



HEIDEGGER

GEORGE STEINER

con nueva introducción

Pocos filósofos, como Martin Heidegger (1889-1976), han provocado tan opuestos puntos de vista acerca de su importancia en la historia de la filosofía. Hay quienes creen que el autor de *El Ser y el Tiempo*, *Kant y el problema de la metafísica* y *Arte y poesía* es el más eminente crítico de la metafísica desde la época de Emmanuel Kant y lo sitúan al lado de los mayores pensadores como Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz y Hegel. Señalan que su dominio —fundado principalmente en un tema decisivo: «el ser del Ser»— ha llegado a desbordarse hacia múltiples campos de la cultura, entre los cuales se incluyen el existencialismo sartreano, la lingüística, el estructuralismo, la interpretación de textos, la teología, los estudios helenísticos, la teoría literaria y la literatura.

Frente a esas opiniones, los detractores del filósofo arguyen que sus escritos no sólo son impenetrables por la aridez del lenguaje en que están redactados sino que plantean problemas ficticios, además de que sus doctrinas son falsas, su ontología es ilusoria y su influencia es desastrosa.

George Steiner pondera ambas posiciones y, sin tomar partido en pro o en contra, explica cómo en el trasfondo de los textos heideggerianos lo poético, el habla y la historia se hacen presentes.

INTRODUCCIÓN

HEIDEGGER EN 1991

I

LA CRISIS DEL ESPÍRITU SUFRIDA POR ALEMANIA EN 1918 FUE más profunda que la de 1945. La destrucción material, las revelaciones de inhumanidad que acompañaron al desplome del Tercer Reich, embotaron la imaginación alemana. Las necesidades inmediatas de la simple subsistencia absorbieron lo que la guerra había dejado de recursos intelectuales y psicológicos. El estado de una Alemania leprosa y dividida era demasiado nuevo, la atrocidad hitleriana era demasiado singular para permitir alguna crítica o reevaluación filosófica coherente. La situación de 1918 fue catastrófica, pero de un modo que no sólo conservó la estabilidad del marco físico e histórico (Alemania quedó, materialmente, casi intacta), mas también impuso a la reflexión y la sensibilidad los hechos de autodestrucción y de continuidad en la cultura europea. La supervivencia del marco nacional, de las convenciones académicas y literarias, hizo factible un discurso metafísico-poético sobre el caos. (Nada comparable a esto ocurrió en 1945).

De este discurso surgió toda una constelación de libros, distintos de todos los demás producidos en la historia del pensamiento y del sentimiento occidentales: entre 1918 y 1927, en un lapso de nueve breves años, apareció en Alemania media docena de obras que son más que simples li-

bros en sus dimensiones y su situación extrema. La primera edición del *Geist der Utopie* de Ernst Bloch lleva la fecha de 1918. También el primer volumen de *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler. La versión inicial del Comentario a los *Romanos* de san Pablo, por Karl Barth, lleva la fecha de 1919. *Stern der Erlösung*, de Franz Rosenzweig, la siguió en 1921. *Sein und Zeit*, de Martin Heidegger, se publicó en 1927. Entre las preguntas más difíciles de contestar se encuentra la de saber si el sexto título constituye parte de esta constelación y, en caso positivo, en qué forma lo hace: *Mein Kampf* apareció en sus dos volúmenes entre 1925 y 1927.

En términos generales, ¿qué tienen en común estas obras? Son voluminosas. Esto no es casualidad, pues nos revela un esfuerzo imperativo hacia la totalidad (siguiendo a Hegel), un intento de ofrecer —aun donde el punto de partida es de un orden histórico o filosófico especializado—, una *summa* de todo enfoque disponible. Fue como si la apremiante prolijidad de estos escritores intentara edificar una espaciosa casa de palabras donde la de la hegemonía cultural e imperial alemana se había desplomado. Son textos proféticos, a la vez utópicos —la utopía de la promesa es tan manifiesta en Bloch como la decadencia, de un *nunc dimittis* del peso de la historia en Spengler—, como retrospectivos y conmemorativos de un ideal perdido, cual debe serlo toda auténtica profecía. El clima de 1918 es tal que obliga a hacer, y lo permite, una remembranza más o menos exaltada de la urbanidad, de la estabilidad cultural del mundo anterior a 1914. (El abismo de 1933-1945 anuló toda esa remembranza).

