

Tabla de Contenidos

Lectura informacional de la ontología heideggeriana del Dasein	1
<i>Antecedentes protoinformacionales</i>	1
<i>La metafísica de la información</i>	1
<i>Heidegger informacional</i>	4
Los sentimientos son un reflejo óptico de algo ontológico	4
Análisis de "El concepto de tiempo"	4
<i>Algunos análisis</i>	11
<i>Más información</i>	13

Lectura informativa de la ontología heideggeriana del Dasein

El ser es, pues, algo distinto de la esencia. La esencia es el ente, pero no es el ser. Esta diferencia entre el ser y el ente es lo que Heidegger llama diferencia ontológica. Tanto las realidades como las esencias de Husserl pertenecen al dominio de lo óntico, sin entrar en el ámbito de lo ontológico. Por tanto, la actitud fenomenológica no es, desde este punto de vista, suficientemente radical. Sólo la radicalidad ontológica de la pregunta por el sentido del ser apunta a la condición de posibilidad de las ontologías particulares y de las ciencias, proporcionándoles un fundamento propio. Puesto que las ontologías hasta ahora han sido ciegas respecto de la pregunta por el sentido del ser, de ahí el intento heideggeriano de realizar una ontología fundamental que abra de nuevo camino a la cuestión del fundamento o de la fundamentación: "Toda ontología -dirá Heidegger- por muy rico y completo que sea el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental" (Ser y Tiempo, p. 27)

— Teoría del Conocimiento, Diego Sánchez Meca

https://www.academia.edu/35766630/Heidegger_and_Time_as_the_Meaning_of_Being

Antecedentes protoinformativos

En [antecedentes](#) hemos citado varios autores que defendían que el conocimiento científico "habitual" no podía ser la esencia de la cosa-en-sí o la explicación última de los procesos naturales: Schopenhauer, Bergson.

La metafísica de la información

Parte de una crítica a la ciencia cuyo paradigma es la física clásica, dominada por la "parálisis geométrica" de postular sistemas ideales, que huye de la complejidad y que no contiene ningún modelo para explicar el surgimiento de novedad. Una *ciencia auténtica* (terminología de Prigogine) debe dar cuenta de la complejidad observada y abandonar su interés por los fenómenos estáticos e ideales. Para ello Prigogine propone una *reconceptualización de las ciencias físicas* un cambio de perspectiva que incluya nuevos conceptos como "bifurcaciones, no linealidad, fluctuaciones" que permita a la ciencia física entrar en "diálogo renovado con las ciencias humanas" al empezar a ser posible modelizar las actividades humanas complejas sin caer en reduccionismos pero tampoco yendo al extremo de los idealismos.

Desde los griegos hemos percibido que en la naturaleza hay orden y regularidades, por eso lo llamaron *Cosmos*. El orden es necesario para el funcionamiento de cualquier tipo de estructura organizada. Sin embargo el orden por sí mismo no explica el universo tal como lo conocemos: el universo contiene ingredientes que permiten el surgimiento de la novedad y un universo en el que solo rija el orden se limitaría a construir diferentes combinaciones de un repertorio limitado. Los componentes repertoriales del universo van cambiando y para explicar este hecho es necesario introducir en el mundo natural el caos, esto es, la capacidad de la naturaleza de desarrollar y

aprovechar de forma práctica cierta aleatoriedad. Por tanto el mundo natural es una combinación de orden y caos y justo en la intersección entre ambos surge la complejidad, de muy difícil tratamiento teórico. Por ello la ciencia moderna, con su metodología de modelos ideales es un buen ejemplo de cómo nos hemos enfrentado tradicionalmente a la complejidad: alejándonos de ella en nuestros modelos explicativos.

Una cascada de descubrimientos sobre la naturaleza haría que nos pasáramos casi todo el siglo XX tratando de resituarnos en una naturaleza que dejó de ser un simple mecanismo para convertirse en una fuente de indeterminismo y relatividad contraintuitivas. Casi un siglo nos ha costado elaborar unas teorías que expliquen el mundo y su complejidad pero eso nos ha situado en una perspectiva ventajosa.

Podemos situar en Leibniz el origen sobre las teorías que explican el mundo mediante buscar los principios rectores de la actividad creadora (supuestamente por parte de una divinidad) haciendo un estudio sobre el origen de complejidad. En el apartado 5 de su *Metafísica* dice que *la sencillez de las vías guarda relación con la riqueza de los efectos* y en el apartado 6 "*Dios ha elegido el que es más perfecto, es decir, el que es al mismo tiempo más sencillo en hipótesis y más rico en fenómenos*" y remata indicando el primer principio elaborado filosóficamente sobre la complejidad: "*cuando una regla es muy compleja, lo que es conforme a ella pasa por irregular*". El mejor de los mundos posibles para Leibniz es uno en el que simultáneamente se maximiza la variedad, diversidad y riqueza del mundo pero se minimiza la complejidad conceptual del conjunto de ideas que lo determinan.

