

EL CONCEPTO DE CERCANÍA EN MARTIN HEIDEGGER

Alfredo Rocha de la Torre
Bergische Universität Wuppertal, Alemania

“Cercanía” [*Nähe*] es un concepto que recorre la obra de Martin Heidegger a partir de *Ser y Tiempo*¹ hasta sus escritos posteriores centrados en el lenguaje y el *Ereignis*.² La importancia de este concepto reside en su estrecha relación con la mutua pertenencia [*Zusammengehören*], que es el término utilizado por el filósofo de Meßkirch para hacer referencia a aquello que mantiene originariamente unidos en la diferencia al ser, al hombre y al lenguaje.³ No obstante su innegable valor para la interpretación del pensamiento posterior de Heidegger a la luz del lenguaje considerado en su sentido no instrumental, la “cercanía” no ha sido tratada aún con la suficiente amplitud y profundidad.

Una de las excepciones al estado de olvido en que se encuentra el mencionado concepto es, indudablemente, Emil Kettering.⁴ En su libro titulado *Nähe. Das Denken Martin Heideggers* desarrolla de manera detallada el tratamiento heideggeriano de la experiencia de la “cercanía” y el papel fundamental que cumple ésta a lo largo de la obra de Heidegger. De acuerdo con él la aproximación a conceptos fundamentales de la filosofía heideggeriana —tales como poetizar, pensar y lenguaje, habitar y serenidad, tiempo y espacio, identidad, “cuaternidad” [*Geviert*] y “dispositivo de emplazamiento” [*Ge-stell*] etc.— y la reflexión en torno a la esencia del ser, del hombre y de las cosas [*Dinge*] está relacionada necesariamente con la “cercanía”, pues ella representa, finalmente, la esencia de toda relación. A partir de esta interpretación afirma que la pretensión esencial de toda la meditación heideggeriana es la preparación de una nueva “cercanía” del ser, que de acuerdo con mi lectura será también la preparación de un salto al pensar de la diferencia como tal.⁵

Es por esto que la experiencia de la “cercanía” no es solamente una más entre muchas otras sino, tal como lo sostiene Kettering en la tesis de su inves-

tigación, la experiencia fundamental de la comprensión heideggeriana del ser.⁶ En términos generales comparto el acento que este filósofo alemán pone sobre la experiencia de la “cercanía”, y en tal sentido lo tomo como punto de referencia para el desarrollo de mi propia interpretación. Sin embargo, me distancio de él en lo que concierne a su concepción de la “relación” [*Bezug*] de la “cercanía” con el lenguaje, pues estimo que no concede la suficiente importancia al rol de éste en la filosofía de Heidegger posterior a la *Kebre* y de esta manera al papel del mismo en la comprensión de la experiencia de la “cercanía”. Con dos ejemplos puedo ilustrar las razones concretas de este distanciamiento.

1) En el marco de la relación ya mencionada entre “cercanía” y los conceptos fundamentales del pensamiento heideggeriano, Kettering afirma con certeza que todos ellos representan caracteres co-origenarios [*gleichursprünglich*], irreductibles e inderivables del ser. Evita de esta manera caer en jerarquizaciones carentes de sentido cuando se trata de dilucidar la esencia del ser. Sostiene también con suficiente razón que es posible plantear una prioridad de la “cercanía”. Para fundamentar tal prioridad asevera que: a) solamente a través de la experiencia de la “cercanía” [*NÄHE*]⁷ piensa Heidegger la diferencia ontológica y llega a su concepción de la verdad como des-encubrimiento [*Un-verborgenheit*]; b) sólo ella prepara el terreno para el pensamiento de la *Lichtung*; c) exclusivamente a partir de la experiencia de la “cercanía” arriba Heidegger a su nueva concepción del tiempo como temporeidad [*Zeitlichkeit*] y logra pensar el espacio [*Raum*] a partir del espaciar [*Ein-räumen*], concebido como “otorgar-espacio” [*Raum-geben*] de una apertura en la que el ente puede hacer presencia; d) pasando por el concepto de “cercanía” llega Heidegger al problema fundamental de su obra posterior: el *Ereignis*.⁸ Como se puede apreciar, Kettering no hace aquí mención alguna al lenguaje.

Esta omisión podría significar que “cercanía” y “palabra” no solamente son co-origenarios, sino co-prioritarios, es decir, que juntos en mutua pertenencia poseen un cierto predominio [*Vorrang*] ontológico sobre los otros conceptos fundamentales del pensar heideggeriano. Esto implicaría que la simple mención de uno de los dos términos de esta mutua pertenencia traería inmediatamente a palabra al otro, tal como lo sostendré más adelante en el acercamiento que hago a esta problemática.

La postulación de esta co-prioridad de lenguaje y “cercanía” no es, sin embargo, la tesis central de la lectura realizada por Kettering; no es el hilo conductor de su investigación. Exceptuando el muy corto tratamiento que hace de la concepción del lenguaje como casa del ser —en el cual no llega al fondo del carácter ontológico de la “palabra”—, el acercamiento un poco apresurado a la crítica heideggeriana de la concepción cotidiana del lenguaje y la fructífera e interesante —aunque a su vez poco extensa— aproximación a la esencia del lenguaje concebido como “cercanía”,⁹ no se encuentra en su escrito una justa valoración de esta mutua pertenencia, a través de la cual la “palabra” podría ser reconocida como experiencia co-originaria con la experiencia de la “cercanía”. Esto nos da a entender que el lenguaje es sólo uno más de los muchos otros términos centrales del pensar heideggeriano que están bajo el primado de la “cercanía” y no el fundamental por excelencia. No es debido a su co-prioridad, sino a su prescindibilidad que el lenguaje no es mencionado por Kettering cuando señala el predominio ontológico de la “cercanía” sobre algunos de los caracteres co-originarios del ser.

“Cercanía” [*NÄHE*] y “ser” son lo mismo [*das Selbe*], afirma Kettering en varias ocasiones. Sostiene lo mismo en torno a la “cercanía” y el lenguaje, sin entrar en detalles, sin embargo, acerca de la innegable intimidad [*Innigkeit*] de este último con el ser y más adelante, a partir de “Der Satz der Differenz”, del lenguaje con el *Ereignis*.¹⁰ La prescindibilidad de la “palabra” no es aquí el fruto de una casualidad; es la consecuencia directa de una carencia fundamental: no se aborda realmente la mutua dependencia [*Zusammenhängen*] y pertenencia [*Zusammengehören*] de ser y lenguaje. Con ello se pasa por alto el modo de acontecer esencial de uno y otro y se desvía la mirada de lo fenomenológicamente fundamental, es decir, del hecho de que el “ser” se despliega en la historia en y a través de la “palabra” y que la esencia de ésta consiste en abrir el mundo en el que los entes vienen a presencia.

2) En el primer numeral del capítulo titulado “Sprache als Haus des Seins” nos ofrece Kettering el segundo ejemplo de su insuficiente valoración del vínculo originario de la palabra con la “cercanía”.¹¹ Lo contemplado bajo el título “Sein und Sprache” no es —como se espera desde una lectura fundada en el carácter ontológico de la “palabra”— el sentido de la mutua dependencia de ser y lenguaje, y el significado que ésta tiene para el despliegue de la esencia de cada uno de éstos, sino el análisis del “ser”, considerado exclusiva-

mente como concepto, y de los enunciados en los que éste se encuentra implicado.

Tal insuficiencia proviene a todas luces de un doble malentendido. En primer lugar metodológico, ya que haciendo caso omiso al llamado fenomenológico heideggeriano, se dirige indirectamente al “ser”, al que aborda desde dos perspectivas que lo conciben como un término más que debe ser analizado bajo parámetros lógicos, y de esta manera lo dilucidan. El resultado será, obviamente, algo ajeno a la comprensión misma del ser: enunciados en torno a su vaciedad, a su carácter de término confuso y sinsentido, a su ilogicidad, etc. Esta es la función última de los análisis lógicos del lenguaje realizados por Rudolf Carnap¹² y de la semántica formal de Ernst Tugendhat.¹³ El olvido de esta premisa metodológica conduce al segundo malentendido, que consiste en tematizar con el título ya mencionado estas posiciones filosóficas, que consideran al lenguaje como un conjunto de enunciados dilucidables desde las herramientas lógicas dispuestas por el hombre, pero que en esencia tienen muy poco que ver con la concepción heideggeriana del lenguaje como casa del ser. El lenguaje es confundido con un conjunto de enunciados y con el instrumento que permite aclarar la logicidad de tales enunciados. Ser y lenguaje dejan de ser lo originariamente mismo [*das Selbe*] de una diferencia también originaria y se convierten en objeto e instrumento de análisis lógico-conceptual.

Con base en lo sostenido por Heidegger,¹⁴ Kettering critica el acercamiento que Carnap y Tugendhat hacen al ser a partir del enunciado. Sin embargo, se queda muy corto en el desarrollo de lo que significa la relación del ser con el lenguaje. En el numeral que lleva precisamente por título “*Sein und Sprache*” no va más allá de una simple descripción de la valoración del ser realizada por estos dos filósofos. En ningún momento aborda lo que el título parecía prometer: la relación de intimidad del ser con el lenguaje; su mutua salvación.¹⁵ Sacar a flote esta carencia para resaltar lo que en su interpretación permanece oculto, constituye la diferencia fundamental que me separa de la investigación, sin embargo minuciosa y bien lograda, realizada por Kettering en torno a la “cercanía”.

El camino que nos puede llevar hasta la dilucidación de la esencia de la “relación” del lenguaje con la “cercanía”, debe partir de la superación heideggeriana de la determinación cotidiana de la “cercanía”, vinculada con

los conceptos cotidianos de espacio y tiempo, es decir, concebida en relación con la distancia objetivamente mensurable. Lo afirmado en el “preámbulo” a las cuatro conferencias sostenidas por Heidegger en 1949 en el Club de Bremen con el título general de “Einblick in das was ist” sirve como punto de partida a tal superación: “Una pequeña distancia no es ya de por sí cercanía. Una gran distancia no es aún lejanía”.¹⁶

Esta afirmación obliga a plantear varias preguntas: si la “cercanía” no es lo inversamente proporcional a la distancia considerada en su aspecto meramente mensurable, ¿debe ser concebida entonces desde parámetros enteramente psicológico-subjetivos? o, un paso más allá de la subjetividad, ¿puede ser interpretada exclusivamente como cercanía de lo que nos concierne en el mundo circundante? ¿Qué nos puede decir todo esto acerca de la cercanía que nos interpela aún en la distancia espacio-temporal? —la cercanía de un ser muy querido que muere, la poca “distancia” de la tierra natal que se encuentra a miles de kilómetros y a muchas horas de camino, el innegable presente de lo pasado, la presencia del amigo que acompaña desde lejos, la terrible y permanente “vecindad” del enemigo, presente incluso aún después de su muerte—. ¿En qué contribuye tal afirmación a la dilucidación de la “cercanía” originaria del hombre con el ser y el lenguaje? ¿Qué pasa con la intimidad de ser-lenguaje y “cercanía”?

A primera vista parece ser que todas estas preguntas planteadas desde diversos ángulos de aproximación al fenómeno de la “cercanía” pueden ser resueltas si se responde a un interrogante en principio elemental: “¿Qué es la cercanía?”. Esta pregunta comparte los mismos presupuestos con la indagación acerca de lo que es el ser y acerca de lo que es el lenguaje. Los tres son considerados erradamente desde su aspecto óptico: el ser confundido con el ente a lo largo de la historia de la metafísica, la “palabra” concebida como herramienta humana y la “cercanía” abordada a partir de lo cercano. Más allá del propósito de conocer el contenido de cada uno de ellos, Heidegger pretende hacer la experiencia de su acontecer. En el caso del problema que nos ocupa lo hará al indagar por el modo como acontece la “cercanía” en su “relación” con el ser y con el lenguaje. Con el objetivo de dilucidar tal acontecer, el presente escrito será desarrollado en cinco partes: § 1. Superación de lo cercano; § 2. “Cercanía” de lo que llama la atención; § 3. “Cercanía” de lo que

interpela; § 4. “Cercanía” como mutua pertenencia; § 5. Lenguaje como “cercanía”.

