

LA LUCHA CONTRA EL LIBERALISMO EN LA CONCEPCIÓN TOTALITARIA DEL ESTADO*

The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian

Conception of the State

HERBERT MARCUSE

La constitución del Estado total-autoritario fue acompañada de la proclamación de una nueva visión del mundo de carácter político: el “realismo heroico-popular [völkisch]” se convirtió en teoría dominante. “La sangre se alza contra el entendimiento

* Publicado originalmente en *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. III, 1934. Reeditado en H. Marcuse, *Schriften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, vol. 3, pp. 7-44. Traducción y presentación de José Manuel Romero Cuevas.

Es el primer artículo que Herbert Marcuse publicó en la revista del *Institut für Sozialforschung*, la *Zeitschrift für Sozialforschung*. En enero de 1933, Marcuse se había incorporado al *Institut*, casi simultáneamente a la subida de Hitler al poder. En ese momento, junto a los demás miembros del *Institut*, salió al exilio hacia Suiza. En julio de 1934 marcharía hacia Nueva York, al país que sería su destino final.

Marcuse se incorporó al *Institut* después del fracaso de su intento de habilitación en la Universidad de Friburgo bajo la tutela de Martin Heidegger. No está aún clara la causa concreta de este fracaso, pero parece que Marcuse se dio cuenta de que Heidegger había perdido el interés en impulsar su habilitación. En todo caso, la valoración de Marcuse de la figura de Heidegger como maestro y gran pensador se mantuvo hasta su salida de Friburgo. De manera que el nombramiento de Heidegger como rector nacionalsocialista de la Universidad de Friburgo en abril de 1933 supuso para Marcuse todo un shock y lo impulsó a tomar abiertas distancias respecto a su pensamiento.

El primer trabajo que Marcuse elaboró en Ginebra como miembro del *Institut* fue un estudio en francés sobre la filosofía alemana entre 1870 y 1933, que no llegó a ser publicado. Este estudio, que marca una cesura respecto a sus publicaciones anteriores, bajo la palpable influencia de Heidegger, termina con unas penetrantes páginas sobre Heidegger y el nacionalsocialismo y sobre la ideología nacionalsocialista, lo que Marcuse denomina “realismo heroico-racista”.

Todo esto debe ser tenido en cuenta a la hora de leer este artículo, en el que por primera vez Marcuse pone en juego un tipo de trabajo teórico ausente en sus anteriores publicaciones, orientadas hacia la ontología y la fundamentación filosófica de las ciencias sociales: efectivamente, en este artículo se realiza un *análisis ideológico* de la concepción nacionalsocialista del Estado. Aquí Marcuse inicia una línea de trabajo que más adelante desarrollará en su crítica de la ideología soviética (en *El marxismo soviético*, 1958) y de la ideología de las sociedades capitalistas contemporáneas (en *El hombre unidimensional*, 1964).

El análisis de las discontinuidades, pero también de las sorprendentes continuidades, entre el liberalismo y la ideología nacionalsocialista, la ambiciosa puesta en relación entre las transformaciones en el plano ideológico y las transformaciones en el ámbito socio-económico de las sociedades capitalistas desarrolladas, la determinación del significado político y del destino histórico de la filosofía irracionalista, en concreto, de la filosofía existencial de Heidegger: todo ello confiere a este artículo de Marcuse una poderosa actualidad y hace de él una investigación con fuerza clarificadora sobre nuestro contexto histórico actual, marcado por el retorno de ideologías que abiertamente se inspiran en el autoritarismo fascista del pasado siglo.

2 EL NATURALISMO

De maneras siempre nuevas, el realismo heroico-popular [*völkisch*] subraya las características naturales de la totalidad representada por el pueblo. El pueblo “depende de la sangre”; crea su inquebrantable fuerza y duración a partir de la “tierra”, de la patria; lo unifican los caracteres de la “raza” y mantenerla limpia es la condición de su “salud”. Como consecuencia de este naturalismo se produce una transfiguración del campesinado³⁵ como el único estamento todavía “vinculado a la naturaleza”: se lo celebra como “manantial de creatividad”, como fundamento eterno de la sociedad. Al elogio mítico de la reagrarización corresponde la lucha contra la gran ciudad y su espíritu “antinatural”; esta lucha se convierte en un ataque contra el dominio de la *Ratio* en general, en desencadenamiento de todos los poderes irracionales – un movimiento que termina con la funcionalización total del espíritu. La “naturaleza” es el primero de los presupuestos condicionales a los que se subordina la razón, el último es provisionalmente la autoridad incondicional del Estado. Pero la “naturaleza” celebrada por el organicismo no aparece como factor de producción en conexión con las relaciones fácticas de producción, ni como condición de la producción, ni como el terreno histórico mismo de la historia humana. Ella se convierte en *mito* y, como mito, encubre la depravación y el bloqueo organicistas del acontecer socio-histórico. La naturaleza se convierte en el gran adversario de la historia.

El mito naturalista comienza con la invocación de lo natural como “eterno” y “querido por Dios”. Esto vale sobre todo para la totalidad natural del pueblo, reclamada por él. Los destinos particulares de los individuos, sus afanes y necesidades, su miseria y su felicidad – todo esto es fútil, efímero, sólo el pueblo permanece; él está en la historia como la misma naturaleza: como la substancia eterna, como lo que se mantiene eternamente firme en el permanente cambio de las relaciones económicas y sociales que, respecto a él, son accidentales, efímeras, “insignificantes”.

En estas formulaciones se anuncia una tendencia característica del realismo heroico-popular [*völkisch*]: la *depravación* de la *historia* a un acontecer sólo temporal, en el cual todas las configuraciones están sometidas al tiempo y resultan, por ello, “inferior”. Una des-historización tal se encuentra por doquier en la teoría organicista: como desvalorización del tiempo frente al espacio, como elevación de lo estático sobre lo dinámico, de lo conservador sobre lo revolucionario, como rechazo de

³⁵ Ipsen (1933b): 17.

toda dialéctica, como elogio de la tradición por la tradición misma.³⁶ Jamás se ha tomado menos en serio la historia que ahora, cuando se la centra principalmente en la conservación y cuidado de la herencia, cuando las revoluciones son valoradas como “ruidos colaterales” y como “perturbaciones” de las leyes naturales y cuando la decisión sobre la felicidad y la dignidad humana son entregadas a las fuerzas naturales de la “sangre” y de la “tierra”. En tal deshistorización de lo histórico se delata una teoría que expresa el interés en la estabilización de una figura de las relaciones vitales que no puede ser justificada ante la situación histórica. Un efectivo tomar en serio a la historia podría conducir a recordar demasiado la decisión que dio lugar a esa figura y las posibilidades de su transformación que se derivan de la historia de su surgimiento – resumiendo: su transitoriedad y el hecho de que “la hora de su nacimiento (...) es la hora de su muerte” (Hegel). Se eterniza ideológicamente esa figura al reclamarla como “orden natural de vida”.

