, lo cual estimula el deseo de conocer. A diferencia de la afirmación cartesiana tenemos que: «El asombro, en tanto estado del alma a partir del cual se origina un deseo por el saber y el conocimiento, parece ubicarse dentro de las mejores afecciones del alma y pertenece a su función racional. El asombro se genera a partir del deseo de conocimiento y, por lo tanto, del amor a la sabiduría»¹⁰. En todo caso, la sacudida psíquica que se desprende de esta experiencia resulta deseable porque abre las puertas al conocimiento superior y permite que el agente aprecie el significado amoroso del acto de filosofar. El asombro pone de manifiesto la falta de algo, que escapa a la cotidianidad y cuyo deseo se hace impostergable. Rompe con el orden habitual. No cabría ubicar la experiencia del asombro entre las virtudes competitivas o talentos para una vida útil. Una situación sorpresiva e inesperada produce una involuntaria extrañeza y una afectiva necesidad de saber sin reparar en la posible utilidad de sus resultados para la cotidianidad o acomodo formal lógicamente explicable para el saber científico. Una extraña forma de vida caracterizada por el filosofar, que no calza en el mundo de la ciencia, de las profesiones y los oficios, porque en general vivimos tiempos en los que cualquier actividad se mide por el grado de utilidad que puede generar.

Esto no representaba un problema para el mundo clásico. Sin embargo, cuando se pretende rescatar esta tradición en el mundo contemporáneo se hace necesario precisar que la tarea filosófica no tiene por qué emular la labor o someter sus resultados al protocolo de validación establecido por el saber científico. Tarea nada sencilla porque ésta circula en medios universitarios, tornándose una profesión más entre otras. Luego no cabría

7 Cfr. Jeannet Ugalde Q., «El asombro, la afección originaria de la filosofía», *Areté*. Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú 29, no. 1 (2017): 169.

8 «[...] el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe...». Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1994), Libro 1. Cap. 2 (15), 64.

9 Cfr. Ugalde, «El asombro, la afección originaria de la filosofía», 172.

10 Ugalde, «El asombro, la afección originaria de la filosofía», 179.

hablar de una dedicación a la filosofía exenta de una contraprestación o adscripción institucional. De ahí que surgen en el siglo XX esfuerzos por marcar distancias a través de propuestas metodológicas que permita un desarrollo filosófico autónomo frente al saber científico al tiempo que reflejar sin imitar el ejercicio filosófico característico en el mundo clásico de los griegos. Por ejemplo, tenemos la oferta fenomenológica que muestra la experiencia de vida que deriva de una situación externa o interna en la que una persona se puede ver involucrada. El estudio que se desprende de dicha experiencia no es traducible al mundo objetivo y cuantificable de las ciencias. De igual manera, la oferta hermenéutica toma un evento o experiencia y procede a su interpretación. El uso del lenguaje resulta vital para este método, porque en la labor de comprender no se cuenta con un código preestablecido, el cual pudiese ser medido y cuantificado a través de instrumentos científicos. Tanto uno como el otro, permiten ver la realidad sin recurrir al tiempo medible de cronos. Además, ambos no se conforman con el sujeto receptor de información, asumen que este sujeto es activo y capaz de proveer de sentido y verdad la realidad que lo envuelve. De alguna manera la fenomenología y la hermenéutica retoman el camino hacia el conocimiento tal y como en su momento lo hicieron los griegos sin privilegiar las diferencias canonizadas en la era moderna entre la filosofía y la ciencia, como tampoco clasificar los modos cognitivos más apropiados para conocer.

A comienzos del XX, Husserl asume una postura que permite experimentar la temporalidad de un modo diferente al camino conceptual que establece canónicamente el saber científico. Su interés está en «las vivencias del tiempo»¹¹. Estas vivencias evitan caer en los recursos explicativos de un antes y un después del momento actual que se pretende describir como modo de hacer inteligible el instante percibido. «En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto nos faltan los nombres»¹². Husserl apunta a un flujo que integra a modo de intuición la simultaneidad y la sucesión, dicha vinculación en tanto vivencia primigenia no se mediatiza, su vinculación se expresa en la serie de múltiples inicios y cierres, entendida como condición de infinitas posibilidades secuenciales.

