

¿UN NACIONALSOCIALISMO “ESPIRITUAL”?¹

Marcos García de la Huerta
Universidad de Chile
marcos.garciadelahuerta@gmail.com

Resumen / Abstract

Tesis 1 En los escritos rectorales reaparecen ideas centrales de la analítica, con otro lenguaje y en otro espacio semántico. El *Dasein resuelto*, identificado con el “destino del pueblo”, representa el tránsito de la existencia “propia” a una política *impropia*.

Tesis 2. La idea de *ser en el mundo* repone el mundo suspendido de la fenomenología y lo postula como constitutivo de la realidad humana; a la vez, le resta validez al mundo *común*, de modo que conserva la suspensión de una dimensión primaria de la existencia: la de ser con otros en un espacio compartido.

Tesis 3. La suspensión/invalidación de la política, y su sustitución por la *historicidad de la historia*, sería política sublimada, es decir, un derivado del método fenomenológico de

¹ Quisiera dejar constancia que este texto originalmente se presentaría en el Congreso “Heidegger y la existencia política” organizado por la Universidad Bernardo O’Higgins. Se comunicó a última hora que el evento sería solo presencial. Me pareció forzado que no se admitiera participación en línea y presenté el siguiente descargo “Soy yo quien lo lamenta, Michel, pero es mi culpa haber considerado como invitación, la noticia que recibí de parte de mi colega Jorge Acevedo, especialista en Heidegger, sobre la celebración de este congreso. Él sabe que el tema ‘Heidegger y la política’ es también de mi competencia, y tuvo la gentileza de comunicarme la noticia. El tema mencionado, en efecto, es tan de mi interés, que traduje los escritos políticos de Heidegger y los publiqué con un estudio, en fecha muy temprana: 1980 (Fue la primera traducción en lengua castellana de esos escritos, y el libro se publicó siete años antes que apareciera la obra, muy documentada aunque con un sesgo, a mi juicio, inquisitorial, de Víctor Farías). De todos modos, me parece que correspondía haber comunicado oportunamente, el carácter solo presencial que tendría el congreso, y no cuando ya se entregaron los resúmenes, que suponen un trabajo de preparación avanzado, es decir, suponen autoría. Sobre todo, considerando que no es usual el carácter exclusivamente presencial, y que hacer mixtos estos eventos –presenciales y por zoom–, no ofrece dificultad y tampoco impide el diálogo, como se sugiere. Le reitero mi agradecimiento por su aclaración y le saluda cordialmente.

las idealidades. La “gran tontería” (*grosse Dummheit*) sería el intento de dar contenido a la idea de “historicidad”; y la “conducción espiritual” (*geistige Führerschaft*), la versión heideggeriana del gobierno de los filósofos platónico.

Tesis 4. En su “verdad interna”, el nacionalsocialismo es el inicio de un “nuevo comienzo”, la promesa de un contra movimiento de la decadencia; requiere tras-pasar “el meridiano cero del nihilismo total”, preparatorio del advenimiento de un mundo *técnico* poscristiano.

PALABRAS CLAVE: historicidad, acontecimiento, conducción espiritual, nihilismo, política

A “ESPIRITUAL” NATIONAL SOCIALISM?

Thesis 1 In the rectoral writings, central ideas of analytics reappear, with another language and in another semantic space. The resolved Dasein, identified with the «destiny of the people», represents the transition from the «proper» existence to an improper policy.

Thesis 2. The idea of being in the world replaces the suspended world of phenomenology and posits it as constitutive of human reality; at the same time, it rest validity to the common world, so that it preserves the suspension of a primary dimension of existence: that of being with others in a shared space.

*Thesis 3. The suspension / invalidation of politics, and its replacement by the “historicity of history” represents a kind of sublimated politics, that is, a derivative of the phenomenological method of idealities. The «great foolishness» (*grosse Dummheit*) would be the attempt to give content to the idea of «historicity»; and the “spiritual leadership” (*geistige Führerschaft*), the Heideggerian version of the Platonic government of the philosophers.*

Thesis 4. In its «inner truth», National Socialism is the beginning of a «new beginning», the promise of a counter movement of decadence; it requires traversing “the zero meridian of total nihilism”, preparatory to the advent of a post-Christian technical world.

