

Mundo circundante en Heidegger: Índices teóricos para una aproximación a una idea de “habitar” en la hiperconectividad digital

Surrounding world in Heidegger: Theoretical indexes for an approach to an idea of "inhabiting" in digital hyperconnectivity

Marcelo Raffo Tironi*
Universidad de Valparaíso
marcelo.raffo@uv.cl

DOI: 10.5281/zenodo.5825823

Recibido: 01/03/2021 Aceptado: 25/10/2021

Resumen: Con la masificación de las redes digitales de comunicación, ha venido ocurriendo una pujante e intensa transformación digital de la cotidianidad. Dicha transformación intensifica, en el sentido común de nuestro vivir doméstico, la idea de inmediatez y simultaneidad: la posibilidad fáctica de que “somos” contemporáneos y cotidianos junto con el pasar global. En ese contexto catalizado por un fenómeno al que denominaremos hiperconectividad digital, el concepto de “habitar” adquiere especial interés por las posibles transformaciones que implica su supuesto escalamiento a una medida inédita. Es precisamente en esa revisión, que el presente artículo busca aproximarse a una idea de mundo circundante, a partir de nociones encontradas en dos obras del filósofo Martin Heidegger: «Ser y tiempo» y «Ontología. Hermenéutica de la facticidad».

Palabras clave: Habitar; mundo; cotidianidad; subjetividad; hiperconectividad digital.

Abstract: With the massification of digital communication networks, a powerful and intense digital transformation of everyday life has been taking place. This transformation intensifies in the common sense of our domestic life the idea of immediacy and simultaneity: the factual possibility that “we are” contemporary and everyday together with the global passing. In this context catalyzed by a phenomenon that we will call digital hyperconnectivity, the concept of “inhabiting” acquires special interest due to the possible transformations that its supposed escalation implies to an unprecedented measure. It is precisely in this review that this article seeks to approach an idea of surrounding world, based on notions found in two works by Martin Heidegger: “Being and time” and “Ontology. Hermeneutics of facticity.”

Keywords: Inhabiting; world; daily life; subjectivity; digital hyperconnectivity.

* Chileno. Cineasta y Doctor en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Licenciado en Cine por la Universidad de Valparaíso. Fue becario Conicyt con el proyecto de Doctorado Nacional 21130946 año 2013, guiado por Sergio Rojas. Es profesor auxiliar de la Escuela de Cine e investigador del Centro de Investigaciones Artísticas de la Universidad de Valparaíso. Director de los filmes “(In)audible” (2020); “Una lámpara y un bolero” (2020).
<https://orcid.org/0000-0002-9061-8909>

1. El mundo circundante en Martin Heidegger

A menudo se dice que Heidegger ha sido uno de los filósofos más influyentes e importantes del siglo XX. Esta afirmación tendría sentido al elaborar una idea de siglo XX que permitiera aproximarse al porqué de esa relevancia. Puede afirmarse que siglo XX aparece sobre la gran expectativa que dejan los avances tecnológicos del siglo XIX, el que desde su segunda mitad es en sí una revolución; una revolución social, intelectual, política y económica en todo el mundo occidental, aquel mundo que forjara los límites sobre el cual comprenderemos, precisamente, una «idea de mundo» en el sentido común del siglo XX occidental.

El siglo XX se instala de cara al futuro; se traza un itinerario lineal en el que la búsqueda de una mejoría para la humanidad¹ aparece como destino posible de conseguir. Y me permito algunos ejemplos prácticos. En salud, la consolidación de la vacunación luego de los experimentos de Pasteur a fines del siglo XIX —y que se traducen en la instauración sistemática de un régimen de vacunas—, fue una de las políticas públicas revolucionarias para preservar de mejor forma el bienestar de la humanidad. En transportes y comunicaciones la máquina a vapor cambió para siempre la escala sobre la cual el tiempo y el espacio prácticos eran posibles de pensarse y vivirse; la radiofonía modificó la velocidad de las comunicaciones para que luego, la telegrafía y telefonía consolidaran la abolición de la distancia con la aparición de las «tele-comunicaciones». Luego, la fotografía y el cine modificaron profundamente la manera de representarnos el mundo y las cosas y, así un sinnúmero de transformaciones que instalaron la posibilidad de, cada vez más, doblegarle la mano a la condición finita del ser humano, aquella única certeza de todo hombre nacido (no sólo por la finitud vital, también bajo el supuesto de que las posibilidades humanas estaban limitadas a lo que humanamente estuviera al

¹ Sería posible pensar que la idea de humanidad, como la conocemos hoy, sería el más grande descubrimiento del siglo XX. Es durante este siglo que no ha quedado duda (empírica y fotográficamente) que de todo el género humano habita un mismo planeta, una esfera azul suspendida en el vacío y girando en torno al Sol. El certificado de Humanidad aparece con certeza una vez los instrumentos tecnológicos han podido verificar el domicilio de la especie. Es durante el siglo XX que se confirma la esfera terrícola como tal; de la misma manera que se confirma nuestra ubicación en el vasto universo. Desde ahí, entonces, es que la idea de «humanidad» aparece con más sentido que nunca, junto con reanimar todo el ideario en torno a «lo humano» como un necesario repertorio de ideales y valores para no perder de vista la identidad que nos hace «humanos»: nuestra humanidad.

alcance, en una época preindustrial). Es decir, en términos generales, haber encontrado una grieta al infranqueable muro de lo «imposible» y en términos prácticos, poder mirar cada vez más de lejos horizonte finito de la muerte.

Este mismo horizonte es el que se instala como premisa del siglo XX, sea por la posibilidad hacer cada vez menos espesa su presencia cotidiana o, por la terrible huella que dejara en los grandes conflictos bélicos durante su primera mitad. Impronta que, además, tendría un alcance planetario por la posibilidad de saber, pese a la lejanía, de las consecuencias de tales hechos. Un mundo que ofrecía a la par, y con certeza, la posibilidad de seguridad/inseguridad; aquella que no es otra cosa que un síntoma lejano de la muerte: potencia de finitud. Podemos estar a resguardo, como no estarlo. Y cada escenario es como la sutil gradación de un ángulo, la cual se puede proyectar con dispares resultados: estar a salvo, o no. Esto no quiere decir que la condición finita del hombre no haya sido preponderante en un momento anterior. Lo que se quiere decir aquí es que especialmente, desde el siglo XX en adelante, esta condición finita está al frente de la empresa humana como objetivo posible de sortear. No es mera idealización de las posibilidades humanas. Los límites de lo posible parecen expandirse, franqueando brechas que en el pasado marcaron el límite de lo humanamente realizable.

