

HEIDEGGER Y SLOTERDIJK; LA POLÍTICA COMO PLÁSTICA DEL SER, NACIONALSOCIALISMO PRIVADO Y CRÍTICA DEL IMAGINARIO FILOAGRARIO

Adolfo Vásquez Rocca¹

Universidad Católica de Valparaíso – Universidad Complutense de Madrid



1 Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Postgrado Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Filosofía IV. Profesor de Postgrado del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Profesor de Antropología y Estética en el Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello UNAB. – En octubre de 2006 y 2007 es invitado por la 'Fundación Hombre y Mundo' y la UNAM a dictar un Ciclo de Conferencias en México. – Miembro del Consejo Editorial Internacional de la 'Fundación Ética Mundial' de México. Director del Consejo Consultivo Internacional de Konvergencias, Revista de Filosofía y Culturas en Diálogo, Argentina. Director de Revista Observaciones Filosóficas. Profesor visitante en la Maestría en Filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Profesor Asociado al Grupo Theoria –Proyecto europeo de Investigaciones de Postgrado– UCM. Ha publicado recientemente el Libro: *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Colección Novatores, Nº 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008.

Resumen.- El Nacionalsocialismo constituyó para Heidegger un proyecto cultural en el que parecía estar en juego el resurgimiento de Alemania, de allí que la adhesión de Heidegger a dicho movimiento deba ser entendida como una posición político metafísica, un pretendido “nacionalsocialismo privado”, estrechamente ligada a su imaginario filoagrario, a su apego a la tierra y su rechazo de la racionalidad técnica. La posición de Heidegger, sin embargo, olvida los componentes esenciales del movimiento y la ideología nazi, movimiento que fue siempre una mezcla incongruente de tradicionalismo e innovación, de ruralismo bucólico e hipermodernismo, de mistificación de los valores vernáculos de la tierra, y tecnificación avanzada para la guerra más demoledora.

Palabras clave.- *Filosofía política, técnica, nacionalsocialismo, Alemania, raza, nihilismo, metafísica, ser y tiempo, tierra, Historia colectiva, imaginario filoagrario*



1.- La política como arte; 'belleza' convulsiva, y proyecto nacionalsocialista

En todo esteticismo, en toda decoración, se esconde cierto cinismo y escepticismo, de ahí su carácter historicista y su maniaco revisionismo. El barroco de este realismo que olvida la realidad es precisamente neo-romántico y es este 'clima' el que da lugar al renacimiento de los nacionalismos. Los nacionalismos del siglo pasado resultan impensables sin la imagen². Leni Riefensthal³, la cineasta del nacionalsocialismo, lo entendió perfectamente. Ella se encargó de documentar esas "performances" que eran los desfiles militares y los mítines nazis. Registró en *El poder de la voluntad* a los grandes batallones nacionalsocialistas atravesando Berlín.

Hitler vivió el Kitsch sangriento de Nerón que estableció un artificio pirotécnico en Roma a cuenta de cuerpos humanos. Nada muy distinto al exterminio masivo de prisioneros en las cámara de gas, donde muchos morían de asfixia por aplastamiento antes que se liberara el gas letal.

Sin duda alguna las manifestaciones dadaístas, surrealistas y situacionistas, comparadas con la "poesía" hitleriana, fueron un "simple arrebató neorromántico"⁴. La mayoría de historiadores, artistas e intelectuales, cierran los ojos ante la evidencia histórica. Esto que haría enfurecer a André Bretón, sin embargo –qué duda cabe– es una paradójica verdad; aquí el papa del surrealismo es engañado por su propio truco. André Bretón, el hombre que sólo aceptaba como arte el libre fluir del inconsciente sin ningún tipo de censura estética, moral o lógica; el hombre que había proclamado que el acto surrealista por excelencia era bajar a la calle empuñando un revólver y disparar al azar contra la muchedumbre, este mismo hombre, expulsa a Dalí del surrealismo por pintar "El enigma de Hitler"⁵, y se

2 El entreacto es la vanguardia y uno de los primeros elementos que debe considerar cualquiera que se acerque a ellas con serio afán de entenderla es su condición teatral. La vanguardia es teatralización como estado puro de nuestra afectividad.

