

**Del “último Dios” a los hiperobjetos.
Un entrecruzamiento reflexivo sobre
las filosofías de Martin Heidegger y
Timothy Morton**

Ricardo Pobierzym*



24-45

Resumen

La época que estamos transitando nos muestra características sumamente desafiantes que nunca antes se le habían presentado de un modo tan urgente a la humanidad. En efecto, hemos comenzado a transitar un período poshumanista, posnatural y posepistemológico (Latour, 2017). Estas novedosas características se inscriben en un contexto tanto posmetafísico como posantropocéntrico (Morton, 2018). En este aspecto, todo parece indicar que muchas de las “clásicas” categorías que han caracterizado a la historia de la filosofía han llegado a su etapa de consumación. Por el contrario, es la realidad misma, la convulsionada situación de nuestro planeta, concretamente de nuestra biosfera, la

Abstract

The times we are passing through shows us extremely challenging characteristics that have never before been presented so urgently to humanity. We have indeed begun to go through a post-humanist, post-natural and post-epistemological period. These novel characteristics fit into both the post-metaphysical and post-anthropocentric context. In this respect, it seems that many of the “classic” categories that have characterized the history of philosophy have reached their consummation stage. On the contrary, it is reality itself, the convulsive situation of our biosphere, which urges us to creatively rethink the times we are going through. Such thinking implies a challenge for philosophy to be encouraged

° <https://doi.org/10.52292/csf5220234507>.

* Ministerio de Cultura de la Nación - Universidad de Buenos Aires. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7955-9952>. Correo electrónico: ricardo.pobierzym@gmail.com.

que nos insta a repensar creativamente los tiempos que nos atraviesan. Dicho pensamiento implica un reto para que la filosofía se anime a desplazar términos ya caducos para implementar herramientas conceptuales acordes a esta época. Problemáticas como el cambio climático, la extinción masiva de las especies o la devastación de los ecosistemas son algunos de los fenómenos que impactan de un modo vehemente sobre los diversos seres vivos, incluidos los humanos. La buena noticia es que los humanos ya *no* ocupan la centralidad del escenario planetario. El "paso del último Dios" en Heidegger y los "hiperobjetos" de Timothy Morton están ejerciendo una "revuelta ontológica" que hace trizas al sujeto moderno. Nuestra intención es mostrar la posible articulación entre ambos pensadores con el fin de responder con un pensamiento acorde al llamado de la Tierra.

Palabras clave

giro ecofilosófico
último Dios
hiperobjetos

to move past terms to implement conceptual tools according to our time. In this sense, it is essential to dismantle the notion of anthropocentrism, as it is pragmatically responsible for the environmental crisis that we are going through. Problems such as climate change, the mass extinction of species, and the devastation of ecosystems are some of the phenomena that vehemently affect various living beings, including humans. The good news is that humans no longer occupy the centrality of the planetary stage. The "passage of the last God" in Heidegger and the "hyperobjects" of Timothy Morton are exerting an "ontological revolt" that shatters the modern subject. Our intention is to show the possible articulation between both thinkers in order to respond with a thought according to the call of the Earth.

Keywords

ecophilosophical turn
last God
hyperobjects

Fecha de recepción

23 de marzo de 2023

Aceptado para su publicación

13 de agosto de 2023

Introducción

Las actuales problemáticas ambientales ponen en evidencia la necesidad de realizar un “giro ecofilosófico” que considere la delicada condición de nuestro planeta a partir de las preocupantes situaciones que suscita el cambio climático y el desafío que nos muestra nuestro ingreso a la época del Antropoceno.

En este sentido, dicho “giro ecofilosófico” implica el aporte de diversas disciplinas que pasan por las ciencias (climatología, física, geología, biología y antropología), las artes, las cosmovisiones religiosas y la filosofía, particularmente la denominada “ecofilosofía” o “filosofía ambiental”. Por ende, desde un punto de vista pragmático-especulativo, el mencionado giro que acontece en la ecofilosofía parte de la deconstrucción del sujeto moderno, desactiva el antropocentrismo neoliberal —capitalista— y se abre hacia la diversidad de entidades no-humanas (seres vivos y no vivos, entidades “naturales” y “artificiales”). De lo antedicho podemos afirmar que nos encontramos transitando por una época tanto poshumanista como posnatural que exige un drástico replanteo ontológico y epistemológico.

Teniendo en consideración el mencionado contexto, tomaremos como autores eje de nuestro artículo a Martin Heidegger y a Timothy Morton. Según nuestro criterio, aunque la temática abordada no se agote en ellos, ambos autores dan cuenta de la necesidad de un “giro ontológico” en el pensamiento. En Heidegger queda claro que hemos arribado al final de la filosofía y que ahora surge, por vez primera, la “tarea del pensar” (Heidegger, 2000: 77). Para Timothy Morton, la filosofía desde los tiempos del Neolítico puede ser definida como “agrologística” (Morton, 2014: 75), un modo de desplegar el ejercicio filosófico que fue acorde con la época del Holoceno¹, pero que ya no resulta factible para pensar nuestros tiempos. Es por ello, para asumir el reto que nos plantea la época actual, que tomaremos de ambos pensadores conceptualizaciones claves que nos orienten en la misión de un pensamiento digno y acorde a nuestro convulsionado y globalizado mundo contemporáneo.

En Heidegger nos enfocaremos en su noción del “último Dios”², planteado en su libro *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, y lo vincularemos con aquel

¹ El Holoceno es una época geológica que surgió hace aproximadamente 11 700 años y sucedió a la época Pleistoceno. Lo que se da por sentado en nuestro artículo es que el Holoceno ha arribado a su fin y que la época que lo está sucediendo es el Antropoceno. Hay que advertir que las mencionadas épocas corresponden al período cuaternario, que a su vez se encontraría en la era del Cenozoico, que se encuadra en el Eón Fanerozoico. Estas clasificaciones las hemos tomado del texto que pertenece a Valenti Rull (Rull, 2018: 57).

² Preferimos utilizar mayúscula inicial en la palabra *Gott* (Dios), en el término *Der letzte Gott*. Por ello escribiremos “el último Dios” del mismo modo que lo hace Umberto Regina

Dios que puede “salvarnos”, al cual el pensador alemán se refirió en su último reportaje, que le realizaron en la revista *Der Spiegel* en 1966 y que fue publicado póstumamente en 1976. Nuestra hipótesis consiste en señalar cómo las figuras de ambos dioses (el “último Dios” y el “Dios que puede salvarnos”) se vinculan entre sí tanto de manera ontológica como pragmática. De este modo, mientras que el “último Dios” es aquella figura que, “siendo el totalmente otro ante los (dioses) sidos”, abre con su paso la posibilidad a un “otro comienzo (*der andere Anfang*) de inconmensurables posibilidades de nuestra historia (*Geschichte*)” (Regina, 1996: 75), el “Dios que puede salvarnos” y que solamente puede manifestarse en el contexto del imperar tecnocrático que condiciona nuestros tiempos nos da a entender que el supuesto dominio del hombre, heredero del sujeto moderno, ya ha entrado en un irremediable e irreversible declive. En este sentido, será tarea de los “futuros” (*Die Zukunftige*), concebidos como los preparadores, “esos venideros a los que, en tanto que de retorno a-guardan en oferente retención (*Verhaltenheit*)” a quienes, “adviene la seña y acometida del alejamiento y acercamiento del último dios” (Heidegger, 1989: 317). O dicho de otro modo: los futuros son aquellos heraldos que preparan su posible venida. De manera análoga, la posibilidad de la aparición del Dios, tal como refiere Heidegger en *Der Spiegel*, implica una previa *disponibilidad* por parte de una élite de hombres que se mantengan abiertos para el arribo o la deserción de la divinidad.