Tras un recorrido por el siglo XX en el que se ha descartado la metafísica especulativa como fuente de conocimiento, ha emergido una nueva metafísica en forma de filosofía digital que permite volver a pensar en un *systeme du monde* debido a una completa **reconstrucción de la epistemología en forma de teoría de la información**. Esta nueva metafísica se hace cargo de los teoremas de incompletitud de Gödel (hay verdades matemáticas imposibles de probar) y la incomputabilidad mostrada por Turing (tanto la computación como la matemática no son completos y que su uso no permite llegar a fundamentar mediante prueba todo el conocimiento humano). Gregory Chaitin indica que la matemática puede que no sea un edificio tan sólido y monolítico como Hilbert pensaba, al contrario, es un mundo de complejidad infinita que no puede ser explicado reduciéndolo a un número finito de teorías.

El fondo de lo que Leibniz está afirmando es justo lo que Chaitin usa para desarrollar su teoría de la información algorítmica, que en realidad es un modelo epistemológico: **una teoría aceptable siempre tiene que ser más concisa que los fenómenos que trata de explicar**. Una forma de ver esto es decir que la teoría **comprime, reduce** los hechos y esa comprensión se torna su explicación. Una teoría con un nivel de comprensión pobre, esto es, tan extensa como los datos que pretende explicar sería deficiente mientras que una teoría muy concisa, resultaría una gran explicación de los hechos en cuestión pues supondría una reducción considerable de complejidad.

El modo de proceder filosófico habitual consiste, desde Kant, en partir de una indagación epistemológica por las condiciones de producción y acceso del conocimiento. Es lo que llamamos **filosofía crítica**. Está tan incorporado en nuestra cultura filosófica que parece imposible proceder de otra forma. Sin embargo eso es precisamente lo que muchos autores proponen¹⁾ para poder superar lo que se considera el agotamiento del paradigma crítico y su consecuente esterilidad. El punto de partida, pues, consiste en pensar pre-críticamente y volver a valorar la posibilidad de teorizar sobre *systemes du monde* y no sobre las capacidades humanas. La pregunta pre-crítica desde la que propone partir es: ¿Cuál es la afirmación más general y fundamental que podemos hacer sobre la naturaleza de los seres?. Esta pregunta resulta tanto más oportuna cuando nos damos cuenta de que la complejidad es una constante en la naturaleza y por tanto podemos describir los procesos naturales, no simplemente biológicos, como procesos de tratar con la complejidad.

Algo que no podemos dejar de tomar en cuenta, y que supone otra superación de la filosofía crítica, es que tanto los seres humanos como el resto de seres biológicos y, de hecho, la naturaleza entera, están en constante interacción con el entorno. Una hipótesis sobre el mundo no puede ya partir de sistemas ideales aislados sino que debe de considerar que los entes que estudia están en relación con su entorno y ese hecho es tan fundamental que les constituye. Nuestra investigación sobre el Ser tratará con seres biológicos que ciertamente son organismos autónomos pero que no son sistemas aislados, son parte de una red biológica interconectada. Por tanto cualquier sistema denominado *computacional* o *informacional* que consideren los organismos vivos como rudimentarias máquinas de procesar un programa interno es una vía muerta a cualquier investigación. Consideramos como punto de partida que los sistemas biológicos, y de hecho cualquier sistema natural, dependen críticamente de su entorno.

Por eso, una primera generación de modelos de la naturaleza de tipo informacional, o mejor dicho, computacional, de corte matemático y lógico está siendo sustituida por **una segunda generación de modelos info-computacionales en los que los sistemas que la primera generación mantenía aislados son reemplazados por procesos o agentes para los cuales la interacción entre ellos y con el entorno es fundamental**. Gordana Dodig-Crnkovic²⁾ indica el punto de vista sobre el Info-computacionalismo, una filosofía natural contemporánea que surge del legado del computacionalismo de Turing: “la computación no es el lenguaje de la naturaleza; la computación es la forma en la que la naturaleza se comporta”. Esta es una nueva metafísica en la que la categoría ontológica fundamental es la de información. Considera el universo compuesto por patrones estructurales y procesos. Es una tesis que podemos enmarcar en un nuevo realismo, tal como comenta Luciano Floridi en su *A defence of informational structural realism*: la realidad funciona epistemológicamente provocando o impidiendo ciertas construcciones en el sistema de información que la procesa.

Estas nuevas filosofías informacionales dejan de proponer modelos en los que lo investigado está aislado y se estudia en condiciones ideales sino que, siguiendo la estela de la **teoría de la enacción** (enaction theory, una tercera alternativa a las escuelas de pensamiento denominadas cognitivismo y emergentismo) considera la **enacción como la manera particular de estar en el mundo un organismo** y se concibe como una constante interacción con este. La enacción y los modelos informacionales permiten empezar a relacionar bajo una misma teoría los procesos biológico y los procesos mentales.

La complejidad biológica, inabordable hasta ahora de forma explicativa, puede ser tratada mediante dos conceptos: recursividad y complejidad algorítmica, conceptos estos que proceden de la lógica y de las ciencias de la computación. Como indica Andrés Moya³⁾, que aborda la cuestión biológica desde una perspectiva teórica cualitativa, “la complejidad [...] puede ser el producto de las propiedades recursivas que tienen los objetos que componen un determinado nivel de organización de la jerarquía biológica”. La idea que subyace a esta comprensión de la vida está basada en secuencias que no sean completamente aleatorias, pues solo si una secuencia, a pesar de ser compleja no es del todo aleatoria, podemos “plantear un programa que la genere, programa que tendrá menos cantidad de información asociada que la secuencia que genere”.