Varias, múltiples sensaciones originarias existen «a una», y cuando cualquiera de ellas fluye «a la vez» la muchedumbre de las restantes, y lo hace en modo enteramente igual, con gradaciones enteramente iguales, en el *tempo* enteramente igual, ocurre sólo que de entre ellas concluye, mientras otra tiene aún ante sí su aún-no, es decir, sus sensaciones originarias nuevas que aún prolongan la duración de lo que en ella es consciente.¹³

11 Edmund Husserl, *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (Madrid: Ediciones Trotta. 2002), 31.

12 Husserl, *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, 95.

13 Husserl, *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*, 97.

Esto se corresponde con el tiempo inmanente que puede ser vivenciado como el «ser a la vez» de una actualidad cuya continuidad no es cronológica, sino que apunta al puro fluir. Pero para tener conciencia de esta percepción es menester contar con un método de análisis capaz de mostrar la vivencia como fenómeno característico del conocer humano junto con la intencionalidad que distingue un momento del resto, rompiendo la cadena de eventos causales.

A mediados del siglo XX irrumpe con fuerza la necesidad de revisar el uso del lenguaje y su posterior reubicación como factor primordial y no marginal en la experiencia del mundo. El texto: *¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?* de Gadamer de 1973¹⁴, apunta a la ineludible experiencia lingüística que acompaña tanto el diálogo del individuo consigo mismo como también en su relación con el mundo. «Nadie negará que nuestro lenguaje ejerce una influencia en nuestro pensamiento. Pensamos con palabras. Pensar significa pensarse algo. Y pensarse algo significa decirse algo»¹⁵. La experiencia del pensar se concreta en la expresión y el diálogo, con lo cual la propia experiencia del mundo se ordena lingüísticamente y no científicamente. «Es nuestra experiencia lingüística, la inserción en este diálogo interno con nosotros mismos, que es a su vez el diálogo anticipado con otros y la entrada de otros en diálogo con nosotros, la que abre y ordena el mundo en todos los ámbitos de experiencia»¹⁶. La experiencia del mundo de la que habla Gadamer no es originariamente una relación entre el sujeto y el objeto, el lenguaje preforma esta relación, es la posibilidad misma de dicha relación y de los elementos que la componen. «...ocurre con el aprendizaje del habla. No hay una primera palabra, y sin embargo crecemos a medida que aprendemos a hablar y nos familiarizamos con el mundo»¹⁷. Gracias al lenguaje el mundo y el individuo tienen significado, son interpretables a través de múltiples asociaciones y recurrentes actualizaciones en el tiempo. «Hay que reconocer que toda la experiencia lingüística del mundo es un saber del mundo y no del lenguaje. ¿No es un encuentro con la realidad lo que articulamos en la comunicación lingüística?»¹⁸. El conocimiento del mundo es posible en cuanto expresión y comunicación de una experiencia. De ahí que resulta vital para la filosofía atender este modo de construcción del conocimiento. Gracias al lenguaje es posible reconstruir el mundo de múltiples maneras actuales. La potencia del lenguaje representa la disposición siempre renovada de proveer con significados las experiencias mundanas en su vital singularidad. Su virtualidad permite la libertad y fluidez del pensamiento.

14 Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. II* (Salamanca: Sígueme, 1994).

15 Gadamer, *Verdad y Método. II*, 196.

16 Gadamer, *Verdad y Método. II*, 196.

17 Gadamer, *Verdad y Método. II*, 196.

18 Gadamer, *Verdad y Método. II*, 199.

El hablar implica afrontar el riesgo de poner algo y atenerse a sus implicaciones. Yo diría, resumiendo, que el verdadero malentendido en la cuestión de la lingüística de nuestra comprensión es un malentendido sobre el lenguaje, como si éste fuese un inventario contingente de palabras y frases, de conceptos, opiniones y modos de ver. El lenguaje es en realidad la única palabra cuya virtualidad nos abre la posibilidad incesante de seguir hablando y conversando y la libertad de decirse y dejarse decir. El lenguaje no es una convencionalidad reelaborada ni el lastre de los esquemas previos que nos aplastan, sino la fuerza generativa y creadora capaz de fluidificar una y otra vez ese material.¹⁹

Este enfoque viabiliza una experiencia sin recurrir a los registros secuenciales, cuantificadores y verificables que marca la exactitud pendular. No se apoya en una estructura que clasifica y estandariza bajo un método científico los resultados derivados de la experiencia. La elasticidad del lenguaje posibilita la experiencia del mundo, la vivencia del instante sin recurrir a las sucesiones asociativas entre los eventos o los símbolos como único recurso legítimo para obtener un significado.

