

EL PENÚLTIMO DESTELLO DE ΦΥΣΙΣ. EN TORNO A LA FRASE
DE HEIDEGGER "SÓLO UN DIOS PUEDE SALVARNOS", O
HEIDEGGER DESTERRITORIALIZADO)¹

*A Penúltima Centelha da φύσις. Sobre a Frase de Heidegger "Só um
Deus Pode Nos Salvar", o Heidegger Desterritorializado*

Sofya Gevorkyan²

Carlos A. Segovia³

RESUMO

Este ensayo trata de clarificar el significado de la frase de Heidegger «sólo un dios puede salvarnos» —recogida por el diario alemán *Der Spiegel* en 1966 en el curso de una entrevista con el filósofo publicada a título póstumo en 1976— a la luz de la penúltima fuga los *Beiträge zur Philosophie* —titulada «El último dios»— y al trasluz del problema del «olvido del ser» en tanto que φύσις. Para ello, formulamos una serie de precisiones sobre qué entiende Heidegger por φύσις y por «último dios» y sobre la re-articulación de «tierra» y «mundo» cuya oportunidad dicho dios podría tal vez posibilitar, y lo hacemos en diálogo con el que Lévi-Strauss llama el «pensamiento salvaje».

Palavras-chave: Heidegger. Mundo. Pensamiento Salvaje. Physis. Tierra. Último Dios.

ABSTRACT

This essay aims at clarifying the meaning of Heidegger's phrase "only a god can save us" – pronounced by the philosopher in an interview for *Der Spiegel* in 1966 which was published posthumously in 1976 – in light of both the penultimate fugue of Heidegger's *Beiträge zur Philosophie* – titled "The Last God" – and the problem of the "forgetting of being" *qua* φύσις. We proceed to explain thereof the meaning of the terms φύσις and "last god" in Heidegger and to elucidate the way in which the latter might be said to

¹ DOI: <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.246733>

² Filósofa independiente. E-mail: sofyasland@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0170-4678>. Sofya Gevorkyan es licenciada en ciencias políticas. Sus investigaciones abordan la relación entre filosofía, artes performativas y política educativa. Ha sido conferenciante invitada en la Universidad de Lilongwe (Malawi) y codirectora de la plataforma artística danesa Useful Art for Communities. Escriben conjuntamente en <https://polymorph.blog>.

³ Universidad de Saint Louis. E-mail: segoviamail@icloud.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2708-7268>. Carlos A. Segovia es un filósofo independiente. Ha sido profesor titular de la Universidad de Saint Louis (EEUU) y profesor invitado en la Universidad de Aarhus (Dinamarca) y la Universidad Libre de Bruselas (Bélgica). Actualmente trabaja sobre ontologías extramodernas y postnihilismo. Es autor de más de un centenar de publicaciones.

make possible a re-articulation of “earth” and “world” – and we do so in dialogue with what Lévi-Strauss famously called “savage thought.”

Key-words: Earth. Heidegger. Last God. Physis. Savage Thought. World.

N.B. Lo que sigue es un breve ensayo experimental sobre un texto filosófico-poético—los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* de Heidegger⁴— y, más precisamente, sobre la manera en que su penúltima «fuga», titulada «Der letzte Gott»⁵, puede arrojar luz sobre la célebre frase de Heidegger «Nur noch ein Gott kann uns retten»; todo ello sobre el trasfondo de la cuestión acerca del olvido del «ser» en cuanto φύσις. Pues bien, si algo pone en juego y algo reclama ese voluminoso texto —así como sus no menos voluminosas secuelas: *Das Ereignis*⁶ y *Zum Ereignis-Denken*⁷— es precisamente el atrevimiento de pensar de otro modo —ya no exactamente tético ni apodíctico⁸— del que lo (mal llamado) literario no constituye adorno alguno sino un efecto inevitable la inmersión en el ahí esquivo de un pensar que se vuelve opaco de verse expuesto a una disección al uso. Acorde con esto buscamos, así pues, sugerir y explorar otra forma de «acercarse» (Heraclito: ἀγγιβασίην)⁹ a la voz de un texto que no se quiere proposicional y que hace de ese no querer su emblema. Confiamos, en todo caso, en que la diferencia entre lo que a fuerza de complejo termina siendo sencillo y lo que es demasiado sencillo por no ser aún suficientemente complejo será perceptible al lector atento. Y en que, de manera más general, la diferencia entre un trabajo de investigación y un estudio filosófico —diferencia sobre la que Heidegger insiste hasta la saciedad— será debidamente tenida en cuenta.

I

Tierra, mundo, habla

Cuando las cosas permanecen ocultas decimos: «las guarda la callada tierra en su seno». Cuando el habla las extrae de la tierra trayéndolas al

⁴ HEIDEGGER, *GA* (= *Gesamtausgabe*), vol. 65, 510 páginas.

⁵ HEIDEGGER, *GA*, vol. 65, p. 403-417.

⁶ HEIDEGGER, *GA*, vol. 71, 342 páginas.

⁷ HEIDEGGER, *GA*, vols. 73.1–73.2, 1.486 páginas *in toto*.

⁸ HEIDEGGER, *GA*, vol. 65, p. 3-4. Esta exigencia es aún todavía mayor —véase— en HEIDEGGER, *GA*, vol. 71, p. 4.