En cuanto al pensamiento de Timothy Morton³, también en este autor encontramos entidades que nos exceden y trascienden. Son los hiperobjetos. Estos signan una

(1996). En cambio, cuando citemos a autores que optan por la minúscula (“el último dios”), mantendremos su respectiva literalidad.

³ Timothy Morton es uno de los más destacados filósofos de la actualidad. Considerado como “el filósofo del Antropoceno”, Morton ha publicado diversos textos referidos a la problemática ecológica y ambiental. Entre los mismos, y traducidos al castellano, podemos citar: *Ecología Oscura. Sobre la coexistencia futura; Hiperobjetos; Filosofía y Ecología después del fin del mundo; Humanidad. Solidaridad con los no-humanos; Magia realista: objetos, ontología y causalidad; Astronave; El pensamiento ecológico*, etc. Desde el punto de vista de la “escuela o corriente filosófica”, Morton adhiere a la OOO (Ontología orientada hacia los objetos). Dicha corriente surgió en la primera década del siglo XXI y uno de los principales exponentes de la misma es Graham Harman, autor al que Morton adhiere en gran parte de su pensamiento. A su vez, podemos enmarcar la OOO en el contexto de los “Nuevos realistas” o “realistas especulativos”, entre cuyas figuras destacadas se encuentran Quentin Meillassoux, Gabriel Markus, Maurizio Ferraris, Ian Hamilton Grant y Ray Brassier. En el ámbito Latinoamericano, el divulgador más importante es el filósofo Mario Teodoro Ramírez, quien ha escrito libros y numerosos artículos sobre dicha corriente. Para finalizar con esta resumida reseña, podemos concluir que el “enemigo común” del nuevo realismo es el kantismo y neokantismo contemporáneo considerados como “filosofías correlacionistas” (Meillassoux) o, también, “filosofías de acceso” (Graham Harman). Dicho neokantismo se ha expandido filosóficamente hasta abarcar tanto a los pensadores de la posmodernidad como al posestructuralismo (en este

época, la época “en que nos describimos dentro de algunos objetos más grandes (que nosotros)” y que pueden ejemplificarse cuando mencionamos la Tierra, el calentamiento global o la propia evolución (Morton, 2018: 201). Al igual que los futuros en Heidegger, para Morton los humanos también necesitan tornarse en los “guardianes de la futuridad”, y esto puede acontecer porque esencialmente “los hiperobjetos están cargados de *futuridad*”⁴ (Morton, 2018: 205). Y así como el Dios heideggeriano implica una previa preparación, “la ética que puede manejar los hiperobjetos está dirigida hacia un futuro desconocido e incognoscible” (Morton, 2018: 209). Dicho futuro, al que Jacques Derrida denomina *L’avenir*, se define como un tiempo que no nos es posible predecir, puesto que, por ser incognoscible, es “un futuro genuinamente *futuro*”⁵ (Morton, 2018: 247). Y de eso trata esencialmente nuestro tiempo: que el hombre, el históricamente (auto)venerado *anthropos*, devenga en una figura más *humilde* que, corriéndose de su centro, permita un escenario abierto para la aparición de otras entidades que necesitan ser urgentemente atendidas.

Dada la urgencia que requiere la filosofía ambiental para pensar creativamente el cambio climático y el malestar ecológico, consideramos que los aportes de Heidegger y Morton nos servirán para abrir un diálogo sobre las circunstancias ambientales que nos interpelan de un modo acuciante.

El “último dios”, aquel Dios que puede salvarnos

En su última entrevista, otorgada a la prestigiosa revista *Der Spiegel*, el pensador alemán advertía que la técnica, en el despliegue de su esencia, es algo que el hombre no domina, y es por ello que “no poseemos actualmente ningún camino que nos lleve hacia al ser de la técnica” (Heidegger, 1998: 84). De este modo, Heidegger asumía que nuestra existencia se encontraba esencialmente determinada y condicionada por el incesante y unidimensional despliegue técnico (tecnocrático):

Todo funciona. Esto es lo que es ciertamente inquietante, que eso funciona, y que el funcionamiento entraña siempre un nuevo funcio-

último caso, para algunos Jacques Derrida y Giles Deleuze resultan ser las excepciones a dicha crítica). Los nuevos realistas, si bien mantienen esenciales diferencias entre sí, coinciden en postular una realidad *previa* a la existencia humana o al sujeto del conocimiento. Es menester aclarar que dicha ontología de lo real no implica ningún retorno a lo que estos autores denominan como “realismo ingenuo”, cuyos exponentes más fidedignos han sido Aristóteles, Santo Tomás y otros. Mostrar las notorias diferencias entre los nuevos realistas y los realistas dogmáticos o ingenuos merecería un trabajo que, por razones de tiempo y complejidad, no podemos desarrollar en este artículo.

⁴ La cursiva pertenece al original.

⁵ La cursiva pertenece al original.

namiento”. Por ende, “no vivimos más que en condiciones técnicas. Ya no es más una Tierra sobre la cual el hombre vive hoy en día” (Heidegger, 1998: 85).

Asumir que ya no vivimos más sobre la Tierra y que no se vislumbra ningún camino que nos conduzca ni siquiera a sospechar sobre el ser de la técnica conlleva a que dicha técnica requiera cada vez de un mayor despliegue y más sofisticado funcionamiento⁶. Y dado que no existimos más que “en condiciones puramente técnicas”, la filosofía (metafísica) muestra su impotencia para generar algún cambio o efecto inmediato:

la filosofía no podrá producir el efecto inmediato que cambie el estado presente del mundo. Eso vale, no solamente para la filosofía, sino incluso para todo aquello que no son sino preocupaciones y aspiraciones por parte del hombre (Heidegger, 1998: 86).

Dado que ni la filosofía ni tampoco ninguna actividad humana pueden generar un esencial cambio planetario, Heidegger sostiene que “solamente un Dios puede todavía salvarnos” (Heidegger, 1998: 87). Frente a dicha alternativa, la única posibilidad que tenemos es la de *preparar* “en el pensamiento y en la poesía, una disponibilidad para la aparición de Dios, o para su ausencia en nuestra declinación; pues nos declinamos ante un Dios ausente” (Heidegger, 1998: 86).