En la fenomenología se considera las formas del darse propias de un mundo exterior con los modos del conocer, que se corresponde con el mundo interior. Este método apunta más a las vivencias que a la verdad científica. Privilegia el momento adecuado, el instante oportuno frente al tiempo secuencial o cronológico. Frente al ofrecimiento científico que se apoya en Cronos tenemos que la fenomenología ve el tiempo como kairós, el momento en que algo acontece y debe por ello ser considerado con valor en sí mismo sin contaminaciones asociativas o disposiciones taxonómicas. De igual manera el enfoque hermenéutico privilegia la experiencia a través del lenguaje, lo cual permite pensar el momento sin reducirlo a una homogénea seriación. La unidad de comprensión permite apreciar el presente en su singularidad, sin por ello clausurar nuevas actualizaciones, las cuales son posibles gracias al soporte que brinda el lenguaje.

Ambas posiciones filosóficas pueden arrojar luces sobre la experiencia que representa el postpresente. La afectación que produce el asombro a razón de experimentar un momento inesperado y único nos acerca al postpresente, sea a través de vivencia temporales o comprensiones lingüísticas sobre el mundo. Las epistemologías que apoyan la regularización y clasificación de las experiencias descartan cualquier imprevisto. La libre impredecibilidad del momento está fuera de cronos. Cuando ocurre este fenómeno tenemos un instante indeterminado pero privilegiado y oportuno, es el tiempo kairológico que abre las puertas al instante alucinante de la multiplicidad y la creatividad que se desprende del conocimiento práctico.

19 Gadamer, *Verdad y Método. II*, 201.

3. Kairós

El acto de conocer como una experiencia vital encuentra en el pensamiento de Heidegger una vuelta de tuerca al mostrar la relevancia del instante. El acercamiento no podrá hacerse desde los datos y resultados de las ciencias, porque «...las ciencias empíricas son inductivas, conducen de un conocimiento fáctico a otro, y desde ese conocimiento, se lanza a la búsqueda de nuevos conocimientos para establecer comparaciones...»²⁰. La secuencia cronológica junto con la acumulación de datos busca estandarizar los instantes y procesarlos a través de asociaciones estadísticas. En este punto las ciencias en general parten de la realidad que ofrece el mundo y proceden a su jerarquización apoyados en teorías que objetivan la experiencia haciéndola un producto cuantificable. La objetividad del mundo viene precedida por las opciones teóricas que sustentan la escala de medición y relación de los fenómenos en el mundo. Permiten su reconstrucción a través de referencias al pasado y su proyección de cara al futuro.

No obstante, la acumulación de requisitos teóricos termina por añadir una carga adicional a la experiencia, aniquilando cualquier resquicio de vida. «Las ciencias empíricas tienen en sí mismas un peso, son pesadas como la experiencia...»²¹. ¿Cómo aligerar este peso? Volviendo a la vida misma. Para ello la filosofía tiene una ineludible tarea de atender la experiencia de la originaria plenitud sin caer en la tentación de objetivarla. «Ella es la ciencia originaria, la ciencia del *origen* absoluto del espíritu en y para sí –“vida en y para sí” –».²² En Heidegger asumir una postura filosófica está en las antípodas de las tradicionales labores gremialistas de los filósofos profesionales. Se trata de una vocación vivencial capaz de superar el discurso que deriva del conocimiento objetivo. «Es preciso traer a la “vida” originaria y radicalmente desde una situación fundamental esta vocación interna y viva, el destino de la filosofía, su idea...»²³. El conocimiento que se produce a partir de las secuencias de eventos y de la asociación de ideas cuyo producto son conceptos inermes y sin vida imposibilita presenciar la intensidad del momento iniciador de la experiencia. Es una tarea que toma la búsqueda, como acto, y el sentido de la búsqueda, como pensamiento consciente de su vivencia, en un tiempo que constantemente interpela dicha búsqueda. «La idea de ciencia del origen se da el sentido de que dicha ciencia sólo llega a una comprensión originaria de sí misma

20 Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Semestre de posguerra de 1919* (Barcelona: Herder, 2005), 36.

21 Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Semestre de posguerra de 1919*, 36.