Sin embargo, la nueva doctrina de la historia y de la sociedad, mediante su particular uso de la raza, del carácter nacional, la sangre, la tierra, etc., se resiste a defender un biologicismo naturalista. Ella subraya que estos hechos orgánico-naturales son, al mismo tiempo y esencialmente, contenidos “histórico-espirituales”, a partir de los cuales se origina una “comunidad de destino” histórica. Pero si la palabra “destino” no sólo ha de servir para impedir el conocimiento las verdaderas fuerzas motrices y los factores de la historia, además suprime precisamente el mito organizativo de la “comunidad natural” y, por tanto, el fundamento teórico de esta filosofía de la historia. Seguramente cada pueblo tiene su propio destino (en la medida en que es una unidad económica, geopolítica y cultural), pero es precisamente

³⁶ Ofrecemos algunas citas características de Moeller van den Bruck en *Das dritte Reich*: “El pensamiento conservador (...) sólo se comprende a partir del espacio. Pero el espacio tiene primacía. El tiempo presupone el espacio.” “En ese espacio y a partir de él surgen las cosas. En el tiempo se descomponen.” “Puede ser que en la historia de un pueblo cambie con el tiempo lo que quiera cambiar: lo inmodificable, eso permanece, tiene más poder e importancia que lo modificable, que sólo consiste en que se ponga o se quite algo. Lo inmodificable es el presupuesto de todas las modificaciones, y todo lo que puede cambiar, después de que su tiempo ha expirado, vuelve a caer eternamente en lo inmodificable.” “Toda revolución es ruido colateral, signo de perturbaciones, pero no la marcha del creador a través de su taller, ni el cumplimiento de sus preceptos ni la conformidad con su voluntad. El mundo está hecho para ser preservado y, cuando entra en confusión, pronto se endereza por sí mismo: retorna a su estado de equilibrio” (Moeller van den Bruck, 1933: 180-182). Una cita característica de cómo la “teoría de la *Gestalt*” es usada para depravar la historia: “Una figura es, y ningún desarrollo la aumenta o disminuye. La historia del desarrollo no es por ello historia de la figura, sino como mucho su comentario dinámico. El desarrollo conoce el comienzo y el final, el nacimiento y la muerte, respecto de los cuales la figura está excluida.” “Una figura histórica es en lo más profundo independiente del tiempo y de las circunstancias de las que parece surgir” (Jünger, 1932: 79).

ese destino lo que escinde la unidad del pueblo en contraposiciones sociales. Los destinos comunes afectan a los diversos grupos en el interior del pueblo de manera muy diferente y cada uno de ellos reacciona a esos destinos de modo distinto. Una guerra, que indudablemente afecta a todo el pueblo, puede hundir a las masas en una horrible miseria, mientras que ciertos estamentos dominantes sacan provecho de ello. Una crisis general ofrece a los económicamente poderosos una posibilidad más amplia de resistencia y de salir bien parado que a la mayoría económicamente más débil. La comunidad de destino se produce casi siempre a expensas de la gran mayoría del pueblo, por lo que se cancela a sí misma. En la historia de la humanidad acontecida hasta hoy, esa escisión de la unidad del pueblo en las contraposiciones sociales no ha sido algo meramente accesorio, no ha sido la culpa y la falta de algunos, más bien tal escisión constituye el contenido propio de aquélla. Este contenido no puede ser modificado mediante la adaptación a algún tipo de orden natural. Ya no hay en la historia órdenes naturales que puedan servir como modelo o como ideas a la movilidad histórica. En el proceso de confrontación de los hombres socializados con la naturaleza y con su propia realidad histórica (cuyo estado respectivo está indicado por las diferentes relaciones vitales), la “naturaleza” está desde hace tiempo historizada, es decir, está despojada en creciente medida de su naturalidad y sometida a la planificación humana y a la técnica. Los órdenes y datos naturales acontecen como relaciones socio-económicas (de manera que, por ejemplo, la tierra de los campesinos ya no es tanto el terruño natal cuanto una parcela en el registro de la propiedad hipotecaria).³⁷

Sin embargo, esta figura real permanece oculta a la conciencia de la mayoría de las personas. “La figura del proceso de vida social, es decir, del proceso de producción material, solo se despoja de su mítico velo de niebla, cuando es el producto de hombres libremente asociados bajo su control consciente y planificado”.³⁸ Hasta entonces, aquellos grupos cuya situación económica contradice la consecución de esa meta estarán interesados en eternizar determinadas relaciones sociales como “naturales” para sostener el orden existente y para protegerlo de críticas perturbadoras.

El camino que de este modo toma la teoría organicista conduce, a través de la naturalización de la economía en cuanto tal, a la naturalización de la economía capitalista monopolista y de la pauperización provocada por ella: todos estos fenóme-

³⁷ Marx, 1927: 122 y ss.

³⁸ Marx, 1928: 43.

nos son sancionados como “naturales”. Al final de este camino (que sólo hemos indicado aquí en sus etapas más importantes) se encuentra el punto en el que la función ilusoria de la ideología se transforma en desilusionante: la transfiguración y el encubrimiento son sustituidas por la brutalidad desnuda.

La economía es concebida como un “organismo vivo”, que no se puede transformar “de golpe”; ella se construye según “leyes primitivas”, que están ancladas en la “naturaleza” humana: esta es la primera etapa.