Estas obras son apocalípticas, en un cierto sentido que también es técnico. Se dirigen a «las cosas últimas». Una vez más, la previsión apocalíptica puede ser saludable, como en el movimiento de Rosenzweig tendiente a la redención, o en el plano de Ernst Bloch para una emancipación secular aunque, no obstante, mesiánica; o puede ser una fi-

guración de catástrofe. A este respecto resulta sombríamente ambigua la enseñanza de Barth sobre la absoluta inconmensurabilidad entre Dios y el hombre, entre la infinitud de lo divino y las inalterables constricciones de la percepción humana. Nos habla de la necesidad de unas esperanzas que, en esencia, son ilusorias. Conocemos ya la terrible previsión, el contrato con el apocalipsis de *Mein Kampf*. Como su contrapartida del *Leviatán* en Austria, *Los últimos días de la humanidad*, de Karl Kraus, estos escritos que brotaron de la ruina alemana pretenden, en realidad, ser leídos por hombres y mujeres condenados a la decadencia, como en Spengler, o por hombres y mujeres destinados a pasar por cierta renovación fundamental, cierto doloroso renacer de las cenizas de un pasado muerto. Éste es el mensaje de Bloch, el de Rosenzweig y, en una perspectiva de eterna intemporalidad, también el de Barth.

Es la promesa de Hitler al *Volk*.

Una escala enorme, un tono profético y la invocación de lo apocalíptico establecen una violencia específica: se trata de libros violentos. No hay frase más violenta en la literatura teológica que la de Karl Barth: «Dios pronuncia Su eterno No al mundo». Para Rosenzweig la violencia es de exaltación. La luz de la inmediatez de Dios penetra casi intolerablemente en la conciencia humana. Ernst Bloch canta y predica la revolución, el derrocamiento del orden existente dentro de la psique y la sociedad del hombre. El *Espíritu de utopía* conducirá directamente a la encendida celebración que hace Bloch de Thomas Münzer y de las insurrecciones de santos campesinos y milenaristas en el siglo XVI. Ya se han observado, a menudo, la violencia barroca, la satisfacción retórica en el desastre —literalmente, «la caída de las estrellas»—, en el *magnum* de Spengler. Y no hay necesidad de detallar la ronca inhumanidad que había en la elocuencia de *Herr Hitler*.

Inevitablemente, esta violencia es estilística. Aunque intensamente pertinentes, las normas del expresionismo son

demasiado generales. Éstos son escritos que interactúan decisivamente con la estética, con la retórica de la literatura, la pintura y la música expresionistas. Ciertas voces augureras, las de Jakob Böhme, de Kierkegaard y de Nietzsche, suenan a través del expresionismo como lo hacen en estos seis libros. Es omnipresente la atmósfera de extremo apocalipsis. Pero lo que yo estoy tratando de identificar en Barth o Heidegger o Bloch es de una índole particular. Sería revelador analizar de cerca los empleos de la negación en el pensamiento y en la gramática del Comentario a los Romanos, del análisis de la mundanidad que hace Rosenzweig o de las estrategias de anulación, de exorcismo por medio de la aniquilación en *Mi lucha*. No se trata de la negación hegeliana, con su producción dialéctica de positividad. Los términos hoy tan importantes para nuestro estudio de Heidegger —«nada», «la nada», *nichten*, intraducible como verbo «a-nadar» encuentran sus análogos por todo ese conjunto. El Dios de Barth es «el juez del *Nichtsein* [el no-ser, el ser-nada] del mundo». Del «no estar allí» de lo divino y lo clásico en las ontologías racionales deriva Rosenzweig su programa de salvación. No menos líricamente que la Molly Bloom de James Joyce, Ernst Bloch se esfuerza por imponer un abrumador y salvador Sí contra la *Nichtigkeit*, la «nada» y la negación (*Verneinen*) pronunciadas contra la historia y las esperanzas humanas por la locura de la guerra universal.

