



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Rocha de la Torre, Alfredo

Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana

Estudios de Filosofía, núm. 41, junio, 2010, pp. 155-179

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379835893008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana*

Language and Acknowledgment: a Heideggerian Perspective

Por: Alfredo Rocha de la Torre

Grupo de investigación REMATA

División Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad del Norte

Barranquilla, Colombia

rochtorre@yahoo.cm

Fecha de recepción: 22 de mayo de 2009

Fecha de aprobación: 11 de agosto de 2009

Resumen: Como tesis de este artículo se plantea que la filosofía heideggeriana posibilita meditar en torno a la experiencia del reconocimiento del otro. Después de poner en cuestión algunas de las críticas dirigidas a Heidegger debido a su énfasis sobre el ámbito ontológico, se aborda el sentido del concepto de reconocimiento y su nexa con la noción de cercanía, para culminar en la identificación de la cercanía con el lenguaje. Esta identificación dará a la experiencia del reconocimiento un carácter particular (óntico-ontológico), que permitirá comprender su "esencia". La pregunta por la condición de posibilidad del reconocimiento conducirá al concepto de "pre-sentimiento", no abordado por Heidegger pero posibilitado por su filosofar. Se concluye con la concepción del reconocimiento como condición estructural de la existencia humana.

Palabras clave: Ge-Stell, Ereignis, cercanía, mutua pertenencia, identidad-diferencia, interpelar-corresponder, mismidad, "pre-sentimiento".

Abstract: The thesis of this article expounds that Heideggerian Philosophy enables a meditation on the experience of the acknowledgment of the other. After questioning some of the criticisms directed to Heidegger due to his emphasis on the ontological scope, the sense of the concept of acknowledgment concept and its nexus with the notion of nearness is approached, to end up with the identification of nearness with language. This identification will give to the experience of acknowledgment its ontic-ontological character that will allow the understanding of its "essence". The question on the condition of possibility of acknowledgment will lead to the concept of "Vorausahnung", not treated by Heidegger but made possible by his philosophizing. It concludes with the conception of acknowledgment as a structural condition of human existence.

Key words: Ge-Stell, Ereignis, nearness, mutual belonging, identity - difference, to approach - to correspond, selfness, "Vorausahnung".

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación 2009-08104, financiado por la Dirección de Investigaciones y Proyectos (DIP) de la Universidad del Norte.

La filosofía de Heidegger, especialmente la posterior a la *Kehre*, es tildada desde diversos puntos de vista como una excesiva concentración en un ámbito ajeno al hombre. De acuerdo con estas perspectivas, Heidegger ha caído irremediabilmente en el olvido de lo humano a causa de su centración en el ser, en el *Ereignis* y en el lenguaje. Se acusa al pensar heideggeriano de haber pasado por alto problemas fundamentales del ser humano como la libertad y la sociedad¹, de no abordar directamente y de manera satisfactoria la intersubjetividad humana (Cf. Guzzoni, 1980: 117-135), de hacer del lenguaje una estructura hipostasiada (Cf. Rorty, 1991, 69-93) y de recurrir a un lenguaje esotérico, cuando no carente de sentido y circular².

Una de las críticas más fuertes, pero a la vez más erradas, es la del sociólogo Dolf Sternberger, quien considera que la pregunta por el sentido del ser excluye cualquier interés por el mundo de la vida humana: “Heidegger [...] ha entregado la persona humana, la libertad humana, la sociedad humana a esto (al intento de una nueva ontología), para buscar y expresar si es posible al puro ser. Con una disimulada melancolía nos ha hablado o nos ha murmurado acerca del ‘resguardo del ser’ [*Hut des Seins*] como si se tratara de un paraíso perdido [...]” (Wisser, 1970: 43). ¿Es la pregunta por el sentido del ser – posteriormente lo será por el *Ereignis* y el lenguaje – la expresión de la caída del hombre en el olvido? ¿Tiene razón éste crítico de Heidegger al plantear este abismo entre ser y hombre?

Mucho más acertada, pertinente y rigurosa es la reflexión de Ute Guzzoni, que basada en la estructura de la interpelación [*Anspruch*] del ser y la correspondencia [*Entsprechung*] del hombre se pregunta por el papel que juega la intersubjetividad en la filosofía heideggeriana posterior a la *Kehre*. Basada en la imposibilidad de transferir a la relación entre los hombres la relación de interpelación y correspondencia, señala la poca atención que Heidegger ha puesto a la experiencia de la intersubjetividad humana. La relación del ser con el hombre se caracteriza, señala Guzzoni, por la unilateralidad, cuyo origen encontramos en el hecho de que el ser interpela y el hombre responde, sin que se presente el hecho contrario de que el hombre interpele y el ser corresponda (Cf. Guzzoni, 1980: 134, nota 16). Esta situación hace imposible considerar la relación del hombre con el ser en los términos de una auténtica relación entre los hombres, en la que prima la mutua

1 Esta es una crítica que Dolf Sternberger hace a Heidegger. Al respecto Cf. Wisser, 1977: 267.

2 Respecto a la caracterización del lenguaje heideggeriano como algo esotérico Cf. Habermas, 1985: 219. Para su determinación como algo circular Cf. Tugendhat, 1994: 5-28. Una interpretación contraria a estas lecturas se encuentra entre otros en Gadamer, 1995: 15-30; Biemel, 1973: 125-141, especialmente 125-126; Kobayashi, 2003: 127.

puesta en juego del interpelar y el responder. Tal imposibilidad hace manifiesta, por lo menos de manera indirecta – deduciendo de lo explícitamente afirmado por Guzzoni – la despreocupación con que Heidegger observa el ámbito de las relaciones humanas.

Prestando atención a estas críticas ¿no se hace imposible establecer una relación de la filosofía heideggeriana con el concepto de reconocimiento [*Anerkennung*] y, específicamente, con el concepto de reconocimiento cultural? ¿Cómo es posible dar al lenguaje un papel fundamental en tal reconocimiento si desde estas perspectivas es considerado como algo ajeno al hablar del hombre? Para responder a estas preguntas no paso ingenuamente por alto algo evidente: Heidegger no desarrolló explícitamente una teoría filosófica del reconocimiento y mucho menos del reconocimiento cultural. En esto tienen razón algunos de sus críticos, Guzzoni particularmente: la intersubjetividad humana no es el hilo conductor de la filosofía heideggeriana. Heidegger, efectivamente, no es una filosofía del hombre en el sentido de la antropología filosófica, de la psicología, de la sociología, de la filosofía de la cultura y de la comunicación, para mencionar sólo algunos ejemplos. Es una filosofía de la mutua y originaria pertenencia entre el ser, el hombre y el lenguaje, que enriquece y da otro sentido a las explicaciones de lo humano que toman como hilo conductor al hombre. A partir de esta mutua pertenencia [*Zusammengehören*]³, que es en esencia una mutua dependencia [*Zusammenhängen*], el hombre es considerado no solamente como interlocutor del hombre, sino como “contraparte” de una originaria relación con el ser y el lenguaje. El carácter de esta relación da una connotación diferente a todo aquello que tiene que ver directamente con nuestro modo de habitar la tierra.

En oposición a lo sostenido por Sternberger, que no solamente malinterpreta el sentido del predominio y la necesidad de la pregunta por el ser, sino que también pasa por alto el vínculo inquebrantable de ser y hombre, sostengo que la mutua dependencia que caracteriza a este vínculo permite pensar desde un punto de partida originario el ámbito de la existencia humana, sin caer, desde luego, en algún tipo de antropocentrismo. Coherente con el abismo planteado entre los ámbitos del ser y del hombre, que son concebidos también como ámbitos opuestos, Sternberger cree tomar el camino adecuado si reniega del ser para afirmar al hombre. Desde su perspectiva ser y hombre parecen estar en una contraposición, que sería, finalmente,

3 Respecto a la ‘mutua pertenencia’ Cf. especialmente “Der Satz der Identität” en: Heidegger, 1990: 70 y ss. El mismo concepto aplicado a la relación hombre-lenguaje en “Die Sprache” y “Der Weg zur Sprache” en: Heidegger, 1997: 30, 256 y 266, respectivamente. Cf. también Rocha, 2007: 48-86.

el fundamento del abismo que los separa. Con Sternberger podríamos concebir que estamos ante la alternativa de pensar al ser dejando al hombre en el olvido o, por el contrario, de centrar nuestra atención en el hombre, liberándonos de esta manera del acoso del ser. Esta interpretación equivocada nos pone frente a dos caminos que no se cruzan: la huida metafísica en el ser y la exaltación eufórica de lo humano.