22 Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919* (Madrid: Alianza Editorial, 2014), 15

23 Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*, 16.

mediante la gestión de su tarea y la auténtica incidencia de sus motivos más propios en el esclarecimiento y cumplimiento investigativo de dicha 'tarea'²⁴. Es una asignación individual y no transferible, por lo que es indispensable una preparación anímica. No hay un resultado de utilidad para el avance del conocimiento. «La filosofía no tiene que presentar resultados unívocos»²⁵. Toca desprenderse del modo científico de proceder en la construcción del conocimiento. Situación un tanto compleja por cuanto se enseña y por ende se aprende que el modo adecuado del saber es aquél que se sostiene en el orden y la clasificación de conceptos. Retomar el sendero de lo vivencial para no objetivar la existencia de la vida misma. «La *vida* no es un objeto y no puede convertirse nunca en un objeto; no es nada de índole objetiva»²⁶. Es el momento de escribir otro tratado de las pasiones, pero, esta vez, para recobrar el valor existencial de la vida sobre la objetividad inerme que reposa en la abstracción de los conceptos.

La expresión que deriva de la experiencia de vida no arrastra nexos que apunten a un saber objetivo, tampoco emergen cuando la experiencia acontece por primera vez y nunca refiere a una taxonomía conceptual. Más bien la expresión que resulta de la experiencia solo destaca lo acontecido, lo que ha sido visto, a la manera de la donación heideggeriana. Lo que se expresa es una situación que pone de manifiesto una conexión vivencial, que no permite su división en partes. Al no haber una fase conclusiva la tarea de entender la vida se actualiza constantemente.²⁷ Pero no es un ver siempre lo mismo, de ahí que toca ver nuevamente y reparar que algo pasa, de ahí el asombro ante una inesperada modificación y un nuevo alumbramiento, «la vida está completamente ahí en cada situación. Buscamos una situación en la que salga a la luz de modo claro esta total donación»²⁸. Para ello se requiere una filosofía rigurosa y auténtica. «Rigurosidad de la expresión filosófica quiere decir concentración en la autenticidad de las relaciones vitales en la vida concreta misma»²⁹. Porque la vida es suficiente, manifiesta y significativa en sí misma³⁰. La vida se habla a sí misma en su propio idioma³¹. La disposición anímica que toma la tarea filosófica de comprender y vivir la vida así descrita es llamada por Heidegger vida propia y auténtica. Lo contrario sería procesar la vida como si fuera un

24 Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*, 16.

25 Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*, 243.

26 Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*, 245.

27 Cfr. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*, 228-229.

28 Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*, 239.

29 Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*, 239.

30 «En nuestra descripción de la vida fáctica pusimos de relieve tres caracteres: autosuficiencia, expresión y significatividad. Estos tres caracteres son índices, no en el sentido de la universalización, sino para que se comprendan como formas de expresión de la vida». Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*, 240.

31 Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*, 240.

conocimiento objetivo, relacionado con las cosas y circunscrito al tiempo de cronos. Lo que facilita la tarea de perderse entre las cosas. Esto no quiere decir que este modo de vida sea erróneo epistemológica y moralmente hablando, más bien es uno que aleja la posibilidad de experimentar la vida en toda su potencialidad capaz de ser retenida y anticipada en un instante.

Los éxtasis del tiempo se expresan de manera impropia de la siguiente forma: el pasado mediante el olvido; el futuro mediante el estar a la espera. En cambio, en el modo de la propiedad, el tiempo se expresa así: el pasado por medio de la retención; el futuro a partir de la anticipación; el presente por el instante [Augenblick].³²

Este modo de apropiación del instante permite abrir un abanico de posibilidades para abordar el postpresente. Primero, permite separarlo del presente, en tanto que este guarda relación con el pasado, entendido como el olvido de un momento que requiero retomar e incorporar en la secuencia que me llevará de vuelta al presente y con un futuro que recoge la secuencia de instantes que resultan en el cambio de una situación. Segundo, asumir el postpresente como un instante autónomo permite experimentar la vida en toda su amplitud investido indistintamente de entidad y temporalidad. El nacimiento lo retiene y la muerte lo anticipa, la vida emerge en toda su plenitud y el instante por intensa magnitud desplaza la habitual concepción del tiempo presente. El instante el cual podemos imaginar como una aproximación al postpresente es en sí mismo la vida. Provista de significado original en tanto experiencia develada.