KEYWORDS: historicity, event, spiritual leadership, nihilism, politics.

¿Algo de filosofía en juego?

RI “¿Cómo un hombre tan inculto como Hitler puede gobernar Alemania?” preguntó Jaspers a Heidegger, a sabiendas de sus inclinaciones hacia el *Führer*. La respuesta fue un tanto evasiva, pero hay otra interrogante que resuena en sordina en esa pregunta: ¿Cómo un hombre tan culto como Heidegger pudo apoyar un régimen como el de Hitler? ¿Hay algo de filosofía en juego en esta intervención, algo así como una filosofía política?

“No estoy familiarizado con lo político ni tengo talento para ello” confidenció Heidegger, cuando le pidieron una explicación respecto de su actuación política. En sus aclaraciones y descargos en *Der Spiegel*, da algunas pistas para responder;

dice allí, que creyó ver en el nacionalsocialismo un “despertar” de Alemania (*Aufbruch*). Concuera en esto con toda una generación de ultranacionalistas y con algunos intelectuales alemanes de primera línea, –Carl Schmitt, Ernst Jünger y Arnold Gehlen, entre otros–, que vieron en el Tercer Reich el despuntar de la revolución alemana. A diferencia de la Revolución francesa –republicana y liberal–, esta sería nacional y socialista, o incluso pangermanista y popular (*Völkisch*). En ningún caso, parlamentarista: el parlamento es el santuario de la *habladuría*, es decir, del discurso instrumental. El “nuevo comienzo” que Heidegger imaginó, supone “un vuelco radical del *Dasein* alemán”, y pasa por un diálogo creador (*Auseinander-setzung*) con los franceses, el pueblo que tiene, junto con los alemanes, “la participación más esencial en la formación histórico-espiritual de Occidente” (García de la Huerta 1961).

La Revolución francesa, y las revoluciones republicanas del siglo XVIII en general, marcan el inicio de una transformación sustantiva y duradera. Consiste en la formación de un espacio público, que aspira a validarse sin recurrir a una fuente de legitimación exterior a la política misma. Se trataba de constituir un gobierno no sujeto a la legalidad existente, que no apelara a ninguna autoridad que no fuera el *demos*: una esfera de decisiones libres, independiente de la tradición ontoteológica o de cualquier otra instancia no política. En suma, se intentaba crear un Estado secular y separar la política de la religión; y eso, solo lo hace posible la libertad política².

La transformación que Heidegger imagina no tiene nada que ver con eso. Desde luego, en esa misma entrevista, declara que la democracia es insuficiente ante la magnitud del desafío que enfrenta Alemania y el mundo. Desde luego, él quiere “conducción espiritual” (*geistige Führerschaft*), quiere verdad en la política, quiere una política espiritual o del *Geist*. Una de las manifestaciones fundamentales del nihilismo consiste, justamente, en la carencia de metas y orientaciones sustantivas, en la ausencia de un “contra-movimiento de la decadencia”; en la falta de “correspondencia de la historia del mundo con la historia del ser”. Se requeriría, en suma, un nuevo comienzo, una revolución del *Geist*.

A la pregunta acerca de si la incursión de Heidegger en la política responde a una filosofía política, habría que responder, entonces, negativamente: no hay filosofía política, si por eso se entiende un sistema de gobierno, un régimen legal, una concepción de la ciudadanía y de la relación del individuo con el Estado. Sin embargo, sus discursos e intervenciones como rector –“La autoafirmación de la universidad alemana”, por ejemplo, o “En camino a las conversaciones”–, son textos significativos

² La Declaración de Independencia de los Estados de la Unión comienza diciendo: “Nosotros sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas”. Pero las “verdades evidentes” no requieren de acuerdos; el “nosotros” está de sobra. No se trata de verdades evidentes sino de unas que requieren validarse a través de acuerdos, es decir, ser legitimadas a través de un ‘nosotros’. La invocación de la autoridad divina está también fuera de lugar. (Ver Arendt 2005: 198)

y nada triviales. Su rechazo de la ideología oficial y el menosprecio que mostró hacia los funcionarios del régimen, también son indicadores. El biologismo racial, pongamos por caso, es ciertamente incompatible con la idea del *Dasein* expuesta en la analítica, que nada quiere saber de la *animalitas* de la bestia racional. ¿Por qué, entonces, nunca hizo de veras un ajuste de cuentas con el nacionalsocialismo?