Sternberger emprende el segundo camino. Esto le permite aseverar que la remisión heideggeriana al ser es improductiva y carente de sentido, pues no dice nada a la existencia humana ni tiene ningún efecto sobre ella. A la proclamación de independencia del hombre sigue la declaración del aislamiento del ser: “[...] con todo gusto deseo renunciar a vivir bajo el resguardo del ser [*Hut des Seins*], prefiero en últimas la inseguridad de la autonomía humana y creo que solamente nosotros mismos somos los llamados a producir seguridad en este mundo, bien sea que esto pueda ser considerado como maldición o gozo. No tengo la impresión de que la escritura mágica ontológica [*ontologische Runenschrift*] y el lenguaje de oráculo aporten algo aquí” (Wisser, 1970: 43). Esta declaración hace caso omiso al hecho de que ser y hombre no pueden ser pensados de manera independiente sin caer en un malentendido⁴, que pasa por alto simultáneamente su mutua dependencia y la diferencia que no permite identificar a uno con el otro.

Esta mutua dependencia, que se manifiesta en la obra posterior de Heidegger a través de los conceptos de interpelación y correspondencia, expresiones respectivas de la apertura del ser al hombre y de éste al ser, es la que permite pensar la experiencia del hombre desde una perspectiva ontológica. Pensar al ser es pensar al hombre desde la interdependencia que los une y los diferencia. Es por esta razón que no es válido negar categóricamente la posibilidad de pensar desde categorías ontológicas las relaciones entre los hombres, dentro de las cuales podemos tomar en cuenta el reconocimiento, la comprensión [*Verständigung*], el diálogo y algunas experiencias aparentemente inaccesibles a la pregunta por el ser tales como la experiencia del rostro, el enraizamiento en la tierra natal, la cercanía etc. Heidegger no tiene como centro de su reflexión al hombre considerado en su aspecto psicológico, antropológico, sociológico, historiográfico, ético, lingüístico o comunicativo. En este sentido restringido su filosofía no tiene nada que ver con la existencia humana, sino en esencia con el ser, el lenguaje y el *Ereignis*. Sin

4 Ante la crítica de Sternberger, Heidegger responde: “Esta crítica es un gran malentendido [...] precisamente la idea fundamental de mi pensar es que el ser necesita de la apertura del ser del hombre y que, recíprocamente, el hombre solamente es hombre en la medida en que exista en la apertura del ser [...] No se puede preguntar por el ser sin preguntar por la esencia del hombre” (Wisser, 1970: 69-70). También Wisser, 1977: 267.

embargo, ofrece a ésta las herramientas necesarias para su propia dilucidación. ¿Esto significa que debemos y podemos transferir la meditación heideggeriana en torno al ser, al *Ereignis* y al lenguaje a la experiencia humana, para de esta manera certificar el interés de Heidegger por el hombre? Si se responde afirmativamente deben aceptarse por lo pronto dos consecuencias inmediatas: el éxito de esta tentativa señala el compromiso filosófico heideggeriano con el hombre; el fracaso será la señal inequívoca de la caída del hombre en el olvido en beneficio de la magnificación del ser.

Éste es el tipo de argumentación al que recurre implícitamente Guzzoni en su interpretación de la filosofía heideggeriana. El hilo conductor de su análisis es la pregunta por la posibilidad de caracterizar la intersubjetividad humana a partir de la estructura del juego de intercambio que caracteriza la relación del hombre con el ser (*Cf.* Guzzoni, 1980: 117). Obviamente tal posibilidad no existe, pues como ella bien lo señala, el trato del hombre con el hombre sólo puede ser auténtico si cumple con una serie de presupuestos que no están contemplados en la relación de interpelación y correspondencia del ser con el hombre y que, según mi punto de vista, no lo pueden estar sin caer en una identificación artificial de ámbitos diferentes. Evidentemente no es posible transferir la estructura de la relación ser-hombre al tipo de relación que Guzzoni, y con ella también importantes pensadores como Gadamer y Habermas, por ejemplo, considera propia de la intersubjetividad humana (*Cf.* Gadamer, 1993: 207-215; Habermas, 2006: 571-605). Esto no significa, sin embargo, que tal imposibilidad sea la consecuencia lógica del olvido o de la infravaloración del ámbito comunicativo humano.

Esta imposibilidad es en primer lugar el fruto de la especificidad que caracteriza a cada uno de los tipos de relación en que se mueve el hombre, dentro de los cuales se incluye también por ejemplo su relación con los animales y el medio ambiente en general. La particularidad del contacto del hombre con la naturaleza no puede ser explicada a través de una simple transposición del modo en que los hombres se comunican entre sí, a través de la intersubjetividad y de las reglas que la presuponen. No es factible llevar a cabo esta transposición. Sin embargo, no se infiere de esto una actitud de indiferencia ante la problemática ambiental. El carácter *sui generis* de cada una de las relaciones en que se encuentra comprometido el ser humano impide la transferencia de la estructura de un tipo de relación a otra. Sólo procediendo artificialmente podríamos llevar a cabo esta transposición.

En segundo lugar, existe aún otra razón por la cual no es posible trasladar la estructura de la relación del ser con el hombre a la estructura de las relaciones

humanas. La diferencia entre ser y ente, que la metafísica pasa por alto en la identificación de uno con el otro, determina a su vez la diferencia originaria entre la mutua dependencia del interpelar del ser y el corresponder del ente llamado hombre y la dinámica de la intersubjetividad, que es posible pensar de manera renovada a partir de la filosofía de Heidegger. La estructura de la relación del ser con el hombre es intransferible a otro tipo de relación, no solamente por su especificidad – pertenece por esencia a tal relación y no a otra – que la hace propia de la identidad ser-hombre y no de cualquier ente, sino también por su carácter antimetafísico. Esta estructura no debe ser concebida como una entidad en sí – como un modelo [*Vorbild*] – de la cual las otras entidades son simples reflejos determinados por ella. La estructura del vínculo ser-hombre concebida de esta manera, y por esta razón como modelo a seguir, encajaría perfectamente con la interpretación que Rorty hace de la filosofía heideggeriana posterior a la *Kehre*⁵.

Tomando como hilo conductor la comparación de las estaciones por las que pasan la filosofía de Wittgenstein y Heidegger en torno al lenguaje, Rorty define la concepción heideggeriana como hipostatización de la “palabra” y, con ello, del ser⁶. En el marco de su diferenciación entre entidades de tipo A y B se puede inferir que el lenguaje en Heidegger posterior a la *Kehre* es una entidad de tipo B tal como, por ejemplo, las Ideas en Platón y las categorías en Kant. Tales entidades son esencias que permiten explicar otras entidades – lo empírico en Platón y las intuiciones en Kant – y que permiten a éstas entrar en relación unas con otras, sin que por ello, o más bien debido a ello, puedan ser aclaradas o descritas. Lo accesible y desoculto explicado a partir de lo esencialmente inaccesible [*das Unzugängliche*] y oculto [*das Verborgene*] (Cf. Rorty, 1991: 76 ss). Este es el recurso para evitar la caída en el regreso infinito en pos del fundamento.

Desde esta óptica Rorty considera que a partir de “Brief über den Humanismus” comienza el proceso de hipostatización del lenguaje, que tiene como

5 Es decir, la concepción del lenguaje como una entidad fundadora e infundada. Bajo esta óptica es el lenguaje un fundamento más de los que, precisamente, Heidegger se distancia en su crítica a la tradición onto-teo-lógica. Así considerado, el lenguaje llevaría a una contradicción tan obvia que la filosofía heideggeriana posterior a la *Kehre* se derrumbaría sin ningún atenuante. En su obra posterior Heidegger nos brinda los elementos necesarios para contradecir esta interpretación hipostasiante del lenguaje. Cf. “Die Sprache”, “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en: Heidegger, 1997: 30, 205 y 256, 264, 265-266, respectivamente. Asimismo Heidegger, 1983: 148.