⁹ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, DK B122. Cf. HEIDEGGER, *GA*, vol. 13, p. 71-74.

ser y a la presencia decimos: «¡las cosas se han hecho mundo!». El habla hace «mundo» a la «tierra», es decir, la desoculta; el habla esencial, esto es: la que Antígona evoca¹⁰ diciendo que proviene —que acaece— desde una región —velada, cabe entonces suponer— que ni hombres ni dioses alcanzan, pero de la que nuestras «palabras fundamentales»¹¹ —que no son sino las que hablamos cada día cuando prestamos atención a su dejar-surgir¹² — brotan. Habla esencial e inicial: «habla pura»¹³, o sea, pura habla¹⁴. Tal, el verdadero comienzo del mundo. Del ser. Y del pensamiento.¹⁵

En efecto, el pensamiento es a un tiempo νοῦς¹⁶ —palabra-«visión» del aparecer de lo que así se muestra— y λόγος¹⁷ —«recogimiento» de eso que se muestra al νοῦς en el decir atento al dejar-surgir del habla¹⁸.

Píndaro entonces —en paráfrasis de Otto—: «la esencia del mundo se consume [...] en [...] el decir»¹⁹, o, mejor aún —con Hölderlin, Rilke y Heidegger—, la tierra «florece» en él en el ahí libre y espacioso del habla²⁰ para que lo que desde ella y en ella se alza con vida pueda ser cantado antes de regresar a la noche del no-ser, de la que todo lo mortal se hurta por un momento, pero hacia la que todo lo mortal antes o después se encamina²¹—:

El lenguaje es [...] la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en la significación ni es simplemente sígnica. Debido a que el lenguaje es la casa del ser, sólo llegamos a lo ente pasando una y otra vez por esa casa.

¹⁰ ΣΟΦΟΚΛΗΣ, *Ἀντιγόνη*, vv. 450-457: «οὐ γάρ τι μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, / οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη / τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὄρισεν νόμους. / οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ὥμην τὰ σὰ / κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλῆ θεῶν / νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν / οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' ἄει ποτε / ζῆ ταῦτα, κοῦδεις οἶδεν ἐξ ὄτου φάνη». Véase HEIDEGGER, *GA*, vol. 12, p. 207.

¹¹ HEIDEGGER, *GA*, vol. 65, p. 3 («Grundworte»).

¹² Cf. HEIDEGGER, *GA*, vol. 5, p. 72: «her-vor-ankommen-lassen».

¹³ HEIDEGGER, *GA*, vol. 12, p. 14 («rein Gesprochen»).

¹⁴ HEIDEGGER, *GA*, vol. 12, p. 10 y *passim*: «Die Sprache spricht», diciendo lo cual —y reparando en lo cual— «llegamos propiamente [al fin] al lugar [mismo] en el que ya [de entrada] nos encontramos [siempre]». Porque, en rigor, ¿en qué otro lugar podríamos encontrarnos, esto es, no perdernos?

¹⁵ Cf. PARMENIDES, DK B3: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι».

¹⁶ HEIDEGGER, *GA*, vol. 71, p. 4.

¹⁷ HEIDEGGER, *GA*, vol. 8, p. 195-217.

¹⁸ HEIDEGGER, *GA*, vol. 12, p. 203: «Die Sage gibt das »ist« in das gelichtete Freie und zugleich Geborgene seiner Denkbarkeit», lo uno y lo otro.

¹⁹ OTTO, *Teofanía*, p. 41.

²⁰ HEIDEGGER, *GA*, vol. 12, p. 219.

²¹ «Pues ha de morir todo lo que es mortal» (HÖLDERLIN, *Empédocles*, p. 120, v. 920).

Cuando vamos a la fuente, cuando cruzamos el bosque, siempre atravesamos por las palabras «fuente» y «bosque», aun si no las pronunciamos y no pensamos en nada relacionado con el lenguaje²².

Excurso. De ello depende y en ello consiste lo que —a diferencia de los demás vivientes— somos quienes nos llamamos mortales. Ningún antropocentrismo aquí, con todo. Simplemente, ésa es nuestra diferencia. En términos de ecolocación o termocepción no somos nada al lado de un delfín o una garrapata. Que éstos carezcan de habla quiere decir también que carecen de mundo, pero esto no significa en modo alguno que ellos carezcan de lenguaje —icónico, indexical y muy probablemente simbólico también en el caso de ciertos primates²³. Significa sencillamente que no tienen «idea» de mundo, pues «mundo» —¡deberíamos volver a leer a Kant!— no es más que una idea (nuestra, como toda idea). La garrapata y el delfín viven más bien en algo así como «3w4; iojxwel ;k» y «≅ aϕ7x;p oOP;l», respectivamente; o, para ser más exactos, en algo así como «...» y «...». Lo que implica que animales —y plantas: no vayan a olvidárenos las plantas como a Noé²⁴— son «terranos»²⁵ por definición, mientras que nosotros únicamente podremos —si acaso— volver a serlo. (De ahí también, por cierto, que solamente al «hombre» —por decirlo a la antigua— le corresponda el rótulo de *Unheimlichste*, lo que no es ningún halago sino todo lo contrario: así nos va.) Cuidado entonces con seguir proyectando sobre los no-humanos²⁶ lo característicamente humano bajo la pretensión de ya no hacerlo. El posthumanismo —el post-antropocentrismo— está muy bien, pero estará aún mejor si se vuelve inteligente.