Pero el sondeo de la nada, que tiene su historia en especulaciones metafísicas y místicas —la obra de Heidegger tiene su fuente en la célebre pregunta de Leibniz: «¿Por qué no existe la nada?»— y sus apremios a renacer tienen decisivas aplicaciones lingüísticas. Hay que hacer nuevo el lenguaje mismo; hay que purgarlo de los vestigios obstinados de un pasado en ruinas. Sabemos hasta qué grado este imperativo *catártico* es inherente a todo modernismo, después de Mallarmé. Sabemos que casi no hay un manifiesto o escuela estética moderna, ya sea simbolismo, futurismo o

surrealismo, que no declare que la renovación del discurso poético se encuentra entre sus propósitos principales. En vena a la vez preciosista e incisiva, Hofmannsthal pregunta cómo es *posible* emplear las viejas, desgastadas y mendaces palabras después de los hechos de 1914-1918 (Wittgenstein escucha atentamente la pregunta). Pero en las obras que he citado, los intentos por hacer un lenguaje nuevo muestran un radicalismo singular. Mientras que Spengler sigue siendo —tal vez paródicamente— un mandarín, un académico privado, cuyas eruditas solemnidades de voz van, deliberadamente, en contra de lo bárbaro de sus *pronunciamientos* —en un juego que a menudo sigue el modelo del *Fausto* de Goethe—, escritores como Bloch y Rosenzweig son neologistas, subvierten la gramática tradicional. En ediciones ulteriores Barth atenúa la lapidaria extrañeza de su idioma, un idioma que muy concretamente pretendía ejemplificar el abismo existente entre la lógica humana y el verdadero Dios que es «el origen, absteniéndose de toda objetividad (o facticidad) de la crisis de toda objetividad» (*der aller Gegenständlichkeit entbehrende Ursprung der Krisis aller Gegenständlichkeit*). Casi en el lenguaje de Hitler, en esa antimateria al *Logos*, aún queda mucho por examinar. En suma, más consciente y más violentamente que en ningún otro idioma, y en formas que acaso fueran influidas por Dada y por su desesperado llamado a una lengua humana totalmente nueva con la cual dar voz a la desesperación y a las esperanzas de la época, la lengua alemana después de la primera Guerra Mundial busca una ruptura con su pasado. Dotado de una sintaxis peculiarmente móvil y con la capacidad de fragmentar o de fundir palabras y raíces de palabras casi a su capricho, el alemán puede elegir solidaridades en su pasado, con el maestro Eckhardt, con Böhme, con Hölderlin, y con tales innovaciones como el surrealismo y el cine en su actualidad, para encontrar instigaciones de renovación. El *Stern der Erlösung*, los escritos mesiánicos de Bloch, las exégesis de

Barth y, ante todo, *Sein und Zeit* son discursos-actos de la índole más revolucionaria.