Es bajo esa idea de siglo XX que Heidegger tiene especial relevancia. Y parte importante de esa relevancia aparece en el ideario que elabora en *Ser y Tiempo* (1997). Allí, la idea de la existencia, el *Dasein* —ente que podríamos entender como el hombre—, está volcado hacia la muerte, pues es precisamente bajo dicha condición que se estrena la posibilidad de una autentica realización en el *poder-ser*. La muerte, como menciona Heidegger «se revela, así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*. Como tal, ella es una inminencia *sobresaliente*» (Heidegger, 1997. p. 271). Pero podría confundir el hecho de que la pregunta por el ser, la que Heidegger elabora al comienzo de *Ser y Tiempo*, busca encargarse por el sentido del Ser, precisamente, pues el olvido a esta cuestión viene dado o por la imposibilidad de definir una idea de Ser por la universalidad del sentido del concepto mismo o, puesto que su significado se da de manera evidente (Heidegger, 1997. p. 26). Y luego aparece el inconveniente de interrogar ¿qué *es* Ser?, problema en el hecho de que el verbo «es» inmediatamente nos determina a buscar en la incógnita, un ente que resuelva la operación. Heidegger menciona:

«Si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser.» (Heidegger, 1997. p. 29)

Esta formulación conduce a la estructura fundamental para aproximarse a la pregunta por el sentido del ser, el *Dasein*, el *ser-ahí*, el «Ser situado» que conformaría lo ente del *ser* y que está determinado, fundamentalmente, por su carácter de arrojado en medio de lo ente, es decir el *Dasein* está ya existiendo, ahí afuera en medio de las cosas. Como explicara Jorge Rivera, «*ya estoy, antes de quererlo, en una existencia que no me la di yo*»².

Aquí hay elementos importantes que sostienen la pertinencia de esta revisión a Heidegger. La idea de que el *Dasein* esté ya en medio de lo ente, quiere decir que se encuentra conviviendo ya en medio de *cosas* que existen y son; aquellas con las que el *Dasein*, cotidianamente tiene que lidiar, necesariamente. Este carácter vital de la estructura del *Dasein*, al cual se le determina —como decíamos hace un momento—, «por la posibilidad *más propia, irrespectiva e insuperable*» de la muerte, hace que su comprensión de «ser para la muerte» permita aventurar una lectura que en el fondo se torna de un cariz vitalista y necesariamente interceptada por la facticidad de lo ente; de forma coloquial, pues ya está el hombre existiendo en medio de cosas que están ahí, a la mano, existiendo junto con él. Y he ahí otro motivo para la pertinencia de Heidegger en nuestra revisión. Haciendo una diferencia con la estructura del sujeto, el *Dasein* no constituye entendimiento a partir de objetos que le son dados. Heidegger menciona:

«El hecho de que oigamos en primer lugar motocicletas y coches (y *no puramente ruidos*) sirve como prueba fenoménica de que el *Dasein*, en cuanto estar-en-el-mundo, se encuentra ya siempre *en medio* de los entes a la mano dentro del mundo y, de ningún, modo, primeramente entre “sensaciones”» (Heidegger, 1997 p.166)

El hecho de que inmediatamente le otorguemos sentido a lo ente, quiere decir que las cosas «son», es decir, el Ser se nos manifiesta como comprensión en el lenguaje

² Jorge Rivera en entrevista en el año 1999, en programa de tv «La belleza de pensar».

y no como sensaciones a las que otorgarle sentido. Y aquel que puede comprender es precisamente el *Dasein*.

Pero el problema continúa. ¿Resiste por sí sola la estructura del *Dasein* la transformación tecnológica que trae consigo el profundo desarraigo con «lo ente» dado en la degradación del tiempo y el espacio prácticos, posibles en la hiperconectividad digital? Tomando la cita recién referida, y leyendo el problema en clave del *Dasein*, lo que la hiperconectividad ha puesto en crisis es la facticidad de *lo ente*. Y principalmente por dos motivos que ya hemos revisado. Por un lado, el agotamiento de significado en la «arquitectura» y la «agenda», en el sentido de tiempo y espacio, para conseguir una «existencia» práctica que permita, de manera igualmente práctica, vivir una cotidianidad sin el socavón que implicaría estar habitando en medio de una completa farsa. Y segundo, precisamente anclado a la posibilidad de «farsa»³, el hecho de que el hombre, en el sentido de usuario de las redes ha sobrepasado el umbral de espectador pasivo y se ha vuelto autoprodutor de sus afectos —por vía de manifestaciones que no son otra cosa que «información de»—, con pleno conocimiento de las «nuevas reglas del juego» que impone esta vertiginosa puesta en escena de la información. Acaso en «lo ente» que constituye significado fáctico, —y refiriendo la cita a Heidegger—, el ruido de una motocicleta ¿vendría efectivamente de una motocicleta que esté «a la mano»? En la hiperconectividad digital, el *Dasein*, ¿en medio de qué estaría co-estando? ¿En medio de «lo ente»? O más bien ¿qué sería «lo ente» en este *digital* escenario? La primera impresión es que en Heidegger no cabría esa posibilidad. Al menos sería impensable un medio no-fenoménico que, sin embargo, repercuta fácticamente en la existencia (*Dasein*). En «*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*» (1923)

³ En nuestra época es común leer y escuchar coloquialmente el término «posverdad», asociado a la instalación de un enunciado del que su poder verosímil impacta profundamente la agenda diaria de informaciones que gozan de alguna validez fáctica, aun cuando el hecho referido haya sido desmentido por quienes sean validados por su alto grado de certitud respecto a la realidad de la polémica en cuestión. En este sentido, la «posverdad» no es el resultado de la confusión producto de una «mala información» respecto de alguna situación. Es, más bien, síntoma de un modo de la denominada «puesta en escena de la información», la que tiene como origen, hechos presuntos de un *habitar digital*, entre enunciados puestos a circular deliberadamente con significantes que gozan de un alto grado de fiabilidad (lo que permite la confusión), sea por su semejanza estética verosímil o la inmediatez en la propagación de la información luego de ocurrido el hecho que origina el fenómeno de «posverdad».