Luego volviendo a la relación tierra | mundo que el habla hace patente y pone en obra —y véase que decimos «hace patente» y «pone en obra» y no «escenifica», pues aún no hemos topado con eso que Heidegger denomina la *Gestell* moderna (lo haremos en breve)—: ni unidad indistinta

²² «Die Sprache ist [...] das Haus des Seins. Das Wesen der Sprache erschöpft sich weder im Bedeuten, noch ist sie nur etwas Zeichenhaftes und Ziffernmäßiges. Weil die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seiendem, daß wir ständig durch dieses Haus gehen. Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort »Brunnen«, durch das Wort »Wald« hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken» (HEIDEGGER, *GA*, vol. 5, p. 310).

²³ KOHN, *How Forests Think*; BOESCH, «Symbolic Communication in Wild Chimpanzees?»

²⁴ Véase (pese a su horrible título) MANCUSO, *The Evolutionary Genius of Plants*.

²⁵ «Earthbound», como dirían LATOUR (*Facing Gaia, passim*) y HARAWAY (*Staying with the Trouble, passim*, esp. p. 175, n. 11).

²⁶ O, como los llama HALLOWELL («Ojibwa Ontology, Behavior, and World View»), «other-than-human persons».

de ambos ni grieta insuperable que los separe²⁷. «Mundo y tierra son esencialmente diferentes entre sí y, sin embargo, nunca están separados. El mundo tiene su fundamento en la tierra y la tierra se alza a través del mundo»²⁸. Armonía inaparente²⁹ de lo que retorna sobre sí mismo, como la del arco y la lira³⁰. Συμφέρω : Διαφέρω. Διαφέρω : Συμφέρω

II

En torno a φύσις, Artemisa y Atenea

Pues bien, justamente eso —eso y no otra cosa— es —puestos a darle el nombre que le dieron los antiguos griegos—:

ΦΥΣΙΣ

Breve glosa aquí de Heidegger —extraída de su primer curso sobre Heráclito—: «co-incidencia (ἀρμονία) del alzarse y el sumergirse en recíproca alternancia conforme al ritmo/dispensación de su esencia»³¹. Bajo la protección de Artemisa φωσφόρος³², la pura (Αἰδώς). Esto es, de la nodriza de Atenea, que nació de la frente de Zeus. φύσις : destello-pensamiento de esa co-incidencia fundamental.

III

Hay que desterritorializar a Heidegger

Sed transeo ad politica.

Que φύσις y habla son las dos caras de un Jano bifronte — dios de umbrales y comienzos— lo sabe cualquier mortal consciente aún de serlo,

²⁷ El razonamiento es quiásmico: en vez de «unidad vacía» (*leeren Einheit*), «lucha» (*Streit*, πόλεμος); en vez de «abismo interpuesto» (*Riß*), «intimidad» (*Innigkeit*); en suma, «co-pertenencia» (*Sichzugehören*) de los «opuestos» (*Streitenden*) (HEIDEGGER, *GA*, vol. 5, p. 35, 51), que es a lo que el ya Hölderlin había dado el nombre de *Innigkeit* (HÖLDERLIN, *Empédocles*, p. 278-308).

²⁸ «Welt und Erde sind wesenhaft voneinander verschieden und doch niemals getrennt. Die Welt gründet sich auf die Erde, und Erde durchragt Welt» (HEIDEGGER, *GA*, vol. 5, p. 35).

²⁹ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, DK B54: «ἀρμονία ἀφανής [...]».

³⁰ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, DK B51: «οὐ ξυνηῶσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονία ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης».

³¹ «die wesentliche Fügung (ἀρμονία) von Aufgehen und Untergehen [...] in der wechselweisen Gewährung ihres Wesens» (HEIDEGGER, *GA*, vol. 55, p. 141. Cf. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, DK B8, B10, B51, B54 y B60).

³² HEIDEGGER, *GA*, vol. 55, p. 13-18.

es decir, aquel que ni se ha dejado arrastrar por las religiones de salvación que prometen vanamente la inmortalidad (ya sea individual o espiritual), ni ha terminado por ignorar lo efímero de su condición mortal a fuerza de enseñorearse sobre las cosas: aquel que sabe que todo lo que vive muere —él incluido— y que, por ello, valora y cuida de lo viviente. ¿Y quién es ese mortal —digámoslo así— consecuente sino el habitante (aún) del bosque (*silva* en latín) que sabe (porque lo experimenta) que todo lo que vive muere? ¿Quién sino (de nuevo) el «*earthbound*», el «indígena» que todos deberíamos —pues nos va la vida en ello— volver a ser, el «salvaje» aún apegado a la tierra?

Consigna: hay que «desterritorializar» a Heidegger —de, por de pronto, su estúpido y peligroso coqueteo con el nazismo, al que le indujo, como Zimmerman y Blok han visto muy bien³³, el horror frente la apología jüngeriana de la técnica en tanto último episodio de la voluntad de poder... ¡como si el nazismo no fuera otra más de sus manifestaciones!