Tan sólo en este contexto lingüístico y emotivo resulta inteligible el método de Heidegger. *Sein und Zeit* es un producto inmensamente original, pero tiene claras afinidades con una constelación —exactamente contemporánea suya— de lo apocalíptico. Como estas obras, superaría al lenguaje del pasado inmediato alemán y forjaría una nueva habla tanto por virtud de su invención radical cuanto por un retorno selectivo a fuentes «olvidadas». Probablemente, Karl Löwith fue el primero en observar las similitudes de retórica y visión ontológica que relacionan el *Stern der Erlösung* con *El ser y el tiempo*. Los giros de lenguaje y pensamiento —a menudo brutalmente oximorónicos— de Karl Barth, especialmente la dialéctica de la ocultación y la revelación divinas, tienen su directa correspondencia en Heidegger cuando habla de la verdad. En ambos textos, un violento existencialismo por referencia al enigmático «arrojamiento» del hombre a la vida acompaña a un sentido no menos violento de iluminación, de presencia «más allá» de lo existente. El uso que hace Ernst Bloch de la *parataxis*, o reiteración anafórica, tiene sus paralelos en Heidegger, así como el recurso de personalización abstracta, el trato gramatical de categorías abstractas y preposicionales como si fuesen presencias nominales. Hay un eco más que accidental entre el retrato que hace Heidegger de decadencia psíquica y desecho planetario en la modernidad y el *Menschendämmerung*, o «decadencia del hombre» de Spengler. El lenguaje de Heidegger, totalmente inseparable de su filosofía y de los problemas que ésta plantea, debe verse como un fenómeno característico que brota de las circunstancias de Alemania entre el cataclismo de 1918 y el ascenso del nacionalsocialismo al poder. Muchas de las dificultades que experimentamos al tratar de oír y de interpretar hoy ese lenguaje brotan directamente de su intemporalidad, del hecho de que, inevitablemente, tratamos de aplicar

nuestra conciencia de la historia y del discurso tal como se desarrollaron durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta a un anterior mundo del habla.

Cabalmente, Gadamer nos habla del *Wortgenie*, o «genio de la palabra» de Martin Heidegger. Heidegger puede sentir y seguir las etimológicas «arterias hasta la roca primigenia del lenguaje». El autor de *Sein und Zeit*, de las conferencias sobre el significado de la metafísica, de la *Epístola sobre el humanismo*, de los comentarios sobre Nietzsche, sobre Hölderlin o sobre Schelling, es, como Platón y como Nietzsche, un estilista de incomparable potencia. Sus retruécanos —donde la palabra «retruécano» es una designación demasiado débil para una misteriosa receptividad a los campos de resonancia, de consonancia, de eco suprimido en las unidades fonéticas y semánticas— engendraron, hasta llegar a la parodia, el posestructuralismo y el deconstruccionismo actuales. Heidegger pertenece a la historia del lenguaje y de la literatura tanto como a la de la ontología, de la epistemología fenomenológica o de la estética (y tal vez más aún). Por cualquier medida que se le juzgue, su *corpus* es abrumador. Y completará más de sesenta volúmenes (de los cuales, hasta hoy, sólo tenemos una parte, inadecuadamente editada).

Y sin embargo, esta prodigalidad y poderío textual son paradójicos en sí mismos y tienden a oscurecer una *oralidad* central en la enseñanza de Heidegger y el concepto de la empresa del pensamiento serio.

Testigos como Löwith, como Gadamer, como Hannah Arendt, se muestran unánimes diciendo que quienes no oyeron a Martin Heidegger pronunciar conferencias o dirigir sus seminarios sólo pueden tener una noción imperfecta y hasta deformada de su propósito. Son las lecturas y los seminarios anteriores a *Sein und Zeit* los que, en Marburgo, a comienzos de los años veinte, resultaron como una revelación para los colegas y estudiantes de Heidegger. El «rey secreto del pensamiento», como en frase memorable llamó