Ante la pregunta de su interlocutor, esta parece ser nuestra única acción posible, que consistiría, en el contexto universal del imperar de lo *Gestell*, en ejercer “esa preparación para la disponibilidad para mantenerse abierto a la venida o a la defección de Dios” (Heidegger, 1988: 87).

Desde nuestra perspectiva, “el último Dios”, que aparece en el apartado VII de los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (Heidegger, 1989: 325) —texto esencialmente hermético que fue escrito entre los años 1936-1938 y publicado recién en 1989—, se vincula con este “Dios salvador” de la última entrevista a Heidegger.

El “último Dios” es mencionado por primera vez en los *Aportes a la filosofía* en el contexto del viraje (*Kehre*). Dicho Dios implica el paso del “primer comienzo” al “otro comienzo” que ejerce la desactivación de la voluntad de poder humana. El “último Dios” aparece contextualizado en la época de la consumación de la metafísica devenida en tecnocracia. Es la última figura de la historia de la meta-

⁶ Según nuestra interpretación, el creciente despliegue y desarrollo de la técnica es proporcional al olvido del ser, específicamente del ser de la técnica.

física en la historia acontecida (*Geschichte*) del extremo olvido del ser. El paso del último Dios deconstruye el antropocentrismo o, mejor dicho, la ilusión de un antropocentrismo inserto y condicionado por la maquinación (*Machenschaft*). De este modo, la apertura del hombre (del humano *Da-sein*) hacia el ente posibilita la “salvación”⁷ de la Tierra y de las cosas (*die Dinge*).

Umberto Regina (1996) ha señalado precisamente las “inconmensurables posibilidades” que habría de generar el “último Dios”. Tal Dios, que es “totalmente otro” (respecto al Dios cristiano)⁸, no debe ser confundido con el ser, aunque tiene la “necesidad del ser”, ni tampoco ha de ser concebido como el “entísimo”, con el Dios de la onto-teo-lógica metafísica⁹.

También resulta esencial considerar que en *Los aportes a la filosofía* “se introduce y es llevada sistemáticamente a cabo la *Kehre*, ‘el viraje’ que, considerando la función de radical apertura conferida al *Da-sein*, lo inserta en relación con la iniciativa del ser mismo” (Regina, 1996: 47). Contrariamente al planteo “antropocéntrico” y deudor de cierta reminiscencia neokantiana-husserliana que concebía el *Dasein*¹⁰ como el único ente que comprende el ser, con la asunción del viraje (*Kehre*) adquiere un rol preponderante el claro, la *Lichtung*, “el lugar en el cual el exceso mismo puede manifestarse como tal” (Regina, 1996: 47). Por ello, interpretando el texto heideggeriano, el filósofo italiano afirma:

⁷ “¿Qué significa ‘salvar’? Quiere decir: desatar, franquear, liberar, cuidar, albergar, tomar a su cuidado, guardar. Lessing usa todavía la palabra ‘salvación’ de modo relevante en el sentido de justificación: poner nuevamente (reponer) en lo justo, en lo esencial, y allí guardar (lo). Lo que propiamente salva es lo que guarda, (es) la guarda (*die Wahrnis*)” (Heidegger, 1991: 25).

⁸ Aunque, siguiendo a Félix Duque (1986), consideramos que Heidegger se refiere al fetiche que la metafísica cristiana ha configurado con la figura de Dios.

⁹ A esto se refiere muy bien Heidegger en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* cuando escribe: “El Dios entra en la filosofía mediante la resolución, que pensamos en principio, como lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presente, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto Causa Sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa Sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios” (Heidegger, 1990: 153).

¹⁰ Sin embargo, Heidegger netamente distingue al hombre del *Dasein* y afirma: “Basándose en la comprensión del ser, el hombre es el ‘ahí’ que realiza con su ser la irrupción inicial en el ente, de manera que éste, como tal, pueda anunciarse a un ‘sí mismo’. Más originaria que el hombre es la finitud del *Dasein* en él” (Heidegger, 1986: 192).

En la *Lichtung* y como *Lichtung*, el ser se sustrae estratégicamente a todo intento de captura totalizante, y esto mediante su consentimiento a un olvido de sí (*Seinsvergessenheit*) que constituye toda una época, pero que al mismo tiempo predispone la tarea de restauración de la verdad para una época sucesiva (Regina, 1996: 48).

La historia del olvido del ser que configura la época de la metafísica al predisponer la tarea de la restauración de la verdad tiene por misión inaugurar un *nuevo comienzo*. En este sentido, en *Los aportes a la filosofía*, el ser es comprendido como *Evento (Ereignis)*, como una donación reveladora de la verdad (*alétheia*). Para Regina (1996), la noción del "último Dios" implica, por medio de la manifestación de la verdad, una "estrategia salvadora". Aquí podemos esbozar la concepción de lo "salvador" vinculado con el salto hacia otra *dimensión* ("otro comienzo"). Por ello, el "último Dios" constituye el fundamento y el incentivo de un "inicio" que es esencialmente "otro" en referencia a la historia occidental devenida en nihilismo: "Sólo si Dios se reserva para sí la dimensión de ultimidad puede haber allí un futuro, una historia, en donde las cosas, nutridas desde la verdad del ser, puedan 'elevatorse' más allá de lo repetitivo" (Regina, 1996: 58).

La dimensión de ultimidad del último Dios abre la genuina posibilidad de una temporalidad futura, de una u-topía, o, en el sentido de Derrida (2008), de una promesa de lo imposible¹¹. De alguna manera, revierte el tiempo cronológico en el que se ha basado la historia de la metafísica que ha devenido finalmente en un tecnocrático nihilismo. Dicho nihilismo sincroniza con el posicionamiento del hombre concebido como el "señor de la Tierra" (Heidegger, 1997: 137).

A partir de la época moderna Heidegger advierte que el hombre deviene en el primer y auténtico *subjectum*, "en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante al modo de ser y su verdad" (Heidegger, 1989: 221). Por ello, "el hombre se convierte en centro de referencia del ente como tal" (Heidegger, 1996: 93). A su vez, el sujeto (humano) se transmuta "en la gigantesca cosa hombre (que) deviene más gigantesca" (Heidegger, 1989: 227).

De lo antedicho queda claro que el sujeto moderno, atravesado por la ilimitada voluntad de imperante poderío, adquiere un estatuto idolátrico que reduce toda entidad para su propio dominio. Y es en este sentido que la *depotenciación* de dicho sujeto solamente puede darse cuando en la experiencia el hombre, como fundador del *Da-sein*, "es usado desde la divinidad del último Dios" (Regina,

¹¹ No podemos desarrollar aquí las posibles vinculaciones entre el pensamiento de Derrida sobre lo imposible y la dimensión de la ultimidad del "último Dios". Dicha relación, dada su profundidad y complejidad, debería ser investigada en otro artículo.