Ocurre con cierta frecuencia, que el saber del filósofo no concuerde con la sabiduría práctica que requieren los asuntos del mundo. Cuando interviene en esos asuntos, sus opiniones no se distinguen de las de los hombres comunes, y no pueden ser juzgadas sino con criterios comunes. El caso Heidegger se ha comparado con el de Platón y su relación con Dionisio de Siracusa, porque hay en ambos un elogio del tirano, y un equívoco en cuanto a la relación del saber con la política. La *geistige Führerschaft* o conducción espiritual parece ser la réplica heideggeriana del “gobierno de los filósofos” platónico³.

Quisiera mostrar a continuación, que Heidegger no intervino en la política por candidez profesoral, y que en *Ser y tiempo* hay un hilo conductor que enlaza algunos de sus temas con los motivos y conceptos expuestos en los escritos y discursos rectorales; es decir, que su actuación no respondió a oportunismo o sumisión. El propio Heidegger, por lo demás, ha desmentido la hipótesis de una total desvinculación de su pensamiento con el nacionalsocialismo, al señalar su idea de historicidad como elemento de enlace. Es una pista solamente, y es preciso explicitar este vínculo mediante un trabajo hermenéutico. Lo que interesa, a fin de cuentas, es averiguar si el llamado caso Heidegger puede enseñarnos algo sobre la filosofía, la política y la relación entre ambas. La actuación misma, su singularidad, se inscribe en una situación del pasado alemán, que ya está superada en lo sustantivo.

La política no es solo *lexis*, sobre todo es *praxis*, y en tanto acción transformadora, se define en relación con el poder y la eficacia; solo mediatamente se valida por sus efectos de verdad. El engaño, la manipulación, incluso la trampa, pasan a segundo término si la política muestra eficacia. El discurso político se ve como pura habladuría desde el discurso que aspira a la verdad, pero, lo que más cuenta en la política no es la verdad sino la veracidad, es decir, la credibilidad y confiabilidad: el parecer veraz. Si la ‘habladuría’ fuera solo mentira, nadie se la creería, o solo unos pocos, y terminaría desvaneciéndose; son embustes con apariencia de verdad, mentiras verosímiles, adornadas con promesas que las hacen atractivas. Por lo menos en sus discursos rectorales, Heidegger no renuncia a la promesa, y recubre la contingencia con ilusiones, a veces con ideas fantásticamente interesantes. No para engañar a otros, él mismo sucumbió al engaño: creyó descubrir en la contingencia una respuesta y un eco a sus propias ideas. Hay una secuencia en ellas, que va desde la *lexis* analítica a la *praxis* de la *polis*. Hannah Arendt se refiere a este autoengaño cuando comenta: “algunos se hicieron ideas sobre Hitler,

³ La alabanza del tirano en Platón Leyes 342ss

en parte eran cosas terriblemente interesantes. ¡Cosas fantásticamente interesantes y complicadas! Que flotaban muy por encima del nivel común de la gente... Hoy diría que cayeron en la trampa de sus propias ideas” (Arendt 2005: 28).