Supongamos, por ejemplo, que el «diálogo itinerante» (*Feldweggespräch*) ideado *more platónico* por Heidegger «de camino al lugar de la serenidad» (*zur Erörterung der Gelassenheit*)³⁴ transcurriera por la selva tropical amazónica más bien que por la Selva Negra, y que, al adentrarse en ella los tres interlocutores imaginados por Heidegger —el investigador, el erudito y el profesor—, se encontraran con un interlocutor, digamos, yanomami. (Podemos pensar esto como un homenaje conjunto al Montaigne de «Des Cannibales» y al Lévi-Strauss de *La Pensée sauvage*; añadamos: en la estela de la «antropología inversa» esbozada por Pierre Déléage y en diálogo amistoso, aunque discrepante³⁵, con Marco Antonio Valentim³⁶.)

¿Y bien? ¿Qué podría haberles dicho ese hipotético interlocutor yanomami a los hipotéticos interlocutores heideggerianos? Algo, quizá, tan escasamente hipotético y plenamente real como lo siguiente:

Pouco antes da alvorada ou no início da noite, nossos grandes homens [...] costumam dirigir-se à gente de suas casas em longos discursos.

³³ ZIMMERMANN, *Heidegger and the Politics of Productionist Metaphysics*, p. 46-76, esp. 66-76; BLOK, *Ernst Jünger's Philosophy of Technology*, p. 54-57

³⁴ HEIDEGGER, *GA*, vol. 13, p. 37-74.

³⁵ Como habrá podido suponerse al leerse el excursus de más arriba sobre lo humano y lo no humano.

³⁶ VALENTIM, *Extramundandade e sobrenaturalidade*.

Evocam o primeiro tempo [...] e se expressam com sabedoria. Damos a esse modo de falar *hareamuu*. [...]

Foi *Titiri*, o espírito da noite, que no primeiro tempo ensinou o uso [...] *Titiri* disse a nossos ancestrais: “Que essa fala da noite fique no fundo de seu pensamento! [...]” [...] São o âmago de nossa fala. Quando dizemos as coisas só com a boca, durante o dia, não nos entendemos de fato. Escutamos o som das palavras que nos são dirigidas, mas as esquecemos non facilidade. Durante a noite, ao contrário, as palavras ditas [...] vão se acumulando e penetram no fundo de nosso pensamento. Revelam-se com toda a clareza e podem ser efetivamente ouvidas. [...]

No entanto, é muito comum os homens mais velhos apenas discorrerem com sabedoria [...] para que seus ouvintes possam ganhar conhecimento. Assim, quando um grande homem acorda, antes do amanhecer, na hora do orvalho, pode enumerar em *hareamuu* as antigas florestas onde seus pais e avós viveram [...] Evoca o lugar onde nasceu e aqueles onde cresceu. [...] Relata o que observou da vida dos antigos em sua juventude [...]

Já os xamãs, em seus discursos de *hareamuu*, falam sobre tudo do tempo dos antepassados animais *yarori*. Costumam iniciar assim: “No primeiro tempo [...]”³⁷.

El lector familiarizado con el léxico heideggeriano no podrá evitar arquear las cejas ante las correlaciones conceptuales que aquí se insinúan: «primer tiempo» | «inicio»; «noche» | «ocultación»; «revelación» | «desocultamiento»; «fondo» | «fundamento»; y, en fin, «olvido», que no requiere, en cambio, de transposición semántica alguna. Y, por si esto fuera poco, he aquí que aquí también —como en Heidegger— el habla —un habla que no es el habla instrumental del día— llama a las cosas al ser y a la presencia enraizándose en lo íntimo del pensar. Habla que invoca y que convoca, habla nocturna pero rodeada de claridad. Heidegger (en paralelo): «φύσις – ἀλήθεια. Desocultación a partir de la ocultación y en tanto que acontecimiento: en tanto que comienzo»³⁸.

³⁷ KOPENAWA e ALBERT, *O queda do céu*, p. 376, 378, 382.

³⁸ «Aus der Verbergung die Entbergung und dieses als Geschehnis – und zwar der Anfang selbst» (HEIDEGGER, *GA*, vol. 71, p. 25).

Ahora bien: tal «desocultar» nada —o casi nada— tiene de ver —está claro, ¿o no?— con el «posicionar» (*stellen*) a las cosas en tanto que —por decirlo así— «piezas de inventario» (*Bestandstück*)³⁹ a fin de asegurar su «disponibilidad» (*Sicherstellung*)⁴⁰ para mejor apropiárselas uno, investigarlas, clasificarlas, manipularlas, modificarlas, intercambiarlas, destruirlas y, de ser preciso, remplazarlas por otras nuevas conforme a la inclemente lógica de la *Gestell* —arriesguémonos: el (a un tiempo) «armazón», «bastidor» y «escaparate» tecnológico— que define lo «moderno»⁴¹ (junto con la «imagen del mundo» [*Weltbild*] que posiciona lo real en tanto que lo calculable suministrada por la ciencia⁴²). Porque si bien es cierto que el «estar ahí» de las cosas que la *Gestell* presupone requiere a título de premisa el «dejarlas aparecer» en el que la φύσις como tal consiste, no es menos cierto que φύσις y *Gestell* nombran dos modos radicalmente antagónicos —y entre ellos no cabe *Innigkeit* ni reconciliación alguna— de lidiar con las cosas:

Sólo cuando la Φύσις reina, es la θέσις posible y necesaria. Pues sólo cuando algo es traído a la presencia por medio de un traer aquí puede el posicionar humano, o θέσις, disponer a partir de lo presente (la piedra) y de su presencia (en tanto que piedra) algo nuevo (una escalera de piedra con sus peldaños) cuya presencia no es ya como la de otras cosas [asimismo] presentes (las rocas y el suelo). [...] [Y, sin embargo,] *lo que la θέσις emplaza esencia de manera distinta a como lo hace lo que la φύσις trae a la presencia.*⁴³

Esto debería sernos evidente, pero ha terminado por no parecérnoslo a fuerza de salmodiar la fórmula secreta —no nos engañemos: el capitalismo es cosa de magia⁴⁴— del sortilegio postfordista que cuya melodía es la de nuestro sin-mundo; o lo que es lo mismo, la ley general por la que todo conecta con todo para poder ser transformado en mercancía:

³⁹ HEIDEGGER, *GA*, vol. 79, p. 47.