El paso desde la economía en general a la economía actual se da rápidamente: la crisis actual es considerada como la “venganza de la naturaleza” respecto al “intento intelectual de romper sus leyes (...)”. Sin embargo, al final siempre vence la naturaleza”. La transfiguración de relaciones económicas y sociales en un orden natural siempre vuelve a chocar con la terrible facticidad completamente “antinatural” de las formas de vida actuales. Para encubrir esta contradicción se necesita una desvalorización radical de la esfera material de la existencia, de las “riquezas externas” de la vida. Ellas son “superadas” en un “heroísmo” de la pobreza y del “servicio”, del sacrificio y de la disciplina. La lucha contra el materialismo es una necesidad para el realismo heroico-popular [*völkisch*] en la teoría y en la práctica: debe negar la felicidad terrenal de los hombres, que el aludido orden social no puede ofrecer, en favor de valores “ideales” (honor, eticidad, obligación, heroísmo, etc.). Sin embargo, contra esta inclinación al “idealismo” actúa otra tendencia muy fuerte: el esfuerzo extremo y la adaptación permanente de las personas en la provisión de los bienes “terrenales” a producir, esfuerzo y adaptación que vienen exigidos por el capitalismo monopolista y su situación política; esa tendencia conduce a que el conjunto de la vida sea captada bajo la categoría del servicio y del trabajo – un ascetismo puramente “intramundano”. Y hay una tercera cosa que desacredita al idealismo: el idealismo clásico fue esencialmente racionalista, un idealismo del “espíritu”, de la razón. En la medida en que siempre contiene de alguna forma la autonomía de la razón y coloca la praxis humana bajo la idea del conocimiento comprensivo, tiene que atraerse la enemistad del Estado total-autoritario. Este tiene todos los motivos para considerar peligrosa la crítica efectuada por la razón y para sujetarla a estados de cosas preestablecidos. “Por eso, el idealismo alemán debe ser superado en forma y contenido, si queremos convertirnos en un pueblo político y activo”.³⁹ Así, una ambigüedad fundamental recorre a la teoría antiliberal. Mientras que, por un lado, exige un realismo constante, duro, casi cínico, ensalza, por otro lado, los

³⁹ Krieck, 1933b: 4.

valores “ideales” como el sentido primero y último de la vida y exhorta a la salvación del “espíritu”. En ella coexisten declaraciones contra los “idealistas” ajenos al mundo, débiles, a los que se contraponen el nuevo tipo de hombre heroico (“él no vive del espíritu, sino de la sangre y de la tierra. No vive de la formación, sino de la acción”⁴⁰), y pasajes como este: “El estandarte del espíritu ondea sobre la humanidad como su emblema. Y aunque a veces nos dejemos arrastrar por los grandiosos e instintivos impulsos de la voluntad, el espíritu siempre vuelve de nuevo a defender sus derechos”.⁴¹ Se evocan todas las “certezas metafísicas” posibles, pero nunca han sido ofrecidas de manera más irreflexiva y elevadas a visión oficial del mundo como hoy, cuando a las órdenes del imperialismo se ha anunciado la superación definitiva de la metafísica del idealismo humanista: “Ya no vivimos en la época de la formación, de la cultura, de la humanidad y del espíritu puro, sino bajo la necesidad de la lucha, de la organización política de la realidad, de la virtud militar, de la disciplina del pueblo, del honor y del futuro del pueblo. A los hombres de esta época se les exige no una actitud idealista, sino la actitud heroica como tarea vital y necesidad vital”.⁴²

Sin embargo, nunca se ha visto e interpretado tal “organización de la realidad” anti-idealista de un modo tan pobre y desolado: “Un servicio que no se acaba, porque servicio y vida coinciden”.⁴³ De hecho, hacer los sacrificios exigidos por el mantenimiento del orden existente pertenece a un “heroísmo” que ya no puede ser justificado en absoluto racionalmente. Frente a la miseria cotidiana de las masas, frente al peligro de nuevas guerras y crisis terribles, ya no resulta útil la apelación a la “naturalidad” de tal orden. La última palabra ya no la dice la “naturaleza”, sino el capitalismo, tal como aparece en realidad. Nos encontramos en la última etapa del camino en la que esa teoría deja caer el velo encubridor y revela la verdadera cara del orden social: “Consideramos inevitable el descenso del nivel de vida y abogamos por la reflexión más urgente sobre cómo abordar ese proceso y cómo tenemos que comportarnos respecto a él”.⁴⁴ Los esfuerzos de esta teoría no se refieren a

⁴⁰ Krieck, 1933b: 1. Más claramente en Krieck, 1933c: 69, 71: “La crítica radical nos enseña a darnos cuenta de que la llamada cultura se ha vuelto completamente inesencial y que, en cualquier caso, no representa un valor máximo.” “Por último, veamos aquí también con sencillez, verdad y autenticidad, para que la creciente fuerza y salud del pueblo no se vea distorsionada por el fraude de la cultura. ¡Pueden llamarnos bárbaros!”.

⁴¹ Diesel, 1934: 2.

⁴² Krieck, 1933b: 1.

⁴³ *Der deutsche Student*, cuaderno de agosto de 1933, p. 1.

⁴⁴ Kutzleb, 1933: 24 y ss.

la preocupación por la supresión de la miseria de las masas; ella considera más bien el crecimiento de dicha miseria como su presupuesto inevitable. En ningún lugar el nuevo “realismo” ha llegado más cerca de la verdad. Él sigue fielmente esta verdad: “Lo primero que hace falta es que todo el mundo se dé cuenta de que la pobreza, la restricción, especialmente la renuncia a los bienes culturales, es algo que se exige a todo el mundo.” Sin embargo, no es probable que todos acepten la razonabilidad de esta exigencia: contra ella “oponen resistencia en la actualidad todavía los instintos biológicos individuales”. Así que la principal preocupación de la teoría será “someter” esos instintos (ibíd.). Con perspicacia reconoce el teórico que esto no puede ocurrir mediante la “capacidad racional”, pero sí “tan pronto como la pobreza reciba de nuevo un sello de valor ético, tan pronto como la pobreza no sea ya vergüenza ni desgracia, sino una actitud digna y evidente frente a un destino duro y universal” (ibíd.). Y el teórico nos revela también la función de esta “ética” y de otras semejantes: es la “base” que “el político necesita para tomar sus medidas con seguridad” (ibíd.).

El heroísmo, el *ethos* de la pobreza como “base” de la política: aquí se revela la lucha contra la visión materialista del mundo en su sentido último: “someter” los instintos que se rebelan contra el descenso del nivel de vida. Se ha cumplido un giro en la función de la ideología característico de determinados estadios del desarrollo social: ella muestra inmediatamente lo que es, pero con una radical inversión de los valores; la desgracia se convierte en gracia, la escasez en bendición, la miseria en destino; y a la inversa el afán de felicidad y de mejora material se convierte en pecado e injusticia.