encontramos una declaración relevante a este respecto, en la que Heidegger definirá el «haber previo»⁴ referido a la acción de observar algún fenómeno. Menciona:

«La fortuna del planteamiento y del modo de realización de la descripción hermenéutica del fenómeno dependen de la originariedad y autenticidad del haber previo en que el existir en cuanto tal (vivir fáctico) se halle situado.» (Heidegger 1999 p. 104)

Es ese haber previo el que exige una idea de *perspectiva*, concepto —para Heidegger— completamente ausente en el esquema Sujeto – Objeto. Y a este respecto es especialmente claro. Dice:

«Lo primero que hay que evitar es *el esquema de que hay sujetos y objetos*, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el «yo pienso», esto es, yoica, la yoidad, el centro de los actos, la persona; que los yoes (personas) tienen frente así lo ente, objetos, cosas de la naturaleza, cosas de valor, bienes. En fin, que la relación entre sujeto y objeto es lo que se ha de determinar y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento. [...]» (Heidegger 1999 p. 105)

El rechazo de ese modo de proceder que consiste en el encuadramiento del campo de investigación en el esquema citado es solo una de las precauciones que en la actualidad resultan más acuciantes. La segunda atañe a un prejuicio que no es más que el equivalente de la falta de crítica con que se construye y teoriza. Me refiero a la *pretensión de un observar exento de perspectiva*. (Heidegger 1999 p. 106)

⁴ El párrafo anterior al citado en el cuerpo del texto define lo que es el haber previo. Heidegger indica que «El mirar a algo y el determinar, activo en ese mirar, lo que está a la vista, en cuanto actuación que lo configura, supone tener ya de antemano lo que se va a mirar en cuanto ente que es así y así. Lo que de esa manera se tiene de antemano en todo acceso a lo ente y trato con lo ente lo denominaremos haber previo». Me viene una duda. Acaso ¿podríamos encontrar aquí algún paralelo con el concepto de «experiencia» y existencia «a priori» en el modo que Kant realiza la referencia a estos conceptos, en la «*Crítica de la Razón pura*»?

Heidegger señala que un observar exento de perspectiva «*no es otra cosa que la explícita apropiación del punto de vista*» (Heidegger 1999 p. 106). Acaso la estructura que habita la hiperconectividad digital ¿podría entenderse como aquel que se ha apropiado precisamente del punto de vista, desconociendo los alcances prácticos de su propia falta de perspectiva?

Como un contrapunto necesario a la estructura del Sujeto, es que se completa la pertinencia a la revisión a algunas ideas heideggerianas, las que tienen previstas algunos índices que nos permiten, en el contexto de la hiperconectividad digital, sondear la operación fundamental que nos hemos propuesto indagar. Y la idea de «mundo» en este punto es preponderante.

Se puede encontrar una aproximación en importante al concepto de mundo en «*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*»(1999), obra que reúne el curso de verano de 1923 impartido por Heidegger en Friburgo y que ya veníamos referenciando. Allí aparecen elementos fundamentales para la comprensión de lo que será años más adelante la obra «*Ser y Tiempo*». Uno de estos elementos, decíamos, es la idea de mundo, concepto que será visitado en varias ocasiones en Heidegger y del que tendrá más de una elaboración. Allí Heidegger se refiere al mundo como «*lo que ocurre*» (*begegnen*). En la traducción una nota al pie, Jaime Aspiunza, traductor para la edición castellana de Alianza editorial, precisa la interpretación del término alemán *begegnen*:

«*Begegnen*: término central en la concepción heideggeriana aquí presentada, ofrece al traducirse un triple significado, «encontrarse con», «aparecer» y «ocurrir», triple significado que conviene entender siempre de manera unitaria, aunque la mayoría de las veces nos veamos forzados a elegir uno de los términos castellanos; al fin y al cabo, lo que nos encontramos es lo que aparece y porque aparece, y lo que aparece es lo que ocurre y porque ocurre. (Si se considera que el sentido etimológico de «Ocurrir» es precisamente el de «salir al paso», quizá se entienda mejor el que se puedan combinar las tres ideas.)» (Heidegger 1999 p.110)

Ese *suced*er del mundo, está condicionado por el *haber previo*, el que Heidegger vincula con la *cotidianidad*. Esto es «*la cotidianidad [que] caracteriza la temporalidad del existir (conceptuación previa)*» (Heidegger 1999 p.109). Esta cotidianidad, está configurada en cuanto al modo de aparecerse: el mundo como ocurrir en el «ahora y el pronto»:

«Lo primero de todo es la actualización directa de aquello en cuanto lo cual el mundo aparece; y, que sepamos, conforme al haber previo, el mundo aparece en el ahora y el pronto de la ocasionalidad de una cotidianidad normal. La ocasionalidad denota una situación en la que se encuentra la cotidianidad, situación delimitada por un ahora ocasional, cuyo estar aquí se da en un demorarse en él.» (Heidegger 1999 p.112)

Esa ocasionalidad es posible leerla como «inmediatez». Inmediatez que se va a relacionar más tarde, en *Ser y Tiempo*, con el hecho de que la existencia (Dasein) tiene como rasgo fundamental el cada vez ser uno mismo. Lo que aquí podemos interpretar es que el modo que hace posible esa «certificación» por la inmediatez de estar referido a sí mismo, está dado puesto que:

«Mundo es lo que ocurre. El en-cuanto-qué aparece y el cómo ocurre queda comprendido en lo que denominaremos *significatividad*. Significatividad no es una categoría de la cosa, que vinculara unos objetos con un contenido concreto a un dominio propio, distinto de otros objetos de otro dominio. Significatividad es un cómo del ser, y en ella se centra precisamente lo categorial del existir del mundo. Con «existir» se designa tanto el ser del mundo como el ser de la vida humana —el por qué ya se verá.» (Heidegger 1999 p.111)