⁴⁰ HEIDEGGER, *GA*, vol. 5, p. 72.

⁴¹ HEIDEGGER, *GA*, vol. 79, p. 3-77.

⁴² HEIDEGGER, *GA*, vol. 5, p. 75-113.

⁴³ «Nur wenn Φύσις waltet, ist θέσις möglich und nötig. Denn nur wenn ein aus Hervorbringen An gebrachtes anwest, kann auf solchem Anwesenden (z. B. dem Gestein) und aus diesem Anwesenden (Ge-stein) her durch ein menschliches Stellen, θέσις, ein anderes Anwesendes (eine Steintreppe und ihre Stufen) her und unter das schon Anwesende (den gewachsenen Fels und den Boden) hingestellt werden. [...] Das θέσει Herständige west anders an als das φύσει Hervorgebrachte» (HEIDEGGER, *GA*, vol. 79, p. 64).

⁴⁴ PIGNARRE et STENGERS, *La Sorcellerie capitaliste*.

$\{ \{ [n \times (\dots + \dots + n) \subset n \times (\dots + \dots + n)] \subset n \times (\dots + \dots + n) \} \subset n \times (\dots + \dots + n) \dots,$

esto es: la combinación potencialmente ilimitada de lo que sea es sólo un subconjunto potencial de otra combinación potencialmente ilimitada de lo que sea y algo más, y así —literalmente— *ad infinitum*.

Kopenawa de nuevo, por tanto: «Quando eu era mais jovem, costumava me perguntar: “Sera que os brancos possuem palavras de verdade?”⁴⁵». Pues «vimo-los destruírem a floresta e os rios. Sabemos que podem ser avarentos e maus —literalmente, «comedores de terra»⁴⁶— e que seu pensamento costuma ser queio de escuridão⁴⁷». Mientras que el pensamiento de los yanomami y de otros extramodernos —innecesario es decirlo— es todavía sensible al permanente nacer de las cosas, es decir, φύσις- y, por ende entonces, ζωή-céntrico⁴⁸.

¿Qué deducir así pues de ello —y aquí está la clave de toda la cuestión, obviamente— sino que *os brancos* «perderam as palavras de seus maiores. Esqueceram o que eram no primeiro tempo, quando eles também tinham cultura»⁴⁹, esto es, cuando eran —léase: cuando éramos— aún semejantes a sus —a nuestros— ancestros⁵⁰, o sea, cuando aún éramos indígenas, salvajes o terranos capaces de morar en la «tierra» que nos acoge, bajo el «cielo» cuya agua la fertiliza, como «mortales» que rinden honor a lo viviente, incluido —claro está— las fuerzas «siempre vivas» (ἀείζωον)⁵¹ y por tanto «inmortales» que sostienen la vida —el amor, la justicia, la claridad de pensamiento, la determinación...—, en suma los «dioses bienhechores», como los llama Hölderlin⁵², los cuales son hoy —parafraseando a Guattari— especies en peligro de extinción⁵³.

⁴⁵ KOPENAWA e ALBERT, *O queda do céu*, p. 388.

⁴⁶ KOPENAWA e ALBERT, *O queda do céu*, p. 334-355.

⁴⁷ KOPENAWA e ALBERT, *O queda do céu*, p. 251.

⁴⁸ INGOLD, *Being Alive*, p. 68-69.

⁴⁹ KOPENAWA e ALBERT, *O queda do céu*, p. 251-252.

⁵⁰ KOPENAWA e ALBERT, *O queda do céu*, p. 640, n. 48.

⁵¹ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ, DK B30.

⁵² HÖLDERLIN, *Poesía completa*, p. 104.

⁵³ GUATTARI, *Les Trois Écologies*, p. 35. «Tierra», «cielo», «mortales» e «inmortales» forman, como es sabido, la *Geviert* heideggeriana. Acerca de ésta, véase MATTÉI, *Heidegger et Hölderlin*.

IV

La otra cuaternidad (*Geviert*)

¿Pero qué justifica tan estrecha relación entre φύσις, el venir al ser o a la presencia, el hablar y el habitar? Más precisamente: ¿cómo entender esa otra «cuaternidad» (*Geviert*) que no es ya la de «tierra», «cielo», «mortales» e «inmortales» en su reverberante copertenecerse, sino la que trae igualmente a la proximidad de su copertenencia, y también como un destello —luego *blitzartig*—, a las que pueden verse como las cuatro acciones fundamentales (con sus correspondientes verbos) que traman nuestra existencia? Respuesta: en función de su ser-junto-a-unas-respecto-de-otras en el habla *de nossos maiores*, donde hacen rizoma⁵⁴:

φύω = «brotar» (de donde φύσις)

φάινω = «brillar», «aparecer», «venir a la presencia»

φάναι = «decir», «hablar»

[*bauen* – «construir»] < *bûwen* (*Mittelhochdeutsch*) < *bûan* (*Althochdeutsch*) = «habitar»

↑

**bhū-* / **bhā-* (Protoindoeuropeo)

Sin duda Parménides lo habría llamado τὸ αὐτὸ.