1996: 61). Y solamente la *acción* de este Dios puede abrir un camino de preparación para la superación de la histórica situación contemporánea:

El último Dios es entonces la indefectible contestación a toda pretensión de la subjetividad de ajustarse en el horizonte de las propias estructuras trascendentales. La acción de Dios, su divinidad, es la “ley” que él impone al sujeto (y a *Occidente en cuanto idolatría del sujeto*)¹² de “separarse” de la pretensión a la ultimidad; esta es reservada a Dios, que la hace valer precisamente solicitando incondicionalmente al *Dasein* a ser sólo *Da-sein*, recibimiento incondicionado de la problematicidad emanada desde el ser. El último Dios, haciendo valer su ley, inserta al hombre en la economía de la *Kehre* (Regina, 1996: 61).

Al transformar al empoderado sujeto en el humano *Da-sein*, el último Dios ejerce su intervención en la historia humana para que esta sea transfigurada en verdadera historia. Ateniéndose a lo dicho en los *Aportes a la filosofía*, para Umberto Regina, el último Dios desplaza cualquier posicionamiento filosófico ante toda otra presunta ultimidad. Es por ello que dicho Dios asume una acción que es esencialmente *salvadora*¹³. Salvadora en el sentido de que no solamente devuelve al hombre la dignidad de lo humano, sino que también permite que las cosas recobren su esencia y, por ende, el mundo y la Tierra recreen su ancestral litigio.

Los hiperobjetos: deslizamiento y conmoción del antropocentrismo

Tuvieron que pasar varias décadas hasta que el filósofo inglés Timothy Morton propusiera su tesis acerca de los hiperobjetos. En su texto *Hiperobjetos, Filosofía y Ecología después del fin del mundo*, el autor sostiene que intentar evocar “lo *objetual* de los hiperobjetos”¹⁴ (Morton, 2018: 48) implica esencialmente asumir

¹² La cursiva nos pertenece.

¹³ En este artículo Regina compara al “último Dios” y su acción salvadora con la teología de Santo Tomás de Aquino que afirma “*Omnes dicunt Deum*” (lo que todos llaman Dios). En palabras del propio Regina: “El derecho a la ultimidad aparece, desde este punto de vista, como algo especial para el mismo pensamiento de Dios: en efecto, la competencia sobre la ultimidad no puede ser reivindicada y hecha valer sino indefectiblemente; el último Dios es tal, porque es indefectible tanto en su sustraerse como restituir cada cosa al exceso y a la potencialidad de la verdad del ser. En tal función, donde confluyen potencia, trascendencia y salvación, se debe decir, con Santo Tomás, que hay algo *omnes dicunt Deo*” (Regina, 1996: 58).

¹⁴ La cursiva pertenece al texto original.

su ser *antes* del pensamiento. Frente a esta afirmación, ¿podemos aseverar que nos encontramos con el ser (de los hiperobjetos) antes que sean inteligidos por el pensamiento (humano)? La respuesta es netamente positiva: para Morton, aquello que puede definirse como lo objetual (lo objetivo) de los objetos consiste en que estos son anteriores a la inteligencia pensante. De este modo, estamos en los augurios de un neorrealismo epistemológico o de un ontológico “realismo mágico”. Señala el autor: “Los hiperobjetos son los augurios de una verdadera era ‘posmoderna’” (Morton, 2018: 48). Por eso, la segunda parte de su texto se denomina *La época de los hiperobjetos* (Morton, 2018: 169). En relación con el cambio epocal que estamos transitando, el autor sostiene:

Sostengo que todos los humanos están ahora conscientes de que han entrado en una nueva fase de la Historia en la que los no-humanos ya no están excluidos o funcionan como meros accesorios del espacio social, físico y filosófico (Morton, 2018: 48).

Al afirmar que los hiperobjetos son los augurios de una verdadera época posmoderna, Morton parece darnos a entender que la *genuina* posmodernidad ha de ser pensada a partir de la inclusión de los hiperobjetos. En este sentido, la esencia de la posmodernidad estaría vinculada con el descubrimiento de los hiperobjetos¹⁵. Por otra parte, así como Heidegger se ha referido a la “época de la imagen del mundo”, que es aquella que posiciona al sujeto en un protagonismo ontológico privilegiado y da comienzo a la modernidad, Morton se refiere a la “época de los hiperobjetos”, que condicionan esencialmente nuestros tiempos. Más allá de las interpretaciones, lo interesante del caso es que tanto la época de la imagen del mundo como la de los hiperobjetos pueden sincronizarse con la época del surgimiento¹⁶ del Antropoceno.

¹⁵ A nuestro criterio, Morton recae en cierta contradicción o aporía al afirmar que la genuina posmodernidad estaría relacionada con la inclusión de los hiperobjetos. Esto se debe, como hemos señalado anteriormente, a que la OOO a la que Morton adscribe es sumamente crítica de la posmodernidad por considerar que dicho movimiento no accede en rigor a la realidad de ningún objeto (externo al pensamiento) y termina adhiriendo a la noción del consenso como “método” para dirimir los conflictos. De este modo el consenso, obviamente dado en las sociedades democráticas, terminaría anulando la necesidad de referirse a nociones tales como la realidad e, incluso, a la verdad misma. Como coherentemente afirma Gianni Vattimo: “En muchos aspectos hoy no somos capaces de decir la verdad salvo cuando nos ponemos de acuerdo con alguien” (Vattimo, 2010: 91).

¹⁶ Surgimiento que posee diversas interpretaciones en cuanto a su fecha de inicio, pero que, en general, se lo suele situar a partir de la Revolución Industrial, de las explosiones y ensayos nucleares o de la Gran Aceleración.

Antes de definir qué son y cuáles son las específicas características que definen a los hiperobjetos, Morton afirma que “la reacción humana respecto de la época de los hiperobjetos adopta tres formas básicas” (2018: 51), a saber: 1. la disolución de la noción de mundo¹⁷; 2. la imposibilidad de mantener una distancia cínica, el modo ideológico dominante de nuestra era¹⁸ (o mejor dicho, de la época *anterior* a la de los hiperobjetos); 3. las actuales vanguardias estéticas se vuelven pensables y remiten a la era de los hiperobjetos.

Definición y características de los hiperobjetos

En referencia a los hiperobjetos, en el marco filosófico de la Ontología orientada hacia los objetos (OOO) y sus relaciones con el ser, el autor nos dice: “El descubrimiento de los hiperobjetos y de la OOO son síntomas de una sacudida fundamental en el ser, un ser-en-temblor. Los fundamentos del ser se sacuden” (Morton, 2018: 44).