El cumplimiento del deber, el sacrificio y la entrega, que el “realismo heroico” exige a los hombres, son puestos al servicio de una sociedad que eterniza la miseria y la infelicidad de los individuos. Aunque ofrecidos al “borde de la insensatez”, poseen sin embargo una meta oculta muy “racional”: la estabilización fáctica e ideológica del sistema vigente de producción y reproducción de la vida.⁴⁵ Al incorporar programáticamente en el aparato de un sistema de dominación lo que sólo puede darse como libre don de hombres libres, el realismo heroico ofende a los grandes ideales del deber, del sacrificio y de la entrega.

El hombre cuya existencia se cumple en el sacrificio incuestionable y en la entrega incondicional, cuyo *ethos* es la pobreza y cuyos bienes externos de felicidad han desaparecido en el servicio y la disciplina: esta imagen del hombre, tal como el

⁴⁵ Sobre esta función del realismo heroico, ver Horkheimer, 1934: 42 y ss.

realismo heroico del presente la concibe como modelo, se encuentra en una tajante contraposición respecto a todos los ideales que la humanidad occidental ha conquistado en los últimos siglos. ¿Cómo justificar una existencia tal? Ya no se trata de la salvación terrenal del hombre, no hay por lo tanto ninguna justificación a partir de sus necesidades y pulsiones naturales. Pero tampoco se trata de su salvación supraterrrenal: la justificación a partir de la fe está truncada. Y, en la lucha universal contra la *Ratio*, la justificación a partir del saber ya no vale en absoluto como justificación.

En la medida en que la teoría se mueve en el terreno de la discusión científica, se hace consciente al menos de la problemática de los hechos que nos ocupan aquí: respecto a la “situación de emergencia” en la que se exige el sacrificio de la propia vida y el asesinato de otros hombres, plantea Carl Schmitt la cuestión del fundamento de tal sacrificio: “No existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí por ellos”.⁴⁶ Pero, ¿qué queda entonces como posible justificación? Sólo que aquí hay un estado de cosas que ya sólo por su existencia, por su mero estar ahí, queda *exonerado* de toda justificación, es decir, un estado de cosas “existencial”, “acorde con el ser”: justificación mediante la mera existencia. El “existencialismo” en su forma política se convierte en la teoría de la justificación (negativa) de lo que ya no se puede justificar.

3 EL EXISTENCIALISMO

Aquí no vamos a tratar la forma filosófica del existencialismo, sino sólo su figura política, la cual se ha convertido en un factor decisivo de la teoría totalitaria del Estado.

Hay que subrayar desde el principio que en el existencialismo político falta completamente el intento de describir conceptualmente lo “existencial”. La única manera de hacer visible el sentido que se pretende dar a lo existencial la ofrece el pasaje de Carl Schmitt citado arriba. Lo existencial aparece ahí esencialmente como contraconcepto respecto de lo “normativo”: algo que no puede ser colocado bajo ninguna norma externa a él mismo. De ello se sigue que no se puede pensar, enjuiciar y decidir como “tercero imparcial” sobre un estado de cosas existencial: “la posibi-

⁴⁶ Schmitt, 1932: 37.

lidad de conocer y comprender adecuadamente y, en consecuencia, la competencia para intervenir están dadas tan sólo en virtud de una participación y un tomar parte existenciales”.⁴⁷ En el existencialismo no hay ninguna determinación de principio y general acerca de qué estados de cosas tienen que valer como existenciales; eso se deja básicamente a la decisión del teórico existencial. Pero si alguna vez un estado de cosas es considerado por él como existencial, entonces todos aquellos que no “participan y toman parte” en su realidad tienen que callar. Son sobre todo las relaciones y los estados de cosas *políticos* los que aquí son sancionados como existenciales; y en el interior de la dimensión política es de nuevo la relación con el enemigo⁴⁸, la guerra, lo que vale como relación existencial por antonomasia (a esta se añadió luego, como relación de la misma clase, “pueblo y pertenencia al pueblo”).

Por esta carencia de toda conceptualidad exacta es necesario retroceder, aunque sea de manera completamente esquemática, del existencialismo político al filosófico. El sentido del existencialismo filosófico fue recuperar, frente al sujeto “lógico” abstracto del idealismo racional, la plena concreción del sujeto histórico, es decir, liquidar el impertérrito dominio del “ego cogito” desde Descartes a Husserl. La posición de Heidegger hasta *Ser y tiempo* señala el avance más amplio de la filosofía en esta dirección. Luego viene el contragolpe. La filosofía eludió por buenos motivos examinar con atención la facticidad material de la situación histórica del sujeto abordado por ella. Aquí se detuvo la concreción, aquí se conformó con el discurso sobre el “vínculo destinal” del pueblo, sobre la “herencia” que tiene que asumir todo individuo, sobre la comunidad de la “generación”, mientras que otras dimensiones de la facticidad fueron colocadas bajo las categorías del “se [impersonal]” y de la “habladuría”, etc. y, de este modo, asignadas al existir “impropio”. La filosofía no se preguntó ulteriormente por el tipo de herencia, por el modo de ser del pueblo, por los poderes y fuerzas reales que son la historia. Renunció así a toda posibilidad de comprender la facticidad de las situaciones históricas y de distinguir las decisivamente unas de otras.

En lugar de ello, sin embargo, surgió gradualmente, a partir de una recepción superficial de los fructíferos descubrimientos de la analítica existencial, algo así como una nueva antropología, que se hace cargo ahora de la fundamentación filosó-

⁴⁷ Schmitt, 1932: 15.

⁴⁸ Si bien la fórmula de la relación política es “agrupación según amigos-enemigos”, sin embargo, el discurso sobre la relación de amigo se realiza siempre de paso y a colación de la agrupación según enemigos.

fica del ideal de hombre proyectado por el realismo heroico. “El hombre teórico, al que remiten los conceptos de valor en circulación, es una ficción (...). El hombre es esencialmente un ser político, es decir, su ser no se determina mediante su participación en un ‘mundo espiritual’ superior (...), sino que el hombre es originariamente un ser que actúa”.⁴⁹