Arendt a su maestro, actuó por medio de la palabra hablada. Gadamer caracteriza la experiencia de escuchar a Heidegger como de «*Einbruch und Umbruch*», de «irrupción y transformación [destruktiva-fundacional]». Las pocas grabaciones que poseemos de la voz de Heidegger, ya avejentado, y de su modo de hablar, conservan su magia. Sus críticos se han referido a una especie de brujería histriónica, disfrazada de interrogante simplicidad. Como sabemos, este cargo tiene un sonido ya antiguo. Y el *motif* socrático es de la mayor pertinencia. Sócrates es, declara Heidegger, el «más puro» de todos los pensadores occidentales; y esa pureza es inmediata al hecho de que «no escribe». El Fedro de Platón y su Carta VII expresan la contradicción primigenia entre la seria búsqueda del Logos, de la visión filosófica por una parte, y la escritura, por la otra. La letra mata el espíritu. El texto escrito es mudo ante el desafío que le responde. No admite desarrollo y corrección internos. El texto subvierte la función absolutamente vital de la memoria (el término clave de Heidegger, *Erinnerung*). Son el sofista, el retórico y el orador venial quienes ponen su oficio por escrito. El poeta auténtico es un rapsoda oral. El verdadero pensador, ante todo el auténtico pedagogo, depende del habla cara a cara, de la dinámica exclusivamente enfocada de la alocución directa para unir la pregunta a la respuesta, y de la viva voz para la viva recepción. Este tema de abstenerse de escribir en toda enseñanza filosófica responsable es perenne en la tradición occidental (como también lo es en el Oriente). Lo encontramos en forma marcada en las prácticas de Wittgenstein, quien, como Heidegger, era un académico antiacadémico, y se burlaba de la «profesión de la filosofía» en su sentido convencional y publicista. (Creo yo que son las conjunciones de profundidad entre Wittgenstein y Heidegger, los dos más sobresalientes pensadores filosófico-lingüistas de la época, tan aparentemente antitéticos, las que ofrecen el terreno más fértil para la futura investigación y comprensión).

Como bien sabemos hoy, la mayor parte de la obra de Heidegger se quedó inédita. *El ser y el tiempo* quedó inconcluso y fue publicado en forma de enormes fragmentos, contra la intención inicial de Heidegger. El constructo interrogante, las repeticiones de definiciones y las tautologías de que rebotan los textos de Heidegger son, a menudo, los de las notas de conferencias, de la intervención en el seminario o del diálogo. La ficción de semejante diálogo, con un estudiante japonés, aparece en uno de los más importantes ensayos de Heidegger sobre la naturaleza del idioma. Yo he encontrado pasajes en Heidegger que son opacos al ojo del lector e inexpresivos en la página, pero que cobran una vida más inteligible, adquieren una lógica de índole casi musical cuando se los lee en voz alta, cuando se los oye leídos o hablados como los estudiantes, las audiencias públicas para las que primero fueron articulados. Por consiguiente, leer a Heidegger puede ser en cierto sentido un procedimiento no sólo problemático sino hasta antinatural.

Pero aún más profunda es la cuestión de saber si Martin Heidegger está diciendo algo sustantivo y defendible en absoluto, si sus voluminosas declaraciones acerca del hombre y el *mundum* son más que hechizos tautológicos. Desde Carnap hasta la actualidad, la filosofía analítica ha tratado *Sein und Zeit* y los ulteriores textos de Heidegger como «mistificación pura», como «sinrazón», de una clase peculiarmente oscurantista y melodramática. Lo que es, según Gadamer, uno de los principales «actos de pensamiento desinteresado» en la historia de la filosofía, ha sido más evidentemente en el clima del discurso angloamericano un temible ejemplo del irracionalismo, de la deconstrucción hipnótica del argumento lógico, conforme penetraban en la sensibilidad alemana y, hasta cierto punto, la francesa, después de Hegel y de Nietzsche. Según esta interpretación, la política de Heidegger es un ejemplo de la vacuidad nocturna y del primitivismo magisterial de su prosa. A través de

este breve libro sobre Heidegger, yo he intentado aclarar las implicaciones y el alcance de esta crítica fundamental; y, tentativamente, he señalado lo que me parece el origen subyacente y genético de un dilema muy auténtico. Permítaseme volver a esta hipótesis.