A partir de este análisis de la complejidad podemos empezar a elaborar una teoría de la comprensión intelectual o de la percepción de la belleza en la que se equipararía **el nivel de comprensión alcanzado por el agente respecto a un conjunto específico de datos almacenados con la belleza subjetiva o la explicación percibida en esos datos**. La capacidad de realizar aprendizaje autónomo (o percepción de belleza) consistiría, entonces, en la capacidad de disminuir la complejidad de conjuntos de datos.

Esto permite pensar en una **trayectoria de aprendizaje basada en el interés por parte del**

agente, es decir, una en la que debe seleccionar qué datos descartar y qué datos le parecen interesantes para mejorar el algoritmo de comprensión y conseguir así que ciertos datos de su historia sensorial sean más explicables, más regulares, más bellos por ser capaz de procesarlos con un menor nivel de complejidad. El agente por tanto estaría constantemente computando nuevas formas de encontrar regularidades y no se conforma con las que haya conseguido averiguar. **La posibilidad de seguir reduciendo la complejidad aún más es lo que hace que algo siga siendo interesante** por tanto el objetivo del agente postulado es crear secuencias de acciones que aumenten la cantidad de datos sensoriales para poder encontrar en ellas nuevas regularidades antes desconocidas y aplicar a ellas los algoritmos de comprensibilidad desarrollados hasta el momento. En otras palabras, el agente trata de maximizar la primera derivada de la belleza subjetiva: el interés. Si en una de esas acciones el agente consigue un grado sobresaliente de comprensión sobre un conjunto de datos entonces el agente recibe un refuerzo interno mucho mayor que el de mantener el interés: se produce el descubrimiento. (Schmidhuber)

Una actividad íntimamente relacionada con la reducción de complejidad es la capacidad para identificar la novedad. Tapio Takala⁴⁾ ha identificado un mecanismo que, basado en la cooperación entre nuestras capacidades simbólicas y sensoriales, nos ayuda a identificar la novedad mediante la formación de **representaciones primitivamente conceptuales a partir de la información sensorial**. Esto es posible cuando nos damos cuenta de que porque la información es "una diferencia que marca una diferencia" y que para detectar información hay que detectar diferencias, y esta es una actividad para la que no se requiere una mente y esquemas conceptuales. Este hecho permite establecer una vía de investigación filosófica llamada [metafísica de la diferencia](#) que va a dar lugar a una corriente filosófica denominada [Realismo Especulativo](#).

Heidegger informacional

Heidegger se esfuerza durante toda su obra en separar dos ámbitos distintos: el óntico del fenómeno habitual y el ontológico donde se dan las causas de dicho fenómeno y al que tenemos (o podemos tener) cierto tipo de acceso. El mismo individuo visto desde cada ámbito recibe nombres distintos, siendo "Dasein" la vista ontológica.

Cuando pasa a considerar "la constitución existencial del Ahí" (puntos §29 a §34) explica lo siguiente:

Los sentimientos son un reflejo óntico de algo ontológico

"La imperturbable serenidad, el reprimido disgusto de la ocupación cotidiana, el alternarse de ambos y la caída en el mal humor, no son ontológicamente una nada" §29

Análisis de "El concepto de tiempo"

Este análisis de la terminología Heideggeriana pretende establecer paralelismos con la metafísica informacional de la naturaleza según se explicó en [Aportaciones computacionales a una teoría estética modal](#).

Código de colores: estructuras **estar-*** conceptos **propios** **impropios** **informacionalmente relevante**