La cotidianidad, surge de significatividad al mundo para «certificar» la mismidad de la existencia. Heidegger refiere a dos modos de comprender esta cotidianidad y, tomando ejemplos desde el carácter «geométrico» —material—, de la cotidianidad, concluye que el entendido existencial de la cotidianidad está dado en que las cosas existen en tanto significan. Un objeto —sea, por ejemplo, una silla—, no es sólo una silla en tanto material con el cual ha sido construido o, la función para la cual ha sido fabricado. Es «*la silla*», es decir, aquella en particular entre «*otras sillas*». Una en particular pues ella lleva consigo significados determinados y referidos a una cotidianidad en específico: la silla en la que mi abuelo me leyó *ese* libro en particular, aquella en la cual con mi compañera reímos y conversamos largamente el día en que nos conocimos, y así, determinaciones significativas que la constituyen como «aquella» y no otra. En palabras de Heidegger:

«Su carácter de existir, de estar o ser aquí se designa mediante el término técnico de *significatividad*. «Significativo» equivale a: ser, existir en la manera de un significar que aparece de modo determinado.» (Heidegger 1999 p.123)

Esta idea de mundo, como un ocurrir de relaciones significativas dada una determinada cotidianidad, tiene como requisito el carácter de «lo a la mano»: de entorno. Esta idea será desarrollada con mayor amplitud en el concepto de mundo circundante, que se puede encontrar en «*Ser y Tiempo*». Allí persiste la idea de mundo como fenómeno —como ocurrir—, pero esta vez precisa cuatro acepciones del término, a fin de delimitar la amplitud de significado que suscita la palabra «mundo». La primera de ellas define «mundo» como «*la totalidad del ente que puede estar-abí dentro del mundo*» (Heidegger 1997 p. 92), es decir una idea de «mundo» como la totalidad de las cosas existentes. La segunda refiere a «mundo» como «*término para designar la región que cada vez abarca una multiplicidad de entes, por ejemplo al hablar de “mundo” del matemático, mundo significa la región de los posibles objetos de la matemática*» (Heidegger 1997 p. 92). La cuarta, refiere a «mundo» como «*el concepto ontológico-existencial de la mundaneidad. La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los “mundos” particulares, pero encierra en sí el apriori de la mundaneidad en general,*» (Heidegger 1997 p. 92) entendiendo por «mundaneidad» como «*un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo,*» (Heidegger 1997 p. 92) es decir, acorde al valor significativo de aquello que engloba a la existencia en un determinado momento. No obstante, en nuestro contexto, es la tercera acepción del término la que se propondrá revisar. Esta es:

«Mundo puede ser comprendido nuevamente en sentido óntico, pero ahora no como el ente que por esencia no es el Dasein y que puede comparecer intramundaneamente, sino como “aquello *en lo que*” “vive” un Dasein fáctico en cuanto tal. Mundo tiene aquí un significado existensivo preontológico, en el que se dan nuevamente distintas posibilidades: mundo puede significar el mundo “público” del nosotros o el mundo circundante “propio” y más cercano (doméstico).» (Heidegger 1997 p. 92)

Esta es la idea de mundo que deriva en la de «mundo circundante»⁵, y que tiene como «condición de posibilidad» la idea de «lo a la mano», dado, fundamentalmente, en la cotidianidad.

2. Lo «a la mano»

La idea de lo «a la mano» refiere a aquello que es designado por la necesidad de su ocupación — además de una determinación espacial de proximidad en la existencia (Dasein)—, esto es por el hecho de ser requerido —estar «a la mano»—, o no estarlo en caso de ser necesitado, es decir, no estar «a la mano» (Heidegger 1997 p. 102). En ambos casos Heidegger se refiere a «lo a la mano», en cuanto a la mundaneidad de «lo a la mano», aquello que es referido, además, por su significatividad. Por ello que «eso»—tal o cual cosa—, puede ser necesitado, pues aquello —«lo a la mano»— existe dado que su uso significa «algo» en la existencia. Pero esa determinación no desecha la variable «espacial» de lo «a la mano». Más bien se define por su proximidad espacial en la cotidianidad; lo que dirá luego como «cercanía»: «*Lo a la mano del trato cotidiano tiene el carácter de la cercanía.*» (Heidegger 1997 p. 128) «*Cercanía*» que, como indica Heidegger, no tiene una relación literal con el hecho de medir las distancias, sino que está regulada

«por el manejo y el uso en un "cálculo" circunspectivo. La circunspección del ocuparse determina lo que en esta forma es cercano considerando también la dirección en la que el útil es accesible en cada momento.» (Heidegger 1997 p. 128)

Es decir, podríamos leer este «cálculo circunspectivo» como el factor de disponibilidad de aquello que pueda ser requerido, siendo ese factor de disponibilidad el que determina su carácter de cercano. Sin embargo, esto no desecha el carácter fáctico de dicha cercanía, pues pudiera pensarse que cercanía, en el entendido que propone Heidegger, podría estar vinculada con alguna relación, incluso teórica, con algo que se aparezca dentro de «mis» posibilidades

⁵ Hay otro interesante antecedente en esta idea de «mundo circundante» y que será aparecerá más evidente en una variación posterior del término «mundo» en Heidegger. Nos referimos a las investigaciones del biólogo estonio Jakob von Uexküll sobre el «medio ambiente» de los animales. Relacionado con esto último, en Muñoz (2015), se revisa en profundidad la relación entre las ideas de Uexküll y las que desarrolla Heidegger.

como disponible. Hay una determinación espacial, por decirlo de forma literal, fáctica en este planteamiento:

«La cercanía direccionada del útil significa que éste no tiene simplemente su lugar en el espacio como un ente que está-ahí en alguna parte, sino que en cuanto útil está por esencia colocado, instalado, emplazado, puesto. El útil tiene su *lugar propio* [*Platz*] o bien "está por ahí en alguna parte", lo que debe distinguirse cuidadosamente de un puro encontrarse-ahí en un lugar cualquiera del espacio.» (Heidegger 1997 p. 128)

Si bien, efectivamente, hay una determinación espacial fáctica, condicionada por la geometría de un lugar determinado, aun cuando por sí sola esta determinación geométrica —geográfica, incluso arquitectónica—, no sea completamente condicionante de «lo a la mano» como tal. Cuando Heidegger indica *platz*, término en alemán que Jorge Rivera traduce como «lugar propio»⁶, quiere decir que es en aquel acotado lugar, que le es propio a aquello que allí se encuentra ubicado, que se puede expresar su ser útil. De lo contrario, aquello que se encontrare en un lugar «impropio» no quiere decir que no esté próximo (mediblemente «cerca»). De hecho, puede estar ahí mismo, a pasos, —en distancia— muy próximo en la existencia (Dasein). Sin embargo, lo «impropio» del lugar en que se pueda encontrar «aquello», tiene que ver con que no se encuentra situado allí en donde su ser útil se puede expresar. Como indicara Rivera con un ejemplo en una nota de la traducción: el manubrio de la bicicleta podría estar a pasos, allí tirado en el garaje, mas no sobre el marco de la bicicleta, allí en donde puede ocuparse como tal.