«Yo soy teólogo», declara Martin Heidegger a quienes, en Marburgo y en los primeros años de Friburgo, buscaban una guía para orientarse en la naturaleza revolucionaria de su estilo y sus enseñanzas. La preparación de Heidegger es teológica. La inadecuada incorporación tomista de Aristóteles al «ser» es la que instiga la obra de Heidegger acerca del Seudo-Duns-Escoto y aquellos primeros seminarios sobre la *Retórica* de Aristóteles que revelaron una nueva presencia en el pensamiento europeo. Explícita es la carta a Karl Löwith, del año decisivo de 1921: «No me midan por las normas de cualquier filósofo creador... Soy un teólogo cristiano». Desde el principio, la manera de cuestionar y de definir de Heidegger, sus tácticas de cita y de elucidación hermenéutica, reflejan íntimamente las técnicas teológicas escolásticas y neokantianas en que se había preparado. Sus primeros ejemplos, los que él estudia y a los que inicialmente hace eco, son san Pablo, san Agustín, Kierkegaard, *iluminati* religiosos como Eckhardt y los pietistas alemanes, de quienes Heidegger, como Hölderlin, deriva gran parte de sus giros lexicales y gramaticales más audaces. Ante todo, la determinación heideggeriana de plantear las preguntas últimas, su postulado no negociado y no negociable de que el pensamiento humano serio debe insistir persistentemente en «las cosas primeras y en las últimas» (aquí es donde son más drásticas las antinomias con el mundo de la filosofía de Hume y de Frege), tienen su nacimiento y su justificación en una esfera de valores religioso-teológica. Si Martin Heidegger se interroga infatigablemente sobre el ser del Ser, de *on* y de *ousia*, es porque la teología y los usos teológicos de Aristóteles lo han llevado a hacerlo así.

Durante la redacción de *Sein und Zeit* parece haber ocurrido lo que yo considero como el inicial y radical *Kehre* («giro») de la actitud de Heidegger. Y es el giro que va de lo teológico a lo ontológico. Ya conocemos la machacona insistencia de Heidegger en esta disociación. *El ser y el tiempo* y las obras que lo siguen niegan toda referencia teológica. Constituyen una crítica intransigente de la trascendencia en el sentido teológico y neoplatónico. Sobre todo, con la mayor severidad, Martin Heidegger rechaza lo que llama «lo ontoteológico»; es decir, los intentos de fundar una filosofía del ser o epistemología de la conciencia sobre algún tipo de base teológica racional o intuitivamente postulada. La inferencia de cualquiera de esas bases, como pronto lo descubrimos de la manera más importante en Kant o, más encubiertamente, en la hipóstasis del *Geist* (del «Espíritu») en el historicismo teleológico de Hegel es, según Heidegger, algo completamente ilícito. Una ontología auténtica, como la que él desarrolla, es un «pensamiento de» la inmanencia existencial humana cuya referencia al ser, a lo primordial, al hecho escueto y la verdad de la esencia, no tiene una dimensión teológica. Una y otra vez Heidegger hace que esta discriminación sea imperativa en su empresa y en nuestro entendimiento de la condición humana. Aún más drásticamente que una «superación de la metafísica» (cuyos fundamentos teológicos, ciertamente en la tradición occidental, son perennemente transparentes), el pensamiento de Heidegger es una «superación de la teología» o, más precisa y decisivamente, una superación de los fantasmas teológicos que, obstinadamente, habitan la filosofía occidental aun en su vena más explícitamente agnóstica o atea (la de Nietzsche). Las alusiones de Heidegger a la teología, a los usos que los teólogos de Marburgo y de otros lugares estaban dando a esta ontología, se vuelven cada vez más irónicas. La distancia entre él y los teólogos tiene que establecerse de la manera más inconfundible. En años posteriores solía observar que el problema, sobre el cual él

no tenía opinión, no era saber si la teología podía ser una *Wissenschaft* (un *corpus* científico y positivo de método y conocimiento), sino si tenía algún derecho a existir.