Se exige una activación, concretización y politización de todas las dimensiones de la existencia. La autonomía del pensamiento, la objetividad y neutralidad de la ciencia son rechazadas como doctrinas erróneas o incluso como falsificaciones políticas del liberalismo. “Somos seres activos, seres que actúan y nos hacemos culpables en el caso de que neguemos este ser nuestro, culpables de neutralidad y tolerancia”.⁵⁰ Se anuncia programáticamente el “condicionamiento por la vida, la referencialidad a la realidad, el condicionamiento histórico y el carácter situado de toda ciencia”.⁵¹ Muchas de estas tesis pertenecen desde hace tiempo al ideario de la teoría científica de la sociedad; los estados de cosas en los que se basan ya han encontrado en el materialismo histórico su comprobación. Cuando tales conocimientos son aplicados ahora al *servicio* precisamente de aquel orden social en *lucha* con el cual fueron descubiertos originariamente, se impone con ello la dialéctica también en el ámbito de la teoría: la estabilización del orden de vida actual sólo es posible de un modo que libera al mismo tiempo fuerzas impulsoras del desarrollo. Pero tal como en la estructuración fáctica de la existencia política estas fuerzas son forzadas a adoptar una forma que inhibe su dirección originaria y vuelve ilusorio su efecto liberador, así también este cambio funcional alcanza expresión en la teoría utilizada para su fundamentación. La posición del hombre como un ser primariamente histórico, político y que actúa políticamente revela su concreto significado social sólo cuando se pregunta: ¿a qué tipo de “historicidad” se refiere, a qué forma de acción política, a qué tipo de práctica se apunta? ¿Qué tipo de acción es exigida en la nueva antropología como la práctica “propia” del hombre? “Actuar no significa decidirse por algo, pues esto presupone que se sabe por lo que uno está decidiendo, sino que actuar significa tomar una dirección, tomar partido en virtud de una misión destinal, en virtud del ‘derecho propio’ (...). La decisión por algo que yo he reconocido es ya secundaria”.⁵²

⁴⁹ Bäumler, 1934: 94.

⁵⁰ Bäumler, 1934: 109.

⁵¹ Krieck, 1933d: 6 y ss.

⁵² Bäumler, 1934: 108.

Esta típica formulación ilumina la triste imagen que la antropología “existencial” se hace del hombre que actúa. Este actúa –pero no sabe para qué actúa. Actúa –pero él mismo no ha decidido en absoluto para qué actúa. Toma simplemente “partido”, “se compromete”, –“la decisión por algo que yo he reconocido es ya secundaria”. Esta antropología consigue su *Pathos* a partir de la desvalorización radical del Logos como el saber desvelador y decisivo. Aristóteles opinaba que precisamente a través del Logos se diferencia el hombre del animal: a través de la capacidad de *δηλοῦν τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον* [manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto].⁵³ La antropología existencial cree que el saber del para qué de la decisión, del para qué de la apuesta, por el que todo actuar humano recibe primeramente su sentido y su valor, es algo secundario. Lo esencial es sólo *que* se tome una dirección, *que* se tome partido. “Las espantosas diferencias de los puntos de vista no radican en lo puramente objetivo”, sino “en la fuerza sintética del preguntar arraigado existencialmente”.⁵⁴ Sólo en este tono irracional es capaz la antropología existencial de cumplir su función social al servicio de un sistema de dominio al que no hay nada que le interese menos que una justificación “objetiva” de la acción exigida por tal sistema.

A partir de aquí se revela también la nulidad del fuerte énfasis puesto en la historicidad de la existencia: este es sólo posible sobre la base de la depravación de la historia indicada arriba. Mientras que la historicidad auténtica presupone el comportamiento sapiente-cognoscente de la existencia respecto a los poderes históricos y la *crítica* teórica y práctica de esos poderes fundada en tal comportamiento, éste es restringido aquí a la asunción de una “tarea” que es enviada a la existencia a través del “pueblo”. Se considera evidente que es el “pueblo” el que otorga la tarea y al que revierte la misma – y no algo así como determinados grupos de interés. Se proyecta una imagen teológicamente secularizada de la historia: cada pueblo tiene su tarea histórica como “misión”; ella representa la primera y última obligación ilimitada de la existencia. En un *salto mortale* (cuya velocidad no debe hacernos olvidar que en él se ha lanzado por la borda la completa tradición de la ciencia) la “voluntad de ciencia” es sometida a la presunta tarea del propio pueblo. Y el pueblo es considerado como unidad y totalidad por debajo de la esfera económica y social; también el existencialismo ve en las “fuerzas de la tierra y de la sangre” las

⁵³ Aristóteles, *Política*, 1253a, 14 y ss.

⁵⁴ Rothacker, 1934: 96.

potencias propiamente históricas.⁵⁵ De esta forma, también las corrientes existencialistas beben del gran reservorio del naturalismo.

El existencialismo político es en este punto más delicado que el filosófico: él sabe que también las “fuerzas de la tierra y de la sangre” de un pueblo sólo se tornan históricas en determinadas formas políticas, cuando se ha erigido sobre el pueblo una estructura de gobierno efectiva: el *Estado*. También el existencialismo necesita una teoría explícita del Estado: él se convierte en el fundamento de la *doctrina del Estado total*. No vamos a hacer aquí una confrontación explícita con esta teoría y vamos a destacar sólo lo decisivo para nuestro tema.

Las relaciones y hechos políticos se interpretan como existenciales, como conformes al ser. Eso sería una mera evidencia, si con ello no se quisiera decir otra cosa que el hombre, de acuerdo con su significado, es φύσει, un ser vivo político. Pero significa algo más. Hemos visto que lo existencial en cuanto tal queda liberado de toda racionalización y aplicación de normas que vayan más allá de él: él es norma absoluta de sí mismo y no es accesible a ninguna crítica y justificación racionales. En este sentido, se fijan ahora los estados de cosas y relaciones políticos como las circunstancias “decisivas”, en su significado más preciso, para la existencia. Y, en el interior de las circunstancias políticas, todas las relaciones están orientadas de nuevo la “situación de emergencia” más extrema: a la decisión sobre el “estado de excepción”, sobre la guerra y la paz. El verdadero poseedor del poder político se define más allá de toda legalidad y legitimidad: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”⁵⁶; la soberanía se funda en el poder fáctico para esa decisión (decisionismo). La relación política paradigmática es la “relación amigo-enemigo”; en caso de emergencia la relación paradigmática es de nuevo la guerra, que llega hasta la aniquilación física del enemigo. No hay ninguna relación social que en caso de emergencia no se convierta en una relación política: detrás de todas las relaciones económicas, sociales, religiosas y culturales se encuentra la politización total. No hay ninguna esfera de la existencia privada y pública, ninguna instancia legal y racional que pueda oponerse a esta politización. En este punto se cumple el desencadenamiento de fuerzas impulsoras, al que acabamos de aludir. La activación y politización total arrebató a amplios estratos su neutralidad inhibitoria y crea, en un frente de una amplitud y densidad sin precedentes, nuevas formas de lucha

⁵⁵ Heidegger, 1933: 13.