El ser con otros

La noción de *ser en el mundo*, rescata el pensamiento de su confinamiento en el *ego*, repone el mundo suspendido de la fenomenología, y lo postula como constitutivo de la realidad humana. Al mismo tiempo, le resta validez al mundo *común*, en tanto no reconoce ningún papel creador al “ser con” otros (*mitsein*). Se mantendría, por tanto, en otra forma, la operación fenomenológica de anulación o suspensión de la validez. El *ser en el mundo* define una politicidad inherente a la realidad humana, porque el existir juntos unos con otros los *Dasein* es un *a priori* de la política. Y, en tanto pertenecemos solo a este mundo, el *ser con* otros es la verdadera esencia humana. Todo cuanto hace del mundo una morada, un lugar habitable –residencia, trabajo, familia, hogar, lugar social, ciudadanía–, define la realidad humana. Privar a alguien de su humanidad y despojarlo de su mundo son equivalentes. Lo *público* (*Öffentlichkeit*), sin embargo, se caracteriza en la misma analítica como un modo de ser impropio (*uneigentlich*), en el doble sentido de no ser de alguien determinado y ser engañoso, falaz. Las opiniones son solo “habladuría” (*Gerede*), modos “caídos” del habla (*Rede*); y el “ser con” otros consiste básicamente en un continuo “acecharse unos a otros los *Dasein*”. Ser en el colectivo, aunque es un modo “abierto” o capaz de comprender, “tiene la forma de ser del Uno” (*Man*): convencional, carente de autonomía y responsabilidad. “La esfera pública lo oscurece todo y hace pasar lo así encubierto por lo conocido y accesible a todos” (Heidegger 1951: 127).

Un primer reparo sería, entonces, que la caracterización de lo público como algo constituido y de lo que habría que “liberarse” por ser *impropio*, subestima que lo constituido es, al mismo tiempo, constituyente, es decir, no solo traba o impedimento de lo que somos; porque lo que permite “liberarse” y “abrirse” es, justamente, ese sustrato social compartido, supuestamente *cerrado*, al que pertenecemos desde siempre. Quedan igualmente ausentes, en esa caracterización de lo público, las acciones concertadas, las relaciones de colaboración en general, que conforman ese sustrato compartido, no “abierto”, pero tampoco refractario a toda forma de comprensión.

Aparentemente, Heidegger advirtió la dificultad que plantea *Ser y tiempo* en relación con lo público y político. En carta a Jaspers (24/9/1928), un año después de publicada la obra, expresa este distanciamiento: “ni siquiera pienso que escribí una obra con ese nombre”. A partir de 1930, en cartas a Elisabeth Blochman y al mismo Jaspers, alude a la necesidad de un “nuevo comienzo” de su filosofía: “Solo puede

perdurar realmente la filosofía que es en verdad filosofía de su tiempo, es decir, la que *se adueña de su tiempo*” (Safransky 1997: 252, subrayados míos). “Ser libre, ser liberador es *cooperar en la historia*” (Heidegger 1975: 85, subrayados míos).

Estas fórmulas, “adueñarse de su tiempo”, “cooperar en la historia”, están en estrecha relación con dos ideas conductoras de la analítica: situar el pensamiento en lo abierto, y devolver al mundo de la vida (*Lebenswelt*), la validez que le suspende el método de las certezas y las idealidades. La exigencia de restituir a la filosofía un lugar en la temporalidad del mundo, continuará planteándose para el filósofo. Así, en 1933, expresa la voluntad de “liberarse de un pensar sin suelo ni poder” y, más tarde, a propósito de la obra de arte, la necesidad de “poner en obra la verdad”. Así se entiende la aclaración, que hace en *Der Spiegel*, a propósito de su intervención en política: “yo estaba aún preocupado por las preguntas de *Ser y tiempo*... preguntas fundamentales del pensamiento, que atañen mediatamente a las cuestiones nacionales y sociales”.

Atañen *mediatamente* a las cuestiones nacionales, porque la analítica hace *epoché* de la política: la suspende imaginariamente. La politicidad del *ser en el mundo* es sustituida por la “historicidad de la historia”, que es política sublimada, por así decirlo. Hacia el final de *Ser y tiempo*, el capítulo IV aborda, justamente, esta cuestión, bajo la forma de la historicidad o del gestarse histórico. Así, la historia se recrea a partir de la existencia propia, es decir, la que se libera de lo usual y consuetudinario del *uno*, (*Man*) y “se resuelve a asumir su más peculiar posibilidad de ser relativamente al fin”. Esta ruptura con lo consuetudinario por parte de un “ser resuelto”, es lo que abre el porvenir y haría posible la *historicidad*. La existencia resuelta que “hace tradición de sí misma”, se identifica con la comunidad: solo el descubrimiento del “destino individual abre al par el destino colectivo o del pueblo” (Heidegger 1951: 412 ss; 1927: 382 ss; ver García de la Huerta 1961: 88 ss).