En primer lugar, es necesario señalar que la “ontología orientada hacia los objetos” (OOO) se inspira sobre tres visiones científicas sumamente representativas de nuestros tiempos y que son la teoría de la relatividad, la ecología y la teoría cuántica¹⁹. Estas concepciones de la ciencia estimulan creativamente la temática sobre los hiperobjetos. Las características que definen a los hiperobjetos son las siguientes:

¹⁷ “Cuando podemos ver todo (cuando puedo usar Google Earth para ver un pez en el estanque de mi madre en su jardín londinense), desaparece el mundo en tanto unidad significativa, delimitada, en tanto horizonte. No tenemos mundo porque los objetos que funcionaban como escenarios invisibles se han disuelto” (Morton, 2018: 14). Para Morton, la disolución del mundo concebido como horizonte significativo, la idea del fin del mundo, representa una buena nueva, ya que concluye de un modo definitivo con la concepción de que tanto el mundo como la realidad eran solamente significativos para los seres humanos. Con el derrumbe del mundo, a causa del surgimiento de los hiperobjetos, se abre ahora la posibilidad de forjar nuevas alianzas entre los humanos y los no humanos: “¿Qué queda así si no somos el mundo? Intimidación. Perdimos el mundo pero ganamos un alma: las entidades que coexisten con nosotros empujan en nuestra conciencia con más y más urgencia. Tres hurras para el así llamado fin del mundo, entonces porque este momento es el comienzo de la Historia, el final de la fantasía humana de que la realidad es significativa sólo para los humanos. Ahora tenemos la posibilidad de forjar nuevas alianzas entre humanos y no-humanos, ahora que hemos salido del capullo del mundo” (Morton, 2018: 185). Confrontar esta crítica de Morton con la noción de un mundo significativo tal como lo desarrolló Heidegger a lo largo de sus obras es un tema que nos excede y que no podemos plantear en este escrito.

¹⁸ La frase refiere al texto de Peter Sloterdijk (Sloterdijk, 2003: 223).

¹⁹ “La OOO puede articularse con las tres visiones científicas más progresivas de nuestra época, la relatividad, la ecología y la teoría cuántica” (Morton, 2018: 251).

1. viscosidad, 2. no-localidad, 3. ondulación temporalidad, 4. fases y, finalmente, 5. interobjetividad. A continuación desarrollamos resumidamente estos temas.

1. Morton afirma que “cuanto más me esfuerzo por entender los hiperobjetos, más descubro que estoy pegado a ellos” (Morton, 2018: 57). La viscosidad de los hiperobjetos nos sitúa de inmediato en el plano de lo real. En este sentido, por ejemplo, la amenaza del “calentamiento global” es estrictamente más *ontológica* que política. Es una amenaza de irrealidad que “implica el signo de la realidad misma” (Morton, 2018: 62). Esto nos indica que no solamente hemos salido ya de la modernidad, sino que vivimos ante todo en una *sociedad peligrosa*: “una sociedad en la cual la conciencia científica sobre el peligro (de los productos químicos tóxicos, por ejemplo) altera la naturaleza misma de la democracia” (Morton, 2018: 68). Y dado que, por ejemplo, el calentamiento global es causante de los hiperobjetos, es necesario pensar la esencial interrelación entre la disolución de la realidad y la abrumadora presencia de los hiperobjetos, “los hiperobjetos que están pegados a nosotros, que son nosotros” (Morton, 2018: 68). Dicho por el autor en otras palabras: “La viscosidad que nos pega al hiperobjeto nos obliga a reconocer que exudamos, supuramos seres no-humanos: mercurio, partículas radioactivas, hidrocarburos, mutágenos, seres futuros no relacionados con nosotros que también viven bajo la sombra de los hiperobjetos” (Morton, 2018: 323).
2. Aquello que se entiende bajo el término *No-localidad* proviene de la física cuántica:

A esos descubrimientos de la gloriosa época victoriana —evolución, capital e inconsciente— debemos agregar ahora el espacio-tiempo, *la interconexión ecológica y la no localidad*. Estos descubrimientos comparten algo que avasalla lo humano y nos destrona, de un modo crucial, de ese lugar de consentimiento privilegio en el esquema de las cosas (Morton, 2018: 87)²⁰.

Lo local es puesto en tela de juicio; dicho estrictamente, no existe ninguna localía a modo real, puesto que la localidad es siempre una abstracción, algo que separamos de una totalidad interconectada y más originaria. Y acá es menester ser claramente contundentes: no es que la ecología nos arribe hacia los hiperobjetos. Es justamente al revés: son los hiperobjetos los que nos

²⁰ La cursiva nos pertenece.

conminan a pensar en términos ecológicos. Según el autor, “es el plutonio, el calentamiento global, la polución y demás lo que hace posible el pensamiento ecológico” (Morton, 2018: 88). “Somos poemas sobre el hiperobjeto Tierra” (Morton, 2018: 94).

3. Pese a que lo parezcan, los hiperobjetos *no* son eternos. Aquí ya no estamos en el plano de la metafísica, y los hiperobjetos en nada se parecen al Dios de la onto-teo-logía. Aquello que muestran los hiperobjetos es una *muy extensa finitud*. Morton da un ejemplo: la vida promedio del plutonio 239 es de 24 100 años. Con los hiperobjetos concluye definitivamente la idea del espacio tal como la concebía la física clásica: el tiempo y el espacio como recipientes vacíos (Newton). Dada su temporaria ondulación, “los hiperobjetos son imposibles de manejar correctamente. Y dicha aporía nos coloca en un dilema: ‘no tenemos tiempo para entender completamente a los hiperobjetos, pero tenemos que lidiar con ellos de todos modos’” (Morton, 2018: 119).
4. “Los hiperobjetos *están en fase*: ocupan un *espacio de fase* de alta dimensión que los hace imposibles de ver como un todo a partir de una escala humana tridimensional normal” (Morton, 2018: 122)²¹. Sin embargo, hay que repetirlo y Morton insiste en destacarlo, los hiperobjetos no se hallan en un “más allá conceptual”, no se asemejan en nada al mundo ideal platónico ni a las entelequias aristotélicas. Por el contrario, los hiperobjetos son objetos *reales* “que afectan a otros objetos” (Morton, 2018: 135). Nunca captamos o entendimos a los hiperobjetos en su totalidad y tampoco los hiperobjetos se agotan en sí mismos²². El “espacio de fase” de los hiperobjetos ocupa dimensiones más amplias de lo que nuestra capacidad sensorial puede percibir o nuestra propia existencia pueda llegar a experimentar (poseer experiencia)²³:

Dado que los hiperobjetos ocupan un espacio de fase de más dimensiones de las que podemos percibir directamente, sólo podemos experimentar, en un momento dado, fragmentos un tanto restringidos de ellos. El hiperobjeto calentamiento global se deshace, emitiendo fantasmas de sí mismo para mi inspección. Este horrible coloso no puede ser visualizado por los humanos (Morton, 2018: 130).