3 Según Deleuze y Guattari el romanticismo alemán exonera al héroe-individuo de servir al pueblo y a las masas mediante el resguardo de la soledad, pero también se nos dice que "el fascismo utilizó mucho menos a Verdi que el nazismo a Wagner" (Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia 1980, p.345). Lo sonoro (oído) prima sobre lo visual (vista) en materia de desterritorialización habiendo un "fascismo potencial de la música" (Deleuze Op.cit. p.351): "Éxtasis o hipnosis. No se mueve a un pueblo con colores. Las banderas nada pueden sin las trompetas" (Ibid) de ahí que la cineasta nazi Leni Riefenstahl emplease ambas en su película El triunfo de la voluntad (1935). Se distingue aquí entre pueblo y masa, pero para nuestra sorpresa el nazismo y la música de Wagner son clasificados como fenómenos ligados al pueblo (y ciertamente estaban ligados a la mistificación del pueblo ario) y no como un fenómeno de masas. Pero en la obra de Riefenstahl lo que se percibe es un fascismo potencial del cine puesto en obra, un cine dispuesto para configurar la masa fascista en los términos en que había sido descrita por Freud en su Psicología de las masas y análisis del yo (1923), como un ser colectivo producido mediante la identificación, el enamoramiento y la hipnosis con relación a un Führer, líder y salvador. Yo distingo pueblo y masa de otra manera, pues para mí el pueblo en el buen sentido de la palabra, (no el ario ni el elegido), son las 110 millones de personas que se manifestaron consciente y simultáneamente en 60 países contra la guerra en Irak (febrero de 2003), mientras que las masas son los millones de borregos que pueblan en manadas los grandes centros comerciales.

4 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "La política como arte; 'belleza' convulsiva y proyecto nacionalsocialista", En Escáner Cultural, Revista de arte contemporáneo y nuevas tendencias, 2007, Santiago, <http://revista.escaner.cl/node/149>

5 Salvador Dalí. *El enigma de Hitler*. 1938. óleo sobre tela 51.2 x 79.3 cm. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid.

escandaliza cuando otro miembro del grupo surrealista, sin ningún tipo de motivación, quema la puerta de su casa, con grave riesgo de provocar una gran catástrofe.

Tampoco pueden leerse las memorias de Luis Buñuel sin sentir un poco de vergüenza por su idiotez ejemplar. En ellas nos cuenta como la gente vio lirismo y poesía (se refiere a la película *Un chien andalou*, 1929) donde sólo había una vehemente apología del asesinato.

Más allá de las ironías supuestas, debemos reconocer que sí bien los dadaístas fueron los primeros, los originales, los creadores de la expresión más pura y violenta del arte del siglo XX, es también necesario reconocer que Hitler fue un “dadaísta” colosal, el más espectacular. aunque también, que duda cabe, el más siniestro y macabro⁶. Fue precursor de los happenings thanaticos. Un “situacionista aventajado”, para el cual la vida diaria era una locura desatada; un payaso obcecado para el que sólo existía una única realidad: ejemplo proteico de una actitud férrea, sintética e indivisible, que no observó jamás que pudiera haber diferencia alguna entre la vida, la política y el arte. ¿Cómo un asesino en masa pudo ser quien anticipará estas ideas que están a la base de la posición de cierta vanguardia nihilista⁷?



6 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “El artista como dictador social y el político como escenógrafo”, en *Psikeba* Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales © 2006, Buenos Aires, <http://www.psykeba.com.ar/articulos/AVRartista.htm>

7 SONTAG, Susan, “La Fascinación del Fascismo”, en *El Fascismo en América, México, Nueva Política*, N° 1, 1976.

2.- Heidegger y el Nacionalsocialismo como proyecto cultural: hacia una política metafísica

Al momento de considerar el Nacionalsocialismo como proyecto cultural – como el “Detonante iconográfico y operístico de la política de masas”⁸– resulta clarificador considerar los discursos políticos de 1933 pronunciados por Heidegger, clave “teórica” del compromiso de Martín Heidegger con el III Reich, compromiso político-académico que le hace prestarle su voz al Nacionalsocialismo como único proyecto cultural para el resurgimiento de Alemania.

El III Reich como “obra de arte” tendrá en la alocución de Heidegger del 23 de noviembre de 1933 su aclaración política. “El arte sólo llega al gran estilo cuando incluye totalmente la existencia del pueblo en la marca típica de su esencia”. De esta forma, la constitución del Estado aparecerá como una obra de arte.