⁵⁶ Schmitt, 1922: 1. Las tesis fundamentales de la teoría del Estado total son presentadas en Schmitt, 1932; la bibliografía posterior sólo aporta variaciones de los pensamientos de Schmitt.

política y nuevos métodos de organización política. La separación de Estado y sociedad, que el liberal siglo XIX intentó llevar a cabo, es cancelada: el Estado asume la integración política de la sociedad. Y el Estado se convierte también – por la vía de la existencialización y totalización de lo político – en el portador de las posibilidades en sentido propio de la existencia misma. El Estado no tiene que responder ante el hombre, sino el hombre tiene que responder ante el Estado: está a su merced. En el plano en el que se mueve el existencialismo político no puede ser en absoluto un problema si el Estado en su figura “total” realiza legítimamente tales exigencias, si el orden de dominación que él defiende con todos los medios garantiza todavía la posibilidad de una realización no ilusoria de la existencia de la mayoría de los hombres. La existencialidad de las relaciones políticas se aleja de tales cuestiones “racionalistas”; el cuestionamiento es ya un crimen: “Todos estos intentos de discutirle al Estado el derecho de acción recién adquirido significan un sabotaje (...). Extirpar esta forma de pensamiento social sin ninguna indulgencia es el deber más noble del Estado hoy en día”.⁵⁷

La forma de dominación de este Estado, que ya no se basa en el pluralismo de los intereses sociales y sus partidos y que ha sido despojado de toda legalidad y legitimidad jurídica formal, es el caudillaje autoritario y sus “seguidores”. “El carácter político y constitucional del Estado nacional de derecho es, en contraste deliberado con el del estado liberal burgués de derecho, el del Estado caudillista autoritario. El Estado caudillista autoritario ve en la autoridad del Estado el rasgo esencial del Estado”.⁵⁸

El caudillaje autoritario extrae su cualificación política esencialmente de dos fuentes que se encuentran vinculadas entre sí: una es un poder “metafísico”, irracional, y la segunda es un poder “no-social”. La idea de “justificación” intranquiliza siempre a la teoría: “Un gobierno autoritario necesita una justificación que sobrepase todo lo personal”. No hay una justificación material y racional, por lo que la “justificación debe ser metafísica (...). La diferenciación entre dirigentes y dirigidos, como principio de ordenamiento estatal, sólo es realizable metafísicamente”.⁵⁹ El sentido socio-político del concepto “metafísico” se delata: “un gobierno que sólo gobierna porque tiene un encargo del pueblo no es un gobierno autoritario. La

⁵⁷ E. Forsthoﬀ, 1933: 29.

⁵⁸ Koellreutter, 1933b: 30. Cf. Koellreutter, 1933a: 58.

⁵⁹ E. Forsthoﬀ, 1933: 31.

autoridad sólo es posible a partir de la trascendencia...”.⁶⁰ La palabra “trascendencia” debe ser tomada aquí en serio: el fundamento de la autoridad excede toda facticidad social, de manera que no depende de ella para su acreditación, y excede sobre todo la situación fáctica y la capacidad de comprensión del “pueblo”: “La autoridad presupone un rango, que tiene validez frente al pueblo, porque este no lo concede, sino que lo reconoce”.⁶¹ El reconocimiento fundamenta la autoridad: ¡una fundamentación verdaderamente “existencial”!

Consideremos ahora brevemente el destino “dialéctico” de la teoría existencialista en el Estado total. Es una dialéctica “pasiva”: ella va más allá de la teoría, sin que esta la pueda asimilar y continuar desarrollando en ella. Con la realización del Estado total-autoritario el existencialismo se cancela a sí mismo o, mejor: él es cancelado. “El Estado total debe ser un Estado de la responsabilidad total. Él representa el compromiso total de cada individuo con la nación. Este compromiso cancela el carácter privado de la existencia individual”.⁶² Sin embargo, el existencialismo estaba fundado originariamente en el carácter “privado” de la existencia individual, en el “ser-en-cada-caso-mío” insuperablemente personal. El Estado total asume la responsabilidad total por la existencia individual, el existencialismo había reivindicado la inextricable autorresponsabilidad de la existencia. El Estado total decide sobre la existencia en todas las dimensiones de la existencia individual; el existencialismo había establecido la “determinación” como categoría fundamental de la existencia, que solo puede concebirse por cada existencia individual. El Estado total exige el compromiso total, sin permitir siquiera la pregunta por la verdad de tal compromiso; el existencialismo había celebrado (de acuerdo con Kant en esto) la autodeterminación autónoma del deber como la dignidad propia del hombre. El Estado total ha superado la libertad individual como un “postulado del pensamiento humano”⁶³; el existencialismo había colocado al comienzo del filosofar (de nuevo de acuerdo con Kant) “la esencia de la libertad humana” como autonomía de la

⁶⁰ E. Forsthoff, 1933: 30.

⁶¹ E. Forsthoff, 1933: 30. La justificación de Forsthoff de la autoridad queda rebajada en la fundamentación zoológica que da Carl Schmitt del concepto de autoridad en su escrito más reciente: “La igualdad de raza es la base tanto del contacto continuo e infalible entre el líder y los seguidores como de su mutua fidelidad. Sólo la igualdad de raza puede evitar que el poder del líder se convierta en tiranía y arbitrariedad...”. Schmitt, 1933: 42.

⁶² E. Forsthoff, 1933: 42.