terminología heideggeriana	terminología informativa
<p>Dasein quiere decir estar en el mundo. El estar-en-el-mundo tiene el carácter de ocuparse. (29) El Dasein no puede comparecer como lo hace el mundo En el ahí". Más bien el Dasein es su más propio "que es" en el modo de ser de la disposición afectiva y de sus posibilidades. El estar-presente que un Dasein es en cada caso, el suyo propio, lo definimos como facticidad, que es a su vez la condición ontológica de posibilidad que permite referirse a un Dasein como algo que también está mundanamente ahí. De entrada el dasein <i>puede ser</i> impropio, puede dejarse determinar por el mundo y elegir diferentes modos de ocupación en el marco de un mundo circundante. El Dasein puede perderse en el mundo y por tanto equivocarse. Pero también puede elegirse a sí mismo y decidirse a someter toda ocupación a una elección originaria. En la medida en que el Dasein está determinado por este "yo puedo", su más inmediato estar-en se manifiesta ya como un ser-posible (60)</p>	<p>La enacción, interacción con el entorno, como presupuesto inevitable. Se huye de modelos ideales.</p>
<p>El Dasein, en cuanto abierto en el "estar en", posibilita la comparecencia del mundo. (30)</p>	<p>La "enacción" es con el mundo, que entonces comparece.</p>
<p>El mundo: el con-qué del trato que nos mantiene ocupados. (43)</p>	<p>idem.</p>
<p>Lo mundano comparece como algo que resulta "util para".</p>	<p>Si se detecta utilidad ha habido complejidad reducible que ha sido reducida.</p>
<p>La ocupación, en cuanto circunspectiva, indica el camino a seguir al poner algo en marcha y ejecutarlo, fijando los medios, la ocasión propicia y el momento justo para su realización (50-1). El carácter ontológico de la ocupación es la absorción en el mundo ocupado circundante. La ocupación comprende en sí tanto el ejecutar circunspectivo como el permanecer contemplativo (56)</p>	
<p>El entorno circundante en el que se mantiene la ocupación muestra el carácter de la familiaridad. La ocupación remite a lo que "ya siempre está ahí de este o de aquel modo"</p>	<p>Solo puede ser "familiar" aquella complejidad que ha sido reducida.</p>
<p>Aquello que en cada caso sucede de un modo completamente distinto al esperado también forma parte del "ahí" del mundo con el que tratamos.</p>	<p>La experiencia de una situación con complejidad aumentada.</p>
<p>Con la quiebra de la familiaridad, el "ahí" obvio experimenta un endurecimiento de su indiferente encontrarse ahí delante.</p>	<p>La quiebra de la familiaridad es consecuencia de la exposición a una complejidad nueva no tratada anteriormente.</p>
<p>La premostración y el estar ahí delante son momentos estructurales del carácter fundamental del mundo: la premostración hace que lo que comparece del mundo lo haga estando-a-la-mano. Lo que está a la mano lo que nos resulta familiar está disponible, y esto hace visible el carácter de estar-ahí-presente, incluido en un nexo de referencias. La premostración muestra que el en-qué del que nos ocupamos no son cosas que existen aisladamente, sino referencias: el "de-a", el "para-algo" de la ocupación. (34)</p>	<p>Solo lo reducido en su complejidad está "premostrado"</p>
<p>El significar es el modo en el que comparece el mundo circundante, lleno de referencias y significados. (34)</p>	<p>El mundo comparece como complejidad reducible.</p>

terminología heideggeriana	terminología informacional
<p>La significatividad es el carácter fundamental de la comparecencia del mundo. (34) Al destapar la significatividad como el carácter ontológico primario del mundo hemos preparado el terreno para mostrar que los caracteres ontológicos de la naturaleza son en un determinado modo derivados. (34)</p>	<p>El mundo que comparece es el que es tratable mediante mecanismos de reducción de complejidad. Otro mundo, si lo hay, no comparece. Aquí Heidegger parece otorgar primacía ontológica al Dasein, siendo la naturaleza algo derivado por la actividad del Dasein. La info-computación amplía a la naturaleza los procesos de reducción de complejidad, de modo que en la naturaleza se dan tanto la significatividad, es decir, la complejidad reducible, como los procesos para reducirla, no siendo estos peculiares del ser humano.</p>
<p>El estar-el-uno-con-el-otro es un carácter ontológico del Dasein que se da <i>cooriginariamente</i> con el estar-en-el-mundo. Los otros están ya siempre ahí como aquellos con los que uno tiene que habérselas en la ocupación. (35)</p>	<p>Heidegger unifica el proceso por el que nos relacionamos con las cosas (actividades) y el proceso por el que nos relacionamos con los otros. Esta unificación es compatible con el mecanismo de reducción de complejidad.</p>
<p>Uno también se encuentra a <i>sí mismo</i> en aquello que uno hace sin necesidad de recurrir a una introspección dirigida al yo. Los otros están ahí como un mundo <i>compartido</i>, mientras que uno mismo está ahí como un mundo <i>propio</i>.</p>	<p>Podríamos trazar a Schopenhauer la conexión-diferencia entre un mundo compartido que se percibe como representación y del que intentamos averiguar Su 'voluntad' y el mundo interior que solo nosotros experimentamos (Mi 'voluntad')</p>
<p>La referencia se da en el ámbito de la ocupación. (37)</p>	
<p>El uno: lo que el Dasein es en la cotidianidad inmediata de su ocupación (43)</p>	
<p>El estar-en: se manifiesta como ocupación (43) y ha desarrollado una posibilidad de permanecer segura y confiadamente en la ocupación. Su carácter ontológico significa mantener el mundo en una apertura en cada caso delimitada. Hay que entenderlo como un estar consignado del Dasein a su mundo. (44, 56). En la medida en que el Dasein <i>en cuanto ser</i> se preocupa por dejarse llevar por el mundo (pues el carácter ontológico de la <wrap>ocupación</wrap> es la absorción del mundo circundante), el estar-en está determinado por la propensión a quedar absorbido en el mundo. El decaer del Dasein en la caída en el mundo hace madurar el desmoronamiento del estar-en en la publicidad, su nivelación con el uno y su desaparición en este último.</p>	