Esta concepción esta a la base del modo como Heidegger describía el proceso de conquista de la nueva realidad en su discurso ante los estudiantes de Tubinga, el 30 de noviembre de 1933: “como si se tratara del nacimiento de una obra de arte”⁹ porque quien “lucha” es como si estuviera “en el interior de una obra que surge”. El artista-ciudadano del Reich se transforma en “copropietario de la verdad del pueblo en su Estado”. De ahí el proyecto heideggeriano sobre “el campamento de la ciencia” al servicio del auténtico saber alemán; proyecto que se llevó a cabo en octubre de 1933, al pie de la cabaña de Todtnauberg. En esta concepción de Heidegger aparecen como inextricables cultura y barbarie, hermenéutica y violencia, lo que nos permite entender ciertas analogías entre el renovador estilo cultural del nazismo y la experiencia artística de la política que hay en Heidegger en tanto “política del Ser”. En el pensamiento de Heidegger puede que no encontremos una “filosofía política” al modo tradicional, sin embargo hay toda una “política del ser”. Política que consiste, precisamente, en poner entre paréntesis u olvidar las “diferencias ético-políticas”, política que, a causa del olvido del Ser, vuelve “intercambiables” cualquier diferencia política. Lo cual es una forma tan sutil como contundente de definir a la propia política como un ejercicio “espúreo”. Del mismo modo la Universidad alemana no estará al servicio del saber o de la ciencia sino al servicio de la misión histórico-espiritual del pueblo alemán¹⁰; pueblo que se “conoce” en su Reich. Y el totalitarismo nazi se refleja nítidamente ahí porque ahora no hay diferencia alguna entre la sociedad civil y el Estado.

Leamos a Heidegger: “El 12 de noviembre, el pueblo alemán entero va a escoger su futuro. Este futuro está ligado al Führer. El pueblo no puede elegir el futuro únicamente sobre la base de lo que se llama consideraciones de política exterior, deposite en la urna una papeleta inscrita con un “sí”, sin incluir en este “sí” al Führer y al movimiento que son uno solo, incondicionalmente con él. No está de un lado la política exterior y del otro la política

8 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, “Peter Sloterdijk; El detonante iconográfico y operístico de la política de masas”, en *La Lámpara de Diógenes: Revista semestral de Filosofía*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, ISSN 1870-4662, Vol. 7, N° 12-13, 2006, pp. 169-182 <<http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/12/169.pdf>>

9 SAFRANSKI, Rüdiger, *Un Maestro de Alemania; Martin Heidegger y su tiempo*, Ed. Tusquets, Barcelona, 1997.

10 HEIDEGGER, M.: *La autoafirmación de la Universidad alemana*. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel. Traducción de Ramón Rodríguez. Madrid, Tecnos, 1989.

interna. Hay una única voluntad, la que quiere la existencia plena y total del Estado. Esta voluntad, llegó con el Führer al despertar a su pueblo entero¹¹, y es la que él ha fundido en una única decisión¹².

"Voluntad" significa "unidad profunda de todas las fuerzas técnicas, sociales y metafísicas"; esta forzosa "renuncia a la individualidad" es una consecuencia del rango metafísico en donde lo esencial no es la "criatura singular" sino el "modelado típico", el "ejemplar". Así el suelo materno del pueblo aparece como el portador de una raza.

En el decir de Sloterdijk: "Heidegger habría explicado, con [éste] discurso nítido, algo susurrante, si cabe, que aunque 'democracia' signifique poder del pueblo, en el fondo no es más que una palabra clave para una fatalidad todavía por pensar, cuya tarea consiste en la destrucción de aquello que, presuntamente, era lo que tenía poder: el pueblo en su sentido tradicional y premoderno"¹³. Desde el punto de vista de *Todtnauberg*¹⁴, democracia es una palabra clave para individualismo urbano, para condicionamiento de la vivencia, para manipulación de todas las cosas —en breve para la máscara política del nihilismo—. Entendemos de inmediato que quien así habla no puede ser un moderno, y algunos lucharán contra el irrespetuoso impulso de decirle al hombre que haga el favor de quedarse en su cabaña. Con todo, si se interpreta a Heidegger como el último cerebro de la era agraria¹⁵, sus actitudes contra la modernidad industrializada pueden ser fructíferas, como contraste de una teoría positiva de lo nuevo.