⁶³ E. Forsthoff, 1933: 41.

persona, había hecho de la libertad la condición de la verdad.⁶⁴ Esta verdad fue para él el “auto-empoderamiento” del hombre respecto a su existencia y respecto a los entes en cuanto tales; ahora, al contrario, el hombre es “empoderado para la libertad por la comunidad popular guiada autoritariamente”.⁶⁵

Sin embargo, parece ofrecerse una salida a esta heteronomía desesperanzada. Se puede disimular la cancelación de la libertad humana con la excusa de que sólo se habría cancelado el mal concepto de libertad liberal y definir así el “verdadero” concepto de libertad: “La esencia de la libertad reside precisamente en la vinculación al pueblo y al Estado”.⁶⁶ Ahora bien, tampoco el liberal más convencido ha negado nunca que la libertad no excluye el vínculo, sino que más bien lo exige. Y desde que Aristóteles, en el último libro de la *Ética a Nicómaco*, unió inextricablemente la cuestión de la “felicidad” del hombre con la cuestión del “mejor Estado” y fundió esencialmente entre sí “política” y “ética” (la primera como cumplimiento de la última), sabemos que *la libertad es un concepto eminentemente político*. La libertad real de la existencia singular es sólo posible en una *Polis* configurada de cierta manera, en una sociedad organizada “de acuerdo con la razón”. En la politización consciente del concepto de existencia, en la des-privatización y des-interiorización de la concepción idealista-liberal del hombre reside un progreso de la concepción totalitaria del Estado, mediante el cual ella es conducida más allá de su propio terreno, más allá del orden social estatuido por ella. Si ella permanece en su terreno, el progreso se convierte en retroceso: la des-privatización y politización aniquila la existencia singular, en lugar de elevarla verdaderamente a “universalidad”. Esto resulta claro en el concepto antiliberal de libertad.

Entonces, la identificación política de libertad y vínculo sólo es algo más que una frase cuando la comunidad a la que es vinculado a priori el hombre libre garantiza la posibilidad de una realización de la existencia digna del hombre o bien puede ser llevado a tal posibilidad. La identidad de libertad y vínculo político (que debe ser reconocido en cuanto tal) no elimina, sino que realmente obliga a plantearse la pregunta: ¿qué aspecto tiene esa comunidad a la que me debo vincular? ¿Puede ser conservado en ella lo que constituye la felicidad y dignidad del hombre? Los vínculos “naturales” de la “sangre” y de la “tierra” jamás justifican solos la total

⁶⁴ La objeción de que aquí el existencialismo filosófico se enfrenta al político es refutada (tal como lo muestran las últimas publicaciones de Heidegger) por el hecho de que el existencialismo filosófico se ha politizado a sí mismo. El antagonismo inicial ha quedado superado por ello.

⁶⁵ Teske, 1933: 13.

⁶⁶ Koellreutter, 1934: 31. Koellreutter, 1933a: 101.

cesión de responsabilidad del individuo a la comunidad. El hombre es más que naturaleza, más que animal, “y no podemos dejar de pensar, en ningún momento. Pues el hombre es pensante; a través de ello se diferencia del animal”.⁶⁷ E, igualmente, tampoco puede exigirse la entrega total del individuo al Estado fácticamente existente simplemente porque el hombre, “conforme a su ser”, sea un ser político, porque las relaciones políticas sean relaciones “existenciales”. La vinculación política de la libertad, si no debe aniquilar la esencia de la libertad humana, sino realizarla, sólo es posible como praxis libre del individuo mismo: ella comienza con la crítica y termina con la libre autorrealización del individuo en la sociedad organizada racionalmente. Esta organización de la sociedad y esta praxis son los enemigos mortales que el existencialismo político combate con todos los medios.

El existencialismo colapsa en el instante en que se realiza su teoría política. El Estado total-autoritario, que él había anhelado, desmiente todas sus verdades. El existencialismo acompaña su colapso con una humillación única en la historia del espíritu; concluye su propia historia como una obra satírica. Filosóficamente comenzó como una gran confrontación con el racionalismo e idealismo occidentales, para salvar su ideario en la concreción histórica de la existencia individual. Y filosóficamente acaba con la negación radical de su propio origen; la lucha contra la razón lo empuja ciegamente en brazos de los poderes dominantes. Sirviendo y protegiendo a estos poderes se convierte en traidor de aquella gran filosofía que una vez celebró como la cumbre del pensamiento occidental. El abismo que la separa de ella es ahora claramente insuperable. Kant estaba convencido de que hay derechos humanos “inalienables”, a los que “el hombre no puede renunciar, incluso aunque quiera”. “El derecho de los hombres debe mantenerse sagrado, no importa cuán grande sea el sacrificio para el poder gobernante. Aquí no puede reducir a la mitad e idear una cosa intermedia de un derecho condicionado pragmáticamente, sino que toda política debe hincar sus rodillas ante lo primero”.⁶⁸ Kant había vinculado a los hombres a la obligación dada a sí mismos, a la libre autodeterminación como única ley fundamental; el existencialismo cancela esta ley fundamental y vincula a los hombres “al caudillo y al movimiento absolutamente consagrado a él”.⁶⁹ Hegel había creído todavía: “Lo que en la vida es verdadero, grande y divino, lo es mediante la Idea (...). Todo lo que mantiene unida a la vida humana, lo que

⁶⁷ Hegel, 1920: 1.

⁶⁸ Kant, 1912a: 468.

⁶⁹ Heidegger en *Freiburger Studentenzeitung*, 10 de noviembre de 1933.

tiene valor y validez, es de naturaleza espiritual y este reino del espíritu existe sólo mediante la conciencia de la verdad y del derecho, mediante la captación de las Ideas”.⁷⁰ Hoy el existencialismo pretende saber más: “No son frases vacías ni ‘Ideas’ las reglas de vuestro ser. El caudillo mismo y sólo él es la realidad alemana actual y futura y su ley”.⁷¹

La cuestión de la “perspectiva” de la filosofía se ha planteado tanto entonces como ahora. Kant: “Aquí, en efecto, vemos a la filosofía colocada en una perspectiva incómoda, que debe ser firme, a pesar de que ni en el cielo ni en la tierra depende de nada ni se apoya en nada. Aquí debe demostrar su integridad como titular de sus leyes, no como heraldo de las que le susurra un sentido implantado, o quién sabe qué naturaleza tutelar”.⁷² Hoy se le asigna a la filosofía justamente la perspectiva contraria: “¿Qué debe hacer la filosofía en este momento? Quizá sólo le queda hoy la tarea de justificar, a partir de su profundo saber sobre los hombres, la pretensión de aquellos que no quieren saber, sino actuar”.⁷³ Esta filosofía ha recorrido hasta el final de manera implacablemente consecuente el camino desde el idealismo crítico hasta el oportunismo “existencial”.

El existencialismo, que una vez se entendió a sí mismo como heredero del idealismo alemán, ha repudiado la más grande herencia espiritual de la historia alemana. No con la muerte de Hegel sino ahora se produce la caída de los titanes de la filosofía clásica alemana.⁷⁴ En aquel tiempo, sus logros decisivos fueron salvados en la teoría científica de la sociedad, en la crítica de la economía política. El destino del movimiento obrero, en el que quedó conservada la herencia de esa filosofía, es hoy incierto.