V

Qué sentido guarda el «último dios» de Heidegger con todo esto, y por qué entonces «sólo un dios quiere salvarnos», es lo que vamos a ver ahora.

Primero debemos esclarecer lo de «último».

Que lo último sea lo primero es una afirmación falsa, pues no puede haber identidad entre lo que se determina como contrapuesto. Que lo primero sea simplemente lo contrario de lo último es, sin embargo, falso también, pues la diferencia entre uno y otro no puede ocultar lo que tienen en común: sólo hay algo primero con respecto a algo último y algo último con respecto a algo primero. Luego lo último no puede ser únicamente lo que tiene más tras de sí o a sus espaldas, sino que, como tiene que serlo de algo que ha

⁵⁴ Véase POKORNY, *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*, p. 326-330, 435-442.

sido primero —esto es, por ser último respecto de algo que ha sido antes alguna vez— ha de ser también lo que de eso que ha sido ha llegado más lejos, tan lejos que ya sólo recibe aquello que fue primero —aquello de lo cual es lo último— con gran dificultad. Como cuando decimos: «es el último destello», respecto de una luz que se apaga.

Ahora bien, del último destello de una luz que remite no decimos, por lo general, que sea tan intenso como los otros que le precedieron, sino que lo es menos o que apenas es. Y lo que apenas es suele exponerse menos y por menos tiempo a nuestra mirada que lo que es más intensamente, de modo que —podemos decir también— nos rehúye de alguna forma. Rehuyéndonos así impide —o bien hace muy difícil— que nos lo apropiemos, es decir, rehúye ser objeto de nuestros cálculos, pues lo que uno se apropia y calcula es más bien lo que uno encuentra expuesto, lo que uno tiene a mano. De ahí, en fin, que lo último, en el sentido del último destello de algo, se preste a ser obviado o malentendido, pues ni se manifiesta con suficiente fuerza como para asegurarse que lo veamos ni lo hace con la claridad necesaria como para que no alberguemos dudas sobre ello: «¿qué ha sido eso?, ¿ha sido un último destello?».

Por tanto, podemos decir que, en su fragilidad y a pesar de todo, lo último en el sentido del último destello de algo, nos sobrepasa y que, al sobrepasarnos, nos reclama y permanece para nosotros como reclamo aun cuando deba pasar. Tal es su inesperado poder.

La penúltima fuga de los *Beiträge* —titulada «El último dios» («*Der letzte Gott*»)— se abre con una reflexión similar a esta, aunque mucho más breve y, como el resto de la obra, críptica, pero no por voluntad de oscuridad, pues lo escrito ahí nunca se pensó para ser publicado, sino, más bien, como invitación a pensar de una manera en que ya no solemos: despacio y extrayendo el sentido de lo leído a fuerza de releerlo y meditarlo:

Último es no sólo lo que requiere la más larga antecesión, sino [...] el comienzo que alcanza lo más lejos posible y que se alcanza a sí mismo con la mayor dificultad.

Lo último evita así todo cálculo y, por ello, ha de arrostrar el peso de la más estrepitosa y reiterada malinterpretación. ¿De qué otro modo podría permanecer lo que nos sobrepasa⁵⁵?

Con todo, el ejemplo del destello —introducido así pues por nosotros— es mucho más que un ejemplo. Pues pensar en un «último dios» tal y como propone Heidegger no sólo obliga a preguntarse qué quiere decir «último»; obliga asimismo a no perder de vista que lo divino para Heidegger —y para los griegos, de quienes no es arriesgado afirmar que Heidegger aprendió casi todo— es justamente brillo, destello⁵⁶.

Pero ¿qué trae ese último destello consigo? Y ¿cuál es el umbral en el que se sitúa? Dicho de otro modo, ¿qué es lo que brilla todavía en él y qué es a lo que él da paso —o podría dárselo— en su extinguirse?

Comencemos por la pregunta acerca del umbral.

El último destello, según lo piensa Heidegger, brilla en el cruce de dos ejes o caminos:

De un lado, el camino que lleva (quizá) hacia un «acontecimiento» posible hacia el cual ese destello apunta y que, por lo tanto, puede o no darse; y tal posibilidad es lo verdaderamente esencial, dado que uno no puede estar seguro de que vaya a darse, ni de cuándo o cómo vaya a hacerlo.

De otro lado, el camino que va de los destellos de los cuales el último destello es precisamente el último, a los nuevos destellos que puedan (quizá) venir una vez él se extinga, o sea: el camino que va de los viejos dioses que huyeron del mundo cuando éste entró en su noche a los nuevos dioses que no serán sino esos mismo dioses en su regresar —en su aparecer— transformado.

Y quien dice aquí «dioses» dice no sólo destellos (para nosotros hoy casi imperceptibles) como el que hace que esta orquídea aparezca en el ámbito de lo visible en tanto que orquídea, viniendo así a la presencia a la par que viene al ser (destello que es casi imperceptible para nosotros, añadámos-

⁵⁵ «Das Letzte / ist Jenes, was die langste Vor-läuferschaft nicht nur braucht, [...] sondern der tiefste Anfang, der am weitesten ausgreifend am schwersten sich einholt. / Das Letzte entzieht sich deshalb aller Rechnung und muß deshalb die Last der lautesten und häufigsten Mißdeutung er tragen können. Wie könnte es anders das Überholende bleiben?» (HEIDEGGER, *GA*, vol. 65, p. 405).