11 Y en efecto los discursos del Führer en la radio provocaban manifestaciones sobrecogedoras del nuevo sentimiento de comunidad, juramentos de masas bajo bóvedas iluminadas, hogueras de regocijo en las montañas. La gente se congregaba con vestido de fiesta en las plazas públicas para escucharlos, así como en el aula de la universidad y en las cervecerías.

12 SCHNEEBERGER, G. Relectura de Heidegger, Berna 1962, p. 159

13 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "Heidegger, el último cerebro de la era agraria; Una aproximación desde Sloterdijk", en *Zoología Política*, Manuscritos, junio 2007, Buenos Aires.

14 SAFRANSKI refiere que "poco antes de su traslado a Marburgo adquiere Heidegger una pequeña parcela en 'Todtnauberg', en la que hace levantar su sencillo refugio. Él mismo contribuye a la construcción con sus propias manos. Elfride lo organiza e inspecciona todo. Todtnauberg es desde ahora el domicilio en su retiro del mundo y a la vez el alto en el que se gesta la tormenta de su filosofía. Desde aquí todos los caminos conducen hacia abajo" (SAFRANSKI, Rüdiger, *Un Maestro de Alemania; Martin Heidegger y su tiempo*, Ed. Tusquets, Barcelona, 1997, p. 162)

15 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Colección Novatores, Nº 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008, pp. 104 – 106

3.- Martin Heidegger como campo de batalla; discursos políticos¹⁶

Parafraseando a Nietzsche, podría perfectamente decirse que, desde diversos puntos de vista, Martin Heidegger ha sido, desde 1933, un campo de batalla más que un filósofo. La controversia sobre su relación con el Nacionalsocialismo y su admiración por Adolf Hitler, aunque parezca reciente, es de vieja data: ya Herbert Marcuse, su antiguo asistente, en una fecha tan temprana como junio de 1934, en las páginas de la revista del “Institut für Sozialforschung”, el Zentralorgan de la Escuela de Frankfurt, había escrito un punzante ensayo donde la ontología existencial de Heidegger se ubicaba naturalmente en la corriente antiliberal de la nueva derecha alemana.

Habría que esperar la finalización de la Segunda Guerra Mundial, fines de 1944, gracias al trabajo de difusión paradójico de uno de los epígonos de Husserl y Heidegger en Francia, Jean Paul Sartre, quien en su revista “Les Temps Modernes”, re-lanzó el “Fall-Heidegger” y un poco más tarde, entre 1946 y 1947, publicó el seminal ensayo de Karl Löwith (otro antiguo discípulo), escrito en 1939, “Les implications politiques de la Philosophie de l’Existence chez Heidegger”, en el número 14 del mes de noviembre. Como respuesta, en el número de julio de 1947, le intentaron responder a Löwith, en lo que podría considerarse la primera defensa en regla de los heideggerianos, dos filósofos, el belga A. de Waelhens, traductor del último Husserl y de Heidegger, y el franco-alemán Eric Weil, un antiguo alumno de Cassirer.

Un segundo momento se inició en 1953, con motivo de la re-edición de las lecciones de 1935: *Einführung des Metaphysik*, en las cuales las referencias originales a la verdad interna y grandeza del movimiento nacionalsocialista (“...inneren Wahrheit und Grosse des NS...”) fueron grotescamente intertextualizadas, por el mismo Heidegger, con paréntesis y aclaraciones justificatorias; en el escándalo posterior intervino con perplejidad y asombro un desconocido y joven doctorando en filosofía, Jürgen Habermas. Por primera vez, desde la “épuration” de 1945, Heidegger se ve obligado a aparecer en público, contestando con una carta al diario *Die Zeit*, año 18, Nº 39, del 24 de septiembre de 1953, titulada: *Wie liest man 1953 Sätze von 1935*, las acusaciones de haber tergiversado la edición original de 1935.