1. Superación de lo cercano

Es muy conocida la descripción que hace Heidegger del acortamiento de las distancias propiciado por los avances de la técnica. El avión, la radio, el cine junto con la televisión son para él ejemplo de la veloz e imparable reducción de las distancias en el espacio y en el tiempo.¹⁷ No se puede negar que el avión hace ahora accesible el mundo en unas pocas horas, que la televisión, el cine y aún la radio nos permiten conocer acontecimientos, culturas y fenómenos lejanos espacio-temporalmente, que hace algún tiempo nos era imposible conocer. Qué no se puede decir al respecto de la comunicación satelital, de la telefonía móvil acompañada de cámaras de video y de pantallas para la captación de la imagen del interlocutor, del Internet con todos sus inimaginables usos y posibilidades. De acuerdo con el ritmo de vida propio de la sociedad contemporánea, todo está tan cercano que nada está fuera del alcance de la mano.

En este estado de cosas es obvio imaginar que la existencia del hombre actual está determinada por la “cercanía”. Esto es cierto en alguna medida, pero no en la medida impuesta por el pensar que calcula y representa, que hoy en día pretende superar todas las distancias. Heidegger considera que este encogimiento de las distancias no implica necesariamente el surgimiento de la “cercanía”. No lo hace porque ésta es mucho más que la simple reducción objetiva de una distancia espacial o temporal y que la aparente aproximación de lo lejano expresado en una cultura o en un tiempo ya pasado, tal como lo considera el modo de pensar acostumbrado: un objeto separado por tan sólo 10 centímetros está más cerca de nosotros que un objeto que se encuentra a un metro de distancia. Un pueblo, una forma de vida que nos era desconocida se hace cercana a través de la televisión y el cine, de las páginas Web y de los viajes.

Este distanciamiento de la concepción común de la “cercanía” es expresado por Heidegger en una de las conferencias del Club de Bremen: “El hombre recorre los más largos trayectos en el más corto tiempo. Deja tras de sí las más grandes distancias y de esta manera pone todo ante sí a una mínima distancia.

Sin embargo, la rápida superación de toda distancia no trae cercanía alguna, pues la cercanía no consiste en la más pequeña medida de la distancia. Lo que, desde el punto de vista del trayecto por recorrer, se encuentra a una distancia mínima [...] puede permanecer muy alejado de nosotros. Lo que desde este mismo punto de vista está a una distancia inabarcable, puede estar muy cerca de nosotros”.¹⁸ Esta cita nos permite distinguir en principio dos perspectivas espacio-temporales en torno a la “cercanía” y a la “lejanía” [*Ferne*], que sin embargo no son suficientes para dilucidar estos conceptos en su sentido primigenio. Más allá de esta distinción desarrollaré tres aproximaciones más al significado de la “cercanía”, con las que no solamente intento comprender el sentido de ésta en la filosofía de Heidegger, sino ante todo establecer los pilares para una posterior interpretación de la concepción heideggeriana del lenguaje como posibilidad para el reconocimiento de la diversidad cultural.

En primer lugar se puede hablar del espacio físico-matemático homogéneo y del tiempo concebido como una sucesión lineal de ahora [*Jetzt-Punkten*], que sirve de apoyo a la versión común de lo cercano y lo lejano como algo objetivo y mensurable. A partir de esta concepción lo cercano es aquello que se encuentra separado de nosotros por una pequeña distancia [*Abstand*] espacial o temporal, mientras lo lejano es su contraparte. Su relación es inversamente proporcional: a mayor distancia menor cercanía y viceversa. Temporalmente pensado lo verdaderamente cercano es el presente [*Gegenwart*] mientras lo lejano son el pasado [*Vergangenheit*] y el futuro [*Zukunft*]. Espacialmente es cercano lo presente [*das Anwesende*], lo que se encuentra ante nosotros [*das Vorhandene*]. Lejano será, por supuesto, lo que está más allá del mundo circundante, aún en el caso de que sea la razón de ser de éste.

Por estar arraigado en este punto de vista, el hombre del sentido común no puede más que experimentar al ente como lo cercano y al ser como lo lejano.¹⁹ No experimenta tampoco la nostalgia [*Heimweh*] por la lejana tierra natal [*Heimat*], pues deambula siempre buscando el mejor y más cercano nicho que habitar,²⁰ no es interpelado por la muerte ya que se encuentra absorto en su esfuerzo infatigable por conservar lo más cercano que cree poseer.²¹ El hombre del espacio y del tiempo objetivo y mensurable no conoce la “cercanía” ni su contraparte, solamente sabe de pequeñas y grandes distancias, que apresuradamente concibe como aquellas. Pero las distancias son solamente extensiones espacio-temporales que existen entre dos lugares o dos momentos en el tiem-

po, que pueden ser medidas y cuantificadas, sin que por ello permitan acceder a la esencia de la “cercanía” y de la “lejanía”.

Esta lectura cotidiana del significado de la “cercanía”, que toma al tiempo concebido como secuencia de horas y al espacio según sus determinaciones espaciales —al lado, delante, detrás, sobre y debajo de un lugar en relación con otro— como parámetros para la medición de las distancias,²² está orientada exclusivamente a “lo cercano”, a los objetos que se encuentran separados de nosotros por un corto trecho. Consecuente con su concepción que se centra en el ente presente ante nosotros, la opinión común considera sin previa reflexión que “lejanía” y “cercanía” son el resultado del movimiento de las distancias; de su ampliación o disminución. En esto coincide completamente con el pensar que calcula y representa, para el cual tiempo y espacio son parámetros [ῥαῖσις] que sirven para la medición de estados dependientes de las distancias.

En su conferencia de 1957/58 “Das Wesen der Sprache” Heidegger describe esta perspectiva cotidiana de la “cercanía”: “Pensamos en la cercanía, se manifiesta la lejanía. Las dos se hallan en una cierta contraposición como distintas magnitudes de la separación de objetos. La medición de la magnitud se efectúa cuando medimos distancias según su amplitud o cortedad”.²³ Ocho años antes había hecho explícito el acortamiento de las distancias a través del avance técnico, en el “preámbulo” al ciclo de conferencias sostenido en Bremen y en la segunda de las conferencias de este ciclo titulada “Das Ge-Stell”.²⁴ Al analizar con detalle lo afirmado en las conferencias de 1957/58 y de 1949, así como en el “preámbulo”, surge la pregunta de si el concepto de distancia pensado en la primera de ellas tiene el mismo sentido que el desarrollado en el “preámbulo” y en la segunda, donde aparece con mucha fuerza la problemática del “dispositivo de emplazamiento”. Todo nos indica que no es así. Heidegger está hablando aquí de dos conceptos de distancia diferentes.

La distancia considerada como extensión cuantificable, que de acuerdo con su amplitud o cortedad señala la cercanía o lejanía de objetos, personas, acontecimientos etc., no coincide con aquella distancia que los avances técnicos superan cada vez más. Se reduce al ámbito de lo puramente objetivo y objetual al concentrarse exclusivamente, bajo condiciones y patrones de medida determinados, en la medición del tamaño de las magnitudes que separan a los entes en el espacio y en el tiempo. La distancia de la técnica, por el contrario, escapa

a estas determinaciones, pues volatiliza la aparente inquebrantable objetividad de las mediciones de lo cercano y lo lejano, y supera el ámbito de los objetos.²⁵

Lo que “objetivamente” significan los miles de kilómetros de distancia entre Europa y Suramérica, por ejemplo, sería muy fácil de determinar pasando por alto los progresos de la tecnología aérea: lejanía, una enorme extensión que debe ser superada, días enteros de trayectos terrestres y marítimos. Pero ¿qué pasa cuando las distancias se acortan y los días se convierten en horas? La distancia es otra y con ella se transforma la representación de lo cercano y lo lejano. Cerca y lejos ya no son en sí mismos lo inversamente proporcional; dependen de la disponibilidad técnica del momento. No obstante la permanencia objetiva de las distancias que nos separan de ellos, tal disponibilidad ha convertido lugares remotos en lugares cercanos: el mundo se hace cada vez más pequeño. Todos sabemos que esto es el fruto de la técnica.²⁶ Pero no solamente los medios de transporte acortan las distancias. También lo hacen, tal como Heidegger lo señala en el “Preámbulo” ya mencionado, la televisión, la radio y el cine cuando convierten lo lejano y desconocido en algo cercano, y de tal manera transgreden las distancias objetivamente pensadas.

La técnica no solamente acorta distancias sino que, en esencia, transgrede el espacio objetivamente mensurable en el momento en que nos pone simultáneamente ante lo cercano y lo lejano. Si prestamos atención a lo dicho por Heidegger en las conferencias de 1949 “Das Ge-Stell” y de 1953 “Die Frage nach der Technik”, podemos afirmar adicionalmente que ella permite superar la concepción tradicional de la distancia como relación de objetos. Sabemos que Heidegger ve la esencia de la técnica en el “dispositivo de emplazamiento”, considerado como un disponer universal de la completa disponibilidad de lo que viene a presencia en su totalidad, pues en él y como él acontece el círculo del disponer.²⁷ No estamos aún seguros, sin embargo, qué pasa con la “cercanía” bajo el dominio del *Ge-Stell*.

En la época del predominio técnico el ente se transforma de objeto presente ante nosotros [*das Vorhandene*] y de ente a la mano [*das Zubandene*] en reserva, en algo disponible para el uso [*Bestand*]. Bajo el primado del disponer [*Bestellen*] la tierra se convierte en cuenca de carbón, el suelo en una veta de minerales, el río en presión hidráulica dispuesta para la central eléctrica, el bosque en reserva de madera y celulosa.²⁸ El objeto como tal pierde su impor-

tancia ante el poder del disponer, que enmarcado dentro del “dispositivo de emplazamiento” exige de todo ente la disponibilidad, la reserva, la disposición a ser solicitado. De esta manera la “objetualidad” se hace en cierto modo vaga y prescindible, ya que algo más allá de ella le resta valor: “Lo que está en el sentido de reserva ya no está ante nosotros como objeto. Pero un avión de pasajeros que está en la pista de despegue no deja de ser un objeto. Sin duda. Podemos representar el avión así, pero entonces éste se oculta en aquello que es y en el modo como es. En cuanto que desocultado está en la pista sólo como algo en reserva, en la medida en que está solicitado para poner a seguro la posibilidad de transporte. Para ello tiene que ser susceptible de ser solicitado, es decir, estar preparado para el despegue en toda su estructura, en cada una de las partes que lo componen”.²⁹

La técnica nos presenta un ámbito más allá de los simples objetos. Es un campo de disponibilidades y requerimientos de disposición estructurados como un entramado: el “dispositivo de emplazamiento”. En el marco de esta estructura la distancia deja de ser la extensión que separa objetos. Debe ser pensada a partir del estar-disponible-para que caracteriza el entramado de emplazamiento, y del mundo virtual que pretende invadir todas las esferas de la existencia humana. Lo cercano y lo lejano no son ya solamente los objetos accesibles a la percepción y a los sentidos, sino disposiciones-reservas y fenómenos virtuales. El carácter de lo cercano o de lo lejano ya no depende del cálculo objetivo del espacio y del tiempo que nos separa de un ente cualquiera; depende de la relación de disponibilidades y requerimientos técnicos al interior de la estructura de emplazamiento. Que algo sea cercano o lejano depende, por ejemplo, de la velocidad de un servidor de internet y del nivel de afección que un fenómeno virtual pueda tener sobre nosotros.