De manera que, si el instante corresponde al fenómeno originario de la temporalidad originaria, significa que de ninguna manera puede entenderse como ahora; el ahora es un ahora más bien determinado; el instante es indeterminado en su esencia y determinante en su ocurrencia, en su ocasionalidad. En el instante ocurre el arrebató entre la temporalidad misma. Es el instante en el que bajo una mirada que abarca toda la situación, se ejecuta la decisión que posibilita que el Dasein puede retomarse y ser de manera propia lo que es él mismo en los límites de su finitud.³³

El instante frenético que todo lo abarca no requiere de otra cosa. Se tiene oportunamente a sí mismo para ser. Kairós resulta, entonces, una figura que mejor ejemplifica la existencial vivencia del postpresente. Es el modo de abrirse camino hacia la infinita plenitud, sin adulterar la finitud ontológica del ser humano. Esta experiencia

32 Viridiana Pérez Gómez, «Instante, la apropiación heideggeriana del tiempo kairológico como acontecimiento», en *Tiempo y espacio. Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH*, comp. Esteban Molina (Buenos Aires: TeseoPress 2020). Disponible en: <https://www.teseopress.com/actassieh/chapter/instante-la-apropiacion-heideggeriana-del-tiempo-kairolgico-como-acontecimiento/>

33 Pérez Gómez, «Instante, la apropiación heideggeriana del tiempo kairológico como acontecimiento».

muestra lo oportuno y sorprendente del momento, capaz de ser contemplado activamente. La ocurrencia no es pasajera, permite abrir un espacio para la creación de nuevo conocimiento.

Es decir, a partir de la *phrónesis* Heidegger descubre que el acceso originario a la vida fáctica se da por medio del trato práctico y, por lo tanto, el saber *phronético* es la comprensión de la vida desde sí misma y no desde otro modo de ser que no le corresponde. Justamente cuando hablábamos del carácter de la vida fáctica, recordemos que ella es indiferente y autosuficiente de cualquier teoría.³⁴

Es el instante que deviene saber práctico, saber que no se construye desde las esferas de los conocimientos objetivos o científicos, sino desde la propia vivencia. La experiencia del postpresente permitiría actuar de manera adecuada en el modo de conducir y proveer de significado la propia vida. El instante posee su propio tiempo y su intensidad asombra sin paralizar al agente que lo experimenta vivencialmente permitiendo su integración, sin recurrir a discursos o referentes externos.

4. Thaumazein

Hemos revisado las condiciones temporales en las que cabe pensar el postpresente en clave fenomenológica y hermenéutica. Toca ahora mostrar la disposición anímica capaz de aprovechar el tiempo *kairológico* que represente el postpresente. En *Aportes a la filosofía* de 1936-1938, Heidegger se refiere a la responsabilidad que tiene sobre sus hombros la filosofía. Le toca, por un lado, concretar su método de trabajo que sirva de eje diferenciador con el quehacer científico imperante, por el otro contar con la fuerza y coraje suficiente para afrontar el misterio que rodea el instante y su derivación en tanto conocimiento práctico. La experiencia de vida muestra el ser en el mundo en tanto horizonte que posibilita la existencia³⁵. Sobre este horizonte el ser ahí reconoce que no puede escapar y tiene que asumir su entidad, tiene irremediabilmente que poder ser algo. Como no hay soporte epistemológico que lo guíe, el ser ahí experimenta el silencio paso previo a la experiencia del instante. No obstante, resulta insoportable esta vivencia por lo cual el ser humano prefiere el ruido de la cotidianidad y sus cronómetros. Para enfrentar el silencio debe el ser humano prepararse anímicamente para escuchar.

De hecho, Heidegger solo pudo descubrir la importancia sistemática del fenómeno del temple anímico porque se apropió del pensamiento proveniente de la tradición hermenéutica para el cual el pensar, en tanto interpretación, está remitido a un

34 Pérez Gómez, «Instante, la apropiación heideggeriana del tiempo *kairológico* como acontecimiento».

35 Cfr. Klaus Held, «Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger», *Revista Co-herencia* 12, no. 23 (Julio - Diciembre 2015):17.

escuchar. La existencia histórica exige una apertura (Aufgeschlossenheit) al instante histórico, al kairós, es decir, exige la disposición a experimentar una situación llegada a su madurez como llamamiento a una acción esencial.³⁶