El impacto sobre la opinión pública en Alemania fue de tal magnitud, superando incluso al escándalo de 1953, que obligó a Heidegger a romper su obligado ostracismo y otorgar a la revista “Der Spiegel” una larga y famosa entrevista meticulosamente planificada en 1966. Simultáneamente, en la revista parisina “Critique”, durante 1966 y 1967, se pone en práctica la primera defensa en línea de los heideggerianos franceses, encabezados por François Fédier, la mano derecha y discípulo del polémico antisemita, l’ambassadeur de Heidegger en France Jean Beaufret, donde se ataca históricamente y en bloque, a los libros de Schneeberger, Adorno, Schwan e incluso un libro poco conocido, y nunca traducido al francés, de P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger. Versuch über deutsche Genie*, editado en 1959. Al artículo de Fédier le contestaron, en el número de julio de 1967, Robert Minder, Jean Pierre Faye y Aimé Patri. Luego el debate sobre el “Fall-Heidegger” poco a poco decae, entra en un período de latencia y dormita casi una década, tanto en Alemania como en Francia.

16 Gesamtausgabe. Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1975 ss: Band 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Hermann Heidegger, ed., 2000.

La cuarta fase de la controversia la inauguran una serie de investigaciones que se inician con las sucesivas y decisivas pesquisas debidas al historiador friburgués Hugo Ott en 1983, el conocido libro de Victor Farías de 1987 y lo cierra las biografías menores del historiador revisionista Ernst Nolte en 1993 y Rüdiger Safranski en 1994. Hay que reconocer que fue gracias al “pathbreaking” del libro de Farías, que incorporó e hizo masivas las revelaciones terminantes de Ott que hasta ese momento solo habían aparecido publicadas en revistas institucionales y boletines locales de Freiburg, inaccesibles para el lector profano. Sería por medio de su trabajo archivista incansable que, por primera vez desde 1945, en el “Fall-Heidegger”, la cantidad de hechos, datos e informaciones se trastocarían en calidad. Este hecho dio como resultado que el carácter de la dedicación y el compromiso político de Heidegger con el Nacionalsocialismo¹⁷ se transformará en un hecho incontrastable, indiscutible y premisa de cualquier debate serio sobre el caso.

Pese al colapso del nazi-fascismo en 1945, los vínculos de Heidegger con momentos constitutivos genéricos del nazismo volvieron a revelarse continuamente. Así por ejemplo en Breen, en los años 50, afirmaba que “La fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y la transformación de la agricultura en industria alimenticia son en esencia lo mismo”. Durante una conversación con Rainer Marten, su alumno más calificado, se le oyó afirmar: “Todavía se puede contar con los dedos de las manos los judíos que continúan enseñando filosofía en Alemania”. Ni Marcuse, ni Paul Celan ni nadie pudo nunca arrancarle una condenación explícita del Holocausto y ya en 1968 me confesaba con toda naturalidad que “las lenguas latinas carecen de fuerza espiritual para penetrar en las cosas. Sólo se puede pensar en alemán”¹⁸. La misma frase espiritual racista que iba a repetir en la entrevista póstuma. Allí Heidegger afirmó sin embargo la “verdad interior y grandeza del Nacional Socialismo del inicio” y “la imposibilidad que con la democracia se solucionen los problemas del hombre moderno”¹⁹.

17 ¿Se puede extender este apoyo incondicional al Nacionalsocialismo como acto filosófico, hasta el pensamiento primigenio de Heidegger, incluyendo “*Sein und Zeit*”? Esta es una cuestión abierta a debate.

18 FARÍAS, Víctor, “La Constitución del tiempo y la Temporalidad de una Historia Colectiva Auténtica”, en *Fenomenología y Hermenéutica – Actas del I Congreso de Fenomenología y Hermenéutica*, Universidad Andrés Bello, Santiago, 2008, p. 392.

19 Ibid.

4.- Heidegger; Del entusiasmo revolucionario al "nacionalsocialismo privado"



Ahora bien, para entender en profundidad la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo, atendiendo a lo previamente expuesto, y sin embargo no incurrir en simplificaciones banales, podemos recordar las palabras de la *Introducción a la metafísica*²⁰, basada en una lección que dictara Heidegger el año 35 en la Universidad de Friburgo, y que se publicara el año 53, donde contrasta la "verdad y grandeza" del movimiento nacionalsocialista con la miseria de su aparición histórica: "Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacionalsocialismo -pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica globalmente determinada y el hombre moderno)- hace su pesca en esas turbias aguas de 'valores' y 'totalidades'". Heidegger sostuvo haber adherido a una suerte de "nacionalsocialismo privado"²¹, de acuerdo al cual él estaba convencido de que a Alemania le correspondía la misión de superar el "oscurecimiento mundial", suscitado principalmente por el dominio de las grandes

20 HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la metafísica [Einführung in die Metaphysik]*, Editorial: Nova, Buenos Aires, 1980

21 HEIDEGGER, Martin, "El Rectorado", en, *Escritos sobre la Universidad alemana*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 32

potencias, Estados Unidos y Rusia, que, metafísicamente consideradas, son lo mismo: el imperio raso de la técnica que aplana y uniformiza todo lo humano.