Heidegger no conoció el nacimiento y desarrollo de la comunicación vía internet ni el despliegue del mundo virtual. Tampoco hizo explícita la relación del “dispositivo de emplazamiento” con una nueva concepción de la distancia, y con ello de lo cercano y lo lejano. Se contraponen directamente a la concepción objetivista de las distancias sin pasar por el puente de esta doble disolución de lo objetivo y lo objetual propiciada por la técnica. Sin embargo, de alguna manera lo intuye y lo prefigura en la determinación de lo que yo denomino “cercanía” de lo que llama la atención y “cercanía” de lo que interpela. A través de estas dos aproximaciones va más allá no solamente de los

límites impuestos por el espacio y el tiempo concebidos objetivamente —en el caso de la “cercanía” de lo que llama la atención—, sino también más allá de cualquier consideración del espacio como pre-requisito de la “cercanía” —la experiencia de la “cercanía” de lo que interpela—.

La superación de lo cercano significa, entonces, tanto la superación de la concepción de la “cercanía” como una pequeña distancia que separa entes entre sí como el intento de superación del espacio y el tiempo en su versión parametral y objetiva, que influye sobre el quehacer cotidiano y el pensar que calcula. A esta perspectiva espacio-temporal-objetiva opone Heidegger una perspectiva que concibe la “cercanía” más allá de las limitaciones impuestas por el espacio y el tiempo objetivo, es decir, la “cercanía” de lo que llama la atención o, en término muy generales, la “cercanía de lo que nos concierne”. Sin embargo, esta nueva posición permanece en cierto modo atada a la concepción que pretende superar, pues no ha roto aún el lazo que la une a los entes ni ha podido abandonar completamente el punto de referencia espacio-temporal. Con la perspectiva de la “cercanía” de lo que interpela dará Heidegger un gran paso en la disolución de estos vínculos y abrirá el camino a la experiencia de la “cercanía” concebida como mutua pertenencia e intimidad.

2. “Cercanía” de lo que llama la atención

No es posible negar la importancia de las distancias concebidas objetivamente, pues gracias a ellas nos movemos en el mundo organizado de acuerdo con los parámetros espacio-temporales que las sustentan. Lo que Heidegger pone en duda es el hecho de que una corta distancia pueda ser identificada con la “cercanía”, ya que concede a este concepto un rango que lo pone más allá de lo exclusivamente mensurable. De esta manera, la “cercanía” puede ser considerada como una experiencia en el sentido de lo afirmado en la conferencia de 1957/58 “Das Wesen der Sprache”.³⁰ Esta concepción será desarrollada plenamente a partir de la introducción de la “cercanía” de lo que interpela. Para llegar a esta perspectiva es preciso superar en primer lugar la identificación de lo cercano y lo lejano con la pequeña y la gran distancia, respectivamente.

Considero que la “cercanía” de lo que llama la atención engloba dos caracterizaciones hechas por Heidegger, ligadas al trato con los entes en el mundo

circundante: la “cercanía” con “lo a la mano” y la “cercanía” que brinda la familiaridad y la confianza. En ambos casos puede afirmarse que, no obstante la permanencia objetiva de las distancias, la determinación del nivel de cercanía o lejanía de un ente³¹ puede variar debido a la manera como éste nos concierne [*betreffen*] en el contexto de nuestro modo originario de ser en el mundo.³²

El ejemplo más conocido de la primera caracterización de este tipo de relación nos lo ofrece Heidegger en *Ser y Tiempo*.³³ Allí nos pone ante la situación de quien con sus gafas puestas observa cuidadosamente un cuadro colgado en la pared. A pesar de la corta distancia que hay entre las gafas y los ojos de la persona que las usa, el cuadro se encuentra tan próximo que incluso puede hacer pasar por alto en ese momento los lentes que reposan sobre la nariz. Lo próximo no es lo que está a menor distancia de nosotros, sino aquello con lo que entramos en trato en el uso cotidiano y que nos dice algo y en tal sentido nos afecta [*betreffen*]. Las distancias dependen, entonces, del ocuparse circunspeto [*umsichtiges Besorgen*] en el mundo circundante. De tal manera el ocuparse es la medida de lo cercano, que ya no puede ser determinado por el cálculo de las distancias.

Con Kettering se puede afirmar que esta caracterización de lo cercano tiene varios presupuestos:³⁴ a) la espacialidad existencial del *Dasein*, que supera la espacialidad categorial de “lo a la mano” y de lo que se encuentra ante nosotros porque se funda en la constitución fundamental del *Dasein* como ser-en-el-mundo; b) la determinación del espacio a partir del mundo,³⁵ c) la elaboración de la pregunta por el ser; d) la espacialidad existencial concebida como momento estructural del *Dasein*. No se trata, entonces, de la espacialidad del cuerpo ni del espacio concebido como forma de la intuición, ni como espacio existensivo [*existenzuell*] vivido, ni como espacio físico; e) la determinación de la espacialidad del *Dasein* como ser-en-el-mundo a través del desalejamiento [*Ent-fernung*] y de la direccionalidad [*Ausrichtung*].³⁶

En síntesis: debido a que la “cercanía” es entendida como un modo de la “lejanía” [*Entfernheit*] de “lo a la mano”, que la espacialidad de “lo a la mano” está fundada en la espacialidad del *Dasein* en tanto “ser-en-el-mundo” y que éste otorga al ente intramundano su lugar, puede afirmarse que la “cercanía” de “lo a la mano” procede de la tendencia esencial del *Dasein* hacia la “cercanía”.³⁷ Por tal razón la “cercanía” o “lejanía” de un ente a la mano depende del

des-alejamiento [*Ent-fernung*] del *Dasein* y de su particular circunspección [*Umsicht*]. La “cercanía” de los entes a la mano es algo muy diferente a la corta distancia que puede separar a dos entes presentes ante nosotros, regidos por el espacio físico mensurable objetivamente. Es importante resaltar que no obstante su origen en la orientación existencial del *Dasein*, esta perspectiva permanece aún en cierto sentido restringida al ámbito de los entes, lo que le impide dar el paso definitivo a una concepción esencialmente ontológica de la “cercanía”.

La segunda caracterización de la relación arriba mencionada hace referencia a una experiencia desligada de los entes que están presentes ante nosotros y que no está necesariamente vinculada a los entes a la mano. Tiene como punto de partida la superación de las coordenadas espacio-temporales que determinan nuestra relación de trato cotidiano con las cosas. Se trata de la estrecha relación de la “cercanía” y la “lejanía” con la familiaridad [*Vertrautheit*] y la extrañeza [*Fremdheit*]: para mí es cercano [*es geht mir nah*] lo que me “toca”, lo que me concierne [*angehen*], lo que me afecta [*betreffen*]. Está lejano [*es liegt mir fern*] lo que no me importa, aquello en lo que no pienso, en lo que no me ocupo. Es lógico sostener, entonces, que lo espacialmente considerado como cercano puede ser algo distante para mí en la medida en que no me concierne.

Desde esta óptica es lógico pensar que la “cercanía” encuentra su mejor expresión en la experiencia de la tierra natal, considerada como lugar de resguardo, mientras la “lejanía” se expresa en la experiencia de la tierra extraña, símbolo de la carencia de seguridad y protección. La “cercanía” es identificada, entonces, con lo familiar [*das Heimische*] y confiable [*das Vertraute*], que conocemos y entendemos. La “lejanía” significará, por su parte, lo extraño [*das Fremde*] y diferente [*das Andersartige*], que no conozco ni entiendo, y que no genera en mí total confianza. En términos generales estoy de acuerdo con esta identificación realizada por Kettering a partir de lo sostenido por Heidegger acerca de la vecindad de las casas de campo —lo que será tratado más adelante—, aunque difiero de él en dos puntos fundamentales.³⁸

En primer lugar considero que cae en una contraposición demasiado lineal y polar de las experiencias de la tierra natal y de la tierra extraña, pues atribuye a cada una de ellas rasgos totalmente independientes unos de otros. La tierra natal, entendida en su sentido más profundo como aquello que portamos y encarnamos en nuestra forma particular de abrirnos al mundo o, en su signifi-

cado más común, como lugar en el que se nace y se crece, y por ende como lugar en el cual nos sentimos en casa, no es inmune al desconocimiento, la hostilidad y la desconfianza. A pesar de portar conmigo toda la historia, las costumbres, la lengua y su particular tonalidad, de haber vivido toda la vida allí, de encarnar lo que ella es, la tierra natal me puede ser extraña, pues no comparto ni reconozco [*Anerkennen*], ni acepto su modo particular de responder a la interpelación del ser. En ese sentido me es hostil y poco familiar. No me siento seguro y en confianza en ella ni estoy a gusto con aquello que encarno: la “cercanía” puede ser simultáneamente expresión de lo más distante. Es la experiencia de quien es extraño en su tierra, de quien a primera vista carece de tierra natal y por tanto nada le es cercano.

En segundo lugar, no comparto plenamente la vinculación de la “cercanía” con el conocimiento y la comprensión, y en cierta medida con la confianza en general. En el ámbito de nuestro trato cotidiano con los entes es evidente que su conocimiento y comprensión juegan un papel fundamental en el acercamiento que podemos hacer a ellos. No es el caso, sin embargo, de la “cercanía” que se puede establecer más allá de los objetos que se presentan ante nosotros y de los útiles a la mano en nuestro mundo circundante. La tierra natal, por ejemplo, no necesariamente se conoce y se comprende, pero sí se porta y se encarna, pues posee un carácter ontológico que supera las limitaciones y decisiones humanas.

Otro ejemplo de esto nos lo ofrece quien aún sin conocer un país lejano se siente cercano a él y en tal sentido mantiene una relación de “cercanía” que, paradójicamente, se rompe en el momento en que lo visita, lo conoce y se establece en él. En este caso el conocimiento, la comprensión y el contacto físico y cultural están en contravía a la “cercanía” entendida como aquello que nos llama la atención y nos interesa. Lo extraño en su sentido literal —lo que aún no conocía, lo que no me era familiar— era más cercano que aquello que ahora conozco y con lo que me siento actualmente aclimatado y adaptado y, sin embargo, muchas veces contrariado y distanciado. Es por esta razón que no comparto totalmente la afirmación de Kettering, en cierto modo ingenua y restringida al ámbito espacial de lo cercano, de que la partida hacia lo extraño —un país o una nueva situación en la vida— nos permite conocer y comprender lo que antes nos era ajeno, de tal manera que se nos hace cercano y confiable.³⁹ Evidentemente, visitar un país hasta el momento desconocido

para nosotros nos provee de mucha información acerca de él. Nos enteramos de primera mano cómo es su clima y su paisaje, escuchamos directamente su idioma, tenemos acceso a sus atractivos culturales y turísticos, etc. Podemos conocer mucho sobre su historia y su forma de vida. Pero esto no produce directa y automáticamente confianza y “cercanía” hacia él. La “cercanía” remite a una experiencia que está mucho más allá del conocimiento e incluso de la confianza generada por lo nuevo. En el contexto de la reflexión acerca de la tierra natal, “cercanía” significa “apropiación”: es una experiencia en y a través de la cual encarnamos y portamos “un mundo”, que es el nuestro. Es en este sentido que la tierra natal no solamente nos interesa, sino que nos interpela y convoca.