En esta dirección cabe considerar los temples anímicos de Heidegger como vía para ingresar en la comprensión anímica del instante que a nuestro juicio resulta análogo con la experiencia del postpresente. En tanto que el postpresente es un modo de estar en el mundo, sin referencias a los códigos tradicionales de la cultura, la filosofía, la ciencia y la tecnología, requiere un nuevo comienzo en la capacidad de entender, convivir históricamente la realidad y la verdad. «Esto quiere decir que el temple anímico del instante en el cual el temple anímico fundamental se hace manifiesto tiene que estar él mismo relacionado con la historia»³⁷. No obstante, el mundo del confort y la seguridad alimentan la ilusión de una vida organizada que se torna apaciblemente cotidiana, aunque ausente de vida. «El Dasein reprime su disposición anímica fundamental en la impropiedad de la cotidianidad y, por lo tanto, reprime la referencia histórica del instante»³⁸. Resulta interesante que no es el coraje, ni el valor el temple de ánimo que retorne a la senda que permita reconocer el kairós y con ello salir de la superficial mundanidad. Pero el tránsito no resulta agradable, la monótona cotidianidad con los beneficios que brinda la tecnología, termina por generar miedos, angustia y aburrimiento, situación que abre la posibilidad de salir de la inautenticidad propia del tiempo medido apoyado en la voluntad de «poder comenzar» de nuevo el recorrido hacia la experiencia del instante.

El poder-comenzar es la condición de realidad para que un temple anímico fundamental emerja a partir de su modo deficiente, de su inautenticidad, y obtenga fuerza histórica. En la deficiencia los temples anímicos fundamentales esperan al mismo tiempo su despertar a la autenticidad. Esto significa, sin embargo, que no pueden ser estos temples anímicos fundamentales mismos que latentemente están a la espera los que templen afectivamente al Dasein para el poder-comenzar.³⁹

Lo que permite iniciar el camino a la autenticidad es el estado anímico que deriva del asombro, de la capacidad de escucha y la disposición de poder comenzar de nuevo. La capacidad de asombro emerge de un instante no esperado, extrémese la existencia haciéndola caer en cuenta de que posee vida propia. La falta de costumbre o el poco interés por estas experiencias, provoca miedo, agitación y espanto en el agente acostumbrado a la tranquilidad del mundo acomodado por las epistemes del orden taxonómico.

36 Held, «Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger», 18.

37 Held, «Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger», 18.

38 Held, «Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger», 21.

39 Held, «Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger», 27.

Lo cierto es que esta irrupción tiene dos caras. De un lado el mundo, por la frescura de su ser nuevo, atrae a la persona alcanzada por el asombro. De otro lado, lo inesperado de este ser-nuevo lo cautiva y le infunde una reserva con respecto al mundo, una reverencia frente a la maravilla «de que haya algo en lugar de nada», un temor frente al misterio de que la dimensión de apertura «mundo» haya sido liberada del cerramiento (*Verschlossenheit*) de la nada. De esta manera se manifiesta en el asombro una movilidad internamente contrapuesta. El movimiento de la maravillosa nueva emergencia del mundo arrastra a quien se asombra y lo temple anímicamente para el irrumpir en el mundo, y a la vez le permite contenerse frente al abismo, al cual se debe la nueva emergencia.⁴⁰

Quizás un concepto derivado de la biología como holobionte nos ayude a entender las movi­lidades internas que disipan los recursos temporales del aquí y el ahora permitiendo cambiar la concepción de espacio y tiempo tradicionales. La fusión y cohabitación permite nuevos modos de vivir intensamente el asombro ante una vida en contante metamorfosis en el que las fronteras entre lo interno y lo externo se borran.