El «lugar propio» para Heidegger estará dado por la «pertinencia», la que *«depende siempre del carácter pragmático de lo a la mano, es decir, de su pertenencia respeccional a un todo de útiles»*. Ese «adonde», Heidegger lo llama *gegend*, que es traducido por

⁶ El mismo Rivera, en su traducción de Editorial Universitaria, indica que prefirió utilizar dicha expresión —«lugar propio», pues, por ejemplo, la traducción anterior realizada por Gaos, la que traducía *platz* como “sitio”, no dejaba precisar el hecho de que *ese* lugar acotado para que esté aquello “a la mano”, le pertenece pues es ahí en donde el útil de aquel «a la mano» tiene sentido. Es allí y no en otra parte en donde se puede ocupar. Rivera da como ejemplo, aquello que se encuentra en el automóvil; la ubicación del volante, el acelerador, la palanca de cambios, etc.

Rivera como la «zona»⁷. Zona quiere decir aquel *rincón* o sitio en donde se emplace aquello que es útil, y que se constituirá como a la mano. En palabras de Heidegger:

«Sólo si la zona ha sido previamente descubierta, es posible asignar y encontrar los lugares propios de una totalidad de útiles circunspectivamente disponible. Esta orientación zonal de la multiplicidad de lugares propios de lo a la mano constituye lo circundante, el en-torno-a-nosotros del ente que comparece inmediatamente en el mundo circundante.» (Heidegger 1997 p. 128)

He ahí una forma de describir lo «circundante» del «mundo circundante» y que pese a la significatividad que, esencialmente condiciona el carácter de «a la mano» de algo situado circunspectivamente, dicha elaboración de mundo circundante requiere —en algún grado—, de una determinación espacial fáctica, constituida por algún ordenamiento arquitectónico que no puede desprenderse del arraigo geométrico-espacial. La pregunta que ahora nos arriba es cómo resistiría esta estructura la intromisión omnipotente de la hiperconectividad digital. Y con muy poca duda es que podemos mencionar, que la resistencia que pueda ofrecer esta estructura se torna frágil, al punto que la significatividad que constituye la mundaneidad, se vería profundamente fracturada por la hiperdisponibilidad que conlleva la operación de habitar en la hiperconectividad. Ocurriría algo así como que lo «a la mano», en la hiperconectividad, estuviera constituido por una degradación de la cercanía, en cuanto en-torno. Estar a la mano en la hiperconectividad vería una transformación radical, operación en la que el sólo requisito sería la significatividad, sin espacio mediante, que tuviera «aquello» para constituirse como «a la mano»⁸.

⁷ No se trata de un sitio como lugar neutro sino, precisamente, de un lugar acotado en el cual la función específica de aquello se puede dar y, por lo tanto, (su) ser útil.

⁸ Por supuesto, Heidegger no supo en ese momento de la hiperconectividad digital en los términos que aquí ha sido planteada. Años más tarde, en el citado enjuiciado de «*Qué es metafísica*» —ya mencionado en capítulos precedentes—, es que podremos advertir las previsiones de Heidegger respecto a la posibilidad de estar con la presencia en dos o más eventos que estuvieran transcurriendo.

3. El cotidiano en Heidegger y las habladuras

La cotidianidad ocupa un lugar fundamental en el ideario de *Ser y Tiempo*. De hecho, no es sino la cotidianidad, un carácter fundamental de la existencia (Dasein). Es parte constitutiva de la idea de mundo que Heidegger precisara como aquella en la que «vive un Dasein fáctico en cuanto tal». Heidegger al comienzo del capítulo cuarto indica lo siguiente:

«La interpretación ontológica del mundo partió del análisis del ente intramundano porque el Dasein en su cotidianidad, que sigue siendo en todo momento nuestro punto de vista, no sólo está de un modo general en un mundo, sino que corrientemente se comporta en relación con el mundo de un modo particular: inmediata y regularmente, el Dasein está absorbido por su mundo.» (Heidegger 1997 p. 139)

Esta *absorción* puede ser comprendida como lo que luego llamaré el «dominio de los otros», dominio posible (absorción) por una inadvertida idea de distancialidad: «*Dicho existencialmente, el convivir tiene el carácter de la distancialidad. Cuanto más inadvertido quede este modo de ser para el Dasein cotidiano, tanto más originaria y tenazmente opera en él.*» (Heidegger 1997 p. 151). Es el «sujeto» de la cotidianidad; el *Uno* que permite observar el poder de la cotidianidad operando en la existencia:

«Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. "Los otros" — así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos — son los que inmediata y regularmente "existen" ["da sind"] en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El "quién" es el impersonal, el "se" o el "uno".» (Heidegger 1997 p. 151)

El «sujeto» de la cotidianidad, el uno-mismo, no es que se situé en una posición jerárquica respecto del sí mismo del Dasein. «El uno no es tampoco una especie de "sujeto universal" que flotara por encima^[11] de muchos singulares» sino que «*el uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein.*» El uno está ya previsto originariamente en la existencia. Y su poder se

manifiesta precisamente en el hecho de «*que el Dasein sea familiar a sí mismo en cuanto uno-mismo, significa que el uno bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo*» (Heidegger 1997 p. 153). Es ahí la relación poderosa entre existencia-uno y cotidianidad. Este modo de ser de la existencia cotidiana tiene una poderosa modalidad: la habladuría. ¿cómo opera dicha modalidad?