⁵⁶ Véanse en este sentido las observaciones de Heidegger acerca de lo divino griego en su curso sobre Parménides (HEIDEGGER, *GA*, vol. 54, p. 162-174).

lo, porque estamos mal acostumbrados a que cuanto nos rodea lo producimos nosotros mismos, y así se nos va la vida entre sombras, que diría Platón).

Quien dice «dioses» dice también tales o cuales modos de albergar y dar cobijo y cuidar de aquello que brilla durante un breve lapso de tiempo —¿pero hay algo que brille más que un momento, salvo el relucir uno que en todo brillar reluce?— para no dejar que, al apagarse, se abisme de nuevo en la noche que lo precedió sin haber sido al menos cantado.

Así que eso eran —y quizá puedan volver a ser— los «dioses»: no seres ni mucho menos personas, sino el relampaguear de cuanto es, el brillar de lo viviente; o, mejor, los muchos modos que nosotros tenemos de señalarlo y darle cobijo, de asombrarnos ante ello y protegerlo —nosotros, que nos sabemos, o deberíamos sabernos, mecidos, y en dicho sentido acogidos también, por el breve destello que somos.

Y con esto sabemos ya también qué es lo que brilla en todo destello, incluido, así pues, *el penúltimo*, que lo es por la sencilla razón de que llevamos mucho tiempo sin aperebirnos de destello alguno, pero seguimos siendo capaces —aunque sea duras penas y como de soslayo— de percibir el brillo de cuanto es o de recordar —aunque ya cada vez menos— que una vez supimos percibirlo y aperebirnos de ello, es decir, disponernos a acogerlo como es debido. Y huelga decir que lo de «como es debido» no lleva aparejado aquí ningún valor moral, por lo que no se trata aquí de deber moral alguno: se trata, simplemente, de que no todo se reduce a lo que podemos «experimentar» para llenar nuestras almas y mentes como llenamos nuestros bolsillos⁵⁷.

Pero ¿cuál es el «acontecimiento» que el último destello —esto es, nuestro recordar lo que hemos olvidado— puede (quizá) propiciar, en el sentido en que se decía antiguamente que tal o cual dios nos sea propicio?

No hace falta darle muchas vueltas —aunque llevamos dando tantas vueltas en la noche del olvido de lo que quieren decir «ser» y φύσις que se diría que pensar se nos ha vuelto un ejercicio a contrapié— para adivinar que ese acontecimiento no puede nombrar más que una posible «vuelta» o «torna» o «viraje» y a partir de éste un posible nuevo comienzo que nos per-

⁵⁷ Cf. la noción de *Erlebnis* en HEIDEGGER, *GA*, vol. 65, p. 129-135.

mita volver a habitar la tierra en compañía de los dioses, lo cual no quiere decir sino habitarla en tanto que «mundo». Pues allí donde no hay dioses no hay tampoco mundo, que no es sino el nombre que damos a la tierra cuando, sacándola a la luz así pues mediante el lenguaje —en el que el ser tiene su «casa»— pugnamos, es decir, luchamos por distinguir en ella lo cercano y lo lejano, lo interior y lo exterior, lo valioso y lo que no lo es tanto, así como lo mismo, lo otro, lo semejante y lo desigual. Y bien mirado sin mundo no podemos ser libres, pues para obrar libremente es necesario conocer qué son las cosas y cómo hacen mundo, ya que de lo contrario nos vemos impelidos a obrar ciegamente o sin ton ni son.

Y quiere esto decir también que el «acontecimiento» señalado por el «último dios» como oportunidad en el ahí de lo posible representa asimismo, para nosotros, la oportunidad de recobrar nuestra condición de «ahí (da-) del ser (*Sein*)»; «ser» entendido nuevamente aquí como el destello de lo viviente, al modo en que lo pensaron no sólo Anaximandro, Heráclito y Parménides, sino también Platón, para quien todo giró siempre en torno a lo φανότατον, como el propio Heidegger nos recuerda⁵⁸.

Dicho todo lo cual parece oportuno dar ahora la voz al propio Heidegger:

El ultimo dios.

Su acaecer tiene lugar cual señal, entre la irrupción y la ausencia del acontecimiento y también del ocultarse de los dioses que esencialmente fueron y de su oculta transformación⁵⁹.

*

Al acontecimiento tiene su acaecer más íntimo y su mayor alcance en el viraje . [...]

¿En qué consiste ese viraje original en el acontecimiento? Sólo la irrupción del ser en cuanto acontecimiento-apropiador de su «ahí» [que es el *Dasein*] conduce al *Da-sein* hacia sí mismo y lo lleva así a rescatar y cobijar

⁵⁸ HEIDEGGER, *GA*, vol. 9, p. 203-238.

⁵⁹ «Der letzte Gott. / Seine Wesung hat er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung» (HEIDEGGER, *GA*, vol. 65, p. 409).

[cabe sí] la sencilla verdad sobre la que descansan los entes, que [a su vez] encuentran su morada en el ocultarse esclarecedor del «ahí»⁶⁰.