L'école platonicienne spéculera beaucoup sur ces détails, et imaginera un nombre variable de «chariots de l'âme». Imaginé comme véhicule, le corps ne définit pas l'adhésion géographique ou physique à un lieu, à un espace ou à un morceau de matière, il est, au contraire, ce qui rend possible le mouvement. La condition de possibilité de la sortie de l'espace, du lieu ou, mieux, le principe de leur variation permanente. Si nous avons un corps, ce n'est pas pour mieux adhérer à un ici et maintenant, mais pour pouvoir changer de lieu, changer de temps, changer d'espace, changer de forme, changer de matière. Le corps-véhicule est la condition de possibilité de la métamorphose : il rend possible d'aller ailleurs, de devenir autre.⁴¹

5. Conclusiones

El análisis de la autenticidad del ser en el mundo a través del enfoque fenomenológico y hermenéutico y con la triangulación en los pensamientos de Husserl, Heidegger y Gadamer abren las puertas para experimentar en instante kairológico a través de la experiencia del asombro. Desprenderse de la mirada tradicional de las secuencias temporales con sustento epistemológico de las ciencias requiere un esfuerzo humano para salir de la cotidianidad. Por otro lado, no se trata simplemente de una contemplación pasiva ya que la intensidad del momento deriva en la obtención de un saber práctico que la *phronesis*, al parecer un esfuerzo similar sin por ello caer pretender autenticidad es lo que se requiere para experimentar vivencialmente el postpresente. Contar con imaginarias

40 Held, «Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger», 29.

41 Emanuele Coccia, *Métamorphoses* (París: Éditions Payot & Rivages, 2020), 94.

tribulaciones que fomenten la creación de obras que permitan experimentar los procesos de fusión entre distintos modos de vida, permitiendo su constante metamorfosis. Tocaría repensar el concepto de persona como individuo con entidad social, cultural y política y en su lugar entender las constantes fusiones embriológicas y en el ámbito de lenguaje permitir imaginarias agitaciones a través de experiencias como la sinestesia y la fantosmia, entre otras. De esta manera entenderíamos que «Las vivencias no son cosas, no son algo aislado, sino figuras expresivas de tendencias de situaciones vitales concretas. La ciencia de las vivencias es la intuición que da originariamente el nexo de la vivencia, las situaciones de las que surgen vivencias»⁴².

42 Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*, 241.

Referencias

- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- Coccia, Emanuele. *Métamorphoses*. París: Éditions Payot & Rivages, 2020.
- Descartes, René. *Discurso del Método*. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1981.
- Descartes, René. *Las pasiones del alma*. Madrid: Ediciones Tecnos, 1997.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI editores, 1972.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Semestre de posguerra de 1919*. Barcelona: Herder, 2005.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología. Curso de 1918-1919*. Madrid: Alianza, 2014.
- Held, Klaus. «Asombro, tiempo, idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía». En *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, no. 26 (agosto 2002): 63-74.
- Held, Klaus. «Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger». *Revista Co-herencia* 12, no. 23 (Julio - Diciembre 2015): 13-40.
- Husserl, Edmund. *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Ediciones Trotta, 2002.
- Pérez Gómez, Viridiana. «Instante, la apropiación heideggeriana del tiempo kairológico como acontecimiento». En *Tiempo y espacio. Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH*, Esteban Molina, comp. (Buenos Aires: TeseoPress, 2020). Disponible en: <https://www.teseopress.com/actassieh/chapter/instante-la-apropiacion-heideggeriana-del-tiempo-kairolologico-como-acontecimiento/>
- Ugalde, Jeannet. «El asombro, la afección originaria de la filosofía». *Areté*, Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú 29, no.1 (2017): 167-181.

EL RIZOMA DE LA VIRTUALIDAD O RIZOMA VIRTUAL

12

HAKIM MÁRQUEZ ^I

Resumen:

No son fáciles de llevar las relaciones que se establecen en la virtualidad. Hay en ellas una debilidad. A un mismo tiempo se echan de menos aspectos de la relación presencial y te incomodan algunos excesos. Aquí hablaremos de dos debilidades: la pérdida de espesor y la pérdida de control. Pero lo haremos no como una forma de crítica, sino para entenderlas mejor, reforzando nuestra capacidad de establecer relaciones en general, y proponiendo estrategias en el caso particular de las relaciones educativas que tienen que hacerse en línea.

Palabras clave: Relación, virtualidad, presencial, espesor, control, rizoma.

Abstract:

Relationships that are established in virtuality are not easy to carry. There is a weakness in them. At the same time, aspects of the face-to-face relationship are missed and some excesses bother you. Here we will talk about two weaknesses: the loss of thickness and the loss of control. But we will do it not as a form of criticism, but to understand them better, reinforcing our ability to establish relationships in general, and proposing strategies in the particular case of educational relationships that have to be done online.

Keywords: Relationship, virtuality, face-to-face relationship, thickness, control, rizome.

I Universidad de Ottawa.