terminología heideggeriana	terminología informacional
El cuidado : así se revela el ser en su estructura fundamental (43)	El Ser no puede elegir no efectuar el Cuidado. Es esencial. Asimismo es esencial de la naturaleza y de nosotros mismos relacionarnos con todo mediante mecanismos de reducción de complejidad.
El estar-en-medio-de : estar familiarizado con el mundo (43)	Haber reducido la complejidad de un escenario lo configura como un mundo familiar.
El entregarse-al-mundo : encierra un saber desenvolverse en el mundo (43)	Idem.
El estar=en=el=mundo es como tal un “abrir”, pero no se realiza en términos de una aprehensión teórica. Al revés, la aprehensión teórica se funda ya en una apertura previa del mundo (44)	La reducción de complejidad es previa a cualquier actividad conceptualizadora. De hecho es universal en la naturaleza, por lo que es propia de sistemas sin capacidades conceptualizadoras o teorizadoras.
El estar-consignado abre el mundo (46), El Dasein sigue las referencias del mundo circundante y se deja llevar por ellas en la ejecución de sus tareas y de sus cálculos (45). El estar-consignado que abre el mundo debe comprenderse al mismo tiempo como un estar-solicitado por el mundo mismo, por su carácter ventajoso y amenazador (46).	En la relación de ENACCIÓN con el mundo solo cabe una interpretación bidireccional en la que el mundo comparece y se trata. No existe la capacidad de reducir complejidad si el mundo no comparece. Esta barca tiene dos remos y ambos deben ponerse en marcha.
La apropiación y custodia del mundo abierto se consume en el Dasein, que está determinado por el poder hablar en la forma de un nombrar y un discurrir sobre el mundo que comparece. El modo de realización es el nombrar <i>algo como algo</i> . (45)	El 'nombrar' sería una capacidad conceptualizadora propia de inteligencias. Es ajeno al proceso de tratamiento de la complejidad, que es de más 'bajo nivel' que el del lenguaje.
El discurrir todavía se halla enteramente al servicio de la ocupación . (45)	
El estar-en se orienta en el discurrir apropiante . Con el mundo circundante nombrado , el estar-en logra expresarse y, de esta manera, llega a disponer de una comprensión (45). El estar-en se funda en un respectivo <i>encontrarse</i> , no queda determinado de una manera originaria por el hecho de permanecer “ en medio ” del mundo (un estar-consignado interpretativo) (46). El estar-en es el ser en el que se encuentra el Dasein en cuanto posibilidad en cada caso determinado por el permanecer ocupado (47)	
La interpretación es el abrir que lleva a cabo el Dasein mediante el ocuparse (45)	El Dasein “abre” al reducir complejidad. Llamarlo 'interpretación' puede ser una metáfora pero no es una actividad superior. La 'ocupación' de reducir complejidad es inevitable.

terminología heideggeriana	terminología informacional
<p>Lo extraño comparece en el horizonte abierto por la ocupación, y la cuestión de qué cosa sea lo extraño remite a la pregunta interpretativa acerca del para-qué. La respuesta interpretativa hace visible una referencia (algo es apropiado-para) y lo que antes era extraño se comprende y se entiende ahora en el marco del trato que nos mantiene ocupados (45-6)</p>	<p>Lo “extraño” es aquello cuya complejidad no ha sido reducida. Describe aquí una reducción de complejidad, es decir, un proceso de bajo nivel pero en términos de alto nivel. Parece que a Heidegger le faltan conceptualizaciones de bajo nivel (como a Schopenhauer le sucedió con el término <i>voluntad</i> y la <i>analogía</i>).</p>
<p>El desenvolverse [con el mundo] es el disponer del estado interpretativo en cada caso delimitado por el campo de la ocupación. El estado interpretativo se ratifica por medio de la confirmación que ofrecen los otros; la confirmación se funda en la repetición del trato cotidiano. (46)</p>	<p>Un 'estado interpretativo' es complejidad reducida y tratada para confeccionar algoritmos de uso. Confección personal.</p>
<p>La disposición afectiva es un carácter fundamental del Dasein. En ella el Dasein es puesto al descubierto para sí mismo, y precisamente siempre según su respectivo estar=en=el=mundo. En la inmediatez del trato el sí mismo comparece en aquello que se hace; a saber, está ahí en el “cómo uno se siente”. La disposición afectiva no es una experiencia de vivencias internas ni tampoco una aprehensión teórica, puesto que desconoce el momento estructural del “dirigirse a”. Heidegger define la disposición afectiva como “la situación en la que es puesto en cada caso el estar-en y hace explícito el ahí en el que se encuentra el Dasein. (46-7)</p>	<p>Esta terminología afectiva en un 'momento estructural' es compatible con que el proceso de reducción de complejidad sirva tanto para describir un aprendizaje como para describir una experiencia artística de percepción de belleza.</p>
<p>El estar-descubierto es una constitución fundamental del Dasein que es revelada por los dos fenómenos que caracterizan al Dasein: el hecho de que es su “ahí” y el hecho de que deja comparecer al mundo en cuanto abierto. Con el estar-descubierto el estar-en alcanza su plena determinación. El caracterizado fenómeno de la publicidad es el modo cotidiano del estar-descubierto. (47-8). La publicidad y la curiosidad son modos del estar-descubierto que temporalizan el ser del Dasein como cotidianidad. El estar-descubierto del estar-en es la condición ontológica de posibilidad del estar caído, el cual <i>puede</i> hacer madurar la angustia como un encontrarse ante la inhospitalidad. El modo de ser <i>propio</i> del estar-descubierto es la inhospitalidad, pero el modo de ser cotidianamente más inmediato es el encubrimiento (59)</p>	
<p>La publicidad ejerce su dominio por medio de la habladuría (48)</p>	<p>Podríamos decir que alguien que renuncia a reducir complejidad del mundo y adopta una solución reducida por otro cede a “habladuría” y renuncia a su propio Ser.</p>