*

Bajo la égida de la señal, tierra y mundo se reencuentran en su simple lucha [originaria]⁶¹ en la que la tierra se afana por replegarse sobre ella misma y el mundo por abrirse paso a través de sus pliegues para iluminar y cantar lo que la callada tierra atesora.

Quizá todo esto ayude —esperémoslo— a entender un poco mejor lo que Heidegger —situándose en el δαιμόνιος τόπος en el que el filósofo, a diferencia de otros mortales, e insensatamente a ojos de éstos, suele asumir el riesgo de adentrarse— quiso decir en su célebre entrevista en *Der Spiegel* del 23 de septiembre de 1966 al afirmar que «sólo un dios puede salvarnos»⁶². Y quizá ayude también a comprender —esperémoslo asimismo— lo que Heidegger en ningún caso quiso decir⁶³.

Recebido em 08/07/2021

Aprovado em 01/12/2021

REFERENCIAS

BLOK, Vincent. *Ernst Jünger's Philosophy of Technology: Heidegger and the Poetics of the Anthropocene*. Londres y Nueva York: Routledge, 2017.

BOESCH, C. «Symbolic Communication in Wild Chimpanzees?» *Human Evolution*, vol. 6, núm. 1 (1991): 81-90.

GEVORKYAN, Sofya y Carlos A. SEGOVIA. «Post-Heideggerian Drifts: From Object-Oriented-Ontology Worldlessness to Post-Nihilist Worldings». *Das Questões. Filosofia, Tradução, Artes*, vol. 8, núm. 2 (2020): 3-18; online: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/31212>.

⁶⁰ «Das Ereignis hat sein innerstes Gesehen und seinen weitesten Ausgriff in der Kehre. [...] / Was ist diese ursprüngliche Kehre im Ereignis? Nur der An fall des Seyns als Ereignung des Da bringt das *Da-sein* zu ihm selbst und so zum Vollzug (Bergung) der inständlich gegründeten Wahrheit in das Seiende, das in der gelichteten Verbergung des Da seine Stätte findet» (HEIDEGGER, *GA*, vol. 65, p. 407).

⁶¹ «Im Herrschaftsbereich des Winkes treffen sich neu zum einfachsten Streit Erde und Welt» (HEIDEGGER, *GA*, vol. 65, p. 410).

⁶² «Nur noch ein Gott kann uns retten», *Der Spiegel*, 31 de mayo de 1976, pp. 193-219.

⁶³ El propio Heidegger subraya en los *Beiträge*: «ciertamente no un dios como el cristiano» (HEIDEGGER, *GA*, vol. 65, p. 403); luego tampoco ninguna otra modalidad del dios bíblico, del que el dios cristiano es a su vez expresión, ni ninguno de los dioses antiguos entendidos a la manera cristiana, en tanto que personas.

GUATTARI, Félix. *Les Trois Écologies*. París: Galilée, 1989.

HALLOWELL, A. Irving. «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View». En Stanley DIAMOND (ed.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin, 19-52*. Nueva York: Octagon Books, 1960.

HARAWAY, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham y Londres: Duke University Press, 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 5: *Holzwege*, ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 8: *Was heißt Denken?*, ed. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 9: *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 12: *Unterwegs zur Sprache*, ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. Hermann Heidegger. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 54: *Parmenides*, ed. Manfred S. Frings. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 55: *Heraklit*, ed. Manfred S. Frings. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 71: *Das Ereignis*, ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vols. 73.1–73.2: *Das Ereignis*, ed. Peter Trawny. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 79: *Bermer und Freiburger Vorträge*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1994.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Empédocles. Edición bilingüe*, trad. Anacleto Ferrer. Madrid: Hiperión, 1997.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poesía completa. Edición bilingüe*, trad. Federico Gorbea. Barcelona: Ediciones 29, 1977.

INGOLD, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres y Nueva York: Routledge, 2011.

KIRK, G. S., J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. Jesús García Fernández. Madrid, Gredos: 21987.

KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward and Anthropology beyond the Human*. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press, 2013.

KOPENAWA, Davi y Bruce ALBERT. *O queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, trad. Beatriz Perrone Moisés y prefácio Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, trad. Catherine Porter. Cambridge y Medford: Polity Press, 2017.

MANCUSO, Stefano. *The Evolutionary Genius of Plants: A New Understanding of Plant Intelligence and Behaviour*. Nueva York y Londres: Atria Books, 2018.

MATTÉI, Jean-François. *Heidegger et Hölderlin. Le Quadripartite*. París: Presses Universitaires de France, 2001.

OTTO, Walter F. *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, trad. Juan Jorge Thomas. Madrid: Sexto Piso, 2007.

PIGNARRE, Philippe et Isabelle STENGERS. *La Sorcellerie capitaliste: Pratiques de désenvoûtement*. París: La Découverte, 2005.

POKORNY, Julius. *Proto-Indo-European Etymological Dictionary: A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. S.l.: Indo-European Language Association, 2007.

ΣΟΦΟΚΛΗΣ. *Ἀντιγόνη* (ed. Storr). Perseus Digital Library. Medford: Tufts University, 1999; online: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0185>.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenaturalidade. Ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

ZIMMERMAN, Michael E. *Heidegger and the Politics of Productionist Metaphysics: Technology, Politics, and Art*. Bloomington e Indiana: Indiana University Press, 1999.