Junto a la tierra natal, Kettering pone como ejemplo de “cercanía” fundada en la confianza —que implica familiaridad, conocimiento y comprensión— la cercanía afectiva de los amantes, la cercanía espiritual de los pensadores y la vecindad [*Nachbarschaft*].⁴⁰ Ciertamente debemos aceptar que la confianza es un pilar fundamental de tales tipos de cercanía. Sin embargo, considero que el fundamento de éstas no reside en ella, sino en algo mucho más originario que permite a los amantes, a los pensadores y a quienes se consideran vecinos entrar en confianza y brindarse seguridad. Evidentemente la seguridad y la confianza no deben ser entendidas aquí como carencia de peligros, dudas y oscuridades —la añoranza moderna de un sujeto transparente—, sino como el fruto de una experiencia a través de la cual los amantes, los pensadores y los vecinos, se encuentran resguardados en el cuidado del hogar, en el que pueden ser lo que ellos son.⁴¹ La “cercanía” abordada desde este punto de vista —que no se funda en la confianza, sino que por el contrario funda a ésta— es mucho más que una simple relación que establecemos con algo que nos interesa: es un vínculo primigenio, cuyo origen es la interpelación del ser y del lenguaje. Sólo a partir de tal interpelación pueden ser abordados ciertos modos de “cercanía” como los arriba mencionados desde un ámbito de carácter ontológico, semejante al de la relación de interdependencia entre el ser y el hombre, y entre éste y el lenguaje, en el juego de la interpelación [*Anspruch*] y la correspondencia [*Entsprechen*].

3. “Cercanía” de lo que interpela

La crítica de Heidegger a la identificación de la “cercanía” y la “lejanía” con la extensión de las distancias que separan a los entes —en tal sentido con las distancias objetivamente calculadas— se expresa tanto en las dos caracterizaciones que he desarrollado bajo el nombre común de “cercanía” de lo que llama la atención, como en una tercera, que he optado por denominar “cercanía” de lo que interpela. El mejor ejemplo de este nuevo acercamiento al concepto de “cercanía” nos lo ofrece Heidegger en “La esencia del lenguaje”. Después de caracterizar el significado espacio-temporal objetivo de ésta, sostiene: “Si la cercanía y lo vecinal fueran representables parametralmente, entonces la distancia [*Abstand*] del tamaño de una millonésima parte de un segundo y de un milímetro produciría la cercanía más cercana a una vecindad, en comparación con la cual la distancia de un metro y un minuto representaría ya la más grande lejanía [...] Dos casas de campo aisladas —tan lejos como aún las hay—, que están muy separadas, a una hora de camino a través del campo, pueden estar en la más bella vecindad. Por el contrario, dos casas en la ciudad, que se encuentran una al frente de la otra en la misma calle e incluso que han sido construidas una al lado de la otra, puede que no conozcan ninguna vecindad. En consecuencia, la cercanía vecinal no reside en una relación espacio-temporal. La cercanía tiene su esencia más allá y con independencia del espacio y del tiempo”.⁴²

Heidegger contrapone ahora a la concepción de la “cercanía” basada en la medición objetiva de la magnitud de las distancias espacio-temporales que separan a los entes, esta perspectiva de la “cercanía” vecinal, abordada desde el punto de vista de la relación entre los hombres. Debido a que no hace explícita ninguna diferencia entre esta perspectiva y las sostenidas en *Ser y Tiempo* —las “cercanías” del útil y de la familiaridad—, podría darse por sentado que las tres son expresiones diversas de lo mismo, es decir, de la crítica a la definición de la “cercanía” como corta distancia, y que en esto reside su importancia.⁴³ Contrariamente a esta línea de interpretación, considero que lo fundamental de cada una de las aproximaciones al concepto de “cercanía” hasta ahora mencionadas no es solamente su capacidad crítica, sino ante todo su poder propositivo. Ciertamente Heidegger no abordó de esta manera diferenciada el concepto de “cercanía”. Sin embargo, a lo largo de su obra podemos

observar una serie de matices en torno a este concepto, que son los que permiten llevar cabo la diferenciación realizada por mí en este artículo. Con la “cercanía” vecinal, por ejemplo, podemos entrar en un ámbito al que no habíamos tenido acceso hasta el momento, pues nos encontrábamos limitados a la experiencia estrictamente humana de lo cercano y familiar. Esta posibilidad nos la ofrece la caracterización heideggeriana de lo vecinal [*das Nachbarliche*] como lo “en-frente-mutuo” [*das Gegen-einander-über*],⁴⁴ que supera las fronteras de las relaciones entre los hombres y sirve como punto de referencia para la comprensión de la mutua dependencia de las cuatro regiones de la cuaternidad del mundo [*die Gegenden des Weltgeviertes*].⁴⁵ Este concepto estricto de vecindad me permitirá sostener la acepción de la “cercanía” como aquello que nos interpela.

Cuando hace referencia a la posibilidad de que la millonésima parte de un milímetro sea lo más cercano a la vecindad, Heidegger está presentando lo que en su tiempo era la versión más radical de “cercanía” de acuerdo con el punto de vista centrado en la medición de las distancias. Lo hace pensando en las teorías científicas de punta en ese tiempo —la teoría de la relatividad, la teoría cuántica y la física nuclear—, con el objetivo de poner en entredicho tanto la representación del espacio y del tiempo que las sustenta como la concepción de “cercanía” fundada en ellas. Como ya lo ha hecho en su aproximación al concepto de lenguaje, por ejemplo, Heidegger no desea enfrentar una teoría a otra —la suya a la teoría de la física atómica, por ejemplo—. Lo que pretende es abrir un nuevo ámbito a la reflexión, desde el cual sea posible hacer la experiencia [*Erfahrung*] de la vecindad y de la “cercanía” a la que ésta pertenece.⁴⁶

Dos rasgos esenciales del concepto de vecindad tratado por Heidegger nos permitirán comprender el sentido de la “cercanía” que se expresa en el ejemplo de las casas de campo. Ninguno de los dos puede ser entendido, sin embargo, exclusivamente a partir de dicho ejemplo, pues no dependen totalmente del ámbito de lo humano al que aparentemente está restringido éste. Por el contrario, esto dos rasgos iluminan y dan al ejemplo de las casas de campo el significado ontológico que a primera vista parece no poseer.

Hallamos el primero de ellos en el marco de la vecindad del pensar y del poetizar considerados como modos del “Decir”. Al respecto Heidegger sostiene: “Su vecindad no les ha caído del cielo, como si ellos por sí solos pudieran

ser lo que son fuera de ella. En consecuencia debemos hacer la experiencia de ellos en y desde su vecindad, es decir, a partir de lo que determina a ésta como tal”.⁴⁷ Gracias a esta cita se nos hace mucho más claro que la vecindad no es una relación sostenida por dos entes que se encuentran próximos uno al otro. No es el resultado del hecho previo de habitar en la cercanía —algo posterior al hecho de convertirnos en vecinos en el sentido acostumbrado de la palabra— ni el fruto de un vínculo que podemos mantener o no dependiendo de las circunstancias y de nuestras decisiones. No podemos acceder a la experiencia de la vecindad si la abordamos desde la perspectiva del sentido común, es decir, en términos de cercanía espacial.

La vecindad no se construye, no es el resultado de un acercamiento. Se pertenece a ella, porque sólo desde ella se puede ser lo que se es. En este sentido, la vecindad otorga esencia a todo aquello que pertenece a ella. Lo hace manteniéndolo en mutua pertenencia. La esencia de la vecindad es, en una primera expresión, la mutua dependencia. Esta es la razón por la cual “pensar” y “poetizar” no pueden ser lo que son por fuera de su originaria vecindad, por sí solos, uno independiente del otro, separados. En mutua dependencia comparten su propia esencia y de esta manera la despliegan. Esta es la base fundamental de la afirmación heideggeriana: todo poetizar es un pensar y todo pensar es un poetizar.⁴⁸ Esta concepción de la vecindad da al ejemplo de las casas campesinas un nuevo significado: ya no se trata del cálculo de distancias ni de la disposición o actitud de sus propietarios, que se interesan uno por el otro y de esta manera se consideran vecinos o deciden serlo. Se trata más bien de una experiencia de mutua interpelación en la mutua pertenencia a la vecindad de un mundo abierto y “apropiado” por ellos en cuanto campesinos. Incluso esta vecindad, considerada en su sentido originario, no es algo que se agrega a la vida campesina, sino una experiencia a la que la vida campesina pertenece como tal. Ni el espacio objetivamente medido ni el libre albedrío nos conducen a la esencia de la vecindad y mucho menos a la esencia de la “cercanía”.

Más adelante, en la misma conferencia de la que proviene la cita anterior, Heidegger concibe lo vecinal como un “en-frente-mutuo”. Este segundo rasgo esencial de la vecindad no tiene nada que ver con el estar de un ente frente a otro; no tiene ninguna connotación espacial. Es otra manera de expresar la mutua pertenencia. En esta ocasión en la forma de apertura y entrega de lo

que se encuentra en la vecindad: “En el en-frente-mutuo que prevalece está todo abierto lo uno para lo otro, abierto en su ocultarse. De esta manera uno se extiende hacia el otro, se abandona al otro y cada uno permanece él mismo. Uno está frente al otro como el que lo vigila, lo protege y lo vela”.⁴⁹

La vecindad tratada aquí es la vecindad de las cuatro regiones del mundo [*Weltgegenden*] —tierra y cielo, Dios y hombre— [*Erde und Himmel, Gott und der Mensch*], encaminadas hacia lo vecinal por la “cercanía” misma, que permite a éstas regiones alcanzarse mutuamente y mantenerse en la amplitud de su “cercanía”. Heidegger denomina *Nahnis* a la “cercanía” concebida como “encaminar [*Be-wägen*] del en-frente-mutuo” de las regiones de la cuaternidad del mundo [*Weltgeviert*]. Lo esencial de tal encaminar —es decir de la “cercanía”— es, sin embargo, la mutua pertenencia [*Zusammengehören*] y dependencia [*Zusammenhängen*]. Esto está muy claramente expresado tanto en la conferencia de 1949/50 “Das Ding” como en la de 1951 “Bauen Wohnen Denken”. Heidegger sostiene en la primera de estas conferencias que tierra y cielo, divinos y mortales, unidos desde sí mismos, se pertenecen y confían mutuamente y se repliegan en una única cuaternidad. En ella cada uno refleja la esencia de los otros y refleja la suya en la simplicidad de los cuatro. Debido a esto pensar a uno de ellos implica pensar a los demás.⁵⁰ En la segunda concibe la cuaternidad como una unidad [*Einheit*] a la que pertenecen los cuatro, y resalta nuevamente el hecho de que pensar a uno de ellos implica simultáneamente pensar a los otros tres.⁵¹

Esta aproximación al concepto de vecindad a partir de la mutua dependencia de poetizar y pensar, y de las cuatro regiones del mundo, nos permite abordar de manera diferente la experiencia humana de la vecindad. Como en el caso de las casas campesinas, la vecindad antecede al hecho concreto de instalarse o estar ya instalado a poca distancia. Tiene que ver fundamentalmente con la mutua dependencia de quienes comparten un mundo y, desde él, se abren al mundo. Esta manera particular —contextualizada en el “aquí y ahora”— de abrirse al mundo expresa tanto la forma compartida de responder a la interpelación del ser como el despliegue de la propia esencia, que la mutua dependencia posibilita. Esta es la razón por la cual la vecindad campesina y la experiencia de la tierra natal no se excluyen.⁵² Es la misma razón para afirmar que la esencia de experiencia vecinal humana tiene un fundamento de carácter ontológico, que tiene su origen en la “cercanía” del hombre con el ser.

4. “Cercanía” como mutua pertenencia

El en-frente-mutuo de las cuatro regiones del mundo ha dado ya el salto más allá de la cercanía centrada en los entes y en el hombre.⁵³ De esta manera sirve como puente a la concepción de ésta como acontecer de carácter ontológico fundado en la mutua pertenencia. Sin embargo, con esto no se trata solamente de una superación de las perspectivas fundadas en la objetividad de las distancias y en los útiles que nos conciernen. Se trata ante todo de la superación del dualismo que caracteriza a la época moderna y que funda la relación metafísica del hombre con el ser y el lenguaje, al pasar por alto tanto su mutua dependencia como su originaria diferencia. La “cercanía” entendida en términos de mutua pertenencia hace referencia a la mutua dependencia del hombre con el ser y el lenguaje.