Este *Dasein* resuelto, identificado con la comunidad, replica en otro registro, el guión de los “individuos históricos” de Hegel. Ambos evocan la idea griega de virtud encarnada en el héroe trágico, que reúne la vocación, la pulsión individual y el destino del pueblo. Estas individualidades, según Hegel, surgen en momentos de gestación y penuria, junto con la invalidación y decadencia del antiguo sistema de normas y conductas; son el producto de esa invalidación, a la vez que sus parteras: provocan una conmoción de alumbramiento, que rompe un estado de cosas cuando este ha llegado a ser contradictorio consigo mismo (Jünger 1963)⁴.

En la idea del *Dasein* resuelto, convertido en agente de historicidad, se recoge algo de esa tradición, en la que Heidegger proyecta sus propias expectativas de futuro. La forma como exalta, en su calidad de rector, la memoria de Leo Schlageter, un exalumno de la Universidad de Friburgo, muestra otra arista –nietzscheana o jüngeriana–, de su pensamiento. Schlageter se había incorporado, en 1921, a una lucha

⁴ Sobre Jünger y el Walgang, ver mi artículo “Memorial de un debate con el mundo mecánico”.

de resistencia desesperada contra las fuerzas de ocupación francesas en la región del Ruhr y la Alta Silesia. Dichas fuerzas habían tomado posesión de algunos territorios del Norte, cuando Alemania no restañaba aún las heridas de la Primera Guerra. Tras una serie de actos de resistencia y sabotaje, Schlageter fue apresado y fusilado por las fuerzas de Poincaré.

En el Acto de Homenaje de la Universidad a Schlageter, diez años más tarde, en 1932, el rector no vacila en elevar su figura a la condición de un héroe nacional y honrar su memoria como la de un precursor del destino alemán: “Por aquí anduvo y caminó Schlageter como estudiante de Friburgo. Pero no le fue concedido por mucho. *Tuvo* que ir al Báltico, *tuvo* que ir a la Alta Silesia, *tuvo* que ir al Ruhr. No estaba en él evitar su destino de ir a morir de la muerte más difícil y más grande, con dureza de voluntad y claridad de corazón”.⁵

En ese discurso de homenaje, aparece también un tema de antigua raigambre en la tradición literaria alemana y aún más atrás, en leyendas germanas. Hegel lo llevó a la filosofía a través de esos individuos, que “saben lo que exigen los tiempos”. En esa tradición literaria se inscribe también *Der Walgang*, de Ernst Jünger. *Wald* significa *bosque*, no en el sentido de la floresta o plantación forestal, sino de la *selva*. *Der Walgang* significa la “marcha a la selva” y *Der Waldgänger* es el que elige irse a la selva. Su nueva morada lo “convierte en apátrida y aislado, viéndose expuesto al aniquilamiento”. Este irse y salirse, es un acto extremo de libertad, con el que el *Waldgänger* restaura en él e intenta restaurar para los otros, la humanidad amenazada por los poderes ilegítimos. El Zaratustra de Nietzsche, recordemos, habita entre animales silvestres y cuando cree haber ganado el derecho a hablar, desciende de sus montañas a “una ciudad situada junto a la selva”. Zaratustra es un *Waldgänger* y, sin duda, un *Dasein resuelto* a ser libre: nadie anda suelto de suyo en la selva