6 De acuerdo con Rorty esta relación es de vías que se entrecruzan. El punto de partida pragmático de Heidegger en *Sein und Zeit* se encuentra con el pragmatismo del segundo Wittgenstein en las *Philosophische Untersuchungen*, mientras la hipostatización del lenguaje en Heidegger posterior a la *Kehre* se encuentra con el Wittgenstein del *Tractatus*. Cf. Rorty, 1991: 72 ss.

consecuencia la infravaloración del *Dasein* y, por tanto, el olvido del mundo de la praxis social, que implica a su vez el reconocimiento del valor inapreciable del uso del lenguaje. Se niega la diversidad propia de la existencia humana en beneficio de una entidad abstracta denominada ser o, desde otro ángulo de mirada, lenguaje: Heidegger intenta “[...] pensar las diversas casas del ser, en las cuales habitan los hombres, no como autoconcepciones de los hombres, sino como obsequios del ser” (Rorty, 1991: 89-90). La interpretación de Rorty no es, sin embargo, acertada. Pasa por alto el enraizamiento del ser en el mundo de la vida. No aborda la mutua dependencia de ser y hombre y, por consiguiente, malinterpreta la esencia del acontecer histórico del ser, ligado indisolublemente con su lugar en el ‘aquí’ y ‘ahora’ del *Dasein* en tanto *Da-sein*. En esta errada interpretación Rorty coincide con la postura radical de Sternberger, para quien Heidegger parece ser un delirante que no establece puente alguno con aquello que nosotros, parados en la opinión común, consideramos como realidad⁷.

En la respuesta dada a la pregunta por la posibilidad de transferir la estructura del interpelar y del corresponder a la experiencia de la intersubjetividad estoy de acuerdo con Guzzoni, pues obviamente tal estructura no es transferible⁸. No estoy de acuerdo, sin embargo, con las consecuencias derivadas de dicha respuesta. Que la relación del ser con el hombre no pueda ser trasladada al ámbito de las relaciones entre los hombres no es la expresión de una carencia, sino la manifestación de una diferencia desde la cual ser y hombre mantienen su especificidad, que determina a su vez la especificidad de sus relaciones. Heidegger consideraría la transposición de la estructura de la relación ser-hombre a la relación hombre-hombre como una contradicción de fondo de su propio filosofar. Tal estructura sería el fundamento y la condición de posibilidad de las relaciones humanas, que sólo podrían ser pensadas como aquello que ha sido fundado y fundamentado por esta estructura. Transferir directamente esta estructura al plano de la praxis social implicaría obrar bajo las coordenadas de la tradición onto-teo-lógica, que es finalmente sobre lo que recae la crítica de Heidegger a la historia de occidente.

7 No es casual que Rorty (*Ibid.*, p. 93) termine su artículo con una caracterización implícita de Heidegger como delirante: “En el Heidegger posterior, la hipostatización del lenguaje no es nada más que un estadio de la hipostatización del mismo Heidegger [...] Podemos estar agradecidos con él porque nos ha obsequiado un nuevo juego del lenguaje [...] Es el regalo de Heidegger a nosotros y no la donación del *Ser* a Heidegger”.

8 Guzzoni plantea también una exigencia que surge de la intención de transferir el modelo de la interacción humana a la estructura de la relación ser-hombre, cuando puntualiza que el hombre no interpela al ser y éste no corresponde al hombre, tal como sucede en la práctica dialógica humana, en la que los actores intercambian sus roles (Cf. nota 6 del presente artículo). Con esto pasa por alto la especificidad de cada uno de los tipos de interacción en que entra el hombre en su trato con el mundo.

La pregunta que sirve de hilo conductor a la reflexión de Guzzoni no es del todo pertinente, pues ya ha sido respondida de modo indirecto por Heidegger en su intento por superar la tradición metafísica. La pregunta de fondo debe ser: cómo, sin pretender transferir una estructura a otra, pero a la vez sin plantear un abismo insalvable entre ellas, la meditación heideggeriana en torno al ser, al lenguaje y al *Ereignis*, nos ofrece la posibilidad de pensar de una manera más originaria la existencia del hombre, su praxis social y cultural. Ya se ha dicho que Heidegger no abordó directamente asuntos como el reconocimiento [*Anerkennung*] y la comprensión [*Verständigung*] cultural. Esto no significa, sin embargo, que su filosofía no permita pensar dichas problemáticas desde una aproximación diferente a la realizada por las ciencias sociales que se ocupan de ellas⁹. Considero que con categorías propias de la filosofía heideggeriana es posible abordar tales problemáticas. Para cumplir con este objetivo es necesario darles un nuevo significado, que provenga de la pregunta fenomenológica heideggeriana por el origen de la experiencia humana y, en consecuencia, por el sentido ontológico de la misma. Ésta es una tarea inherente tanto al principio fenomenológico heideggeriano de ir en camino hacia las cosas mismas como a la exhortación de decir lo aún no dicho ni pensado en lo ya dicho.

El presente artículo, que pretende fundamentar el despliegue del lenguaje [*Sprachwesen*] como reconocimiento, ha sido dividido en tres partes: § 1. El sentido del reconocimiento; § 2. Cercanía y reconocimiento; § 3. Lenguaje, cercanía y diferencia. La esencia del reconocimiento.

1. El sentido del reconocimiento

Las críticas de Sternberger, Rorty y especialmente Guzzoni han dejado la sensación de que la filosofía heideggeriana no ha valorado suficientemente al hombre. Ello impediría que a partir de dicha filosofía puedan ser pensadas con suficiente coherencia problemáticas que tienen que ver directamente con la experiencia humana en el mundo de la vida. Una de estas problemáticas es, sin lugar a dudas, el reconocimiento cultural, el reconocimiento de “otros mundos”, de otros modos de abrirse al ser diferentes al nuestro. En el mismo escrito conmemorativo en el que

9 Klaus Seeland (Seeland, 1998) hace un muy buen intento de vincular la problemática social y antropológica de la interculturalidad con la reflexión ontológica heideggeriana. No alcanza del todo su cometido, sin embargo, pues no logra integrar estos ámbitos en su verdadera dimensión, al abordar la filosofía heideggeriana simplemente como telón de fondo de la problemática cultural.

Dolf Sternberger señala la gran distancia que separa su valoración del hombre de aquella que presuntamente sostiene Heidegger, Richard Wisser sostiene lo contrario al concebir al hombre como pieza fundamental del filosofar heideggeriano. En su corta reflexión titulada “La responsabilidad del pensar” asevera, haciendo referencia a Heidegger, que el auténtico acontecimiento del siglo XX es “[...] el pensar de un filósofo, que motivado por el convencimiento de que el hombre es el ser vivo al que le ha sido confiado de una manera especial el ‘ser’ y la verdad del hombre, quiso llevar nuevamente a los hombres al pensar y a la reflexión” (Wisser, 1970: 55. Cf., además, *Ibid.*: 51 ss.).

Lo afirmado en esta cita es acertado. Está en consonancia con la respuesta dada por Heidegger a sus críticos en el diálogo sostenido con Wisser en 1969, donde considera un gran error pretender pensar al ser desligado del hombre y, en consecuencia, pasar por alto el indisoluble y originario nexo que los une. Si se habla del ser se está hablando del hombre y viceversa. Siempre que pensamos en el ser viene a presencia el hombre fáctico, el mismo de las ciencias sociales y humanas, pero abordado desde un ángulo de mirada distinto, que pregunta por lo esencial de éste y de sus relaciones. Es por esta razón que el reconocimiento no será tratado aquí como un concepto propio de la antropología o de la psicología, por ejemplo, sino como una experiencia originaria fundada en la mutua dependencia de la identidad y la diferencia en su sentido ontológico¹⁰.

En su acepción común el término reconocimiento significa además de ‘legalizar’, ‘admitir’, ‘convalidar’ e incluso ‘valorar positivamente algo’, ‘aceptar’. Este último sentido es el utilizado para hacer referencia a procesos sociales y culturales en los cuales se encuentra comprometido el respeto por las diferencias. Reconocer quiere decir en este contexto aceptar al otro como otro; respetar su forma de vida, sus costumbres y creencias, su idioma, etc. En esto no hay lugar a dudas, el significado acostumbrado del término y el sentido fenomenológico-ontológico del mismo coinciden en su intención. No coinciden, sin embargo, en los presupuestos ni en sus alcances. En la praxis social y cultural sólo es posible respetar [*anerkennen*] aquello que se re-conoce [*erkennen*], es decir, aquello que se identifica como algo por el hecho de estar ante nosotros o por llamarnos la atención. Pero se re-conoce exclusivamente [*erkennen*] lo que previamente se conoce [*kennen*]¹¹, pues re-

10 Cf., por ejemplo, Borst, 2003: 98-112. No se trata, entonces, del respeto subjetivo de las costumbres, forma de vida, creencias y características particulares de un individuo o una cultura.