La conferencia de 1957 “Der Satz der Identität” aclara el sentido de la mutua pertenencia, acudiendo a su doble significado, que depende del énfasis puesto sobre uno u otro de los términos que la componen. En primer lugar se trata del acento sobre lo mutuo y la unidad, y en tal sentido, del predominio de éstos sobre la pertenencia: mutua pertenencia [*Zusammengehören*]. En este caso se piensa en dos componentes inicialmente aislados, que posteriormente son puestos en relación para conformar de esta manera una unidad. La pertenencia [*Gehören*] es entendida, entonces, como el hecho de ser asignado y clasificado en una dimensión compartida, integrado en la unidad de una multiplicidad, dispuesto para la unidad del sistema, mediado por el centro unificador de una síntesis determinante. La mutua pertenencia es definida desde esta perspectiva como nexo [*nexus*] y conexión [*connexio*], como un vínculo [*Verknüpfung*] necesario que se establece entre los componentes de la unidad.⁵⁴ Esta concepción ha regido a lo largo de la historia de la metafísica y ha servido de soporte a la interperlación dualista de la relación del hombre con el ser entendido en su vertiente onto-teo-lógica y del hombre con el lenguaje concebido instrumentalmente.⁵⁵

La mutua pertenencia puede ser entendida de manera muy diferente si el acento recae sobre el pertenecer, que de esta forma determina lo mutuo y la unidad: mutua pertenencia [*Zusammengehören*]. No se está pensando ahora en dos componentes aislados que se vinculan en una unidad, sino en la mutua

apropiación de lo diferente, pues pertenecer quiere decir “un estar originariamente apropiados uno al otro [...], que determina lo ‘mutuo’ en el sentido de una relación [*Bezughaftigkeit*] ya presente [...]”.⁵⁶ La mutua pertenencia no se identifica entonces con la unidad [*Einheit*] que comprende y puede sintetizar las partes que la componen. Es una mutua dependencia en la cual cada uno de los miembros comparte su esencia con el otro y de esta manera despliega lo que le es propio. En este sentido es mismidad [*Selbigkeit*]⁵⁷ y salvación [*Rettung*]: “Cercanía” como mutua pertenencia de lo diferente. En esto consiste finalmente la indisoluble dependencia de la identidad y la diferencia, que servirá posteriormente a la fundamentación del reconocimiento cultural implícito en la perspectiva heideggeriana del lenguaje.

a) Mutua pertenencia de ser y hombre

Bajo el punto de vista del pensar que calcula y del hombre concentrado en su diario trajinar, el ente es lo más cercano y el ser lo más lejano. En esto consiste la caída del ser en el olvido [*Seinsvergessenheit*] y la caída del hombre en la indiferencia de lo público y en la habladuría —de acuerdo con la terminología usada en *Ser y Tiempo*—, y en la carencia de distancia [*Abstandlosigkeit*] y tierra natal [*Heimatlosigkeit*] propiciada por el predominio de la técnica sobre el habitar humano, según lo afirmado posteriormente por Heidegger en “Das Ding” y “Das Ge-Stell”.⁵⁸ No obstante este estado de cosas, en el que el hombre entiende su propio ser a partir del ente y del mundo concebido como totalidad de lo que está presente ante nosotros, ontológicamente pensado el hombre está marcado originariamente por la “cercanía” del ser. Es por esta razón que dado el salto más allá de la explicación metafísica de la relación del ser con el hombre como una relación ser fundante-ser fundado, pensar al hombre significa pensar al ser y viceversa, pues uno y otro son originariamente inseparables.

La mutua implicación del ser y del hombre recorre toda la obra de Heidegger a partir de *Ser y Tiempo*,⁵⁹ pero encuentra su máxima expresión en la obra posterior a la *Kehre*. En “Brief über den Humanismus” se presenta esta “relación” en dos momentos. En primer lugar al puntualizar que el hombre puede desplegar su esencia solamente cuando es interpelado por el ser y de esta ma-

nera despliega su existencia [*Ek-sistenz*]. Posteriormente al definir al hombre como “pastor del ser” [*Hirt des Seins*] y protector de su verdad. Estos dos momentos tienen, sin embargo, como punto de encuentro la metáfora espacial del “ahí” [*Da*], que expresa la “cercanía” del ser y del *Dasein* en tanto que “ahí del ser” [*Da-sein*]. Se hace evidente que, ontológicamente pensado, el ser está más cerca al hombre que todo ente, no obstante el hecho de que ópticamente considerado sea lo más lejano, es decir, de que esta “cercanía” permanezca para el hombre como algo extraño. Heidegger expresa la “cercanía” del hombre con el ser de la siguiente manera: “Pero no se ha dicho en *Ser y Tiempo* (p. 212) [...]: ‘tan sólo mientras el *Dasein* es, hay ser’. Ciertamente. Esto significa: tan sólo mientras acontece la *Lichtung* del ser, se hace propio [*übereignet*] el ser al hombre. Pero el *Da* que acontece —la *Lichtung* como verdad del ser mismo— es el envío [*Schickung*] del ser mismo [...]. Este envío [*Geschick*] acontece como la *Lichtung* del ser [...]. Ella otorga la cercanía al ser. En esta cercanía, en la *Lichtung* del ‘*Da*’, habita el hombre [...]”.⁶⁰ El hombre es, entonces, el ente cuyo ser reside en habitar en la “cercanía” del ser. Pero debido a que el hombre como vecino del ser es a su vez el lugar del “ahí” de éste y no un simple ente cercano a otro ente, la “cercanía” es la relación de mutua dependencia del ser y del hombre. Kettering caracteriza apropiadamente esta “cercanía” como aquel lugar [*Ortschaft*] en el que los dos encuentran su propia esencia y, en consecuencia, pueden habitar como en casa.⁶¹

Once años después, en su conferencia de Friburgo “*Der Satz der Identität*”, Heidegger afirma que al ser y al hombre les atañe una mutua pertenencia, que no debe ser dilucidada con base en los conceptos tradicionales que definen a éstos y que exigen explicar la relación a partir de uno de los dos. El hombre no obedece ya a los cánones establecidos por la tradición, deja de ser concebido simplemente como un animal racional poseedor de una naturaleza fija. El ser, por su parte, no es representado más como el fundamento que funda a todo ente. La “relación” no es pensada a partir de los elementos que la componen, sino desde ella misma, desde su acontecer.⁶² Un salto desde el pensar metafísico al pensar esencial [*wesentliches Denken*] posibilita comprender esta mutua pertenencia.

El hombre es el ente que está abierto al ser y, en consecuencia, se encuentra ante él en permanente relación y de tal manera le corresponde: él es propiamente esta relación de correspondencia y de pertenencia al ser. El ser acontece

y perdura solamente si llega [*an-gebt*] con su interpelación al hombre. Hombre y ser se requieren mutuamente en la forma del interpelar y el corresponder. No hay en esta “relación” un punto de partida ni un punto de llegada, un polo activo y uno pasivo, un emisor y un receptor; solamente un acontecer de mutua dependencia en el que ambos despliegan su “esencia” gracias al otro, permiten el despliegue de la esencia del otro y se hacen propios mutuamente [*sie sind einander überteignet*]: es un acontecer en el que los dos pertenecen uno al otro [*sie gehören einander*].⁶³

Esta mutua pertenencia, que podría ser denominada también mutua necesidad y dependencia, y que acontece históricamente en el aquí y ahora de un mundo —es decir de una cultura— está expuesta en la conferencia de 1962 “Zeit und Sein” tanto en términos de un acontecer del ser hacia el hombre [*An-kommen*] como en términos del “*Da*” en el que el hombre existe como “ahí del ser” [*Da-sein*].⁶⁴ Su máxima y última expresión la encontramos, sin embargo, en las sencillas palabras proferidas por Heidegger en la entrevista concedida en 1969 a Richard Wisser. Ante el reproche de que él pasa por alto al hombre debido a su excesiva concentración en el ser, 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”.⁶⁵

b) Mutua pertenencia de hombre y lenguaje

El “vínculo” que une al lenguaje con el hombre es en esencia el mismo que sostiene la “relación” de éste con el ser: mutua dependencia y, en tal sentido, “cercanía”. No obstante el hecho de que la terminología utilizada no es exactamente la misma, pues ya no se trata del interpelar y del corresponder, sino del hablar del lenguaje y del hablar del hombre entendido en términos de correspondencia [*Entsprechung*], la “relación” permanece idéntica en sus rasgos generales. El paralelo es innegable: mientras en “Der Satz der Identität”, por ejemplo, se dilucida la mutua pertenencia del pensar —es decir del hombre—⁶⁶ y del ser, en la conferencia “Die Sprache” se hace referencia tanto a la necesi-

dad que tiene el lenguaje del hablar humano para poder resonar en la palabra, como al originario corresponder del hombre al hablar del lenguaje. En la conferencia de 1959, “Der Weg zur Sprache”, se hará aún más claro este paralelo, al ser desarrollada la reflexión en torno a la mutua implicación del lenguaje — casa del ser—⁶⁷ y del hablar humano.

Esta mutua implicación sólo puede ser comprendida desde fuera de los parámetros de explicación regidos por la representación. Ya no se trata de pensar el lenguaje como un instrumento cuya esencia consiste en servir de medio de comunicación, de entendimiento o de exteriorización de los padecimientos [*Erleidnissen*] del alma humana.⁶⁸ El esfuerzo de la reflexión consiste en seguir meditativamente el despliegue del lenguaje, para de esta manera hacer una experiencia de su propio acontecer. No se indaga por el “qué” de la palabra, sino por el “cómo” de su despliegue.

El lenguaje habla. Esta es la forma originaria de su despliegue y, simultáneamente, la manera de interpelar al hombre. Este hablar no es, sin embargo, un hablar humano. El acontecer esencial del lenguaje no está subordinado a la voluntad del hombre. Esta afirmación podría generar el malentendido de pensar que para Heidegger el hablar humano es algo secundario y carente de importancia. No es así. El acontecer del lenguaje se expresa en un en-caminar [*Be-wägen*], que en un solo movimiento y simultáneamente lleva al lenguaje —el despliegue del lenguaje— [*das Sprachwesen*] como lenguaje —Decir— [*die Sage*] al lenguaje —a la palabra que resuena— [*zum verlautenden Wort*]: “La fórmula del camino: llevar el lenguaje como lenguaje al lenguaje [...] señala la forma, la figura [*Gestalt*] de la estructura [*Gefüge*] en la que se pone-en-camino [*Be-wägt*] el acontecer del lenguaje que descansa en el *Ereignis*”.⁶⁹

Si atendemos a lo dicho por Heidegger en la “la fórmula del camino”, se hace aún más clara la necesidad que el lenguaje tiene del hombre para poder resonar en la palabra. Sin esa posibilidad de hacerse cuerpo en la fonación humana, el lenguaje sería solamente una entidad vacía carente de sentido para el ser humano y, estrictamente hablando, una fantasmagoría. El lenguaje se despliega realmente en lo que él es, solamente en el hablar del hombre —desde su “aquí y ahora”—, que como tal es apertura [*Erschließung*] y “apropiación” [*Aneignung*] de mundo desde un mundo.⁷⁰ La palabra articulada es, sin embargo, sólo la forma específica como el hombre responde a la interpelación del lenguaje en su despliegue; es un momento más del movimiento general del

acontecer originario del lenguaje. El hablar humano corresponde [*Entspricht*] al hablar del lenguaje, a su “mostrar” [*Zeigen*] y “nombrar” [*Nennen*].⁷¹ “El lenguaje, que habla en tanto que dice, se cuida de que nuestro hablar, escuchando lo inhablado, corresponda a lo dicho por él”.⁷² En esta mutua necesidad del acontecer y del corresponder se funda la mutua pertenencia de lenguaje y hombre, que no significa nada más que su originaria “cercanía”.⁷³

5. Lenguaje como “cercanía”

Con el lenguaje considerado en su acontecer esencial [*Sprachwesen*] accedemos a un nuevo ámbito en el que la “cercanía” sólo puede ser pensada en términos ontológicos. Tal ámbito tiene como telón de fondo tres cosas: en primer lugar la identificación de la “palabra” con la “cercanía”; en segunda instancia la mutua dependencia del ser y del lenguaje y, finalmente, la concepción del lenguaje como apertura de mundo. Este marco de referencia permitirá determinar el punto culminante de la caracterización heideggeriana de la “cercanía” como transgresión de las coordenadas espacio-temporales en las que la sitúa la opinión común.