Traducción del alemán: José Manuel Romero

REFERENCIAS:

BÄUMLER, Alfred (1934), *Männerbund und Wissenschaft*. Berlín: Junker und Dünhaupt Verlag.

⁷⁰ Discurso de Hegel en la inauguración de sus lecciones en Berlín en 1818 (Hegel, 1843: XL).

⁷¹ Heidegger en *Freiburger Studentenzeitung*, 3 de noviembre de 1933.

⁷² Kant, 1912b: 284.

⁷³ *Der deutsche Student*, cuaderno de agosto de 1933, 14.

⁷⁴ Carl Schmitt expresó un profundo conocimiento cuando dijo: “En este día (el 30 de enero de 1933), por lo tanto, se puede decir que ‘ha muerto Hegel’” (Schmitt, 1933: 32).

- BEHRENDT, Richard (1933), "Oekonomische Theorie und Liberalismus", en *Schmollers Jahrbuch*, 57, cuaderno 3.
- DIESEL, Eugen (1934), *Deutsche Rundschau*. Enero 1934.
- FORSTHOFF, Heinrich (1933), *Das Ende der humanistischen Illusion*. Berlín: Vlg. Furge.
- FORSTHOFF, Ernst (1933), *Der totale Staat*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- FREISLER, Roland (1934), en *Deutscher Justiz*, nº 2.
- GIDE, Charles y RIST, Charles (1913), *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*. Jena: G. Fischer.
- HEIDEGGER, Martin (1933), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Breslau: Korn Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1843), *Werke*. Vol. VI. Berlín: Duncker & Humblot.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1920), *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*. Leipzig: Felix Meiner.
- HORKHEIMER, Max (1933), reseña de *Jahre der Entscheidung* de O. Spengler, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, año II, cuaderno 3, pp. 421-424.
- HORKHEIMER, Max (1934), "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie". En *Zeitschrift für Sozialforschung*, año III, cuaderno 1, pp. 1-51.
- HUBER, Ernst Rudolf (1934), "Die Totalität des völkischen Staates". En: *Die Tat*, año 26, cuaderno 1, 1934, 30-42.
- HUMBOLDT, Wilhelm von (1922), *Über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates*. En *Klassiker der Politik*, vol. 6.
- IPSEN, Günther (1933), *Programm einer Soziologie des deutschen Volkstums*. Berlín: Junker & Dünnhaupt.
- IPSEN, Günther (1933b), *Das Landvolk. Ein soziologischer Versuch*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- JÜNGER, Ernst (1932), *Der Arbeiter*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- KANT, Immanuel (1912a), *Werke*. Vol. VI. Berlín: Bruno Cassirer.
- KANT, Immanuel (1912b), *Werke*. Vol. IV. Berlín: Bruno Cassirer.
- KARSEN, Fritz (ed.) (1931), *Aufbau*, año IV.
- KOCH, Woldemar (1933), *Politik und Wirtschaft im Denken der faschistischen Führer*. En *Schmollers Jahrbuch*, cuaderno 5.
- KOELLREUTTER, Otto (1933a) *Grundriß der allgemeinen Staatslehre*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- KOELLREUTTER, Otto (1933b), *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- KOELLREUTTER, Otto (1934), *Der deutsche Führerstaat*. Tubinga: J.C.B. Mohr.
- KÖHLER, Bernhard (1933), *Das dritte Reich und der Kapitalismus*. Fráncfort del Meno: Verlag Nationalsozialistische Arbeitsgemeinschaft für ständische Wirtschaftsgestaltung.
- KRIECK, Ernst (1933a): *Nationalpolitische Erziehung*. Leipzig: Armanen.

- KRIECK, Ernst (1933b), "Der deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 3, pp. 1-6.
- KRIECK, Ernst (1933c), "Kulturpleite". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 5, pp. 69-71.
- KRIECK, Ernst (1933d), "Zehn Grundsätze einer ganzheitlichen Wissenschaftslehre". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 6, pp. 6-9.
- KUTZLEB, Hjalmar (1933), "Ethos der Armut als Aufgabe". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 1, pp. 23-28.
- MARX, Karl (1927), *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Viena-Berlín.
- MARX, Karl (1928), *Das Kapital*. Libro I. Berlín.
- MISES, Ludwig von (1927), *Liberalismus*. Jena: Gustav Fischer Verlag, 1927.
- MOELLER VAN DEN BRUCK, Arthur (1933), *Das dritte Reich*. Hamburgo: Hanseatischen Verlagsanstalt.
- MUSSOLINI, Benito (1933), *Der Faschismus*. Berlín.
- MYRDAL, Gunnar (1932), *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*. Berlín.
- NICOLAI, Helmut (1933), *Grundlagen der kommenden Verfassung*. Berlín: Reimer Hobbing
- NIEDERER, Werner (1932), *Der Ständestaat des Faschismus*. Múnich: Duncker & Humblot.
- ROTHACKER, Erich (1934), *Geschichtsphilosophie*. Múnich-Berlín.
- SCHMITT, Carl (1922), *Politische Theologie*. Múnich-Leipzig.
- SCHMITT, Carl (1926), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Múnich: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1932), *Der Begriff des Politischen*. Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, Carl (1933), *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt.
- SCHROTH, Hansgeorg (1931), *Welt- und Staatsideen des deutschen Liberalismus, 1859-1866*. Berlín.
- SOMBART, Werner (1927), *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*. Volumen I. Múnich: Duncker & Humblot.
- SOMBART, Werner (1928), "Die Wandlungen des Kapitalismus", en *Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Zürich 1928*. Múnich: Duncker & Humblot, pp. 23-40.
- SPANN, Othmar (1930), *Gesellschaftslehre*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- TESKE, Hans (1933) "Nationale Bildungs- und Erziehungsarbeit an den Universitäten (Möglichkeiten und Ansätze)". En *Volk im Werden*, año 1, cuaderno 2, pp. 11-13.
- THOMA, Richard (1923), "Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff". En M. Palyi (ed), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*. Vol. II.

WIESE, Leopold von (1925), "Gibt es noch Liberalismus?", en M.J. Bonn y M. Palyi (eds.), *Festgabe für Lujo Brentano zum 80. Geburtstag*. Vol. I. München-Leipzig.

WOLFF, Hans J. (1933), "Die neue Regierungsform des Deutschen Reiches". En *Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, cuaderno 104.