Cabe notar que el “nacionalsocialismo privado” pretendido por Heidegger se relacionaba con sólo uno de los dos componentes del movimiento y la ideología nazis, movimiento que fue siempre una mezcla incongruente de tradicionalismo e innovación, de ruralismo bucólico e hipermodernismo, de retórica *volkish*, rescate de las “valores autóctonos”, y tecnificación avanzada para la guerra más demoledora.

Heidegger tenía, más allá de esta incongruencia, una visión mítica de la comunidad de origen germánico definida en términos lingüísticos y geopolíticos, dentro de un clima cultural cuasi-rural y pastoril que vinculaba al *Volk* alemán con un pasado idílico cercano a los griegos, y con un futuro mesiánico ligado a la “salvación de Occidente”. El pueblo alemán, “pueblo metafísico”²², es percibido por Heidegger como el portador de una misión histórica singular, y así como en 1929-30 el filósofo esperaba el arribo de una *parousía* que todavía se hallaba en el futuro, a partir de 1933 y por un tiempo —y a pesar de sus fracasos políticos personales— consideró que el momento crucial de hecho había llegada.

Es así como Heidegger insinúa su entusiasmo revolucionario de los años veinte, aduciendo que las decisiones obedecen a los templos de ánimo. “En el año 1933 el templo de ánimo de Heidegger era el de una rehabilitación nacional de Alemania y un nuevo comienzo, tal como puede mostrarse con bastante precisión en base a los documentos recientemente publicados. La conquista del poder por parte del NSDAP en enero de 1933 conmovió a Heidegger, que se veía a las puertas de un cambio de época tan profundo y transformador como el del Renacimiento o el de la Reforma protestante. Lo mismo que en Napoleón veía Hegel cabalgar al espíritu del mundo, de igual manera Heidegger creía que con Hitler podía empezar una nueva época, nueva para Alemania y más allá de Alemania”²³.

Es así, únicamente dentro de este contexto global del oscurecimiento mundial que detecta Heidegger en su época, y que de distinta forma detectaron también mentes brillantes como las del filósofo e íntimo amigo de Heidegger, Karl Jaspers, como también Oswald Spengler, y otros por aquellos años, corresponde entender las palabras que cita Farías de la Conferencia en Bremen del año 45: “La fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y la transformación de la agricultura en industria alimenticia son en esencia lo mismo”²⁴. Ello sólo puede ser entendido en el contexto del pensamiento heideggeriano sobre la técnica, que acaba por suscitar que las cosas se muestren bajo su dominio nada más que como algo dispuesto, listo para ser utilizado, aprovechado y consumado.

22 HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la metafísica, [Einführung in die Metaphysik]*, Editorial: Nova, Buenos Aires, 1980, p. 43

23 SAFRANSKI, Rüdiger, “La política metafísica de Heidegger”, En ABC Cultural, Madrid, 2003.

24 FARÍAS, Víctor, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, París, 1987,

5.- 'No fuimos salvados'²⁵; Ensayos después de Heidegger

Ahora bien, como lo hará notar Sloterdijk, lo importante más allá de las imputaciones (y difamaciones) de las que Heidegger y su obra han sido objeto, es reconocer los efectos positivos que han tenido estos escritos y otros de diverso talante crítico, uno de ellos ha sido ha sido obligar a sincerar posiciones, a radicalizar, tal como aconteció en Europa, la pregunta acerca del sentido que tiene conectarse con filósofos acusados.