terminología heideggeriana	terminología informacional
<p>La habladuría puede comprenderse como el modo de custodia de la interpretación. En la habladuría la interpretación flota libremente, pertenece a todos y no procede de nadie en concreto. En la habladuría la interpretación pasa a solidificarse como estado interpretativo. (48) La habladuría es encubridora por la sola razón de omitir el nombrar originario. La habladuría interpone una opinión dominante delante del aspecto auténtico del mundo y de sus acontecimientos (49) La habladuría mantiene al Dasein alejado de cualquier interpretación y confrontación originarias. Entonces el presunto abrir el mundo es encubrir precisamente porque la habladuría apela a la publicidad y a la tradicción para persuadir al Dasein de que posee la verdad universalmente reconocida y, por consiguiente, auténtica. El estado interpretativo endurecido en la habladuría arrastra al respectivo Dasein al modo de ser del "uno" (50)</p>	<p>La reducción personal de la complejidad es deseable. La adopción de estrategias reductoras de otros es indeseable, supone una renuncia a Ser.</p>
<p>El estado interpretativo encierra en sí una autointerpretación del Dasein: cómo debe de comportarse uno en las diferentes situaciones (48)</p>	
<p>Interpretar significa nombrar algo como algo en la ocupación. Las interpretaciones se transmiten por medio de lo dicho y lo repetido. (49) El interpretar es el conocer primario en el que el mundo circundante de la ocupación se apropia de sus referencias (estado de abierto) (50)</p>	
<p>El repetir se conforma con el estar-dicho como tal. Se exige de un regreso a aquello sobre lo que habla (49)</p>	<p>Una pereza que hace que no se reduzca la complejidad indioividualmente sino que se acepte la reducción hecha por otros.</p>
<p>El expresar es un abrir conforme a la interpretación (49)</p>	
<p>El infundado estar-dicho es suficiente para que la interpretación y la respectiva auto-interpretación implícita cumplan su función: la formación del estar-descubierto. El estar-dicho difunde una opinión, de tal manera que la publicidad se obstina en ella y, a partir de ahí, determina ya desde un principio todas las ulteriores discusiones y preguntas. (49)</p>	
<p>El modo de ser del "uno" se muestra como encubrimiento y degradación del sí mismo propio. En este modo el Dasein no solo se ha entregado al "uno" sino que se oculta a sí mismo la disposición afectiva (50)</p>	
<p>El conocer es una modalidad fundamental del estar-en; en cuanto tal se mantiene en el hablar y en una respectiva disposición afectiva. Todo percibir (ver, oír) es interpretativo. El percibir y el orientarse interpretativos forman la visión propia del Dasein (50)</p>	
<p>La mirada circunspectiva se hace sobre el mundo cuando la ocupación en este no es productiva o utilitaria (por ejemplo el uso del sol y la luna en el cálculo del tiempo) (51)</p>	<p>ad-hoc</p>
<p>El reposo es un modo de ser de la ocupación, es un ver libre de la circunspección para ser un simple percibir ("mira cómo huele", S. Agustín) y tener=ahí el mundo. En esta forma contemplativa de la ocupación el cuidado de la <i>curiosidad</i> deviene autónomo (51)</p>	

terminología heideggeriana	terminología informacional
<p>La curiosidad se cuida de abrir aquello que es todavía extraño, nuevo, de tal manera que no quiere permanecer en aquello que ahora se hace accesible, sino que se sirve de ello para desarrollar ulteriores posibilidades de experimentar algo nuevo. La absorción de la curiosidad en el aspecto <i>eidos</i> del mundo se revela como un dejarse-llevar-por la curiosidad misma. A causa de este dejarse-arrastrar por el mundo, el estar-en determinado por la curiosidad está <i>en todas partes y en ninguna</i>. Este permanecer en el mundo sin morada caracteriza la dispersión como modo de ser del Dasein: ocupación movida por la simple curiosidad del ver por el solo hecho de ver empuja al Dasein a un creciente enmarañamiento (52)</p>	<p>Informacionalmente es muy relevante. Una vez reducida la complejidad de algo decrece el interés y de experimentan con nuevas formas de reducirla. Si no se encuentran decae completamente el interés. El “enmarañamiento” atrae al Dasein siempre que consista en complejidad reducible. Se puede detectar rasgos de la actitud estética de Schopenhauer en “permanecer en el mundo sin morada” y “ver por el solo hecho de ver”.</p>
<p>En la curiosidad el Dasein huye de sí mismo para evitar tener que hacer una elección y se refugia en la habladuría, aceptando aquello que la publicidad prescribe, con lo que la curiosidad queda al servicio del encubrimiento (53)</p>	
<p>La investigación es un determinado modo de estar=en=el=mundo que es destapado por un andar-detrás-de-las-cosas que es consecuencia de una apertura del mundo incompleta, dentro de ciertos límites, hecha por la curiosidad (53). La historia del espíritu y la filosofía son modos de investigación que de una manera más o menos explícita colocan al Dasein en el centro de su temática. Cuando el Dasein investiga para interpretarse a sí mismo se pone en manos del dominio del estado interpretativo y el encubrimiento (54) Cuando el Dasein se convierte en objeto de investigación, ésta se hace solo hacia las múltiples formas de posibilidades expresivas de la vida, sin cuestionarse el sentido del ser, y siguiendo una metodología preconstituida, un estar-dicho que contiene una definición banalizada de hombre (<i>animal rationale</i>) y que consiste en tipificaciones que tratan de imponer una ordenación y tipología de creaciones culturales, valores y ámbitos racionales. (55) Mediante estas investigaciones no es posible revelar el Dasein por el oculto dominio que ejerce la ontología griega banalizada comprometida por las interpretaciones tradicionales a lo que se unen las constricciones interrogativas que imponen las disciplinas ya consolidadas (56)</p>	
<p>Las ciencias convierten lo que estaba abierto de manera originaria en la modalidad de custodia constitutiva de los conceptos y los principios. Las verdades se convierten en “valideces” suspendidas en el aire. Esto sucede porque en las ciencias el estar-descubierto del Dasein se asume a sí mismo como tarea. Las ciencias crecen en el marco de un inmediato estado interpretativo del Dasein y en sus resultados recaen en un semejante estado interpretativo. (53-4)</p>	
<p>El estado interpretativo tiene una tendencia al encubrimiento puesto que cree en algo que es universalmente válido y por tanto descarta la repetición de experiencias que crean un acceso y facilitan una apropiación originaria de los fenómenos. (54)</p>	