El Decir [*Sagen-Sagan*] es la forma originaria del despliegue del lenguaje. Significa “Mostrar”, “dejar aparecer” [*Erscheinen lassen*], dar en libertad iluminando y ocultando como ofrecimiento al mundo.⁷⁴ En este sentido el lenguaje tiene un doble vínculo originario: con el ser en el “dejar aparecer” y con la apertura de mundo, al que libera velándolo y desvelándolo. Heidegger considera que este acontecer esencial del lenguaje es en términos estrictos “cercanía”. Esta identificación se expresa fundamentalmente de tres maneras: en el acercamiento de lo nombrado [*Genanntes*] y mostrado [*Gezeigt*] a través del lenguaje; en la vecindad de Pensar y Poetizar; y en el “en-frente-mutuo” de las cuatro regiones del mundo.

a) El acercamiento de lo nombrado. En la conferencia de 1950, “Die Sprache”, Heidegger concibe el “nombrar” propio del lenguaje poético como un “llamar a la palabra” [*ins Wort rufen*], y tal llamar como un traer “lo llamado” [*das Gerufene*] a la “cercanía”. No acepta, sin embargo, que el acercar sea confundido con el acto de poner un ente presente ante nosotros como si se tratara de un objeto. El llamar acerca lo que anteriormente no había sido

llamado a la presencia, pero lo hace, a su vez, manteniéndolo en la lejanía en la que se hallaba como ausente. De esta manera “lo llamado” no hace presencia en el mundo como algo claro y distinto, sino como algo que, no obstante su presencia, se conserva en el misterio y en la oscuridad: “El llamar llama hacia una cercanía. Pero el llamado no arrebató de la lejanía a lo llamado [...]. El llamar llama en sí y por esta razón llama hacia aquí —a la presencia— y hacia allí —a la ausencia—”.⁷⁵

El llamar de la palabra poética no provee a los entes con un nombre. No es un simple instrumento al servicio de la designación de objetos pre-existentes al lenguaje. Tampoco puede otorgar existencia a los entes como si él fuera un ente superior creador de realidades objetivas. Solamente abre el mundo acercando al hombre hacia aquello que le concierne [*angehen*] y que permanece siempre cercano y lejano, presente y ausente, y, en un sentido mucho más amplio pero a la vez más profundo, descubierto y encubierto. Lenguaje como “cercanía” significa entonces en este contexto apertura de mundo —el cosear de la cosa que congrega en sí la cuaternidad y el mundanear del mundo—⁷⁶ y desocultamiento del ser, que en el olvido permanece irremediablemente lejano.

En idéntico sentido al desarrollado en relación con el “nombrar”, pero tomando como hilo conductor el “mostrar”, Heidegger ya había señalado la originaria identidad del lenguaje y la “cercanía” en el escrito de 1943: “Andenken”.⁷⁷ Afirma que el “mostrar” trae lo mostrado cerca y, sin embargo, lo mantiene distante, pues a él pertenece por esencia el ausentarse y retirarse [*Sichentzuehen*]. Esta permanencia de la lejanía en la “cercanía” de lo mostrado remite indiscutiblemente a la permanencia del ocultamiento en el desocultamiento y, con ello, al modo esencial del aparecer de los entes. En lo que concierne a la manera como el ente hace presencia en el mundo no es posible hablar de un absoluto desocultamiento ni de una absoluta “cercanía”. Sólo es posible considerar tal aparición como un “claro-oscuro” [*Aletheia*], que permanece siempre abierto y circunscrito en “un mundo”, en una forma específica de abrirse a la interpelación del ser.

Heidegger vincula en este escrito aún con mayor claridad el “mostrar” y la “cercanía” con la apertura de mundo en el lenguaje, que tal como lo resalta Walter Biemel lleva implícita la referencia al ser, lejano en su olvido [*Seinsvergessenheit*], pero originariamente cercano en la mutua dependencia con

el hombre.⁷⁸ La “cercanía” como expresión del despliegue del lenguaje ya no depende, entonces, del acortamiento de las distancias, sino de la relación de apertura en que se hallan la “palabra” y lo “mostrado” por ella: “Pero, la lejanía más lejana desplegada por ello garantiza la cercanía más esencial del mostrar con lo mostrado, pues esta cercanía no se mide de acuerdo con una distancia espacial, sino según el modo de apertura de lo mostrado y del mostrar conforme a él”.⁷⁹

El punto culminante de esta identificación de la “cercanía” con el lenguaje en relación con el poder aperturizante del “nombrar” y del “mostrar” —en tal sentido con el “dejar aparecer”— lo hallamos en la conferencia “Das Gedicht”, sostenida por Heidegger en 1968.⁸⁰ Teniendo como marco de referencia lo dicho por Hölderlin en el canto “Am Quell der Donau” acerca del modo como el poeta nombra a los dioses, Heidegger se pregunta de qué tipo es tal nombrar. De manera similar a como ha procedido en anteriores ocasiones en las conferencias “Die Sprache” y “Das Wesen der Sprache”, se distancia tanto de la definición acostumbrada del nombrar —acto a través del cual objetos y procesos son etiquetados— como de la identificación del nombre con una designación que provee a las cosas de un signo hablado o escrito.⁸¹

En forma muy concisa aclara lo que en cierto modo aún permanece ambiguo en estas conferencias. “Nombrar” [*Nennen*] y nombre [*Name*] remiten uno al otro. El nombre se ocupa de cómo será llamado algo y en tal sentido cuida de que éste sea llamado así. Es producido, sin embargo, desde el “nombrar”. *Nennen*, por su parte, deriva de *Name* —*nomen*, *Οἶ ἴ ἰ ἄ*—, que referido a la raíz “*gno*”, *ἄνιούεο*, permite a Heidegger señalar el poder que tiene el nombre para hacer conocido a alguien o a algo. Este aparente círculo vicioso culmina con una aclaración de inapreciable importancia, en la que no solamente se realiza una vez más la identificación del acontecer esencial del lenguaje con el “nombrar” y el “mostrar”, sino también el vínculo de éstos con la inauguración —una forma más de la apertura de mundo—, concebida en términos semejantes a los ya mencionados en “Der Ursprung des Kunstwerkes” y “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”.⁸² El juego de desocultamiento y ocultamiento, que en el fondo significa lo mismo que el juego de “cercanía” y “lejanía”, remite nuevamente al carácter abierto —inconcluso, oscuro— de lo llamado [*Gerufenes*] en y a través de la “palabra”: “Nombrar es un Decir, un mostrar, que abre algo en tanto que y cómo para que sea ‘experienciable’ y se manten-

ga en su presencia. El Nombrar desvela, desoculta. Nombrar es el mostrar-que deja-“experienciar”. Sin embargo, si este (nombrar) acontece de tal manera que se distancia de la cercanía de lo que está por ser nombrado, entonces tal Decir de lo lejano en tanto que Decir llega a ser invocado en la distancia. Pero si lo que está por ser llamado está muy cercano, debe, para que lo llamado permanezca protegido en su lejanía, estar en tanto que nombrado “oscuro” de su nombre. El nombre oculta. “El nombrar como invocar que desoculta es al mismo tiempo un ocultar”.⁸³

b) La vecindad de poetizar y pensar. El lenguaje concebido como “cercanía” se expresa también en la vecindad de pensar y poetizar. En el numeral 3 del presente artículo —“cercanía” de lo que interpela— se ha descrito ya la forma como se desarrolla esta vecindad. También se ha señalado el origen de uno y otro en el Decir, pues lo dos son los modos propios en que éste se despliega en su “dejar aparecer”. En aquel numeral el énfasis recayó sobre el concepto de vecindad. Ahora recae, sin embargo, sobre la identificación de la “palabra” con la “cercanía”. En “Das Wesen der Sprache” Heidegger sostiene: “Ahora bien, a la cercanía que conduce poetizar y pensar y a su mutua vecindad la llamamos el Decir”.⁸⁴

Poetizar y pensar son modos del Decir. No están, sin embargo, separados uno del otro como si se tratara de dos procesos independientes que se despliegan por caminos diferentes. Están, por el contrario, íntimamente vinculados. Pero este vínculo no depende en absoluto de un tercero que sirve de nexo entre ellos, al modo de un agente externo que conecta dos objetos diferentes y de esta manera los vincula. Están intrínsecamente unidos en la vecindad de sus respectivos despliegues, porque han sido llevados allí en el despliegue mismo del lenguaje. La “palabra” no solamente los acerca uno al otro, sino que constituye su vecindad y su “cercanía”.

Esta es la razón por la cual pensar y poetizar son en esencia formas diversas de llevar a cabo lo mismo: traer los entes a la presencia. Pensar y poetizar no son formas derivadas del despliegue del lenguaje, sino formas co-originarias del despliegue de éste. En esto consiste su “cercanía” y, simultáneamente, el acontecer del lenguaje como “cercanía”, pues con él acontecen como aquello que trae a presencia lo que permanecía ausente.⁸⁵ Walter Biemel concibe también esta relación de “cercanía” en su doble dirección. En primer lugar al afirmar que la vecindad de pensar y poetizar constituye la mejor preparación

para llevar a cabo la experiencia del lenguaje y que sin ella no es posible hacer la experiencia de la esencia de éste [*Sprachwesen*]. Posteriormente al aseverar que tal vecindad sólo es aprehensible desde el lenguaje mismo.⁸⁶ Lo fundamental de todo esto es que la “palabra” deja de ser representada como un simple instrumento y es concebida como “cercanía”, que al donar su “esencia” convierte al pensar y al poetizar en las formas privilegiadas de hacer comparecer los entes en el mundo.

c) El “en-frente-mutuo” de las cuatro regiones del mundo. En “Das Wesen der Sprache” puede apreciarse la identificación de lenguaje y “cercanía” a través de cuatro pasos. En un primer momento se determina la relación del acontecer esencial del lenguaje —del Decir considerado como “mostrar” y “dejar-aparecer”— con el mundo. Posteriormente, en estrecha y evidente relación con esta determinación, se concibe la “cercanía” como “puesta-en-camino” [*Be-wägung*] del en-frente-mutuo [*Gegen-einander-über*] de las regiones del mundo. En tercer lugar se afirma que están dadas las condiciones para ver cómo el Decir oscila de retorno [*zurückschwingt*] a la esencia de la “cercanía”. Finalmente se asegura que la “esencia” del lenguaje pertenece a la “puesta-en-camino” del en-frente-mutuo de las cuatro regiones del mundo,⁸⁷ es decir que pertenece a la “cercanía”.

Lo enunciado en los últimos tres pasos parece ir en contra de la aseveración previa de que el lenguaje y la “cercanía” son lo mismo [*das Selbe*]. ¿Cómo mantener en pie esta tesis, si hasta el momento sólo se ha afirmado que la “cercanía” es la puesta-en-camino del en-frente-mutuo de las regiones del mundo y que el lenguaje pertenece a esta puesta-en-camino?, ¿que la “cercanía” contiene dentro de sí al lenguaje y, tal vez, es su condición de posibilidad? Esta contradicción se fortalece si atendemos al hecho de que el Decir oscila de regreso a la esencia de la “cercanía”, sin que ésta se ponga en movimiento hacia él. Todo esto es, sin embargo, sólo una aparente contradicción.