Heidegger impresiona a Sloterdijk²⁶ por su incompreensión del mundo moderno, incompreensión, piensa, ligada estrechamente a su rechazo de la racionalidad técnica, su conservadurismo político²⁷ y su apego a la tierra. De allí que *el claro –die Lichtung–* de Heidegger sea una metáfora *forestal*, propia del imaginario *filoagrario*²⁸ que no evoca el ámbito de las discusiones ciudadanas, entre las que cabe considerar, por ejemplo, el mercado. Por ello Heidegger no *avanzó* hasta la ciudad y su centro, hasta la plaza, el ágora o el foro, resultándole aún más ajeno aquello a que se llega trascendiendo la ciudad: el espacio político del Estado, las relaciones internacionales, el cosmopolitismo moderno. Heidegger como el último cerebro de la era agraria reaccionó contra la modernidad industrializada. “Nunca entendió ni supo apreciar la navegación ultramarina, ni el capital, ni los medios de comunicación”, que son precisamente los temas que hoy ocupan a Sloterdijk²⁹. Así, en la perspectiva de Sloterdijk el rechazo heideggeriano de la antropología no sólo separa a la filosofía de fuentes de información indispensables, sino que, peor aún, es una actitud que excluye la posibilidad de que el pensamiento pueda nutrirse del rico saber empírico acumulado en las ciencias especiales.

De este modo Sloterdijk critica a Heidegger su concepto de mundo y particularmente el modo de concebir la entrada del hombre en él. Según Heidegger somos arrojados en el mundo, cosa ominosa que tiene el acento de un un oscuro castigo; de este modo el mundo moderno, hogar largamente preparado por la historia de lo monstruoso violento y arbitrario (*das Ungeheure*), es el lugar en el que luchan los gigantes poderes impersonales ligados a la técnica apocalíptica. “En el universo del conocimiento moderno predominan los bastidores, los suelos dobles, los panoramas, las imágenes engañosas, los gestos torcidos, los sentimientos secretos, los motivos ocultos los cuerpos envueltos”³⁰.

Sloterdijk pasa de la definición de Heidegger del hombre como ser arrojado al mundo y ser para la muerte, hasta la visión muy distinta de Lévinas de la muerte como una invitación a

25 Ver SLOTERDIJK, P., *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*, esto es, “No fuimos salvados: Ensayos según Heidegger (o “después de Heidegger)”, publicado en 2001 y comentado por la profesora Carla Cordua en su excelente *Sloterdijk y Heidegger; La recepción filosófica* / particularmente en el capítulo 1: El vecindario filosófico.

26 Sloterdijk piensa en la línea de Heidegger, aunque generalmente lo haga contra Heidegger.

27 CORDUA, Carla, *Sloterdijk y Heidegger; La recepción filosófica*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2008, p. 28

28 VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, *Peter Sloterdijk; Esferas, helada cósmica y políticas de climatización*, Colección Novatores, Nº 28, Editorial de la Institución Alfons el Magnànim (IAM), Valencia, España, 2008, pp. 104 – 106

29 SLOTERDIJK, Peter, *En el mundo interior del capital, para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid, 2007.

30 SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, II, , Siruela, Madrid, 2004, p. 604

una nueva trascendencia a partir de una relación radicalmente inédita de apertura ética hacia el otro y hacia lo Otro, cuestión que se entrevera con la conciencia trágica, con la desesperanzada lucidez provocada por las dos guerras mundiales, por Hiroshima, por Auschwitz ante todo, por el terrorismo y por el contraterrorismo global, cuya lógica, como ha mostrado en *Temblores de Aire*³¹ es: “hacer irrespirable el ambiente del otro; por la amenaza del exterminio total”; algo que ha inspirado su idea del filósofo como aquel que ejerce la vigilia o la vigía del mundo.

El crecimiento del conocimiento y de la técnica no puede seguir siendo interpretado –señala Sloterdijk– como pretendía Heidegger, quien continuaba entendiéndolo, después de dos siglos y medio de metafísica y técnica europeas, como los envíos del destino a la errancia de los hombres. La errancia (*die Irre*), la inevitable mixtura de la verdad con el error y el ocultamiento, propia de la condición de la existencia humana, es la forma dinámica con la que la existencia inauténtica se desplaza sin fin. La errancia es entendida como el extravío de la humanidad durante la época moderna, que, olvidando el ser, confía su existencia y su mundo a la técnica³². Sloterdijk le reconoce a Heidegger que “para [él] era evidente que la errancia era duradera y grande”³³.