El problema para nuestro tema, es que el *Dasein resuelto*, identificado con el “destino del pueblo”, al “hacer tradición de sí mismo”, prefigura el tránsito de la existencia “propia” a una política “impropia”. *Impropia*, en el sentido del equívoco, de la aporía, que comporta la *epoché* de la política. Expresiones como “cooperar en la historia”, “adueñarse de su tiempo” y “poner en obra la verdad”, son otros nombres de la política suspendida e inhabilitada. Heidegger evita esta palabra por tratarse de algo carente de verdad. Cuando quiere validar una política, tiene que atribuirle una “verdad interna”, (v. gr., en *Introducción a la metafísica*), o bien “espiritualizarla”, como en el *Discurso rectoral* (Derrida, 1987); es decir, tiene que asignarle un suplemento de espíritu. Se suprime así la distancia entre la política y la filosofía; se espiritualiza la política y se politiza la filosofía. Es una re-caída en la metafísica previamente desautorizada en la analítica, y la suspensión del apoliticismo ontológico.

⁵ “Acto solemne de homenaje de la Universidad de Friburgo en honor de Schlageter” en *La técnica y el Estado*: 37. La descripción de Schlageter, según Antonio Ramos Olivera (1995).

La renuncia, en suma, al proyecto fundamental de *Ser y tiempo*, de inaugurar un pensar posmetafísico.

Se impone, entonces, la pregunta: ¿Se habría comprometido Heidegger tan impetuosamente en la política, si no hubiera visto en ella encarnadas algunas de sus ideas expuestas en la analítica? ¿Habría invertido tanto de sí mismo en la contingencia si no rondara en su imaginario esa idea mesiánica de Historia? Y ¿habría sostenido algo tan demencial, tan irrisorio y a la vez trágico, como eso de que “El *Führer* mismo y solo él *es* la realidad alemana presente y futura y su ley?” (en García de la Huerta 1961: 45).

Esta megalomanía del *Conductor* y su identificación con el destino, es el punto en que convergen distintos tópicos: el “desarraigo de Occidente”, la promesa de superación del nihilismo, el despuntar de un “nuevo comienzo” posmetafísico y poscristiano, etc. El “primer comienzo” sería el de los griegos, junto con los germanos, “el pueblo metafísico de Occidente”. Heidegger pretende que los griegos pudieron fundar la *polis*, porque eran un pueblo apolítico, es decir, esencialmente ligado al ser. También en esto asoma la trampa del apoliticismo, la ontologización de la *polis*.⁶

La “resolución” del *Führer*, la promesa de renovación de la universidad en el marco de una “rectificación del curso declinante de Occidente”, terminaron por cautivar a Heidegger:

Por muy oscuras y problemáticas que puedan parecer muchas cosas, no puedo menos que sentir cada vez más [...] que una época ha envejecido. Todo queda suspendido de la cuestión de saber si preparamos el sitio para que la filosofía pueda jugar su papel y le procuramos el verbo que requiere. (Correspondance avec Jaspers 1996: 138).

¿Quién podía “procurar el verbo” y asumir la “conducción espiritual” de Alemania mejor que él?

El problema, entonces, no es solo que Heidegger adhiriera al nazismo, sino cómo lo hizo. Contra su idea inicial de lo político como carente de verdad, él pretende que el nacionalsocialismo deja espacio a la filosofía para “jugar su papel”, y “procurarle el verbo que requiere”, es decir, su “verdad interna”.

Más tarde, cuando Heidegger describe la invasión de Francia en 1941 por las fuerzas alemanas, se reitera este modo desiderativo de pensar, de sublimizar la contingencia:

⁶ “Nos falta saber hasta qué punto la pregunta ontológica [...] tiene interior correspondencia con la historia universal de la tierra”, es decir, falta un pensar que realice la esencia de la *polis*; la filosofía de la historia “solo se ocupa del pasado y no hace profecías” (Hegel), no hace apuestas sobre el porvenir y no puede *abrir* o crear.

En estos días, somos testigos de una ley misteriosa de la historia, la de que llega un día en la que un pueblo ya no está a la altura de la metafísica que ha brotado en su propia historia, lo cual sucede precisamente en el instante en que esa metafísica se ha vuelto a lo incondicional... No basta con tener tanques, aviones y aparatos para difundir noticias... Se requiere de un tipo de hombre que desde su base sea adecuado a la singular esencia fundamental de la técnica moderna y su verdad metafísica, es decir, que se deje dominar enteramente por la esencia de la técnica... Solo el sobrehombre en el sentido de la metafísica de Nietzsche, es adecuado a la incondicional “economía maquina” y, a la inversa, el sobrehombre necesita de tal economía para la instauración del dominio incondicional sobre la tierra (Heidegger 1961: 165-166).