Oscilar [*schwingen*] pertenece al mismo ámbito de significación que pendular [*pendeln*]. Estos verbos describen el movimiento de un lado a otro desde una posición de equilibrio determinada por un eje o un punto fijo. Lo que pendula se aleja y retorna al punto contrario, pasando siempre por el eje que permite el movimiento y la relación de los dos extremos. Lo que oscila va y viene constantemente entre dos puntos. En alemán se dice, por ejemplo, “*er wohnt nicht in München, er pendelt*” [él no vive en Munich, va y vuelve cada día]

y también “*sie pendelt täglich zwischen Köln und Bonn*” [ella viaja diariamente de Colonia a Bonn y de Bonn a Colonia].

Si aceptamos esta definición del oscilar se hace más fácil entender que el lenguaje es “cercanía”. A través del movimiento de oscilación lenguaje y “cercanía” van y vienen desde su esencia a la esencia del otro y desde ésta a la propia esencia. Son lo mismo en el sentido ya señalado en “Aletheia”. La afirmación “el Decir oscila de regreso a la esencia de la ‘cercanía’” no hace más que confirmar lo propio de todo pendular. Heidegger se concentra aquí en el movimiento de regreso del lenguaje desde su acontecer esencial a la esencia de la “cercanía” y no, como es posible hacerlo, en el movimiento de retorno de la “cercanía” hacia el Decir. Por el hecho de ser lo mismo e intercambiar su esencia —por oscilar cada uno hacia el otro y a la vez hacia sí mismo— lenguaje y “cercanía” se pertenecen mutuamente. Sin embargo, abordado este movimiento desde el retorno del Decir a la “cercanía”, tal como considero que lo hace Heidegger, es posible percibir solamente la pertenencia del lenguaje a ésta y no lo contrario.⁸⁸

Todo esto se aclara aún más en el momento en que Heidegger concibe al lenguaje como el Decir de la cuaternidad del mundo y como aquello en que puede residir el poner-en-camino que sostiene las regiones del mundo en íntima “cercanía”: “El Decir, como lo en-caminante de la cuaternidad del mundo, congrega todo en la cercanía del en-frente-mutuo [...]”.⁸⁹ En este sentido es el lenguaje “la relación de toda relación” [*das Verhältnis aller Verhältnisse*]; lo que retiene, sostiene y tiende el en-frente-mutuo de las cuatro regiones del mundo. Reinterpretando el sentido de la “palabra” hallado por Heidegger al final de la V estrofa de la Elegía “Pan y vino” de Hölderlin, Walter Biemel sostiene: “El lenguaje es entendido aquí como lo que porta el juego conjunto de las cuatro regiones del mundo. En este juego conjunto acontece cercanía. Cercanía y Decir concebido como dejar-aparecer son lo esencial del lenguaje —son lo mismo”.⁹⁰ Esta muy acertada lectura de Biemel ratifica la tesis central de este artículo, que consiste precisamente en sostener que el acontecer esencial del lenguaje y la “cercanía” en su sentido más originario —libre de las limitaciones impuestas por las concepciones centradas en la corta distancia espacio-temporal y en la “cercanía” de lo que llama la atención—, comparten su esencia y de esta manera se identifican.

Notas

1. Este concepto es el telón de fondo de la analítica del *Dassein* y de la caracterización de la espacialidad de éste. *Cfr.* Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, pp. 21 ss. y 135 ss. También Emil Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1987, pp. 100-124. Los textos de la obra completa de Heidegger, publicados por la editorial Klostermann, serán referenciados de la siguiente manera: título, tomo (GA = *Gesamtausgabe*) y página.

2. *Cfr.* especialmente Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, pp. 313-364; “Das Ge-Stell”, en *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, pp. 24-45; “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 165-187; “Die Sprache” y “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, Neske, 1997, pp. 9-33 y 157-216.

3. *Cfr.* Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 60-97; “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.* Véase también “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, pp. 104, 146.

4. El mismo Kettering (*cfr. op. cit.*, p. 21.) afirma: “Teniendo en cuenta el puesto central que ocupa y la multidimensionalidad del concepto de cercanía es curioso observar la poca atención que ha encontrado hasta el momento esta idea fundamental en la investigación heideggeriana”.

5. *Cfr. Ibid.*, p. 21. También Martin Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*

6. De acuerdo con Kettering (*op. cit.*, p. 18) las preguntas por el sentido, la verdad y el lugar del ser están presentes en la pregunta por la “cercanía” [*NÄHE*], pues ésta es realmente la esencia de toda relación (*Ibid.*, 21). Por esta razón, afirma, toda reflexión en torno a la filosofía heideggeriana se remite necesariamente a este concepto. Estimo que esto puede ser cierto solamente si no se pasa por alto que tanto el lenguaje como el ser, en un primer momento, y el *Ereignis*, posteriormente, son considerados por el propio Heidegger como “relación de toda relación” y, en tal sentido, en los términos de Kettering, como “cercanía”. *Cfr.* Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, p. 332; “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 215 y 267, respectivamente.

7. Kettering diferencia entre “cercanía” en mayúscula [*NÄHE*] —acontecer doble y simultáneo de cercanía y lejanía— y cercanía en minúscula [*Nähe*] —un modo particular de tal acontecer—. No sigo esta diferenciación tipográfica, pues considero que el contexto permite diferenciar fácilmente el doble uso del término.

8. *Cfr.* Emil Kettering, *op. cit.*, p. 18.

9. *Cfr. Ibid.*, pp. 267-269, 279-292.

10. *Cfr.* por ejemplo Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 90.

11. *Cfr.* Emil Kettering, *op. cit.*, pp. 269-278.

12. Partiendo de la concepción de que el sentido de una oración reside solamente en la posibilidad de su verificación y de su accesibilidad a la ciencia empírica, Carnap considera los enunciados metafísicos, y junto a ellos el término “Ser”, como carentes de sentido. La metafísica comete dos grandes errores en su caracterización del “ser”: confunde el doble significado del “es” como cópula y designación existencial, y pasa por alto que este último no es un predicado real. *Cfr.* al respecto Rudolf Carnap, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, en *Erkenntnis* (Dordrecht), n° 2 (1931), pp. 219-241. Obsérvese también Rudolf Carnap, “Empiricism, Semantic and Ontology”, en *Revue Internationale de philosophie* (Bruxelles), volumen XI (1950), pp. 20-40.

13. De acuerdo con Tugendhat, Heidegger parte de un sentido unitario de “ser”, que ingenuamente pasa por alto los diferentes significados de éste como cópula, verdad e identidad, en pro de su sentido existencial. La concepción heideggeriana del “ser”, que va más allá de la pregunta por un término singular, es catalogada por este filósofo analítico como lo más oscuro que ha sido dicho en la filosofía. *Cfr.* Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976; Ernst Tugendhat, “Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage”, en *Philosophische Rundschau* (Tübingen), n° 24 (1977), pp. 161-176.

14. Muy acertadamente Kettering afirma: “De acuerdo con Heidegger el gran error de los filósofos del análisis del lenguaje y de los lingüistas reside en el hecho de que ellos, junto con la mayor parte de la tradición filosófica, abordan el problema del ser de manera unilateral y estrecha a partir del enunciado y de esta manera conciben el ser dependiente del *ēūāiō*. *Op. cit.*, p. 278.

15. Salvar significa para Heidegger dejar que algo acontezca en su propia esencia. Esta es la función del lenguaje y del ser en su mutua pertenencia. El dejar acontecer mutuo de ser y lenguaje es lo que denomino mutua salvación. *Cfr.* Martin Heidegger, “Wozu Dichter”, en *Holzwege*, GA 5, p. 308; “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 152; “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 29; *Gelassenheit*, Tübingen, Neske, 1959, p. 27; “Sprache und Heimat”, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 157.

16. Martin Heidegger, “Einblick in das was ist”, en *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, p. 3; y “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 167.

17. Martin Heidegger, “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 167; y *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, p. 3.

18. *Idem.*

19. El “ser” es, ontológicamente hablando, lo más próximo al hombre. Es también lo más lejano a éste, al caer en el olvido tras la preeminencia de lo ente. *Cfr.* “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, p. 331 ff.

20. Contrariamente al sentido común, que antepone el bienestar y la seguridad a la tierra natal, el pensar poético esencial surge de la nostalgia por ésta. En este punto se

encuentra la poesía de Hölderlin con la de Johann Peter Hebel. El sentido de esta relación no será tratado aquí. Confróntese, sin embargo, Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Andenken"*, GA 52, pp. 172-182, principalmente pp. 175-176; 'Andenken', en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, pp. 79-151, principalmente pp. 139, 144-151; "Die Sprache Johann Peter Hebels" y "Hebel –Der Hausfreund", en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, pp. 123-125 y 133-150.

21. En contraposición al carácter constitutivo del *Dasein* como ser para la muerte, el hombre inmerso en la cotidianidad se protege de la finitud a través de una metafísica del cuerpo, que cuenta con el apoyo de un dispositivo técnico, social y económico, que pretende prolongar la vida y la belleza de la juventud y que, subrepticamente, desprecia todo aquello que signifique vejez y ocaso.

22. Cfr. Martin Heidegger, "Das Wesen der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 209.

23. *Idem.*

24. Cfr. Martin Heidegger, "Das Ge-Stell", en *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, pp. 24-45, principalmente p. 45. Partes de esta conferencia sirven de base a "Die Frage nach der Technik" (GA 7, pp. 5-36), que ampliada y estructurada de manera totalmente diferente fue sostenida en 1953 en la serie de conferencias *Die Künste im technischen Zeitalter*.

25. Heidegger considera que la ciencia permanece aún en la concepción objetiva del tiempo y del espacio, a los que toma como parámetros para la medición de las distancias que separan a los entes. Pone como ejemplos la teoría de la relatividad, la teoría cuántica y la física nuclear. Otra concepción del tiempo y del espacio acabaría completamente con la estructura de la ciencia natural contemporánea. Bajo esta óptica es posible confundir la "cercanía" con la mínima distancia espacio-temporal —la millonésima parte de un segundo y de un milímetro— (Cfr. "Das Wesen der Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 209-210). La mejor expresión de esta perspectiva es la nanociencia, en cierto modo iniciada por Richard Feynmann en 1959. Paradójicamente esta ciencia estudia materiales de una dimensión igual a la millonésima parte de un milímetro.

26. Martin Heidegger, "Das Ge-Stell", en *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, p. 45.

27. Cfr. *Ibid.*, pp. 32 ss., y "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 20 ss.

28. Cfr. *Ibid.*, p. 27 ss. También "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 15 ss.

29. Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 17-18.

30. En "Das Wesen der Sprache" (*Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 159) una experiencia es algo que nos alcanza, nos acaece y nos transforma. La aparente pasividad es

disuelta más adelante al concebirse el “experienciar” como alcanzar algo en el ir de camino (*Ibid.*, p. 169) e incluso simplemente como caminar en un camino (*Ibid.*, p. 170).

31. En el ámbito de los entes es el hombre quien interpela por excelencia. Este carácter esencial está determinado por su configuración estructural como ser en el mundo y como lugar del ser [*Da-Sein*]. Solamente bajo la mirada exclusivamente calculadora se pasa por alto tal carácter y se convierte al hombre en algo que nos interesa y, de tal manera, en algo que puede ser tratado como medio e instrumento. Emmanuel Lévinas (*Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg [u.a.], Alber Verlag, 2002) nos ofrece el más claro ejemplo del significado del hombre como interpelación en su caracterización del rostro del otro en el sentido de exigencia ética.