terminología heideggeriana	terminología informacional
<p>La caída (es decir, el estar-en en modo de tendencia hacia la caída) no es un acontecimiento que se produzca exclusivamente en el Dasein o que le “sobrevenga” de cuando en cuando. Esta propensión es la ruina ontológica que arrastra este ser en cuanto estar=en=el=mundo (56) Sin embargo la caída es una tentación para el Dasein, pero una caída que lo tranquiliza y en esa tranquilización empuja al Dasein a la alienación, situación esta en la que se hace creer al Dasein que tiene que comparecer antes en el mundo y la historia que ante sí mismo. La caída muestra al Dasein como un ente al que en su estar-en le va su ser mismo. Es decir, el Dasein se lo juega todo en su modo de estar-en.</p>	
<p>El estar-en que se halla caído en el mundo es un estar-amenazado del Dasein, dentro de él mismo. ¿Cómo es esto? Pues porque el Dasein es un estar-en situado en la familiaridad del estar “en casa”. El “de...a” que constituye la caída es una huida ante el no-estar en “casa”, es decir, ante la inhospitalidad, cuya disposición afectiva es la angustia (57)</p>	
<p>La angustia es el encontrarse ante la nada. Es un posible modo de ser del estar-en (58)</p>	
<p>La nada de la inhospitalidad sucede en el marco de la familiaridad, la seguridad, la medianía y la publicidad, donde el uno, el sujeto del ser, no tiene que temer nada más. La regularidad de la inmediatez es la defensa del Dasein de la inhospitalidad. (59)</p>	

Algunos análisis

Adrián (1999) indica que Heidegger distingue “una vida dueña de su existencia y otra atrapada por el espeso manto de las opiniones públicas” que en el texto de 1924 tienen su correlato en términos de **dos modos antagónicos de temporalidad**, la temporalidad impropia que se limita al cálculo del tiempo ilustrada por el reloj y la temporalidad propia, que aborda el problema desde la perspectiva de la relación interna del tiempo con nuestra propia experiencia y que se despliega desde la anticipación del futuro, y que se inspira en el libro XI de las Confesiones de San Agustín.

“Heidegger retoma el concepto de la haecceitas de Duns Escoto para designar la singularidad de lo real, es decir, de lo que existe realmente en el aquí y en el ahora. Precisamente la imposibilidad de encorsetar la vida en un rígido armazón conceptual se manifiesta abiertamente en el epílogo de la habilitación. El fenómeno de la vida —como señala Heidegger— no se agota en la actitud teórica sino que alcanza su plenitud en el desarrollo del espíritu histórico de la vida misma. Por tanto, existir no es un estar dado; antes bien, es un realizarse, un gestarse histórico. Sólo a partir de este plegarse sobre la propia facticidad puede abrirse el horizonte de la temporalidad. De esta manera, independientemente de que midamos el tiempo en nuestro espíritu (Agustín) o en nuestra conciencia (Husserl), lo cierto es que la pregunta acerca de qué es el tiempo acaba remitiendo la investigación al ser-ahí, si por ser-ahí se entiende el ente que conocemos como vida humana.”

“En otras palabras, si la existencia humana guarda alguna relación con el tiempo, entonces habrá que determinar la constitución ontológica fundamental de tal existencia. Sin embargo, esta tarea precisa de una previa destrucción de la concepción del tiempo dominante en la tradición metafísica (en clara alusión al sentido del tiempo en la Física de Aristóteles como paradigma del tiempo operativo en la cotidianidad y en la ciencia, o a la aproximación teológica al tiempo en clave de eternidad). Con esta destrucción Heidegger logra situarse en el ámbito preteórico de una fenomenología de la experiencia

ficticia de la vida que permite mostrar las estructuras ontológicas del ser-ahí.”

La metafísica occidental piensa el ser en el tiempo, concretamente en su presente, mientras que Heidegger cree que hay que pensarlo como tiempo.