²¹ Las cursivas pertenecen al original.

²² “Los objetos parecen contener algo más que ellos mismos. Una bandada de pájaros en un lago es una entidad única, pero también es parte de una serie de hiperobjetos: la biosfera, la evolución, el calentamiento global” (Morton, 2018: 135).

²³ “El calentamiento global no juega al golf el fin de semana. Esas brechas y rupturas son simplemente la *presencia invisible* del hiperobjeto mismo, que se cierne constantemente alrededor de nosotros” (Morton, 2018: 133). Las cursivas pertenecen al original.

En este sentido, mucho más que las ciencias, son las artes aquellas que pueden expresarnos algo sobre los hiperobjetos: “La intensidad psicótica de la pintura, la poesía y la música expresionistas dicen algo sobre el hiperobjeto, de un modo mucho más eficaz de lo que puede hacerlo un diagrama matemático de los cambios de fase” (Morton, 2018: 133).

5. Finalmente, como última de las características que definen a los hiperobjetos, tenemos la *interobjetividad*. A partir de la fenomenología husserliana, en el siglo XX se hizo especial hincapié en la noción de intersubjetividad. Así, la intersubjetividad denostaba todo residuo de herencia solipsista cartesiana e, incluso, neokantiana. De este modo, se daba comienzo a la experiencia de los *Otros* (humanos) como dato constitutivo y esencial de la propia subjetividad²⁴. Timothy Morton, no obstante, considera que la intersubjetividad —“un espacio compartido que resuena el significado humano” (Morton, 2018: 141)— resulta comparativamente una región pequeña de un espacio mucho más vasto de la configuración interobjetiva: “Los hiperobjetos revelan la *interobjetividad*. El fenómeno que llamamos intersubjetividad es simplemente una instancia antropocéntrica y local de un fenómeno mucho más extendido: la interobjetividad” (Morton, 2018: 142)²⁵.

El sistema interobjetivo en el que se hallan conectadas las entidades se denomina *la trama*: “Las tramas son metáforas muy potentes para dar cuenta de la extraña interconexión de las cosas” (Morton, 2018: 145). Morton brinda diversos ejemplos al respecto: un fenómeno interobjetivo puede ser el cableado de mi casa, pero también “las casas de mi calle forman un sistema interobjetivo con la calle misma y los vehículos, los perros y las pelotas de basquetbol” (Morton, 2018: 142). De esta manera, un objeto, un cuerpo o cualquier entidad nunca están aislados, sino que pertenecen a un contexto interobjetivo que los interrelaciona:

²⁴ “Así se extiende la subjetividad trascendental a la intersubjetividad o mejor aún, dicho con propiedad, no se extiende, sino que la subjetividad trascendental se comprende mejor a sí misma. Ella se comprende como mónada primordial, que lleva en sí *intencionalmente* las otras mónadas, debe ponerlas dentro necesariamente como Otros trascendentales (la concordancia de la experiencia, en la medida en que continúe efectivamente en el estilo de la concordancia, hace necesaria la certidumbre de ser). El *ego* trascendental puesto en primer lugar después de la reducción trascendental, es precisamente todavía indeterminado, carece todavía de distinciones, que sin embargo residen esencialmente en él, todavía no comprende nada de la intersubjetividad trascendental que debe estar incluida intencionalmente en él como presupuestamente un *ego* experimentante de un mundo objetivo” (Iribarne, 1988: 344). Las cursivas pertenecen al original.

²⁵ La cursiva pertenece al original.

Los hiperobjetos proporcionan grandes ejemplos de interobjetividad, es decir, del hecho de que nada se experimenta directamente, sino a partir de la mediación de otras entidades en un espacio sensorial compartido. Nunca escuchamos el viento por sí solo, sostiene Heidegger. Escuchamos el viento en la puerta, en los árboles. Esto implica que para cada sistema interobjetivo, hay al menos una entidad que se retira (Morton, 2018: 149).

Conclusión: analogías y diferencias entre Martin Heidegger y Timothy Morton

– *La descentralización antrópica y el desplazamiento del sujeto humano*

Precisamente, en el punto VII referido al “último Dios”, Heidegger afirma:

El último dios no es el fin sino el comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia. A causa de ello la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. Tenemos que crear la transfiguración de sus posiciones fundamentales esenciales hacia el tránsito y la disposición.

La preparación del aparecer del último dios es el riesgo extremo de la verdad del ser (*Seyn*), solo gracias a lo cual se logra la devolución del ente al hombre.

La máxima cercanía del último dios acaece, entonces, cuando el evento (*Ereignis*), como vacilante denegarse al ascenso, llega al *rehúso*. Este es algo esencialmente otro que la mera ausencia. Rehúso como perteneciente al evento es sólo experimentable a partir de su esencia más originaria del ser (*Seyn*), como resplandece en el comenzar del otro comienzo” (Heidegger, 1989: 330).

En este mismo texto, unas páginas más adelante, Heidegger señala que el hombre ya no es más “sujeto” ni “objeto” de la historia, sino “sólo el soplado por la historia”, por el propio evento (*Ereignis*), y “arrastrado al ser (*Seyn*), pertenece al ser (*Seyn*). Clamor de la indignancia, entrega a la vigilancia” (Heidegger, 1989: 388).

Estas nociones nos parece que sincronizan con lo que el autor advertirá, casi una década más tarde, en su *Carta sobre el humanismo* (1946), a saber: “el hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser” (Heidegger, 2000: 57).

También en el pensamiento de Timothy Morton acudimos a un desplazamiento que ha ocupado históricamente la centralidad del hombre y, especialmente en la modernidad, la figura del sujeto:

Es la Historia a la que entramos ahora, la historia de los no-humanos finalmente convenciendo a los humanos más recalcitrantes para que los dejen entrar en sus esquemas de pensamiento. Hemos llegado al siguiente capítulo de la Historia, no a partir de nuestros propios esfuerzos sino debido a la lógica interna de la ciencia que llegó a cierto límite y, así, se puso al descubierto la misteriosa futuridad de los objetos, ahora visible para todos (Morton, 2018: 263).

Esto último implica la *paradoja* que se da en la actual época del Antropoceno²⁶ (o Tecnoceno). El Antropoceno, lejos de ser una época en la que prevalece lo humano, nos muestra su irreversible retirada: "Lo que ha sucedido hasta ahora en la época del Antropoceno ha sido la comprensión gradual, por parte de los humanos, de que no están dirigiendo la escena, justo en el momento de su mayor capacidad técnica a escala planetaria" (Morton, 2018: 273).

De esta manera, el filósofo inglés saca del centro tanto a los humanos de su histórica concepción antropocéntrica como al sujeto, devenido en idolátrico, del principal escenario cósmico. En este aspecto Morton parece acercarse a Heidegger cuando delimita al hombre a su condición de pastoreo (del ser): "Los humanos no son los directores del significado ni los pianistas de lo real: una verdad que es común tanto para el pensamiento postestructuralista como para el realismo especulativo, a pesar de sus claras diferencias" (Morton, 2018: 237).