La verdad no se descubre inocuamente y sin batalla, sino sólo después de triunfar batallando contra sus antecesoras, que la enmascaran y se le oponen. “En el universo del conocimiento moderno predominan los bastidores, los suelos dobles, los panoramas, las imágenes engañosas, los gestos torcidos, los sentimientos secretos, los motivos ocultos los cuerpos envueltos”³⁴. La historia de la verdad es concebida por Heidegger, a partir del estado de cosas del año 1946, como la quemazón de un hilo conceptual combustible extendido desde Atenas a Hiroshima. El cual, como puntualiza Sloterdijk, sigue hasta los laboratorios de ingeniería genética (*Gentechnik*) actuales.

Para Heidegger, receloso de la técnica, el pensamiento auténtico permanece totalmente vinculado al paradigma de un mundo en crecimiento tal y como es experimentado por un campesino. Heidegger sería de este modo el último metafísico de la vieja Europa. Su concepción de un mundo en crecimiento comporta las ideas de productividad y progreso vinculadas indefectiblemente a los poderes de una técnica apocalíptica. Pero ¿de qué producto y progreso se trata? El producto en cuestión es aquí, ante todo, el hombre mismo, y el progreso, su cometido de guardar el Ser y corresponderle como su pastor. Lo que hay en juego en todo esto, es la expresión de un problema antiquísimo, a saber, el de la cría y domesticación del hombre por el hombre; un problema en el que han estado involucrados, por referirse sólo al gremio, todos los filósofos, y que podría denominarse como la disputa por la antropogénesis, esto es, la lucha encarnizada por obtener un derecho procreador y tutorial sobre el hombre. Es a partir del intento heideggereano de dilatar el imaginario agrario del mundo que se puede barruntar el porqué de la aversión de Heidegger hacia la

31 SLOTERDIJK, Peter, *Temblores de aire, en las fuentes del terror*, Ed. Pre-Textos, Valencia 2003

32 CORDUA, Carla, *Sloterdijk y Heidegger; La recepción filosófica*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2008, p. 110.

33 SLOTERDIJK, Peter, *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, [NG 214]. En CORDUA, Carla, *Sloterdijk y Heidegger; La recepción filosófica*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2008.

34 SLOTERDIJK, Peter, *Crítica de la razón cínica*, II, 604

democracia, el capitalismo, el socialismo, el humanismo y la técnica industrial en curso.

Heidegger evidencia su apego romántico a los valores de la existencia campesina, su rechazo visceral al mundo urbano moderno, y su mentalidad arraigada en imágenes y metáforas agrarias y artesanas³⁵.

Heidegger advierte la sociedad de la democracia liberal y capitalista como el fin de la comunidad en torno a la tierra. En este sentido la afirmación de Sloterdijk según la cual Heidegger es el último cerebro de la era agraria, trae consigo la concepción de la política clásica de acuerdo a la cual los hombres eran obras de hombres gestados en el seno de la comunidad, a la vez que unidos a la tierra por un cordón umbilical llamado tradición. En este proceso histórico de conservación del hombre por el hombre, la metáfora agraria concebía a cada nueva generación de hombres como el producto del orden y rotación inmemorial de siembras y cosechas. En estos puntos decisivos Sloterdijk confronta la posición de Heidegger. Cuando Sloterdijk refiere a la condición interior compartida del hombre, se separa decididamente del pensamiento heideggeriano. La interioridad del hombre no equivale a mantenerse fiel y apegado al lugar del nacimiento, mantenerse fiel a la tierra. Para Sloterdijk hoy estamos dominados por un romanticismo de lo abierto que nos inclina a desconocer la importancia que tienen para nosotros los espacios circunscritos, los muros y arcos de ciudad desde los cuales avanzamos hacia lo más amplio y abarcante. Heidegger –a diferencia de Sloterdijk– tampoco sabe decir ni una palabra acerca de lo amable que es investigar, viajar [...]; tampoco dice nada sobre “establecer amistades, iniciar empresas, hacer ejercicios, ni acerca de traducir o enlazar tradiciones. En esta actitud [Heidegger] es sólo uno de los muchos críticos de la modernidad que guardan un silencio falto de experiencia y lleno de odio cuando se trata de hablar sobre nuestras mejores fuerzas: el bricolaje, el cruzar razas de plantas y animales, la clasificación, la transacción y todo el espectro de las operaciones constitutivas de la ciencia como profesión y de la formación de comunas como plástica social.

35 HEIDEGGER, M. “¿Por qué permanecemos en la provincia?” En torno a este tema, véase Bambach, Heidegger's Roots (Ithaca & London: Cornell University Press, 2003, pp. 63-66