No hay razón para interrogarse sobre las convicciones de Heidegger sobre esta cuestión clave. Es legítima la convicción de que su angustia por la diferenciación expresa con toda precisión su propia conciencia de la gran vecindad del radicalismo teológico y su radicalismo ontológico. Pero no refuta, *a priori*, la afirmación de Heidegger de una inmanencia existencial, del «estar ahí del mundo» y de la fenomenalidad de lo existente en un conjunto de categorías que no son teológicas ni antiteológicas sino enteramente ajenas a la dimensión teológica (como lo son, comparablemente, los modelos de ser en las cosmologías científicas modernas). La pregunta es: ¿cuál es el papel en el pensamiento y en el lenguaje de Heidegger (siendo ambos estrictamente inseparables) de la renuncia y el rechazo de lo teológico? ¿Podría haber, de hecho, una articulación comunicable, supuestamente inteligible, de una ontología de la inmanencia pura?

Ésta es, creo yo, la pregunta que debe hacerse a las enseñanzas de Heidegger. Lo advierto en este libro. Pero se la debe enfatizar más.

La violencia del neologismo, de lo compacto gramatical en el discurso de Heidegger, refleja materialmente el esfuerzo, hecho bajo persistente presión, de forjar un lenguaje de totalidad ontológica en que no se inmiscuya la presencia teológica. Los idiomas de las matemáticas y de la lógica formal logran cifrar una inmanencia sistemática. No necesitan referirse a lo trascendente, a lo indefinible. En cierto sentido, son tautologías dinámicas. Paradójicamente, existen analogías con este cierre sobre sí mismo en el idioma de Heidegger. La cópula, el *es*, que epistemológica y ontológicamente constituye el objeto constante de la meditación de Martin Heidegger, también encarna el principal instrumento de su estilo. *Sein und Zeit*, las conferencias sobre

metafísica, sobre el acto de pensar, las exposiciones de Schelling y de Nietzsche, los últimos escritos sobre arte, abundan en tautologías, sean manifiestas o veladas. En la dialéctica heideggeriana A queda definida como A en un imperativo tautológico que, conscientemente o no, genera una contradicción a la autodefinición tautológica de lo trascendente tal como habla desde la *Zarza Ardiente*. El «Soy lo que soy» o «Soy lo que es» de la deidad mosaica recibe un eco opuesto en las definiciones heideggerianas de Ser, *qua* Ser, en su esforzada negativa a tolerar la dispersión definitoria del Ser en los seres.

Aquí, la intratable dificultad es ésta: las matemáticas y la lógica simbólica pueden proceder, en realidad, dentro de una tautología y un cierre sistemáticos. El lenguaje natural, como lo hemos heredado de las fuentes hebraicas y helénicas, y como en el Occidente ha quedado indeleblemente marcado por el inmaterialismo platónico y por el trascendentalismo judeo-cristiano, no puede ser convincentemente purgado de su registro metafísico, de sus connotaciones y su inferencia implícita. Hablar después de las Escrituras y del *Fedro*, después de san Agustín y de Dante, después de Kant y de Dostoievski, es hablar trascendentalmente. Es valerse, incluso si se hace involuntariamente, de las fundamentales categorías de la «otra-dimensionalidad», ya sean teológicas, espirituales (también en sentido psicológico) o mitológicas, en que «mitología» significa el platonismo y el neoplatonismo que tanto ha estimulado la vida del espíritu y de la imaginación en Occidente.

La contra-acción de Martin Heidegger ha sido formidable. Dispone no sólo de su propia reformación del habla filosófica alemana. Anima sus marchitas y metamórficas traducciones de los presocráticos, de Aristóteles, del latín de los escolásticos. Las lecturas y modificaciones de frases que hace Heidegger de Sófocles, de Hölderlin o de Trakl son intentos de reclamar para un lenguaje de presencia ontológica, de *Gegenwart*, las altas cumbres ocupadas ilícitamente