Podemos lícitamente preguntarnos por qué razón los humanos han sido derogados de su centralidad para mostrar así la explicación que brindan ambos filósofos. En el caso de Heidegger, en la época del imperar de las maquinaciones tecnocráticas, es el rehusado límite del evento (*Ereignis*) y el paso del último Dios lo que conduce hacia el "otro inicio" (de la historia) devolviéndole el ente a un hombre más ontológicamente modesto y abierto a las cosas no-humanas. Con Morton sucede algo similar:

²⁶ "El 20 de mayo de 2019, el Grupo de Trabajo sobre el Antropoceno dentro de la Subcomisión de estratigrafía resolvió por 29 votos contra 4 que el Antropoceno constituye una nueva capa estratigráfica en el planeta" (Costa, 2021: 10). Este comentario de Flavia Costa puede ser discutido, ya que no hemos encontrado otras fuentes fidedignas que reafirmen dicha resolución por parte de la Subcomisión estratigráfica.

Saber más sobre los hiperobjetos es conocer más acerca del modo que estamos irremediamente unidos a ellos. Los hiperobjetos han hecho lo que dos décadas y media del posmodernismo no pudieron hacer: sacar a los humanos del centro de su mundo conceptual (Morton, 2018: 297).

Al margen de que el descubrimiento o la manifestación de la época de los hiperobjetos parece de algún modo haber dado un salto de la “condición posmoderna”, lo cierto es que sus sublimes figuras y su “extensa finitud” han desplazado al hombre de su centralidad metafísica. Y si “sólo un Dios puede salvarnos”, los hiperobjetos pueden ontológica y físicamente desplazarnos. Dicho desplazamiento nos vincula con la fascinación y con la amabilidad²⁷.

“La época de los hiperobjetos es un momento de debilidad, en el que los humanos están sintonizados con entidades que pueden destruirlos” (Morton, 2018: 291). Y dado que ninguna metafísica “trascendental” puede llegar a pensarlos, y menos a dominarlos, ellos, al ser viscosos, no dejan de estar pegados a nuestra endeble existencia.

– *¿Podemos pensar cierta similitud (posmetafísica) entre el Dios de Heidegger y los hiperobjetos de Morton? Un intento de respuesta a las críticas de Timothy Morton al pensador alemán*

En el punto VI de los *Aportes a la filosofía*, refiriéndose al *Da-sein* y los *futuros del último dios*, Heidegger asevera: “Mundo y tierra en su contienda elevarán amor y muerte a su máximo y los unirán en la fidelidad al dios y el subsistir de la confusión, en la múltiple superación de la verdad del ente” (Heidegger, 1989: 320). A su vez, Morton cita la siguiente reflexión:

Los llamados juegos poshumanos no son lo suficientemente poshumanos como para hacer frente a la época de los hiperobjetos. Son más bien, como el último suspiro de la era moderna, una pirueta final en el borde del abismo. La realidad es que los hiperobjetos ya estaban acá y de un modo lento pero seguro, entendimos lo que ya estaban diciendo. Ellos nos contactaron (Morton, 2019: 329).

²⁷ “Necesitamos incluir a los no-humanos porque es *fascinante*. Porque no podemos evitarlo. Porque sabemos demasiado. No estamos tratando de *ser* amables. Es que esta amabilidad es parte de lo que somos” (Morton, 2018: 212). Las cursivas pertenecen al original.

A partir de dichas menciones observamos que, en ambos casos, tanto el “último Dios” como los hiperobjetos se insertan en una dimensión posmetafísica. Ontológicamente incorrectos, “los hiperobjetos son buenos candidatos para lo que Heidegger llama ‘el último dios’ o lo que el poeta Hölderlin llama ‘el poder salvador’ que crece junto con el poder más peligroso” (Morton, 2019: 48). Poder salvador que desplaza la arrogancia humana y abre ahora el inevitable juego hacia los *no-humanos*: tortugas marinas, abejas, osos panda, ballenas, pero también animales domésticos como perros y gatos o diversas entidades tales como aires acondicionados, ecosistemas, ciudades, etc.²⁸. Todo esto, no-humano²⁹, todo esto que se manifiesta (ahora) por fin a nuestro pensamiento nos señala que desde un punto de vista político su relevancia no resulta menor. Por ello Morton afirma: “Los hiperobjetos presentan numerosas amenazas para el individualismo, el nacionalismo, el antiintelectualismo, el racismo, la discriminación por especies, el antropocentrismo o como se lo quiera llamar. Capitalismo, incluso” (Morton, 2018: 48).

Cuando Morton asevera que “‘me he convertido en la muerte, el despedazador de mundos’, es el punto de llegada de lo que Heidegger llamaría el último dios, si hubiera sido capaz de incluir en su concepción a los no humanos” (Morton, 2018: 92). La crítica a Heidegger por parte de Timothy Morton acontece porque este toma su punto de partida en el humano *Dasein* y pasa de esta manera a excluir en su pensamiento a los entes no-humanos. Esta misma ya ha sido expedita por Jacques Derrida (2008) en lo referente a la cuestión de la “animalidad” en su poderoso texto *El animal que luego estoy si(gui)endo*³⁰. Esta crítica de Derrida es absolutamente válida y nos muestra la herencia cartesiana y antropocéntrica que aún se siguió difundiendo en el pensamiento de muchos filósofos en pleno fulgor intelectual del siglo XX. No obstante, con el paso del “último Dios” consideramos que dicho cartesianismo queda *depotenciado*. En efecto, como advertimos en las

²⁸ “Como Dios tomando una fotografía, lo no-humano nos mira, en la luz blanca de esa bola más ardiente que el sol” (Morton, 2018: 318).

²⁹ “El comunismo futuro debe ser un lugar donde los no-humanos, como las ranas y las abejas, puedan bailar y, quizás, también las mesas” (Morton, 2018: 91).

³⁰ “A pesar de las inmensas diferencias o contradicciones que los separan y que yo sería el último en querer minimizar, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan comparten, en lo que se refiere a lo que denominan ‘el animal’, un número considerable de lo que yo llamaría creencias y que, si preferís, podríais denominar axiomas o prejuicios, presunciones o presupuestos. El lugar fundamental del sacrificio está marcado, de forma explícita y temática, en los pensamientos de Kant, Heidegger, Lacan y Lévinas” (Derrida, 2008: 109 y siguientes).

páginas precedentes, al reservarse la dimensión de *ultimidad* del “último Dios” desplaza el monopolio ontológico de la centralidad de lo humano, abre el juego hacia otra historia (el otro comienzo) y, por ende, permite que las cosas recobren su esencia³¹.