La cotidianidad, ya enunciada, es el concepto que abre la puerta para revisar el de Habladuría. Con habladuría Heidegger no se refiere al correr de rumores sobre «algo». Rivera, en una nota de la traducción, precisa bien el alcance del concepto y el sentido sobre el cual comprenderlo en el ideario de Heidegger. Habladuría aquí:

«Es el hablar tópico. Es el hablar desarraigado, esto es, sin raíces en las cosas mismas. Habrá que oír la palabra "habladuría" solamente en este sentido, y no como chisme, murmuración, ni tampoco como charlatanería.» (Heidegger 1997 p. 481)

La habladuría, propiamente tal es un «*fenómeno que constituye el modo de ser del comprender y de la interpretación del Dasein cotidiano*» (Heidegger 1997 p. 190). Esto quiere decir que la habladuría estaría a la base en una disposición comprensiva e interpretativa de la existencia respecto al discurso expresado. Precisamente:

«El discurso es lenguaje. Pero entonces, en lo expresado en el lenguaje subyace una comprensión en interpretación. En su condición de expresado, el lenguaje lleva en sí un estado interpretativo de la comprensión del *Dasein*. [...] La expresión lingüística alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierto y, cooriginariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de los otros y del propio estar-en.» (Heidegger 1997 p. 190)

El lenguaje en su condición de expresado, es decir en el «discurso», contiene un poderosísimo programa que se pondrá en operación al momento que llegue a ser escuchado. Programa que tiene cierta autonomía respecto al lenguaje y al propio *Dasein*, pero que también tiene una fluidez y amorfía que se adecuará a la manera del *Dasein*. A este respecto, Heidegger se pregunta por el modo existencial de ser del discurso:

«Pero, por sobre la simple referencia al factum de este estado interpretativo del *Dasein*, será necesario preguntar ahora por el modo existencial de ser del discurso ya expresado o en vías de expresarse. Si el discurso no puede ser concebido como algo que está-ahí, ¿cuál es su ser, y qué nos dice éste fundamentalmente acerca del modo cotidiano de ser del *Dasein*?»⁹

La respuesta:

«El discurso que se expresa es comunicación. La tendencia de su ser consiste en llevar al que escucha a una participación en el estar vuelto aperiente hacia lo dicho en el discurso[...] Más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal. Él es lo comprendido; el sobre-qué tan sólo a medias, superficialmente; se apunta a lo mismo, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en la misma medianía.» (Heidegger 1997 p.191)

El prestar «oídos sólo al hablado en cuanto tal» denota cierta autonomía de la comunicación al tomar distancia del ente de lo que se está hablando. Esta situación de distanciamiento respecto de ello a lo cual refiere, esa inapropiación del ente que origina su respectivo enunciado, propicia una característica determinante de la habladuría:

«Y, puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación de ser con el ente del que se habla, no se comunica en la forma de la apropiación originaria de este ente sino por la vía de una difusión y repetición de lo dicho. Lo hablado en cuanto tal alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo. La cosa es así, porque se la dice. La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento.» (Heidegger 1997 p.191)

⁹ El *Dasein* cotidiano, es una modalidad de su ser, en cuanto a estar-en-el-mundo y hacia dos estructuras que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el co-estar y la co-existencia (1927: p. 139)

La eventual propagación en la forma de «*difusión y repetición de lo dicho*» de una comunicación que no guarda una relación *originaria de apropiación* respecto de lo ente de lo dicho en la habladería, tiene un carácter autónomo que para Heidegger implica una tendencia *hacia «una total carencia de fundamento»*, puesto que, ocurrida esa circulación y difusión en el tiempo, existe la posibilidad de alteración y diferencia respecto del enunciado que se podría originar en presencia del hecho de origen: lo ente de lo dicho. Es posible extrapolar esta idea con el ya mencionado neologismo «posverdad». Un enunciado en permanente desarraigo respecto de lo ente que la originó. Esta característica de la habladería implica opacidad respecto de la cosa a la cual refiere, resultando en una disposición que se profundiza más por el hecho de presumir de sí haber alcanzado la comprensión de aquello de que se habla. Es decir, hay una comprensión de «algo» en la operación de la habladería, sólo que dicha comprensión implica una preconcepción; de alguna manera hay allí operando un sujeto que la configura.

El discurso (que en cualquier momento podría devenir habladería) «forma parte esencial de la estructura de ser del Dasein» incluso, menciona Heidegger, «esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladería, ya está instalada desde siempre en el Dasein» (Heidegger 1927 p.192).

Al hacerse pública la comunicación que se da en la habladería, establece un dominio desde el «*Uno*»:

«El predominio del estado interpretativo público ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del temple afectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el *Dasein* se deja afectar por el mundo. El uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se "ve" y cómo se lo ve.» (Heidegger 1997 p.192)

Esta alusión al *uno* se puede hacer evidente al volver a la elaboración que realiza Heidegger del *uno*. Heidegger sobre el *uno* precisa lo siguiente:

«Así el uno aliviana al *Dasein* en su cotidianidad. Pero no sólo eso: con este alivianamiento del ser, el uno satisface los requerimientos del *Dasein*, en tanto que en éste se da la tendencia a tomar todo a la ligera y a hacer las cosas en forma fácil. Y puesto que el uno con el alivianamiento del ser satisface constantemente los requerimientos del *Dasein*, mantiene y refuerza su porfiado dominio. Cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El uno que responde a la pregunta por el quién del *Dasein* cotidiano, es el nadie al que todo *Dasein* ya se ha entregado siempre en su estar con los otros.» (Heidegger 1997 p. 152)

Afirmar, entonces, que el predominio de ese estado interpretativo público, que es la habladuría, pasa a manos del *Uno*, incluso llegando a predisponer afectivamente al *Dasein*, quiere decir que el dominio de la condición afectiva que impulsaría al *Dasein* a su auténtica realización o, por el contrario, a su carencia de fundamento, quedaría en manos únicamente del *Dasein* mismo, pues si hay otra fuerza constitutiva del *Dasein* es el *poder ser*. Reiterando y precisando: «*el uno que responde a la pregunta por el quien del Dasein cotidiano, es el nadie al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros*» (Heidegger 1997 p. 152)