El desenlace de la guerra en 1945, es igualmente ilustrativo. La derrota representa el fracaso del *Geist*, es decir, el triunfo del nihilismo y de la razón calculadora, la consumación del “desarraigo”. Es un fracaso de Occidente, y es lo que procura un cariz especialmente sombrío al acontecimiento. Lo va expresando de diferentes maneras: “Rusia y América son lo mismo”, “los vientos materialistas soplan del Este y del Oeste”, “las guerras mundiales no decidieron nada”; “el desierto está creciendo”, “la marea de la desdicha sigue subiendo pero el hombre se achata cada vez más”, “Stalin ya no tiene que declarar la guerra. Cada día gana una batalla. Pero no ‘se’ dan cuenta. Para nosotros no hay escapatoria posible [...] aun si todo esto no se juega en la esfera de lo ‘político’, que *en sí misma está puesta fuera de juego hace tiempo por otras relaciones de ser y lleva una vida ilusoria*”, “por el hecho [de encontrarnos en el Centro de Europa] la fatalidad pesa de otro modo sobre nosotros. ‘Occidente’ ya se había hundido del todo en un tiempo en que nadie hablaba aún de decadencia de Occidente. Desde hace largo tiempo, son otras ‘fuerzas’ las que *efectivamente* están en obra [...] El curso de los acontecimientos que ensombrecen el planeta no podría ser una maquinación de individuos aislados, cuya función se limite a la de simples ejecutantes”. “Ya solo un Dios puede salvarnos”.⁷

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah (2005, *Ensayos de comprensión*. Madrid: Caparrós Editores, 2005

Derrida, Jacques (1987), *De l'esprit. Heidegger et la question*. París: Galilée.

____ (1989), *Del espíritu. Heidegger y la cuestión*. Madrid: Pre-Textos.

⁷ La última cita, en *Der Spiegel*; la penúltima, en carta a Elisabeth Blochmann (3-III-1947); la referente a Stalin, en carta a Jaspers (8-IV-1950); “el desierto crece” (Nietzsche) comentado en *¿Qué significa pensar? Nova, Buenos Aires, 1958*; las otras citas, en *Introducción a la metafísica*. Nova, Buenos Aires, 1966.

- Faye, Jean Pierre (1976), *Los lenguajes totalitarios*. Madrid: Taurus.
- Faye, Emmanuel (2005), *L'introduction du nazisme dans la Philosophie*. París: Albin-Michel.
- García de la Huerta, Marcos (1961), *La técnica y el Estado moderno*. Santiago: Edeh
- ____ (2013), "Memorial de un debate con el mundo mecánico", *Estudios públicos* 69: XX-XX.
- Heidegger, Martin (1996), *Correspondance avec Jaspers 1920-1963*. París: Gallimard.
- ____ (1994). *Artículos y conferencias*. Barcelona: Serbal.
- ____ (1985), *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monteávila Editores.
- ____ (1975), *Gesammelte Ausgabe* vol. 34. Fráncfort: Klostermann.
- ____ (1966), *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- ____ (1966). Entrevista, *Der Spiegel*
- ____ (1961), *Nietzsche*. Pfullingen: Neske.
- ____ (1960), *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada.
- ____ (1958), *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- ____ (1958) *Sobre la cuestión del ser*. Madrid: Revista de Occidente.
- ____ (1951), *Ser y tiempo*. México: FCE.
- ____ (1927), *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Jünger, Ernst (1963), *Tratado del rebelde*. Buenos Aires: Sur.
- Platón (1970), *Las leyes*, México: Porrúa.
- Ramos Olivera, Antonio (1995), *Historia social y política de Alemania*. México-Buenos Aires: FCE,
- Safransky, Rudiger (1997), *Un maestro de Alemania*. Barcelona: Tusquets.