Tampoco es cierto, como sugiere en este texto Timothy Morton, que “Heidegger fue incapaz de explicar cómo este ‘último dios se manifiesta en el corazón mismo del marco tecnológico’” (Morton, 2018: 330). Como hemos visto, tanto el “último Dios” como el (mismo) Dios “que puede salvarnos” pueden dar su paso y manifestarse únicamente en la época de la consumación de la metafísica en el *contexto* signado por las maquinaciones o el imperar de la esencia de la técnica (*Ge-stell*) que reduce a los entes a meras disponibilidades (*Bestände*).

Sobre el final del texto al cual hemos aludido, Morton afirma que “los hiperobjetos transforman profundamente el modo en que pensamos sobre cualquier objeto”, y que ahora nos demos cuenta de que *cada* objeto es un hiperobjeto se debe a que *solo* podemos pensar esto a la luz de la *emergencia ecológica*, “dentro de la cual ahora nos despertamos” (Morton, 2018: 330). En términos heideggerianos, podríamos decir que dicha emergencia ecológica es la resultante del despliegue del pensamiento unívoco basado en el desarrollo incansante de la técnica: “Lo esencial de la técnica amenaza el hacer salir lo oculto, amenaza con la posibilidad de que todo salir de lo oculto emerja en el solicitar y que todo se presente en el estado de desocultamiento de las disponibilidades (*Bestände*)” (Heidegger, 1987: 35). Que la naturaleza haya sido reducida a meras “existencias” o disponibilidades (Heidegger, 1987: 35) significa que “la naturaleza es acumulación” y que

la extraña rareza de este hecho nos confronta con las formas en que aún creemos que la Naturaleza está “allá”, que existe independientemente de la tecnología y de la Historia. Todo lo contrario. La Naturaleza es la acumulación de la acumulación (Morton, 2018: 193).

Precisamente, frente a esta naturaleza técnicamente dominada, frente al ontológico desafío de pensar la “muerte de la naturaleza”³² que inaugura una época

³¹ “Modesta es la cosa: la jarra y el banco, el sendero y el arado. Pero cosa es también, a su manera, el árbol y la laguna, el arroyo y la montaña. Cosas son también cada una de ellas haciendo cosa a su manera, la corza y el reno, el caballo y el toro. Cosas son, cada una de ellas haciendo cosa a su manera, el espejo y la abrazadera, el libro y el cuadro, la corona y la cruz” (Heidegger, 1994: 159).

³² Puede rastrearse la compleja temática de la “muerte de la naturaleza” en ciertos autores como Mckibben (1991: 81), Merchant (1998: 277-290), Pobierzym (2014: 545-546), Pobierzym et al. (2015: 69-124).

posnatural surgen las inevitables urgencias de los desafíos ecológicos. Y sobre dicha "emergencia ecológica" que acontece en el corazón mismo del imperar de la técnica, en referencia a todo ese acelerado e incesante despliegue, Heidegger nos dice

que sólo un dios puede salvarnos ahora. En la medida en que nos encontramos despertando dentro de una serie de objetos gigantescos, nos damos cuenta de que se olvidó de agregar: aunque no sabemos de qué tipo de dios se trata (Morton, 2018: 330).

En relación con estas reflexiones que cierran el libro de Timothy Morton, nos planteamos las siguientes preguntas: ¿Cómo definir al Dios de Heidegger en la época de unos objetos gigantescos? ¿Puede establecerse una analogía entre el "último Dios" y los hiperobjetos? ¿Acaso los hiperobjetos podrían ejercer también una "acción salvadora" que restablezca su esencia (*Wesen*) a las cosas? Si efectivamente son los seres no-humanos (tanto los vivientes como las máquinas) los responsables del próximo momento de la Historia y el pensamiento, ¿es posible pensar sincrónicamente en una *resacralización* del mundo? ¿Y dicha resacralización no solicita acaso de un Dios posmetafísico, de un "último Dios" generador de una nueva e inédita historia que inaugure otro inicio o comienzo (*Anfang*)? Las preguntas quedan abiertas y nos desafían a meditar en tiempos en que la metafísica ha arribado a su finalización y las cosas, los objetos (hiperobjetos), sean o no humanos, exigen reflexiones más deslumbrantes y de mayor potencia ontológica en comparación con las que han sido pensadas en la historia de la metafísica.

Bibliografía

Fuentes

Heidegger, Martin (1986), *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E.

----- (1989), *Aportes a la filosofía. Sobre el Evento*, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger.

----- (1990), *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. Identidad y diferencia*, Barcelona, Editorial Anthropos.

----- (1991), *Die Kehre*, Córdoba, Alción Editora.

----- (1994), *La cosa. Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

----- (1996), *La época de la imagen del mundo, Caminos del bosque*, Madrid, Editorial Alianza.

----- (1997), *La pregunta por la técnica. Filosofía, Técnica y Ciencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

----- (1998), "Solamente un Dios puede todavía salvarnos, Martin Heidegger entrevistado por la revista *Der Spiegel*, Algunos textos de Heidegger", *Cuadernos de Filosofía*, n° 32, pp. 69-97.

----- (2000), *El final de la filosofía y la tarea del pensar, Tiempo y Ser*, Madrid, Editorial Tecnos.

Morton, Timothy (2014), *Ecología oscura. Sobre la coexistencia futura*, Buenos Aires, Paidós.

----- (2018), *Hiperobjetos. Filosofía y Ecología después del fin del mundo*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora.

----- (2019), *Humanidad. Solidaridad con los no-humanos*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora.

Bibliografía referida

Costa, Flavia (2021), *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*, Buenos Aires, Taurus.

Derrida, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta.

Duque, Felix (1986), *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Madrid, Editorial Tecnos.

Iribarne, Julia (1988), *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires, Editorial Carlos Lohlé.

Latour, Bruno (2017), *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, Argentina, Siglo XXI Editores.

Mckibben, Bill (1990), *El fin de la naturaleza*, México, Editorial Diana.

Merchant, Carolyn (1993), "The death of nature", en Zimmerman, Michael *et al.* (eds.), *Environmental Philosophy / From Animal Rights to radical Ecology*, Nueva Jersey, Prentice Hall, pp. 277-290.

Pobierzym, Ricardo (2014), *Naturaleza y ecosofía en Martin Heidegger*, Argentina, Voria Stefanovsky editores.

Pobierzym, Ricardo *et al.* (2015), *Heidegger y la cuestión ecológica*, Argentina, Editorial Prometeo.

Regina, Umberto (1996), "El último Dios", *Nombres. Revista de Filosofía*, nº 8-9, pp. 47-89.

Rull, Valentini (2018), *¿Qué sabemos de? El Antropoceno*, Madrid, Catarata CSIC.

Sloterdijk, Peter (2003), *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, Biblioteca de ensayo.

Vattimo, Gianni (2010), *Adiós a la verdad*, Barcelona, Editorial Gedisa.