«La habladuría, que tiene semejante modo de cerrar, es el modo de ser de la comprensión desarraigada del *Dasein*. Pero no tiene lugar a la manera de un estado simplemente presente en un ente que está-ahí, sino que, por estar existencialmente desarraigada, acontece en la forma de un permanente desarraigo. Esto significa ontológicamente lo siguiente: el *Dasein* que se mueve en la habladuría tiene, en cuanto estar-en-el-mundo, cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar-en. Se mantiene en suspenso y, sin embargo, sigue estando en medio del "mundo", con los otros y en relación consigo mismo. Sólo un ente cuya aperturidad está constituida por el discurso afectivamente comprensor, es decir, que en esta estructura ontológica es su Ahí, es su "en-el-mundo", tiene la posibilidad de ser de semejante desarraigo, que, lejos de constituir un no-ser del *Dasein*, es, por el contrario, su más cotidiana y obstinada "realidad"» (Heidegger 1997 p. 192)

Aunque pueda aparecer cierto tono negativo en estas enunciaciones heideggerianas, se pretende dejar en claro que la habladuría y su consiguiente estado para con el *Dasein*, en ningún caso sería el fracaso del *ser-ahí*. A modo de cierre:

«Este término [la caída del Dasein] no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el Dasein está inmediata y regularmente en medio del "mundo" del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el "mundo". El estado de caída en el "mundo" designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Lo que antes hemos llamado impropiedad del Dasein recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de la interpretación de la caída. [...] La impropiedad no mienta una especie de no-estar-ya-en-el-mundo, sino que ella constituye, por el contrario, un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el Dasein queda enteramente absorto por el "mundo" y por la coexistencia de los otros en el uno. El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad positiva del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo. Este no-ser debe concebirse como el modo de ser inmediato del Dasein, en el que éste se mueve ordinariamente.» (Heidegger 1997 p. 198)

4. ¿Un habitar en la hiperconectividad digital?

Una caracterización para nuestra época de la hiperconectividad en *«lo digital»*, presume de las posibilidades tecnológicas de desplazamiento y comunicación a fin de hacer disponible el «mundo» derivando en una suerte de omnipresencia humana y eclipsando la escala en que las distancias se ofrecían como resistencia para tal propósito. Esta caracterización, que podemos rotular como de «allanamiento planetario», en el sentido de una manifiesta posibilidad de conocer y encontrar y acceder a cualquier cosa que se desee, ha sido posible de pensar en el inédito y rápido acceso a la información, que comienza con la irrupción de las telecomunicaciones y se diversifica y potencia en el campo de lo digital, haciendo evidente una situación de aparente simultaneidad o la posibilidad de *estar* con la presencia¹⁰ en diferentes espacio-tiempos¹¹. Así es que se nos permite normalizar esta posibilidad, incluso en el lenguaje cotidiano, y presumir de esa aparente «simultaneidad». No es el acceso a simples evidencias imaginadas del mundo, es la

¹⁰ Refiriéndome especialmente al hecho de «estar presente», idea que implica «estar», al menos, temporalmente «ahí»

¹¹ Entendiendo ambos conceptos en relación con una situación localizada, en el sentido de arquitectura (espacio) y agenda (tiempo)

posibilidad de acceder a un mundo significativo que significa en concordancia, coherencia y validación con la convención de una realidad histórica globalizada, «compartida», y puesta en escena en la información misma.

Dicha situación de simultaneidad, aunque con una variación fundamental, aparece con cierto carácter prospectivo en un citado enunciado de Heidegger que hoy, en plena época de «lo digital», aumenta su espesor de sentido que abre la puerta a nuestro problema. Heidegger menciona:

«Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, [...] entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?» (Heidegger 2001 p. 42)

En parte, pareciera que ese momento ha llegado. Las redes digitales de información y su prolífico uso posibilitan un «aparente estar en todos lados» que ha declinado en relatos tan habituales y conocidos que ya damos como hechos en nuestra actual época: Las llamadas «redes sociales» como Facebook, YouTube, Instagram, etc. y en general el uso prolífico del internet como medio (que a veces parece desbordar su condición de tal), motivan eslóganes que las compañías de telecomunicación han sacado a relucir como los grandes avances de la conectividad: estar *más cerca —de algo o alguien— y donde quiera que se esté*. Sin embargo, la frontera del individuo, el límite corporal y la inexorable condición física de la gravedad, no hacen posible que la discusión se abra en torno al «estar geográficamente situado». Sí persiste y se abre, entonces, una discusión en torno a una estructura de localización en la que es posible configurar un espacio que, de forma preliminar llamaremos «paralelo» al geográfico y que actúa en el sujeto desarraigándolo *significativamente*, es decir, el lugar geográfico y los objetos de su entorno cotidiano, pueden volverse insignificantes, o bien, el sentido de tal o cual lugar u objeto se degrada hasta anularse.

Cuando observamos las acciones de quienes en una plaza, que cuente con juegos, bancas, y otros útiles, acceden a internet mediante un dispositivo —por ejemplo unos niños que se encuentren en una banca a la vez que sostienen un aparato no habría duda en decir— que esos individuos allí presentes están determinados espacio-temporalmente por el hecho mismo de estar ahí: ellos están geográficamente situados en un único lugar; están localizados. Sin embargo, podemos igualmente observar, que aquellos se encuentran también dirigiendo su atención a otra actividad, simultáneamente: Además de decir que los niños están sentados en una banca tomando un aparato, también podríamos decir que a la vez están viendo videos de acción o hablando con un familiar o capturando videos con la cámara del aparato. Entonces ¿donde ha quedado la plaza, en toda esta descripción? ¿cuál es el sentido de ella, en tanto los objetos allí dispuestos para el juego han quedado inmóviles y en silencio, constatando que la configuración arquitectónica del lugar ha quedado inútil, en esta escena? El lugar «plaza» se ha vuelto insignificante, aun cuando los niños jugaban en ella, puesto que el lugar en sí no determinaba las acciones que los niños hacían con el aparato; pudo haber sido la vereda, un salón, el hall de un museo o un microbús. Ahí mientras el lugar se dispone para ser *habitado* de acuerdo al sentido determinado por su arquitectura, aparece la posibilidad de deshabitarlo simbólicamente y habitar otros espacio-tiempo incluso con actuaciones funcionales concretas, es decir con acciones que implican un impacto concreto en la realidad histórica y cotidiana de ese individuo particular. El ejemplo de los niños en la plaza es uno, pero podríamos referir otros en los que esa interacción con la red mediante el aparato evidenciara un impacto en la realidad cotidiana: el pago de cuentas bancarias, la compra de un mueble «por internet», la aceptación de una oferta laboral, el quiebre de una relación amorosa, etc. En definitiva ¿qué sería estar situado, ahí o allí en un mundo que se vive (*se habita*) en una aparente simultaneidad? El problema está precisamente en que hoy podríamos responder esta pregunta en base más de un único criterio. Sin embargo, también sería posible decir que esta indefinición nos acompaña desde hace varios años y que, no necesariamente, el problema aparece novedosamente por el desarrollo tecnológico de las comunicaciones. ¿Sería esta una relación con la idea del Uno y las habladurías que refiere Heidegger?