32. Lo que llama la atención puede ser entendido también como algo que nos concierne, en el sentido de un asunto que nos interesa, que tiene que ver con nosotros [*betreffen*]. Heidegger utiliza este término también en otro sentido [*angehen*], que hace referencia a un ámbito más originario que el de la simple relación del hombre con los objetos circundantes. Este ámbito remite fundamentalmente a la relación del hombre con el ser y el lenguaje. Respecto a este segundo sentido del concernir *cfr.* por ejemplo “Die Sprache” y “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op.cit.*, pp. 22 y 201, respectivamente; “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 82.

33. *Cfr.* Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, p. 143.

34. *Cfr.* Emil Ketterig, *op. cit.*, pp. 108-113.

35. De esta manera Heidegger se distancia de la concepción trascendental kantiana del espacio como intuición pura a priori y de la determinación cartesiana del mundo como *res extensa* presente en el espacio. Al respecto *cfr.* *Sein und Zeit*, GA 2, pp. 119-135, 149.

36. *Cfr. Ibid.*, pp. 140-147.

37. *Ibid.*, p. 141.

38. *Cfr.* Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, 210. Adicionalmente Emil Kettering, *op. cit.*, pp. 336-338.

39. *Cfr.* Emil Kettering, *op. cit.*, p. 337.

40. *Idem.*

41. En la base de esta afirmación está la concepción del habitar como un estar en casa, que es el “lugar” en el cual se puede ser lo que se es. En este sentido “casa” es sinónimo de salvación en la acepción heideggeriana. *Cfr.* nota 15.

42. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 210.

43. El tratamiento indiferenciado de los diversos significados de la “cercanía” presentes en la reflexión heideggeriana se refleja en la literatura secundaria en torno al tema. *Cfr.* por ejemplo Emil Kettering, *op. cit.*, quien no establece diferencias explícitas entre los diversos niveles de “cercanía” que constituyen la base de mi aproximación a dicho concepto.

44. Cfr. Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 211.

45. El concepto de *Geviert* no será tratado en este artículo, pues excede la temática específica de éste.

46. Cfr. p. e. Martin Heidegger, “Die Sprache”, “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 11-12, 160-161 y 250, respectivamente.

47. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 208.

48. Cfr. “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 267.

49. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 211.

50. Cfr. “Das Ding”, en *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, p. 12 ss; *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 175 ss.

51. Cfr. “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 151 ss.

52. Heidegger resalta constantemente el significado del campo y de la región como tierra natal. Cfr. al respecto, por ejemplo, *Gelassenheit*, *op. cit.*; “Sprache und Heimat”, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, pp. 155-180.

53. En torno al concepto de salto cfr. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, GA 10, p. 79 ss., especialmente 140. También Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 76 ss.

54. Cfr. Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 70.

55. Respecto a la relación ser-hombre véase Martin Heidegger, “Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik”, en “*Identität und Differenz*”, *op. cit.*, pp. 98-157. En torno a la explicación metafísica del vínculo del hombre con el lenguaje confróntese *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, especialmente “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”. También Martin Heidegger, “Das Wort. Die Bedeutung der Wörter”, en Dietrich Papenfuss y Otto Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (T. 3), Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, pp. 13-16.

56. Emil Kettering, *op. cit.*, pp. 70-71. Cfr. Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 74 ss.

57. Lo “mismo” [*Das Selbe*] está caracterizado como: a) lo no “idéntico” [*Das Gleiche*] (Cfr. Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, p. 363); b) aquello que se funda en la “diferencia”; c) lo sostenido por un “entre”, que diferencia y, sin embargo, une (Cfr. Martin Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 242). “Lo mismo” es lo diferente en mutua inclinación. Así lo afirma Heidegger en su escrito de 1954 “Aletheia” (Cfr. *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, pp. 278-279) —sostenido con anterioridad en el curso del semestre de verano de 1943 “Der Anfang des abendländischen Denkens. Heraklit” (Cfr. *Heraklit*, GA 55, pp. 1-181)—: “De este modo, pues, ὄυτόεὸν y ἐνῆρόδοῶδὲαίε no están separados uno del otro, sino que se inclinan el uno hacia el otro. Son lo mismo. Sólo en esta inclinación uno regala al otro su propia esencia”.

58. Carencia de tierra natal [*Heimatlosigkeit*] es sinónimo de distanciamiento del ser [*Seinsferne*], de olvido del mismo [*Seinsvergessenheit*]. Esto es producido por la identificación del ser con el ente. La carencia de tierra natal se expresa en la época contemporánea de la mano con la carencia de distancia [*Abstandlosigkeit*] propiciada por el predominio de la técnica sobre el mundo de la vida. Cfr. Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, 338, 339; *Gelassenheit*, *op. cit.*, p. 17 ss. También Emil, Kettering, *op. cit.*, pp. 17, 58-65.

59. Esto es evidente en el círculo de la analítica del *Dasein* y en la pregunta por el sentido del ser. Cfr. del periodo anterior a la *Kehre*: Martin Heidegger: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, 121 ss; *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 148 ss., 214.

60. Cfr. “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, pp. 336-337. Cfr. también *Ibid.*, p. 342.

61. Cfr. *op. cit.*, p. 29. Tal afirmación caracteriza la experiencia de la “cercanía” como un “Ethos” —residencia, lugar del habitar— (Martin, Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, GA 9, p. 354). En este lugar el hombre es el vecino del ser y éste lo más cercano a aquél. Tras la *Kehre* es el lenguaje el lugar en el que uno y otro hallan su hogar. La vecindad del ser y del hombre acontece indiscutiblemente en el lenguaje.

62. Cfr. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 188.

63. Cfr. “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 74-76. Ute Guzzoni (“Anspruch und ‘Entsprechung’ und die Frage der Intersubjektivität”, en Ute Guzzoni (Editora), *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1980, pp. 117-135) considera que en esta mutua pertenencia no hay una verdadera reciprocidad y equivalencia del ser y del hombre —como, según ella, si sucede en el ámbito humano—, pues la interpelación parte del ser mientras al hombre le pertenece el corresponder. Estimo que esto sería totalmente cierto si el corresponder humano fuera una respuesta pasiva y posterior a una interpelación que proviene de algo externo e independiente a su propia esencia. No es así evidentemente. El corresponder no espera pasivamente al llamado del ser para responder a éste. Son simultáneos y se presuponen conjuntamente, ya que cada uno de ellos es la posibilidad del otro; se anteceden mutuamente en la mutua necesidad. La interpelación, que proviene de un ámbito ontológico-“lingüístico” al que ya pertenecemos, depende también del corresponder para poder acontecer como tal. En este sentido son recíprocas y equivalentes en su mutua necesidad. En “Der Satz der Identität” podemos ver esto con toda claridad: “El ser no se presenta al hombre de modo ocasional ni excepcional. Acontece y perdura solamente al llegar al hombre con su interpelación. Pues solamente el hombre abierto al ser deja que éste llegue a la presencia. Este llegar-a-presencia [*An-wesen*] necesita lo abierto de un claro [*Lichtung*]. De esta manera, a través de tal necesitar, permanece como propio del hombre”. *Op. cit.*, p. 76.

64. Cfr. Martin Heidegger, “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1969, p. 28.

65. Richard Wisser (ed.), *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1970, pp. 69-70. Cfr. también del mismo autor “Das Fernseh-Interview”, en Günther Neske, (editor), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1977, p. 267, donde Heidegger responde en la misma dirección a la crítica de Dolf Sternberger que lo acusa de renunciar al hombre concreto, a la persona y a la historia.

66. Cfr. Martin Heidegger, “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, op. cit., p. 72.

67. Cfr. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pp. 30 ss y 267.

68. Cfr. por ejemplo, Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pp. 204 ss., 244 ss.

69. Martin Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pp. 261-262. Cfr. *Ibid*, p. 250 ss.

70. Hay un malentendido que ha hecho carrera en algunas lecturas que acusan a Heidegger de hipostasiar e idealizar el lenguaje. Entre ellas están Cristina Lafont, *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, pp. 118-136, principalmente; y Richard Rorty, “Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache”, en *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, pp. 69-93. Lo común de estas aproximaciones a la perspectiva heideggeriana del lenguaje es la poca atención que prestan a la mutua dependencia del lenguaje y el hablar humano (Cfr. “Das Wesen der Sprache” y “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pp. 159-160; 256; 265-266, respectivamente). Esta mutua pertenencia remite directamente a los usos comunicativos del lenguaje en contextos específicos (Cfr. *Ibid*, pp. 205, 264; “Hebel –Der Hausfreund”, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 148; “Sprache und Heimat”, *Ibid*, pp. 155-180).

71. “Nombrar”, “mostrar” y “dejar aparecer” son la expresión originaria del acontecer del lenguaje como apertura de mundo. En este sentido el lenguaje habla dejando aparecer a los entes en lo que ellos son. Heidegger menciona la co-originariedad “Decir”, “nombrar”, “mostrar” y “dejar aparecer” múltiples veces. Cfr. Martin Heidegger, “Aus einem Gespräch von der Sprache”, p. 145; “Das Wesen der Sprache”, p. 200, 214; y “Der Weg zur Sprache”, 245, 252, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit. También Jochen Hennigfeld, *Die Sprachphilosophie des 20. Jahrhunderts. Grundpositionen und -probleme*, Berlin, Gruyter, 1982, p. 245; Nobuyuki Kobayashi, *Heidegger und die Kunst im Zusammenhang mit dem Ästhetikverständnis in der japanischen Kultur*, Köln, Chôra, 2003, p. 224.

72. Martin Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, p. 262. Cfr. también: *Ibid*, pp. 254-256 ss.

73. En este mismo sentido Zhouxing afirma: “En el fondo el ‘Decir’ y el hablar humano pertenecen mutuamente uno al otro, porque el ‘en-caminar’[*Be-wägung*] del *Ereignis* en-camina el ‘Decir’ hacia el hablar humano” (“Sage und Weg. Heideggers Sprachdenken in seinem Spätwerk”, en Heinrich Hüni y Peter Trawny, *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin, Duncker und Humblot, 2002, p. 507).

74. *Cfr.* Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., pp. 199-200.

75. “Die Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 21.

76. *Ibid.*, pp. 22, 24.

77. En *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, pp. 79-151.

78. “Lejanía” y “cercanía” señalan el olvido y el retorno al ser. Por esta razón la historia de la metafísica es la historia del olvido del ser [*Seinsvergessenheit*], de su alejamiento [*Seinsferne*] y, con ello, de la instrumentalización del acontecer originario del lenguaje. *Cfr.* Walter Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, Rowohlt Verlag, 1973, p. 132.

79. Martin Heidegger, “Andenken”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, p. 147.

80. En *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, pp. 182-192.

81. *Cfr.* “Die Sprache” y “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, pp. 21 y 163-64, respectivamente.

82. En *Holzwege*, GA 5, pp. 1-74 y *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung*, GA 4, pp. 33-48.

83. *Cfr.* Martin Heidegger, “Das Gedicht”, en *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung*, GA 4, p. 188.

84. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pp. 199-200.

85. *Cfr.* en relación con esta forma de desplegarse el poetizar Martin Heidegger, “Die Sprache Johann Peter Hebel”, en *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, p. 123: “La verdadera y sublime poesía lleva siempre a cabo solamente una cosa: trae lo inapreciable a la presencia [*Scheinen*]”.

86. *Cfr.* op. cit., pp. 133-134.

87. *Cfr.* “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 214.

88. En “Der Satz der Identität”, *Identität und Differenz*, op. cit., p. 88, encontramos un uso semejante del oscilar, aplicado en este contexto a la mutua apropiación de ser y hombre. Heidegger sostiene allí que el *Er-eignis* es el ámbito en sí oscilante a través del cual hombre y ser se alcanzan uno al otro en su esencia. El oscilar permite la mutua apropiación de la esencia de cada uno de ellos, permite la mismidad [*Selbigkeit*].

89. “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 215.

90. *Op. cit.*, p. 138.