11 El vínculo del reconocer [*erkennen*] con el conocer [*kennen*] se remonta al latín *cognoscere* y al hebreo. Cf. *Das Herkunftswörterbuch*, 1963: 142.

conocer algo en este sentido implica un proceso imperceptible de contrastación de lo que viene a nuestro encuentro con la representación que tenemos de ello, para llevar a cabo una especie de conclusión que nos permite identificarlo/re-conocerlo como tal. Con la misma lógica que guía la concepción tradicional del conocimiento como fuente de la cercanía¹², el conocer es considerado como la condición de posibilidad del reconocer [*anerkennen*].

De esta manera sólo puedo reconocer [*anerkennen*] lo que con anterioridad he re-conocido [*erkennen*] y conocido [*kennen*]. El reconocimiento queda limitado entonces por el horizonte de experiencia espacio-temporal de los hombres y de las culturas. Ciertamente tal vez sea ésta la única posibilidad y el único modo del que disponemos para llevar a cabo el ideal de respeto y promoción de la diferencia. Tan fuerte es esta convicción, y a la vez tan apropiada a las condiciones y limitaciones humanas, que hoy en día no nos parece extraño participar en talleres y cursos de competencia cultural, a través de los cuales, de acuerdo con quienes los proponen, podemos llegar a comprender mejor y respetar otras culturas y formas de vida. El reconocimiento se convierte en un proceso cognoscitivo, social y cultural, que puede ser enseñado y aprendido (Cf., Hafeneger, 2002). No se puede negar que la necesidad de conocer para reconocer es un principio válido y valioso en la investigación aplicada a los campos de la educación, la cultura y la sociedad. Lo que se pone en duda es la interpretación de los procesos de conocimiento como condiciones de posibilidad para la valoración de ‘lo otro’ como tal. Una breve mirada a la historia y con ello a nuestra actualidad muestra cómo el conocimiento de culturas y costumbres extrañas [*fremd*] ha contribuido incluso a la cualificación y extensión del dominio sobre ellas: en el ámbito de la política estratégica se aplica como principio el ideal de conocer para dominar. Lo que pretendo sustentar es la preeminencia de una apertura originaria del hombre anterior al conocimiento, que funda la posibilidad del reconocimiento [*Anerkennung*].

Esta es la razón por la cual sostengo, basado en la filosofía heideggeriana, que el reconocimiento es mucho más que un proceso socio-cultural. Es una condición estructural de la existencia humana, concebida a partir de su interdependencia con el ser. Este otro sentido del reconocimiento no tiene como condición de posibilidad el re-conocer y el conocer, que limitan en gran medida la apertura originaria del hombre ante el mundo, sino en primera instancia el interpelar [*ansprechen*], que constituye la manera como el ser se remite al hombre en el contexto de la cercanía

12 Cf. mi escrito referenciado en la nota 7.

que los une, y el corresponder del hombre al ser¹³. Interpelar, por su parte, implica “presuponer” y, en sentido más estricto, “pre-sentir” lo interpelado. En esto consiste finalmente la apertura del ser al hombre y de éste al ser y a los otros hombres¹⁴.

2. Cercanía y reconocimiento

Con base en lo desarrollado por Heidegger en “Das Ding” (Heidegger, 1994: 5-23; Heidegger, 2000: 65-187) y en “Das Ge-Stell” (Heidegger, 1994: 24-45) es posible plantear dos preguntas en torno a la cercanía, que pueden ser respondidas rápidamente desde el ángulo de mirada propio del sentido común: ¿qué es la cercanía? y ¿cómo podemos lograrla?. La respuesta es obvia para este modo de pensar, ligado ya irremediabilmente al cálculo: cercanía significa corta distancia, pues es la contraparte de la lejanía. Puede ser alcanzada por un movimiento mediante el cual disminuye la magnitud que separa a dos entes. Obviamente estas respuestas son insuficientes para determinar la cercanía en su acepción originaria, es decir, como acontecer de la mutua pertenencia. La pregunta debe ser, entonces, ¿cómo acontece cercanía? Este interrogante está implícito en la pregunta: “¿Qué es la cercanía si a pesar del acortamiento de los más largos trayectos en las más cortas distancias, sigue ausente? ¿Qué es la cercanía si a través de la incesante superación de las distancias ha sido incluso descartada? ¿Qué es la cercanía si aún con su ausencia también permanece ausente la lejanía?” (Heidegger, 1994: 167).

Interesa en este momento dilucidar lo que aún hay detrás del acontecer de la cercanía considerada como mutua pertenencia [*Zusammengehören*], de la cercanía que no es identificable con el acortamiento del tiempo y del espacio en su acepción parametral. La clave está en el hecho de que la ausencia de cercanía es también ausencia de lejanía [*Ferne*] y de esta manera indiferencia [*das Gleich-Gültige*] (Cf. Heidegger, 1994: 24-25) y carencia de distancia [*Abstandlosigkeit*]¹⁵. Una breve exposición sentará las bases para entender lo que se quiere decir con esto:

13 En relación con el concepto de cercanía Cf. Kettering, 1987.

14 “Presentimiento” no tiene aquí una connotación subjetiva; no es la sensación de que algo pueda pasar sin tener seguridad de esto; no es una corazonada o un palpito. Es la “presuposición” de la presencia de ‘lo otro’, que condiciona la experiencia de lo propio. Es la condición de posibilidad de toda relación de interpelación y correspondencia. En este sentido es el *a priori* de la intersubjetividad humana. La reflexión heideggeriana en torno a los conceptos de identidad y diferencia permite sustentar esta superación de la concepción común del reconocimiento. La conferencia de 1957 “Der Satz der Identität (*IuD*, pp. 60-97), sirve como punto de referencia obligado para esta reflexión.

15 Cf. *Ibid.*, 16-17, 24-26, 44-45; Heidegger, 2000: 167-168, 179, 183. También, Heidegger, 1994: especialmente pp. 24-25, 44-45; y Heidegger, 1997: 212.

a) El concepto de cercanía en sentido ontológico tiene a lo largo de la obra posterior de Heidegger por lo menos dos connotaciones. En la conferencia de 1950 “Das Ding” Heidegger sostiene que el cosear de la cosa “trae cerca” uno al otro en sus lejanías tierra y cielo, divinos y mortales. Este “traer cerca” [*nahebringen*] es el acercar [*näheren*], que es la esencia de la cercanía. La cercanía acerca ‘lo lejano’ en tanto que ‘lo lejano’ (Heidegger, 1994: 17; Heidegger, 2000: 179). Este modo de “acercar” hace que tierra y cielo, divinos y mortales permanezcan unidos en una simplicidad en la que simultáneamente cada uno de los cuatro refleja la esencia de los otros tres y se refleja asimismo en lo que le es propio. El “acercar” es, entonces, un movimiento de dos caras: aquella en la que se comparte la esencia para que pueda ser reflejada por los otros y, por otra parte, aquella en la cual, al reflejarse en lo que le es propio, cada uno de ellos conserva su esencia (Heidegger, 1997: 18 y 180), en otros términos, su “lejanía” respecto a los otros. Esta es la razón por la cual Heidegger sostiene en esta conferencia que el acercar de la cercanía es la auténtica y única dimensión de la cuaternidad (*Ibíd.*: 20 y 182).

En la conferencia de 1957/58 “Das Wesen der Sprache” Heidegger identifica lo esencial de la cercanía con el encaminar [*die Be-wägung*] del en-frente-mutuo [*Gegen-einander-über*] de las cuatro regiones del mundo – otro nombre para la cuaternidad [*Geviert*] –. Con otros términos reitera el esquema propuesto en la conferencia de 1950, al sostener que en tal encaminar estas regiones permanecen abiertas una para la otra, de tal manera que se alcanzan mutuamente sin dejar de permanecer cada una de ellas como ella misma (*Cf.* Heidegger, 1997: 211). El encaminar – sinónimo del movimiento que define al “acercar” – es la expresión más clara de la ‘mismidad’ [*Selbigkeit*] señalada por Heidegger tanto en “Aletheia” (*Cf.* Heidegger, 2000: 278-279) como en “Der Satz der Identität” (*Cf.* Heidegger, 1990: 68).

b) La ‘mismidad’, implícita en esta determinación de la esencia de la cercanía, es concebida en “Der Satz der Identität” como mutua pertenencia de ser y hombre. Pero mutua pertenencia es otro nombre para referirse a la identidad (*Cf. Ibíd.*: 90), que más allá de la plenitud y vaciedad de lo idéntico consigo mismo, está mediada por las relaciones que vinculan a lo diverso: es identidad en la diferencia.

En este sentido la cercanía es identidad en la diferencia, que es lejanía: lo propio que mantiene “distanciado”, diferenciado a lo que se pertenece mutuamente. Sin el componente de lejanía en el acontecer de la cercanía no podríamos hablar de la identidad como mutua pertenencia de lo diferente, sino simplemente como

identidad de lo que se autocontempla desligado de cualquier tipo de relación. Esta es tal vez la razón por la cual Heidegger concibe el cosear de la cosa como un acercar que mantiene a las regiones del mundo en sus lejanías, en lo que corresponde a cada una de ellas como propio y que, por tanto, marca una distancia frente a las otras.

La contraparte de la cercanía no es la lejanía, sino la carencia de distancia [*Abstandlosigkeit*]; en otros términos, la ausencia de diferencia. Tanto en la cuaternidad como en la relación del ser con el hombre, por ejemplo, la cercanía instauration precisamente diferencia y distancia. Es por esta razón que se habla de cuaternidad y mutua pertenencia y no de unidad en sentido metafísico (Cf. *Ibid.*: 64 y ss.), pues lo que se desea resaltar con estos términos es la “pluralidad” inherente a ellos: cuatro regiones del mundo diferenciables a partir de su propia esencia, que no pueden ser confundidas unas con otras ni sintetizadas en un todo que las comprenda; ser y hombre, cuyo vínculo originario está ontológicamente fundado en la diferencia. En los dos casos la diferencia originaria vincula y de esta manera es identidad – en otras palabras, mutua pertenencia –”¹⁶.

Con la concepción de la cercanía como mutua pertenencia se está pensando en la diferencia que se establece desde la misma relación que sostiene a ‘lo diferente’. La diferencia no es un estado; es un modo de acontecer de las relaciones en que se funda aquello que se haya en dependencia recíproca. Pero todo lo que acontece [*geschehen*] acontece en la historia [*Geschichte*], que es la historia acontecida del ser y, con ello, de la mutua pertenencia de su interpelar y del corresponder del hombre. Esta interdependencia de ser y hombre en el horizonte del tiempo libera al concepto de diferencia de cualquier connotación formal o abstracta y lo vincula al trajinar fáctico del hombre sobre la tierra. La diferencia es una experiencia humana que, “fundada” ontológicamente, acontece en el ‘aquí’ y ‘ahora’ de las culturas. Esto permite aseverar que la cercanía considerada como diferencia llega hasta el fondo de la existencia humana y se convierte en la base del reconocimiento, pues éste sólo es posible ‘desde’ y ‘en torno’ a la diferencia. Cercanía es cercanía de lo diferente y en la diferencia. Sólo está cercano lo que mantiene su propia esencia en la mutua pertenencia y de esta manera es reconocido aún sin ser conocido o, dicho de otra forma, de manera previa al conocimiento. La lejanía inherente a la cercanía impide que las relaciones entre lo diverso degeneren en estados de identificación carente de diferencias.

Tanto en “Das Ding” como en “Das Ge-Stell” y en “Das Wesen der Sprache” Heidegger caracteriza la contraparte de la cercanía como carencia de distancia, que

16 En relación con el doble aspecto de la mutua pertenencia en el marco de la cuaternidad, Cf. Heidegger, 1994: 18; Heidegger, 2000: 180-181.

es expresión del olvido del ser y de la ruptura de la cercanía vecinal de las cuatro regiones del mundo. Esta carencia de distancia no amenaza solamente al ser y a la cuaternidad; compromete toda la existencia humana: es la forma específica como el hombre corresponde en una época determinada del acontecer del ser a la interpelación de éste. El vínculo entre carencia de distancia y experiencia humana contextualizada en el ‘aquí’ y ‘ahora’ puede ser señalado a través de la asociación de la ausencia de distancia con el ‘dispositivo de emplazamiento’ [*Ge-Stell*]: “Pensamos en la esencia de la técnica para experimentar cómo de acuerdo con esta esencia se corresponde la ausencia de la cercanía con el despliegue esencial de la técnica. Las máquinas de la técnica pueden acortar las distancias y sin embargo no traer ninguna cercanía, solamente porque la esencia de la técnica de antemano no permite ni cercanía ni lejanía” (Heidegger, 1994: 45)¹⁷.

El ‘dispositivo de emplazamiento’, definido como esencia de la técnica, no permite el acontecer de la cercanía ni de la lejanía. En este sentido es un generador de carencia de distancia y, en consecuencia, un minimizador de las diferencias. La ausencia de distancia característica del predominio técnico se manifiesta específicamente en la exigencia universal que se hace a todo lo presente. Independientemente de su carácter particular todo ente es concebido como “reserva” y “disposición al uso”¹⁸. Prima la unilateralidad del pensar que calcula [*rechnendes Denken*], pues se considera que el modo particular como la técnica trae a presencia al ente es por excelencia el modo de su desocultamiento. Con ello se niega la apertura originaria del ser y se cae en la sustancialización de la verdad al convertirla en un estado de develamiento absoluto.

En la alocución de 1955 “*Gelassenheit*”, Heidegger contrapone este modo de pensar al pensar meditativo [*besinnliches Nachdenken*], que no es más que un pensar abierto al acontecer histórico-“lingüístico” del ser y a la verdad concebida como

17 Esta asociación se expresa también en la relación de la carencia de distancia con la aniquilación de la cosa – y de esta manera con la negación de la cuaternidad – (“Das Ding”, *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 183) y con el pensar que calcula (“Das Wesen der Sprache”, *UzS*, p. 212).

18 Heidegger sostiene que, debido al hecho de ser provocado hacia el solicitar de una forma más originaria que las fuerzas naturales, el hombre “[...] nunca se convertirá en una simple existencia [*Bestand*]”, pues al impulsar la técnica ya hace parte del solicitar como un modo del desocultar (Heidegger, 2000: 19). Esta afirmación, que tiene su fundamento último en la mutua pertenencia de hombre y ser, no niega ingenuamente la efectividad de las exigencias técnicas, económicas y políticas del capitalismo actual en la implantación de una ideología social a partir de la cual todo, incluido el hombre, es concebido como “existencia” [*Bestand*] y disponibilidad. Lo que pretende Heidegger es poner a salvo de estas exigencias la apertura constitutiva del hombre al ser y, de esta manera, sentar las bases para una superación del pensar unilateral que rige el despliegue de la técnica.

des-ocultamiento. “Serenidad” es la actitud que no se entrega a la universalidad y unilateralidad de las exigencias técnicas y de esta manera puede aún preguntarse por el sentido de las mismas sin pretender, sin embargo, negarlas (Cf. Heidegger, Martin, 1959: 15). Esta actitud se corresponde directamente con el ‘dejar-aparecer’ del lenguaje, que en su mutua salvación con el ser se abre al carácter *poiético* de lo que viene a presencia¹⁹. En “La pregunta por la técnica” *poiético* es otro nombre para señalar el emerger-desde-sí y el eclosionar de lo que aparece (Cf. Heidegger, 2000: 12 y ss.). Contrario a esta actitud de apertura ante lo que emerge- desde-sí, el pensar de la época técnica es homogenizador porque funde unilateralmente las diferencias en una sola exigencia universal de disponibilidad (Heidegger, 1994: 30-32).

En las conferencias de 1949, 1950 y 1957/58 la carencia de distancia es definida como algo uniformizante e indiferente. Puede ser vinculada, por tanto, con la supresión de las diferencias. En la primera de estas conferencias el vínculo se hace explícito en la incapacidad de la superación técnica de las distancias para generar cercanía y, con ello, lejanía. Así se detiene el “cosear de la cosa” que, en tanto “acercar”, sostiene al mundo-cuaternidad en la cercanía (Cf. *Ibid.*: 24 ss., principalmente 24-25). De esta manera se hace referencia indirecta al hecho de que la esencia de la exigencia técnica es incapaz de reconocer la mutua pertenencia de las cuatro regiones del mundo y, en medio de la mismidad, la diferencia que las une; la distancia que las congrega (Cf. *Ibid.*: 24)²⁰. En esto consiste finalmente la indiferencia [*das Gleich-Gültige*] de la ausencia de distancia, que en las propias palabras de Heidegger “[...] existe en la medida en que todo lo que viene a presencia es existencia [*Bestand*]” (*Ibid.*: 26.; Cf. también *Ibid.*: 44-45.). Este vínculo casi circular se refleja en el modo de proceder de Heidegger en esta conferencia: partiendo de los conceptos de cercanía, cosa y carencia de distancia se concentra en el *Ge-Stell*, para finalmente retornar al punto de partida.

En “Das Ding” las preguntas por la uniformidad en la que todo permanece carente de distancia y por la esencia de la cercanía son abordadas a través de la dilucidación de lo que es una cosa. La “cosa cosea” y así congrega mundo, es decir, tierra y cielo, mortales y divinos en su mutua pertenencia. Pero la ausencia de

19 Partiendo de la concepción heideggeriana de la salvación como “dejar libre en su propia esencia” (Heidegger, 2000: 152) he sostenido que ser y lenguaje se salvan mutuamente en su mutua pertenencia para llegar a ser cada uno lo que es (Rocha de la Torre, 2007: 241-255). En torno al concepto de salvación Cf. Heidegger, 1977: 308; Heidegger, 2000: 29; Heidegger, 1959: 27; Heidegger, 1983: 157; y Heidegger, 1997: 266.

20 Esta referencia es el preámbulo a lo que posteriormente será denominado cuaternidad [*Geviert*] a partir de “Das Ding”.

cercanía característica de la superación técnica de las distancias concede el dominio a la carencia de distancia. La cosa es destruida como cosa – en su cosear – y de esta manera no congrega, no acerca las regiones del mundo una a la otra. Esta destrucción ensombrece la relación de mutua dependencia del ser con el hombre y por tanto el habitar de éste sobre la tierra. La uniforme carencia de distancia no es nada más que el fruto del olvido del ser y de la diferencia que nos une a él. La carencia de distancia convierte a la tierra en un ámbito en el que domina la indiferencia y la uniformidad. Así lo expresa Heidegger en “Das Wesen der Sprache”, enfatizando que en el mundo técnico moderno se agreda a la cercanía de las cuatro regiones del mundo: “Donde todo está dispuesto en distancias calculadas se extiende precisamente lo carente de distancia a través de la ilimitada calculabilidad de todo, y ciertamente en forma de negación de la cercanía vecinal de las regiones del mundo. En lo carente de distancia todo se hace indiferente [*gleich-gültig*] como consecuencia de una voluntad de aseguramiento uniforme y calculador de la disponibilidad de la totalidad de la tierra” (Heidegger, 1997: 212).

La ausencia de cercanía y la carencia de distancia provienen del olvido de nuestra cercanía con el ser y el lenguaje (Cf. Kettering, 1987: 17, 58-65; Biemel, 1973: 132). Este olvido invade cada vez más la experiencia del hombre sobre la tierra, que se convierte, con la tendencia homogenizadora de la globalización, en el ámbito de lo uniforme e indiferente. No obstante el conocimiento de costumbres y tierras lejanas que nos brinda la globalización, el auténtico reconocimiento de ‘lo otro’ es abolido por el impulso colonizador de ‘lo extraño’ [*das Fremde*] que prima en ella. Carencia de cercanía y ausencia de distancia inciden de manera determinante sobre las posibilidades del reconocimiento de la diversidad, ya que bajo el primado del pensar unilateral que todo lo concibe como “existencia” se apaga lentamente la voz de la diferencia²¹.

21 La unidimensionalidad tratada por Marcuse p.e. puede ser interpretada como el fruto del olvido de la cercanía del hombre con el ser y del primado del pensar unilateral que calcula, y no solamente como una consecuencia del estado de “aparente bienestar” de las sociedades altamente industrializadas (Cf. Marcuse, 1970). Arnold Gehlen (Gehlen, 1975: 49 y 60), denomina “cercanía secundaria” [*sekundäre Nähe*] a este estado socio-psicológico de carencia de diferencia. Así describe el proceso de formación de estereotipos a que recurre el hombre en las sociedades altamente industrializadas, con el objetivo de compensar el déficit en cercanía, inmediatez y visión de conjunto en que se encuentra. Las experiencias propias son reemplazadas por experiencias de segunda mano – *Erfahrungen zweiter Hand* – y emociones prestadas. Basados en la filosofía de Heidegger podemos concebir este tipo de sociedades como el resultado del despliegue uniformizante del *Ge-Stell*. Cf. Heidegger, 2000: 167-168; Heidegger, 1994: 3-4 y 24-26, 44-45, respectivamente.

Hasta ahora he puesto las bases para dilucidar lo que aún no ha sido dicho explícitamente en torno al significado de la cercanía como mutua pertenencia: cercanía es la condición de posibilidad del reconocimiento. Si atendemos al hecho de que la cercanía es también lenguaje²², no resulta aventurado aseverar que el reconocimiento tiene un vínculo estructural con “la palabra”, considerada como apertura [*Erschließung*] y apropiación [*Aneignung*] de mundo.

3. Lenguaje, cercanía y diferencia: la esencia del reconocimiento

El rol del lenguaje en la experiencia del reconocimiento puede ser comprendido si se tienen en cuenta tres aspectos fundamentales:

a) El lenguaje es originariamente apertura y apropiación de mundo. Esto quiere decir que la “palabra” concebida en su sentido ontológico nos abre al mundo – con ello la posibilidad de “otros mundos” diversos al nuestro – desde “un mundo”, en el que habitamos y correspondemos de una manera particular a la interpelación del ser (Cf. Rocha de la Torre, 2005: 201-230). La mutua salvación de ser y lenguaje, que en última instancia es la que interpela al hombre, es en dos sentidos complementarios la condición de posibilidad del reconocimiento. En primer lugar porque ella misma lo presupone al “dirigir su atención” al hombre, que es ‘lo otro’ – lo que representa la diversidad –, considerado desde la perspectiva del ser. La interpelación del ser y del lenguaje, la necesidad que tienen del hombre para acontecer en la historia y en la palabra, implica la ‘presuposición ontológica’ de éste como lo “lejano” y “diferente”. Tal “presuposición” es posible, sin embargo, solamente en la cercanía. En segundo lugar porque a través del lenguaje la mutua salvación nos pone desde la experiencia del “propio mundo” ante la posibilidad de “otros mundos”, que como formas *sui generis* de responder al llamado del ser son “mundos lejanos” y “mundos ajenos”, en el sentido de ‘lo lejano’ de acuerdo con la caracterización de la cercanía no identificada con la corta distancia.

Tanto la interpelación del ser y el corresponder del hombre como el abrir-se al mundo propiciado por el lenguaje que acontece como ‘dejar-aparecer’ residen en un ámbito que rebasa los límites de lo simplemente cognoscitivo y perceptivo. Este ámbito es el que permite, más allá de las teorías antropológicas, sociales y psicológicas, pensar en la experiencia del reconocimiento implícita en la filosofía de Heidegger. Este ámbito exige el salto repetidas veces propuesto por Heidegger,

22 A este respecto Cf. Heidegger, 1997: 21-24; Heidegger, 1981: 79-151 y 182-192; Heidegger, 1983: 123; Heidegger, 1997: 214, 215. También Biemel, 1973: 138.

pues no se trata ya de conocer, comprender [*verstehen*] o percibir ‘lo otro’ que nos interpela o que nos responde, sino de “pre-sentirlo” como aquello que antecede a todo conocer y comprender, y que como tal constituye el impulso de éstos²³. El “pre-sentir” es el ámbito del “Decir” del lenguaje fundado en el silencio, del interpelar del ser que no requiere de palabras y del “pre-comprender” del hombre al ser. Interpelar, corresponder, abrir-se al mundo son, a mi modo de ver, expresiones del reconocimiento de ‘lo otro’ – el hombre, el ser, el lenguaje, el otro hombre –, pues sólo son posibles si “presuponen” o “pre-sienten” la “presencia” de éste.

b) El lenguaje es cercanía en tres sentidos: en el acercamiento de lo nombrado, en la cercanía de Pensar y Poetizar, y en el “en-frente-mutuo” de las cuatro regiones del mundo (Cf., Guzzoni, 1980: 134). En todos estos sentidos el lenguaje está vinculado estructuralmente al ser y al hombre, a los que mantiene en mutua pertenencia en medio de la diferencia. Este vínculo originario propiciado por el lenguaje está claramente expresado en “Brief über den Humanismus”. Luego de sostener que la cercanía acontece como lenguaje, Heidegger afirma: “De acuerdo con esta esencia (la esencia del lenguaje propiciada por la historia del ser) el lenguaje es la casa del ser que ha acontecido y ha sido establecida desde el ser. Por esta razón es válido pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia al ser, es decir, como tal correspondencia; esto es como morada del ser humano” (Heidegger, 1976: 333)²⁴.

Esta caracterización del lenguaje como cercanía permite apreciar las dos caras co-dependientes y complementarias de la “palabra”: aquella que está dirigida al ser al constituirse en su casa, y aquella otra definida como residencia del hombre. Más tarde, en las conferencias contenidas en *Unterwegs zur Sprache*, Heidegger mantendrá esta co-dependencia de los ámbitos óntico y ontológico al referirse al acontecimiento de la puesta en camino del “Decir” hacia el lenguaje [*die Bewegung der Sage zur Sprache*] como el encaminar que trae el acontecer del lenguaje [*Sprachwesen*] en tanto que lenguaje [*die Sage*] al lenguaje [*zum verlautenden Wort*] (Cf. Heidegger, 1997: 261). El lenguaje no es solamente la cercanía que mantiene unidos al ser y al hombre, sino también la cercanía que acontece en la palabra humana, única posibilidad para el resonar del lenguaje. Es la cercanía del vínculo originario entre las diversas manifestaciones lingüísticas usadas por el hombre para comunicarse y hacerse entender. Es por esta razón que el lenguaje,

23 En torno al concepto de salto Cf. Heidegger, 1997: 79 ss., especialmente 140; y Heidegger, 1990: 76 ss.

24 Esta correspondencia [*Entsprechung*] no significa subordinación del lenguaje al ser, como puede parecer a primera vista, pues “la palabra” es, en la misma medida que el *Ereignis*, la relación de todas las relaciones y la casa del ser. Cf. Kettering, 1987: 65.

no obstante la diversidad lingüística que en cierta medida separa a los hombres, es nuestro hogar, es el lugar en el cual podemos llegar a ser auténticamente lo que somos: apertura al mundo en medio del arrojamiento en nuestro propio mundo. Lo que somos quiere decir: disposición estructural al reconocimiento de “lo lejano” y “ajeno” que tenemos en la vecindad.

c) De acuerdo con el concepto de identidad desarrollado por Heidegger se puede afirmar que ‘cercanía’ significa diferencia. Puede ser entendida así por dos razones que aún no han sido expuestas. En primer lugar por algo que es obvio, pero indispensable de ser mencionado: el término ‘mutua pertenencia’ implica en sí mismo una relación de dos o más “entidades”, diferentes una de la otra. Esto no significa, por supuesto, que la pertenencia pueda ser representada como una conexión de dos cosas que en principio estaban separadas (Cf. Heidegger, 1990: 70 ss). En segunda instancia porque sólo puede estar cercano lo que es diferente, que es aquello a partir de lo cual se establece una relación. La identidad en sentido metafísico carece de relaciones y por esta razón es indiferente a ‘lo otro’, a lo que está más allá de la autocontemplación de lo mismo consigo mismo. El movimiento autocontemplativo no conoce la cercanía porque desconoce la lejanía y de esta manera la mismidad en la diferencia. En este sentido es incapaz de “pre-sentir” la presencia de lo extraño a sí mismo²⁵.

Lenguaje es cercanía y por tanto diferencia. Esta cercanía no mantiene unidas en mutua pertenencia exclusivamente a las cuatro regiones de la cuaternidad, sino también a los mortales que hacen parte de ella y que en su vínculo con la tierra no solamente se circunscriben a ésta, sino que se abren al mundo²⁶. Acorde con la caracterización de la cuaternidad como regiones del mundo y mundo-cuaternidad (Cf. Heidegger, 1997: 22, 24, 28-29 y 214-215. También: Heidegger, 2000: 182-183), puede afirmarse que el hombre no solamente hace parte de este mundo, sino que “es en sí mismo mundo” y apertura situada en “un mundo” – el de los mortales –. El lenguaje como cercanía abre el mundo al hombre. El carácter contextualizado de la experiencia humana, que es experiencia desde “mi propio mundo”, y el acontecer de la cercanía entendida en términos de diferencia, hacen de esta apertura del hombre al mundo una apertura a “otros mundos”. Pero abrirse al ‘otro’ como experiencia de “un mundo” que no es “mi mundo” es un hecho de carácter cultural. Es la manifestación de la apertura de una forma específica de

25 En esto consiste el presupuesto ontológico del totalitarismo: al no poder hacer la experiencia de la cercanía, no tiene la posibilidad de experimentar ‘lo otro’, es decir, la diferencia y la lejanía.

26 Con esta afirmación estoy pensando en la diferencia-complementariedad de los conceptos de tierra y mundo realizada por Heidegger en: Heidegger, 1977: 42.

corresponder a la interpelación del ser ante otra forma particular de llevar a cabo esta correspondencia: es la forma particular de abrir-se desde el ‘aquí’ y ‘ahora’ de “mi mundo” al ‘aquí’ y ‘ahora’ de “otros mundos”.

Abrir-se al ‘otro’ como “otro mundo” significa en última instancia abrir-se a otra cultura, a otro modo *sui generis* de responder al llamado del ser en la historia. Esto no sucede, sin embargo, en la forma de una apertura limitada a los mundos que previamente hemos conocido y que, por esta razón, tenemos ante la vista como algo presente. El lenguaje como apertura de mundo no nos pone ante “los mundos” como si de éstos hubiese un catálogo. Nos abre al mundo y con ello nos permite “pre-sentir” la presencia de “otros mundos”. En esto consiste la relación de la “palabra” con el reconocimiento, que como reconocimiento desplegado en el ámbito de lo humano es siempre reconocimiento cultural enraizado constitutivamente en el hombre en su mutua dependencia con el ser²⁷. Por esta razón reconocer no significa conocer y aceptar lo conocido, sino “pre-sentir” o “pre-suponer” la diferencia de lo que puede ser conocido. El reconocimiento no es un punto de llegada, sino de partida: es la condición de posibilidad para el conocimiento y, en términos antropológico-sociales, para el reconocimiento y respeto de la diversidad cultural. Sólo puedo conocer y respetar aquello que previamente he reconocido como ‘otro’, como diferente a mí y a “mi mundo”. Lo he reconocido, sin embargo, porque originariamente lo “pre-siento” como ‘otro’ y, en este sentido, como algo “lejano”. Esto sólo es posible en la cercanía-lejanía de lo que se pertenece mutuamente en y través del lenguaje.

De esta manera se hace evidente que la cercanía es un asunto humano que no concierne solamente al vínculo del hombre con el ser, sino también a la relación del hombre con el hombre, que en la era técnica también se transforma en ausencia de distancia e indiferencia. La rápida reducción espacio-temporal de la distancias propiciada por los avances técnicos, señalada por Heidegger en sus conferencias “Das Ding” y “Das Ge-Stell”, cuya expresión actual es la globalización, pone en

27 Una buena aproximación a la relación del lenguaje con la apropiación de mundo a partir de la filosofía de Heidegger es realizada por Klaus Seeland (Seeland, 1998: 59 y ss) que, no obstante la forma exageradamente sintética de abordar dicha relación, logra dar con el núcleo de la problemática y, ante todo, mostrar este vínculo escasamente tratado en la literatura especializada en torno a Heidegger. Seeland afirma acertadamente: “[...] La fuerza normativa de la facticidad del lenguaje consiste en *usos lingüísticos*, que traen a expresión el pensar amorfo en el lenguaje formado. Esta fuerza formativa es [...] desarrollada de manera diferente en culturas diversas, pero en todas las culturas es un momento esencial del desocultarse del ser [...]”.

peligro el habitar del hombre sobre la tierra²⁸, porque pone a ésta bajo el dominio de lo uniforme e indiferente [*das Gleichgültige*]²⁹. Lo que Marcuse denominó unidimensionalidad no es más que la expresión política, social y cultural de esta uniformidad, que surge del repliegue del ser y de la consecuente negación del carácter *ek-statico* de la existencia. Otro nombre para esta uniformidad es el de *Ge-Stell*, que se convierte rápidamente en lenguaje universal y de esta manera en pensamiento único y unilateral. Este modo de pensar va de la mano con el idioma universal del poder, que parece corresponder originariamente a la esencia del disponer.

Donde rigen la uniformidad y la indiferencia, predomina, entonces, la insensibilidad ante la diferencia. Se diluye lentamente el “pre-sentimiento” de lo “extraño”, de aquello que se mantiene en su propia esencia. Todo tiende a tornarse semejante e igual y la “mirada” propia parece perderse para caer en la inautenticidad de lo público. La consecuencia es fatal: sin “pre-sentimiento” de lo ‘otro’ no hay posibilidad para el reconocimiento y sin éste pierde sentido el diálogo [*Gespräch*] y la comprensión [*Verständigung*]. Con el ocaso de la “palabra” sólo queda la acción. Esto parece estar sucediendo en la actualidad. Con la uniformidad y la indiferencia hemos caído en el pensar unilateral y unívoco que, de acuerdo con Heidegger, es un peligro mayor que la explosión de una bomba de nitrógeno o una tercera guerra mundial (Cf. Heidegger, 1959: 24; y Heidegger, 2000: 27 s).

Heidegger señala en su conferencia de 1953 “Die Frage nach der Technik”, que tras el peligro se encuentra la salvación (Heidegger, 2000: 29 y ss.). Ésta, de acuerdo con lo sostenido cuatro años después en “Der Satz der Identität”, es el “*Ereignis*” (Heidegger, 1990: 86-88). Concebido como salvación, el *Ereignis* no evita el peligro, no protege ante éste ni libera de su presencia; solamente abre la posibilidad para que ser y hombre se apropien mutuamente y de esta manera se desplieguen en lo propio (*Ibid.*: 84): el *Ereignis* “deja pertenecer mutuamente” [*Zusammengehörenlassen*] (*Ibid.*: 90). Es esta la razón por la cual la esencia de la identidad es una propiedad [*Eigentum*] del *Ereignis* (*Ibid.*), que se extiende a todo tipo de relación, incluida obviamente la interacción del hombre con el hombre³⁰.

28 Habitar no es lo mismo que poblar la tierra y encontrarse en ella, sino cuidar y proteger la cuaternidad. Cf. Heidegger, 2000: 152 s.

29 La indiferencia no permite experimentar las diferencias, pues ve y valora todo como igual. En este sentido pone al mundo y a los entes bajo el primado de la uniformidad. En cierto sentido es la experiencia del “esclavo feliz” (Cf. Marcuse, 1970: 60) y del hombre caído en el *man* de lo público. Quien percibe diferencias no puede ser indiferente. En el valor dado a la diferencia convergen Nietzsche y Heidegger: el primero al concebir la voluntad de poder como voluntad de valorar y, en este sentido, como voluntad de percibir y establecer diferencias. Heidegger, por su parte, al poner como fundamento de su camino filosófico la diferencia ser-hombre.

30 Cf., por ejemplo Heidegger, 1969: 20: “[...] Lo que determina a los dos, tiempo y ser, en lo

Esta última afirmación encuentra asidero en las propias palabras de Heidegger. En primer lugar en la conferencia de 1959 “Der Weg zur Sprache”, donde sostiene que el *Ereignis* es la relación de toda relación (Heidegger, 1997: 267). En segundo lugar, indirectamente, a través del vínculo que establece entre *Ereignis* y lenguaje. Dicho vínculo tiene varias facetas, que aquí sólo serán mencionadas, pues su dilucidación desborda las pretensiones de este artículo. En “Der Satz der Identität” el lenguaje es concebido no solamente como herramienta para la construcción del ámbito en el que oscila la apropiación de ser y hombre [*Er-eignis*], sino fundamentalmente como condición de posibilidad para habitar en el *Ereignis* (Heidegger, 1990: 88-90). Posteriormente, en “Der Weg zur Sprache”, el lenguaje en tanto “Decir” [*Sage*] es concebido como el modo en que habla el *Ereignis* (Cf., Heidegger, 1997: 266-267). Este nexo con el lenguaje permite aseverar que la salvación inherente al *Ereignis* concierne al hombre como tal, ya que somos lenguaje y pertenecemos originariamente a él (Cf., *Ibid.*: 30).

El vínculo del hombre con el ser, posibilitado por el *Ereignis* y estructurado en la forma del interpelar y el corresponder, es la expresión originaria de toda relación de mutua pertenencia atravesada por la diferencia y, en tal sentido, del reconocimiento concebido como apertura previa al conocer, al identificar y al aceptar ‘lo extraño’ y “diverso”. El acontecer del *Ereignis* como “dejar pertenecer mutuamente” se constituye de esta manera en la condición de posibilidad de todo proceso fáctico de reconocimiento de la diversidad cultural y, en este sentido, del respeto por la diferencia, hoy tan amenazada por el despliegue global del *Ge-Stell*. El “pre-sentimiento” de ‘lo otro’ – considerado en este escrito como reconocimiento en su sentido más originario – no es, sin embargo, una experiencia de carácter ético-moral – una exigencia de respeto y aceptación de lo diverso y extraño [*fremd*] –, sino un *a priori*, que nos pone ante la evidencia de la “presencia” de ‘lo otro’. El reconocimiento en tanto “pre-sentimiento” no es una pauta para la acción socio-cultural, no nos indica un camino a seguir en pro del entendimiento; es mucho más que esto, es la condición primigenia de apertura a todo aquello que no somos nosotros y, en tan sentido, la pre-condición ontológica de la experiencia con la alteridad.

que les es propio, es decir, en su mutua pertenencia, lo denominamos *Ereignis* [...] Lo que deja pertenecer uno al otro, lo que lleva a los dos no solamente a lo que les es propio, sino que los guarda en su mutuo pertenecer y de esta manera los sostiene [...] es el *Ereignis*”.

Bibliografía

1. BIEMEL, Walter (1973) *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek, Rowohlt.
2. BORST, Eva (2003) *Anerkennung der Anderen und das Problem des Unterschieds*. Baltmannsweiler, Schneider.
3. Das Herkunftswörterbuch (1963) *Die Etymologie der deutschen Sprache*. Mannheim, Dudenverlag.
4. GADAMER, Hans-Georg (1993) *Hermeneutik II. Gesammelte Werke 2*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993.
5. GADAMER, Hans-Georg (1995) *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke 10*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
6. GEHLEN, Arnold (1975) *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt.
7. GUZZONI, Ute (ed.) (1980) *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*. Hildesheim, Gerstenberg.
8. HABERMAS, Jürgen (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
9. HABERMAS, Jürgen (2006) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
10. HAFENEGGER, Benno; HENKENBORG, Peter und SCHERR, Albert (Hrsg.) (2002) *Pädagogik der Anerkennung. Grundlagen, Konzepte, Praxisfelder*. Schwalbach/T, Wochenschau.
11. HEIDEGGER, Martin (1981) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (GA 4)*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
12. HEIDEGGER, Martin (1977) *Holzwege (GA 5)*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
13. HEIDEGGER, Martin (2000) *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

14. HEIDEGGER, Martin (1976). *Wegmarken* (GA 9), editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
15. HEIDEGGER, Martin (1997) *Der Satz vom Grund* (GA 10), editado por Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
16. HEIDEGGER, Martin (1983) *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), editado por Hermann Heidegger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
17. HEIDEGGER, Martin (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), editado por Petra Jaeger. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
18. HEIDEGGER, Martin (1959) *Gelassenheit (Ge)*. Pfullingen, Neske.
19. HEIDEGGER, Martin (1990) *Identidad y diferencia (IuD)*. Barcelona, Anthropos.
20. HEIDEGGER, Martin (1997) *Unterwegs zur Sprache (UzS)*. Stuttgart, Neske.
21. HEIDEGGER, Martin (1969) “Zeit und Sein”, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen, Niemeyer.
22. KETTERING, Emil (1987) *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske.
23. KOBAYASHI, Nobuyuki (2003) *Heidegger und die Kunst*. Köln, Chôra, 2003.
24. MARCUSE, Herbert (1970) *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied und Berlin, Hermann Luchterhand.
25. ROCHA DE LA TORRE, Alfredo (2005) “El lenguaje como apertura y 'apropiación' de mundo en la filosofía de Martin Heidegger”, en: *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, No. 45, pp. 201-230.
26. ROCHA DE LA TORRE, Alfredo. (2007a) “El concepto de cercanía en Martin Heidegger”, en: *Revista Devenires*, Morelia, México, No. 15, 2007, pp. 88-125.
27. ROCHA DE LA TORRE, Alfredo. (2007b) “Die Sprache als Haus des Seins. Die Überwindung der räumlichen Auffassung des Wohnens”, en: Cosmus, Oliver y Kurbacher, Frauke, eds. *Denkspuren. Festschrift für Heinrich Hüni*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 2007.

28. RORTY, Richard (1991) "Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache", en McGuinness, Brian, ed. *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
29. SEELAND, Klaus (1998) *Interkultureller Vergleich: Eine Theorie der Weltaneignung nach Heidegger*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
30. TUGENDHAT, Ernst (1994) "La pregunta heideggeriana por el ser", en: *Ideas y Valores*, Bogotá, No. 95, pp. 5-28.
31. WISSER, Richard (1970) ed. *Martin Heidegger im Gespräch*. Freiburg/München: Alber.
32. WISSER, Richard (1977) "Das Fernseh-Interview", en: Neske, Günther, ed. *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, Neske.