El texto “El concepto del tiempo” se divide en dos apartados principales

- “En el primero se ofrecen ocho sucintas características de la existencia humana, que en lo esencial no difieren de la analítica existencial de la primera sección de Ser y tiempo. En cualquier caso, sólo se mencionan aquellos rasgos ontológicos del ser-ahí que resultan imprescindibles para la exposición de la cuestión de la temporalidad. Esta exposición se concentra especialmente en la temporalidad propia del ser-ahí que emana de la anticipación de su propio fin como posibilidad de su poder-ser más originario.”
- “En este sentido, el segundo apartado inscribe el problema del tiempo en una sugestiva reflexión sobre la muerte como posibilidad extrema del ser-ahí que contiene virtualmente los elementos presentes en la segunda sección de Ser y tiempo.”

“Ahora bien, ¿por qué se retrocede al ser-ahí para explicar el fenómeno del tiempo? La respuesta de Heidegger es que la vida humana ya está cotidianamente orientada hacia el tiempo. Las acciones en nuestro mundo circundante y los procesos de la naturaleza también se desarrollan en el tiempo. Precisamente la constatación de este hecho obliga a un análisis previo del ser-ahí en su continuo proceso de realización cotidiana.”

Precisamente los parámetros interpretativos de la cotidianidad y el ritmo de la temporalidad impropia deforman la comprensión del ser del ser-ahí. Ante esta situación emprende Heidegger una reflexión sobre la muerte como posibilidad extrema del ser-ahí (que se concentra en la segunda mitad de su conferencia). No obstante, ¿cómo un tal ente puede ser conocido en su ser antes de haber llegado a su fin?. La salida que Heidegger propone a esta aporía consiste en no considerar la muerte como algo que provoca el final efectivo de la existencia humana, sino como la posibilidad extrema e irremediable de esa misma existencia vista desde la perspectiva formal de su ser relativamente al fin. No se encuentra todavía la expresión ser-hacia-la-muerte de Ser y tiempo, pero es manifiesto —como apunta Peñalver— que el Heidegger de esta conferencia tiene plena conciencia del decisivo papel que este existencial ocupa en el análisis de la existencia humana.

Y ¿en qué se distinguen estas reflexiones sobre la muerte de aquellas otras de la tradición cristiana? Básicamente en que no tematiza la muerte en clave existencial, sino como puente tendido hacia la temporalidad. Un planteamiento crítico con la tradición imperante en la teología y en la metafísica, propensa a considerar a Dios o al Ser como esferas sustraídas al tiempo y a las que uno sólo accede por la fe o la participación ^'.

“El ser-ahí, caracterizado esencialmente como un ser de posibilidades proyectadas sobre el fondo de la posibilidad extrema de la muerte, muestra la totalidad de su existencia a la luz de su haber-pasado.”

En el marco de esta anticipación prima el futuro, porque el rasgo fundamental del ser-ahí descansa ante todo en este constante proyectarse en posibilidades. De ahí la rotunda afirmación de Heidegger: «esta anticipación no es otra cosa que el futuro propio y único del ser-ahí. En la anticipación el ser-ahí es su futuro, pero de tal manera que en este futuro vuelve sobre su pasado y su presente. El ser-ahí concebido en su posibilidad más extrema de ser no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo». Esta concepción de un tiempo propio, fruto de la síntesis entre pasado (necesidad) y futuro (posibilidad) en el instante presente, se remonta a las lecciones del semestre de 1920/21 en las que Heidegger ofrece una audaz **reinterpretación ontológica del tema cristiano de la parousía de**

las epístolas paulinas. Los rasgos kairológicos no dominan ni calculan el tiempo, sino que forman parte del proceso de realización de una vida que se resiste a ser objetivada y cuantificada. Sólo desde este inminente advenir futuro puede aprehenderse la experiencia originaria del tiempo y tomar sobre sí la facticidad y la historicidad de la vida. La existencia, pues, se despliega en el horizonte de la temporalidad. Y ésta —al igual que sucede luego en Ser y tiempo— es la condición de posibilidad de la historicidad como una forma temporal de la existencia del ser-ahí. Quizás la historicidad como carácter ontológico del ser-ahí pueda hacer visible el fenómeno del tiempo, ya que a la postre todo preguntar por el tiempo no deja de ser un preguntar histórico.

Más información

Adrian, J., [Heidegger y el concepto del tiempo](#), ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.11, 1999, pp. 211-226. UNED, Madrid

1)

Ver [La metafísica de la diferencia](#)

2)

Dodig-Crnkovic, G., 2012. Alan Turing's Legacy: Info-Computational Philosophy of Nature. [Online] Disponible en <http://arxiv.org/abs/1207.1033>

3)

Moya, A., 2014. El cálculo de la vida. Valencia: Universitat de València.

4)

Takala, T., 2015. Preconceptual creativity. In: H. Toivonen, S. Colton, M. Cook & D. Ventura, eds. Proceedings of the Sixth International Conference on Computational Creativity. Provo, Utah: Brigham Young University, pp. 252-259.

From:
<https://filosofias.es/wiki/> - **filosofias.es**

Permanent link:
<https://filosofias.es/wiki/doku.php/xx/heidegger-informacional>

Last update: **2018/01/29 09:10**