Esta idea final permite pensar que no se trata de una mera actualización de un modo de habitar: un habitar fáctico actualizado a un habitar digital. Esta idea de actualización ha sido desarrollada por autores ampliamente revisados. Por ejemplo, para McLuhan y Powers el hecho es que está aconteciendo una «traducción» —con

ribetes de actualización—, es decir, la misma naturaleza humana ahora informatizada. Al día de hoy podemos constatar, en parte, un sentir colectivo en consonancia con estas ideas. Sobre todo, en la divulgación y buen recibimiento de noticias a propósito de, por ejemplo, la optimización de la burocracia; la eficiencia de los sistemas digitales de información que vienen a actualizar complicados y largos procesos administrativos en nuestras sociedades. Pero esta propuesta busca instalar preguntas más allá de esa idea de traducción. De modo similar a como podría interpretarse de las ideas de McLuhan en *La Aldea Global*, Eric Sadin, filósofo francés, propone el viraje del «*Sujeto humanista al individuo algorítmicamente asistido*» (Sadin, 2017, p. 129) indicando que esta etapa “digital” comenzada en los años 80 del siglo XX será un breve tránsito desde una revolución digital, la que culminaría con la “universalización del Smartphone” al advenimiento de una *antrobología*, la que sería para el autor, una actualización de la idea de humanidad —cómo indica el título, «Una humanidad aumentada».

Asumir los procesos de digitalización como una traducción de la naturaleza humana a un estado distinto, resulta útil desde el punto de vista metodológico, pues considera que la radicalidad del cambio al cual asistimos, se relaciona con el fondo de la relación entre el ser humano y naturaleza, al menos desde que la idea de humano aparece reivindicada desde el Renacimiento. Por ello el término «traducción algorítmica» de la naturaleza, término mencionado por Eric Sadin resulta sugerente y apropiado como una mirada para describir el estado actual de la hiperconectividad digital. Pero la especificación «algorítmica» de una posible «traducción» supone la correspondencia de «lo que se traduce» con «lo traducido», operación difiere de las ideas que hemos ido elaborando, toda vez que se propone, en cambio una operación de *transformación digital* la que implica cambios de fondo respecto de un estado anterior.

Cuando pensamos configuración de una entidad que habite la hiperconectividad digital, estamos pensando un modo de ser que podría corresponderse con la elaboración que realiza Heidegger para el *Dasein* que se mueve en la habladuría, en cuanto al carácter de suspendido o desarraigado y todo el programa que en ese «estar suspendido» transcurre. Sin embargo, decíamos también que toda la elaboración heideggeriana no deja de lado una determinación de proximidad entre «el punto de vista» desde donde se elabora la propuesta, es decir el *Dasein*, y los elementos constitutivos de su mundo circundante. Allí se nos aparece un choque respecto a nuestra propuesta de degradación de la arquitectura y la agenda (un

efecto directo de la transformación digital de la cotidianidad)¹² como determinantes para la constitución de la cotidianidad en la hiperconectividad digital, esto es en el sentido que Humberto Giannini elabora su propia limitación conceptual para revisar «lo cotidiano»: topografía y cronología de lo cotidiano. Sin embargo, podemos todavía realizar una relación con todo este ideario; una que no sea sólo extrapolación de las ideas heideggerianas aplicadas extemporáneamente a la hiperconectividad digital. Es posible pensar que la cotidianidad es lo «*aquello*» que permite referir una mismidad para la entidad —el «sujeto» de la hiperconectividad—, propio de él y donde se organiza la «posibilidad de ser» de una simultaneidad. Cotidianidad que se constituye a partir de, por una parte, aquellas referencias dirigidas a elementos dados en el carácter de *cercanía* de la cotidianidad, es decir su carácter de «a la mano», y las evidencias informáticas de los enunciados de eventos y situaciones que se refieran a la entidad en cuanto tal, en la red global de comunicación.

¹² La idea de Hiperconectividad digital, podría pensarse en relación con la idea de «Modernidad líquida» de Zygmunt Bauman. Haciendo el alcance, se puede indicar que la cotidianidad demarcada por la Arquitectura y la Agenda correspondería con la idea de «modernidad sólida» desarrollada por Bauman y la hiperconectividad digital, constituida por la Hiperdisponibilidad e Inmediatez tendría su correspondencia con la «Modernidad líquida», o más bien sería una manifestación práctica y actualizada de la modernidad en el siglo XXI.

Referencias

Bauman, Zygmunt (2004). *Modernidad líquida*. Traducción de Mirta Rosenberg. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin (1993). *El ser y el tiempo (1927)*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad (1923)* Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, Martin (1997). *Ser y Tiempo. (1927)*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Heidegger, Martin (2001). *Introducción a la metafísica. (1935)*. Traducción de Ángela Ackermann Pilari. Barcelona: Gedisa.

Giannini, Humberto (1987). *La “reflexión” cotidiana*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Mcluchan, Marshall y POWERS, B (1993). *La aldea global*. Barcelona: Gedisa.

Muñoz, Enrique (2015). *El aporte de Jakob von Uexküll a Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger* en Revista Diánoia, volumen LX, número 75 (noviembre de 2015): pp. 85-103.

Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón pura. (1781, 2a edic. 1787)*. Traducción de Pedro Ribas. Editorial Taurus.

Sadin, Eric (2017). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.

Sadin, Eric (2018). *La siliconización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra.