Carl Schmitt

LA TIRANÍA DE LOS VALORES

seguido de

El contraste entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción dualista. Reflexiones a propósito de la estructura y destino de este tipo de antítesis

y

La situación actual del problema: la sociedad moderna

Edición y estudio introductorio de Montserrat Herrero

GRANADA
EDITORIAL COMARES, S.L.
2010

Nota final

En el año 1920 era aún posible, de buena fe y con las intenciones más humanitarias, pedir la destrucción de vida sin valor vital y determinar su forma y su medida. No se había llegado todavía a la conciencia de la lógica específica de los valores. El entusiasmo de haber encontrado, por fin, valores objetivos estaba aún sin quebrantar. El «reverso fatal» estaba velado. Hoy día, un jurista que se refiera a valores y sinvalores debe saber lo que hace. Podemos, comprender históricamente el entusiasmo de Ortega del año 1923, porque conocemos el origen que tuvo la filosofía de valores en la crisis nihilista del siglo XIX; pero ya no podemos compartirlo, porque hicimos la experiencia de que tampoco la pretensión de valores objetivos puede superar esta crisis. Por el contrario, la lógica del valor, que siempre es al mismo tiempo una lógica del sinvalor, condujo a una exacerbación enorme y amenaza de intensificar aún la problematica del siglo atómico.

Hemos intentado con nuestras consideraciones llamar la atención sobre este aspecto del problema de los valores y advertir una posibilidad peligrosa que todavía no ha llegado plenamente a la conciencia.

EL CONTRASTE ENTRE COMUNIDAD Y SOCIEDAD COMO EJEMPLO DE UNA DISTINCIÓN DUALISTA. REFLEXIONES A PROPÓSITO DE LA ESTRUCTURA Y DESTINO DE ESTE TIPO DE ANTÍTESIS

Carl Schmitt

Traducción de Montserrat Herrero

Las reflexiones siguientes han sido provocadas por el estudio que D. Luis Legaz y Lacambra ha publicado recientemente bajo el título «Comunidad jurídica de los pueblos, ideología, utopía y realidad»[1]. Este estudio muestra con perfecta maestría que la vieja dualidad acentuada entre comunidad y sociedad se disuelve por los dos lados y que la sociedad internacional presente ya no es una comunidad, ni una unión contractual, sino una estructura global basada en relaciones de dominación. Nosotros suscribimos tanto sus argumentaciones como sus conclusiones; son tan convincentes que aconsejo al lector no considerar mis propias reflexiones más que como descriptivas y complementarias de la exposición del célebre filósofo del derecho. Sin embargo, al final de su estudio, subraya que una comunidad no podría nunca fundarse en palabras, sino únicamente en los valores que se esconden detrás de las palabras. El estudio termina, así, con una profesión de fe en favor de la filosofía de los valores y, justamente, a propósito de este tema me gustaría hacer algunas reflexiones críticas. Las dos partes, —tanto la que admito sin reservas como la crítica— descansan en el reconocimiento de la posición relevante de Luis Legaz y Lacambra como filósofo del

[1] En *Liber amicorum Carl Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot, 1959, pp. 123-143.

derecho en la discusión internacional de problemas semejantes, y ellas están movidas por el deseo de realizar una verdadera contribución con ocasión de su jubileo.

Durante la primera mitad de nuestro siglo, el contraste entre comunidad y sociedad ha ejercido en Alemania una influencia decisiva sobre todas las concepciones y nociones relacionadas con la vida social del hombre. Gracias a este contraste, uno se creía en la posesión de una primera orientación a la vez general, fundamental y total. La oposición no ha sido sólo utilizada sociológicamente, en el sentido estricto de una disciplina científica; sino que ha invadido también el pensamiento jurídico y la filosofía moral e incluso las digresiones de los filósofos del arte y de los filósofos en general. Tiene toda la fuerza sugestiva de una antítesis simple y clara, ya sea que se interprete como alternativa o como disyunción selectiva. Cada grupo social debía ser entonces una comunidad o una sociedad o una construcción intermedia o una transición. Ese tipo de antítesis simplifican la clasificación de gran cantidad de materiales y hacen plausible la argumentación. El estudio de Legaz y Lacambra, del mismo modo que el desarrollo que sigue, nos suministraran varios ejemplos.

Ese tipo de antítesis se convierten en irresistibles en el momento en que se aproximan a sistemas de valor y que se conectan con juicios de valor confesados o tácitos, morales o de otro tipo. Por ejemplo, cuando la comunidad aparece como lo natural, lo veraz y lo verdadero y la sociedad, sin embargo, fatalmente como lo artificial, lo construido y no verdadero; o al contrario, cuando la sociedad se interpreta como superior por progresista, de lo que resulta que la comunidad, como primitiva, bárbara o reaccionaria, recibiría un valor negativo. Así se justifica la nota crítica sobre el problema de la filosofía de los valores que intercalamos en esta contribución en el punto cuarto.

I

Convertirse en una simple posición de valor en las gráficas de valores positivos y negativos: ese es el sentido inherente a la distinción entre comunidad y sociedad. Así presentada, se trata de una distinción típicamente alemana. Es sabido que quien la construyó y desarrolló por

primera vez fue Ferdinand Tönnies como fundamento sociológico de su libro *Comunidad y sociedad* (1887). Este libro de Tönnies se presenta frecuentemente como el primer ejemplo alemán de una investigación y de un intento de definición formales en el orden sociológico. La oposición de Tönnies descansa en la confrontación de dos formas diferentes de voluntad humana, la voluntad orgánica y la voluntad reflexiva: al comienzo, de inspiración psicológica. Pero al tiempo, esa oposición recoge la fórmula «from Status to Contract» de Harry Sumner Maine. De esta manera, ella traza la línea de una evolución histórica que se puede interpretar también como una línea descendente hacía lo bajo (del origen a la descomposición).

Con su perspicacia para las interrelaciones en la historia de las ideas, Erich Rothacker ha señalado que la distinción entre comunidad y sociedad ha sido trasformada rápidamente en otras distinciones, sobre todo en la distinción entre cultura y civilización o aquella entre lo romántico y lo clásico[2]. En cuanto a nosotros, parece que es un trazo general de esta época del pensamiento alemán que se termina en 1914 con la Primera Guerra Mundial, el preferir antítesis simples y dualistas a los esquemas triádicos de la filosofía precedente. En la primera parte del siglo XIX, las construcciones en forma de tríada fueron preponderantes. Esta fue una consecuencia del poder de la filosofía hegeliana y de sus grados dialécticos: comunidad natural, sociedad burguesa y Estado. También la célebre ley de los tres estadios de Auguste Comte se compone de tres fases sucesivas, la teología, la metafísica y la ciencia positiva.

Las oposiciones triádicas están manifiestamente más orientadas hacia la armonía por reconciliación de contrastes y, conforme a su estructura, realizan más rápido una síntesis que las distinciones dualistas. Las tríadas fueron características del periodo de la Restauración y de un deseo profundo de paz, que aspiraba a la coexistencia de los antagonismos, a una unidad superior y englobante. Para la historia de la sociología como ciencia autónoma, pensamos que es muy significativo

[2] Erich Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, Munich/Berlin, R. Odelbourg, 1934, cfr. p. 34.

que antiguamente se la calificara de «ciencia de las posiciones» (Carl Brinkmann), mientras que actualmente no nos parece en absoluto paradójico el considerar al filósofo más importante de la Restauración francesa después de 1815, al vizconde de Bonald, como el verdadero fundador y el padre de la sociología moderna. De Bonald fue el primero en dar la respuesta en su «Recherche de la vérité»: «la verdad está en la sociedad y en la historia»[3]. Recientemente el joven filósofo alemán Robert Spaemann publicaba un libro sobre de Bonald, cuyo sólo título contiene ya un desafío evidente: *Los orígenes de la sociología en el espíritu de la Restauración*[4]. Pero decididamente, el descanso de este periodo de Restauración ha servido únicamente para proveer una fachada de síntesis triádicas, detrás de la cual se han ido formando antítesis simples y dualistas, cuya fuerza de golpe polémico dejará pronto de lado las construcciones con tendencia mediadora.

El contraste entre comunidad y sociedad ha conocido la suerte inevitable de todas las distinciones dualistas en las cuales se ampara el hombre. A través de transformaciones de toda clase, entran en contacto con otras antítesis dualistas, se integran y funden, incluso juntas, para formar nuevas tensiones y nuevos frentes antagonistas. Está en el orden de las cosas el amalgamar un antagonismo, confrontando una voluntad orgánica sustancial y una voluntad reflexiva conscientemente creada, y el contraste entre lo orgánico y lo mecánico. Volveremos sobre ello dentro de unos momentos (en el punto segundo), pues este fenómeno es sintomático de la historia de las ideas en la Alemania del siglo XIX. La palabra y la noción de lo orgánico parecían poder tender un puente sobre el abismo que separaba Estado y sociedad, un abismo que no se admitía como existente en el caso de Alemania. Hace más de cien años, en 1859, el renombrado historiador de la historia alemana

[3] Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, Berlin/Munich, 1925 (2.ª ed.), cfr. p. 77 y ss: «La búsqueda de la realidad»; p. 88 y ss. Sobre de Bonald y su afirmación «La sociedad y la historia, he ahí la realidad».

[4] Robert Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, Kösel, Munich, 1959.

del siglo XIX, Heinrich von Treitschke, publicó un ensayo que tituló «La ciencia social» y que calificó de «bosquejo crítico». Según su tesis, las luchas de las clases sociales se retiran absolutamente en favor de la unidad política durante los periodos históricos verdaderamente grandes y sólidos, por ejemplo, el de la Roma antigua; el contraste entre Estado y sociedad no debe exagerarse. Saca la conclusión de que la sociología no tiene derecho a tener el estatuto de ciencia autónoma en la Alemania de antaño y que sus temas y problemas debían ser tratados en el marco de la ciencia política o de la historia. Este combate de la sociología para obtener el estatuto de una disciplina académica autónoma es un ejemplo excelente para apuntalar la tesis de Ernst Forsthoff según la cual los grandes movimientos de la historia de las ideas y de la historia política se reflejan en la clasificación de las disciplinas académicas[5].

II

La historia política y constitucional de la Alemania del siglo XIX y, sobre todo, el liberalismo alemán de la primera parte de este siglo, también quedan incomprendidos hasta que no se lanza una mirada sobre el contraste entre lo orgánico y lo mecánico. La intensidad con la cual este contraste se ha amalgamado con el existente entre comunidad y sociedad está presente ya en el reenvío a Rothacker que se encuentra en el estudio de Luis Legaz y Lacambra y que califica de orgánica a la auténtica comunidad. Aquí se reagrupan diferentes tipos de antítesis. Pensamos que es importante recapitular en una enumeración simple las complicaciones e incertidumbres que se deducen para el pensamiento político del siglo XIX alemán. Los frentes oscuros, políticamente borrosos, hacia la derecha y la izquierda, dibujan un cuadro general, en el cual el polimorfismo estaba abocado al fracaso frente a un adversario tan unívoco como resuelto, que era el socialismo marxista. La significación práctica

[5] Ernst Forsthoff, «Rechtsfragen der Leistenden Verwaltung», n.º 1 en la colección *Res Publica*, Kohlhammer, Stuttgart, 1959, p. 48.

e incluso teórica de la palabra orgánico centelleaba y cambiaba de un momento al siguiente su sentido, en función del adversario cambiante. Se obtenían así series completas de posibilidades relativas a la significación de la palabra orgánico, generalmente definida a partir del polo negativo, es decir, a partir del adversario[6]. Orgánico podía significar:

1.º No mecánico: la palabra está entonces dirigida contra todas las representaciones instrumentales del Estado, contra la representación del Estado-máquina y del Estado como aparato administrativo, contra una burocracia centralizada y contra la identificación de Estado y burocracia.

2.º Sin origen exterior: es decir, el monarca situado por encima y fuera del Estado es arrancado de su trascendencia y situado en el Estado; viene a ser un órgano del Estado; en esta significación la palabra intenta explicar el Estado y el mundo a partir de su inmanencia —algo común en el marco de la historia de las ideas y conseguido en el siglo XIX.

3.º Sin orden superior: el Estado no descansa entonces en el mandato de un jefe, sino en la voluntad combinada de todos; no es rey, sino corporación, no es Estado autoritario («Obrigkeitsstaat»), sino Estado del pueblo («Volksstaat»), construido desde abajo, es decir, democracia, una conclusión extraída sobre todo por Hugo Preuss y Kurt Wolzendorff.

4.º No violento: la palabra apunta el contraste cara a cara del combate y la decisión, y describe las tendencias inter-diferenciadas al compromiso, al entendimiento, a la discusión y a la evolución como antípoda de la revolución; en este caso, se combina con las ideas típicamente liberales.

5.º No atomista y no individualista: en este caso la palabra se vuelve contra las opiniones liberales y se convierte en colectivista, rechazando en cualquier caso el régimen personal del monarca; puede dirigirse contra la construcción del derecho privado de la burocracia y convertir al funcionario de un servidor en un órgano, de tal modo que pueda, sin

[6] Tomo prestada la enumeración que sigue de mi escrito *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und Seine Stellung in der Deutsche Staatslehre*, Mohr, Tübingen, 1930, cfr. pp. 11-12.

embargo, ser utilizado para estabilizar un Estado de funcionarios de tipo burocrático («Beamtesstaat»).

6.º No particularista: pero a partir de la totalidad, de manera que la unidad global pueda tener en una situación política concreta el sentido de unitarismo, contrastando con el federalismo y rechazar simultáneamente los partidos democráticos.

7.º En fin, orgánico puede convertirse en *la antípoda de todo lo que es activo y querido*, ayudar a todas las etapas posibles del historismo, del gubernamentalismo y del quietismo y hundirse en un *agnosticismo integral*[7].

Delante de esta serie de siete antítesis, parece evidente que los dos pares de contraste: orgánico/mecánico, y comunidad/sociedad permanecen entremezclados. Encadenándose, refuerzan continuamente la tensión dualista que les es inmanente. Actualmente, las relaciones transversales entre Ferdinand Tönnies, el fundador de la teoría del contraste entre comunidad y sociedad, y Otto von Gierke, el portavoz incontestado de la teoría estatal orgánica durante la segunda mitad del siglo XIX, se detectan con facilidad. En otro tiempo se ocultaron a la conciencia por obra de frentes y sectarismos de una política «pequeña», que actualmente nos parecen de hecho secundarios. Nosotros estamos interesados aquí por lo que un joven historiador alemán ha denominado recientemente en un libro sensacional «Crítica y crisis», la «dialéctica de las nociones dualistas» y por su «fuerza explosiva revolucionaria» que él demuestra para el siglo XVIII[8]. Nosotros veremos ahora cómo otras oposiciones dualistas se integran igualmente en este eslabón para desencadenar a la larga una verdadera reacción en cadena.

[7] Es Rudolf Smend quien ha hablado del «agnosticismo de la teoría orgánica» en su libro *Verfassung und Verfassungsrecht*, Duncker & Humblot, Munich, 1928, p. 24 (reeditado en su compilación de estudios *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, Duncker & Humblot, Berlín, 1955). Es muy instructivo comparar esta variante alemana del agnosticismo con el agnosticismo más romano del «stato agnostico» liberal.

[8] Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, en la colección Orbis Academicus, Alber, Munich/Friburgo, 1959, p. 115 para la dualidad entre política y moral en Turgot.

III

Al comienzo, el contraste entre comunidad y sociedad no estaba concebido como una alternativa exclusiva. Implicaba todavía, al comienzo, la confluencia de un sistema global, en una totalidad superior, en un *tertius gaudens* que se conocía desde la filosofía del idealismo alemán. Esta totalidad superior era la unidad política, a la que se llamaba en ese momento por todos lados y sin contestación alguna, Estado. Tönnies nos ha provisto del ejemplo más probatorio. Para él el Estado es la forma concreta por excelencia de la vida comunitaria humana y «si no en la realidad actual, entonces ciertamente como postulado y, esperémoslo, en el futuro», una síntesis superior de comunidad y sociedad. Así, la dualidad de contraste entre comunidad y sociedad queda también relativizada. Al final de un estudio importante y significativo sobre la democracia y el parlamentarismo Tönnies dice textualmente: «Las nociones (sea comunidad o sociedad) pueden estar también definidas de manera que la comunidad represente una obra de arte creada por la voluntad orgánica humana y el Estado una invención de la razón llena de sentido, que realiza la voluntad reflexiva. En su realización por la constitución democrática, las finanzas democráticas, el espíritu democrático, el Estado aun puede convertirse en una verdadera comunidad, hasta el punto que la noción hegeliana fuera aplicable a este caso. Esto equivaldría a una gran época del espíritu humano»[9].

Esta frase fue escrita por Tönnies en 1927 a propósito de una discusión de mi texto *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. En palabras semejantes uno siente vibrar toda la gama de predecesores, yendo de Hobbes a Hegel, y que para el social-demócrata Tönnies no se termina de ningún modo con Karl Marx. Pero después de la mitad del siglo XIX, el positivismo de las ciencias naturales ha

[9] Ferdinand Tönnies, «Demokratie und Parlamentarismus», en: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Vewaltung und Volkswirtschaft*, Duncker & Humblot, Munich, vol. 51, 1927, pp. 173-216; reeditado en su recopilación de estudios *Soziologische Studien und Kritiken*, Fischer, Jena, 1929, tomo 3, cfr. p. 40 y ss.

hecho *tabula rasa* y ha impuesto el recurso a los regresos y a las antítesis más simples. Todo lo que no es racional en el sentido de las ciencias naturales, estaba oficialmente descartado como perteneciente a la esfera de lo irracional. Aquí, en este medio defensivo, definido de manera puramente negativa y expuesto a una infinitud de interpretaciones, se reunía consecuentemente un conglomerado heterogéneo de mitos y de posiciones verdaderas y falsas, a la cuales correspondía una infinidad de oposiciones dualistas, como sentimiento contra razón, corazón contra cabeza y finalmente, incluso —de acuerdo con una época impresionista— caliente contra frío. Nietzsche llamaba al Estado el más frío de todos los monstruos fríos y en el sociólogo alemán Vierkand se lee finalmente que sólo los grupos que poseen «calor» forman verdaderas comunidades. Ya se ve en que encadenamientos ininterrumpidos de oposiciones dualistas se hunde la distinción entre comunidad y sociedad.

La primera tirada del libro de Tönnies «Communité et Société» apareció en 1887, es decir, en pleno siglo XIX. La influencia del libro y de sus antítesis no se percibió hasta mucho más tarde, en el curso del siglo XX. El libro ilustra de manera encantadora que los libros y, con ellos, sus tesis y sus antítesis tienen su propio destino. ¿Qué pasa en Alemania después de 1900 para que el contraste entre comunidad y sociedad haya encontrado de pronto un interés tan profundo? Es la rápida revolución industrial, cuyo comienzo se sitúa en esta fase de cambio de era. Hacia 1900 se construyen en Alemania las primeras centrales de energía y se comienza con la electrificación de las regiones agrícolas débilmente pobladas. Esta evolución industrial de Alemania se acentúa después de la Primera Guerra Mundial de 1914-18 y ella ha engendrado nuevas concepciones y nuevas nociones espaciales. Nosotros hemos demostrado en otro lugar que en Alemania se forjó en este marco de la revolución industrial el concepto de «gran espacio» (Grossraum)[10]. Pero paralelamente a esta fuerte industrialización se manifestaba un contramovimiento, cuya palabra ordenadora fue precisamente el vocablo «co-

[10] Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für Raumfremde Mächte*, Deutsche Rechtsverlag, Berlin/Viena/Leipzig. Cfr. la introducción.

munidad». Comenzará en 1901 con la fundación de «Wandervogel» y se concretará, tanto en el movimiento de la juventud alemana como en otros movimientos. Sería injusto pretender que la fórmula de Tönnies fuera la causa de todos estos fenómenos, pero al menos como palabra de paso ha formado parte integrante de ellos. El nuevo contraste de tipo dualista en el cual la distinción entre comunidad y sociedad, orgánico y mecánico tomará cuerpo de ahora en adelante es el de campo y ciudad. El movimiento de la juventud alemana inauguró el contraste en 1901. Pero aún en 1950 se publicaba en Nueva York un libro americano en el cual se intentaba captar sociológicamente la forma social del campo como comunidad y la de la ciudad como sociedad[11]. Verosímilmente, la evolución industrial futura conducirá a la industrialización total y, en consecuencia, a la desaparición del dualismo de campo y ciudad. Pero en la época antes citada, en la Alemania de 1900-1933, la distinción entre comunidad y sociedad aparecía como la manifestación de un contramovimiento, contra la evolución industrial irreversible, que fue lamentada y combatida como mecanización y racionalización.

Dos documentos curiosos y sorprendentes de esta antitética merecen ser especialmente mencionados, porque hablan *expresis verbis* del alma humana, amenazada por la intelectualización o la mecanización. Cito en primer lugar un libro sistemático en tres volúmenes, aparecido hacia el final de la época citada, cuyo título proclama el dualismo de una forma excepcional: Ludwig Klages, *El espíritu como adversario del alma* (1929-32). En los umbrales de nuestra época se sitúa, por el contrario, el libro de Walther Rathenau, *Crítica del tiempo*, en el año 1911. Un capitán de la industria y la economía, alguien que había participado en una buena posición en la aceleración de la revolución industrial, se queja con palabras emotivas del desencantamiento progresivo; llama a su época, una época mecánica sin alma. Pocos lectores se daban cuenta

[11] Charles Price Loomis y J. A. Beegle, *Rural Social Systems. A Textbook in Rural Sociology*, Prentice Hall, New York, 1950. Para comparar con el estudio de Herber Köster, «Agrarsoziologie», en: *Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, ed. por Arnold Gehlen y Helmut Schelsky, Diedrichs, Düsseldorf, 1955, p. 209.

entonces de que no se trataba en absoluto de una crítica de su tiempo, sino de una queja[12].

IV

La comunidad y el crecimiento orgánico, el orden natural y finalmente el alma humana estaban amenazados por la evolución industrial que se hacía constantemente más irresistible y más agresiva. Los ideólogos del progreso industrial calificaban a la comunidad de irracional y romántica. Los activistas políticos y los aceleradores del proceso veían en ella el germen de la reacción y el *sabotage*. Pero los verdaderos portadores y animadores del progreso industrial, la técnica y la física, en suma, los verdaderos agresores, permanecían neutros, casi de manera inhumana. Las oposiciones dualistas con las cuales trabajan no contienen una toma de posición a favor o en contra de uno de los dos elementos antagonistas. La matemática contaba, con toda sobriedad, con la oposición entre el más y el menos; la física trabajaba, de la misma manera desprendida, con las oposiciones polares como la electricidad positiva y negativa. No estaban interesadas más que por la investigación objetiva y el cálculo de las reacciones causales. Ignoraban el amigo y el enemigo. Gozaban, como se suele decir, de una perfecta neutralidad axiológica.

He ahí el positivismo científico. La cientificidad habiendo tomado el relevo de la teología y la metafísica, pero también de otras ciencias como la ética, la ciencia jurídica, la estética, zozobraba sobre el funcionalismo de una reacción causal y calculable. La gente no podía más que horrorizarse ante esta *tabula rasa* del progreso técnico-industrial, ante este nihilismo que se revelaba como el reverso del positivismo científico. Entre los diferentes contra-movimientos que surgieron para detener un nihilismo semejante, la palabra y el concepto de *valor* parecía ser un refugio para la libertad y la dignidad humanas.

[12] Carl Schmitt, recensión del libro en: *Die Rheinlande*, Bagel, Düsseldorf, vol. 22, pp. 323-324.

No entra dentro de mi intención exponer ahora de modo general una historia de la filosofía de los valores, sino mirar de cerca algunos efectos que surgen de pensar en valores, aquellos fundamentalmente que tienen una repercusión sobre el destino de las oposiciones dualistas como la de comunidad y sociedad. Actualmente, la discusión crítica de toda la filosofía de los valores desde el punto de vista jurídico, ya ha madurado. La polémica se hizo inevitable a consecuencia de un estudio fundamental que Ernst Forsthoff publicó con el título «La transformación de la ley constitucional»[13]. La filosofía de los valores se ha infiltrado en la jurisprudencia de los cursos alemanes más elevados y en la doctrina constitucional de la Constitución de Bonn; consecuentemente la hermenéutica jurídica tradicional se disuelve y la racionalidad y la evidencia de la ley constitucional están en peligro. Las posiciones de valores del orden «social» comienzan a reemplazar a los derechos fundamentales liberales que tenían una significación sólida y calculable. La misma constitución, desde ese momento, pasa de ser una decisión clara y sólida, a ser un procedimiento «de adaptación móvil y de formación de un valor» («fliessende Geltungsfortbildung»).

Cito este estudio porque indica que una discusión crítica de la filosofía de los valores se ha hecho inevitable para el jurista; no solamente desde el punto de vista de su interés jurídico-filosófico, sino también por razones político prácticas fuertemente actuales. Es la misma problemática que la que nos obliga a captar la atención sobre el final del estudio de Luis Legaz y Lacambra y a formular algunas reflexiones a propósito de comentarios relacionados con el origen de la palabra *valor* y de su uso en alemán. En este punto nos enfrentamos con un problema difícil relativo al uso lingüístico, pues estoy convencido de que el «valor» español se sitúa en un campo significativo diferente de la palabra alemana «Wert». Resulta de ello que nuestra crítica servirá a una clarificación conceptual a partir de la lengua. No apunta a una refutación del párrafo final del estudio importante de Legaz y Lacambra, sino retoma un problema

[13] Ernst Forsthoff, «Die Umbildung des Verfassungsgesetzes», en: *Liber amicorum Carl Schmitt*, *op. cit.* pp. 35-62.

que él ha suscitado. Legaz y Lacambra dice: «Una comunidad no puede fundarse en palabras, sino en valores». No discuto el pensamiento así expresado, sino su veracidad. Lo que me preocupa aquí es una clarificación del valor. El célebre autor español apela al valor a partir de la palabra. Por mi parte, me aplicaré a estudiar críticamente la palabra valor y su utilidad para una oposición dualista entre comunidad y sociedad.

Existen fuerzas y poderes, tronos y reinos. La moral y la filosofía pasadas conocían virtudes y vicios de todas clases, cualidades y carismas. Pero, ¿qué son los valores? Ellos no *son*, sino *valen*. Por supuesto que en alemán ya se había hablado del valor y del no-valor antes de la llegada de la filosofía de los valores. Pero la palabra guardaba siempre su conexión precisa con el valor y el precio de la moneda en el sentido económico. Kant lo sabía ya: las cosas tienen un valor, los hombres una dignidad. A partir de ese momento la dignidad sería también un valor. ¿Qué significa esta promoción del valor y cómo se puede explicar el éxito extraordinario de la filosofía de los valores?

La explicación debe buscarse en sus orígenes en una situación filosófica, la crisis del nihilismo del siglo XIX. Independientemente de que se acepte o no el existencialismo, lo que Heidegger ha dicho a este respecto merece ser citado en extenso por su exactitud:

> «En el siglo XIX se comienza a hablar corrientemente de valores y se coge la costumbre de pensar en valores. Pero sólo como consecuencia de la divulgación de las obras de Nietzsche se hizo popular el hablar de valores. Se habla de valores vitales, valores culturales, valores eternos, una jerarquía de valores, de valores espirituales, cuya existencia se creyó descubrir, por ejemplo, en la antigüedad. La dedicación erudita a la filosofía y la transformación del neokantianismo conducen a la filosofía de valores. Se edifican sistemas de valores y en la ética se persiguen estratos de valores. Incluso la teología cristiana califica a Dios, el *summum ens qua summum bonum*, como valor supremo. La ciencia se considera libre de valores y las valorizaciones se desechan al campo de las ideologías. El valor y lo válido llega a ser sustitutivo positivista de lo metafísico. La frecuencia con la que se habla de valores corresponde a la falta de precisión del concepto. Esta se corresponde, por su lado, con la oscuridad del

origen esencial del valor en el ser. Pues, suponiendo que a un valor tan citado no corresponda una nada, su esencia debe encontrarse en su ser»[14].

Las etapas sucesivas de la filosofía de los valores son un tema especial. Es inútil criticar una vez más el formalismo vacío de los neokantianos ya tantas veces criticado. Ya no tiene importancia citar los párrafos *ad hoc* de Max Weber sobre la neutralidad axiológica absoluta de la ciencia y sobre la libertad de decisión absoluta de las evaluaciones y de las concepciones del mundo. Actualmente, nadie osaría limitar a Weber a esos párrafos[15]. En cualquier caso, no omitiré una expresión importante que él ha formulado. El ha añadido notablemente a los numerosos puntos de vista, sin los cuales no se podría evaluar, un punto suplementario y quizás más interesante: el punto de ataque[16]. Y me parece que es este punto el que se esconde potencialmente tras toda evaluación.

Me temo que incluso los esfuerzos filosóficos para encontrar una escala de valores no pueden escapar a la indestructible tendencia del valor de hacerse valer y de imponerse, de devaluar a otros valores, de destruir los no-valores. Max Scheler ha construido una escala de valores que va de lo útil a lo sagrado. Puesto que el valor no es, sino vale, está dominado por un deseo ardiente de imponerse. Lo que los moralistas han investigado sobre las relaciones entre medios y fines, sobre la proporcionalidad y el *debitus modus* se pone en cuestión con la jerarquía de valores. ¿Cómo evitar que el valor superior oprima al inferior? ¿Acaso no es deber de la realización de un valor que el valor aniquile al no-valor? Eliminar un valor negativo es, según Max Scheler, algo admisible. En la lógica del pensamiento según valores está claro. Aquí existe la posibilidad de una tiranía de los valores peligrosa. Esta expresión de Nicolai Hartmann me parece que toca el punto neurálgico[17]. Cara al valor superior, otro valor no tiene más que un derecho restringido; el valor superior, sin embargo, vale incondicionalmente: *Fiat —pereat mundus.*

¿Qué es lo que en un gráfico no puede llegar a ser considerado como un valor y promovido incluso como valor supremo? Lo mismo el Estado de Derecho que el Estado social; la vida puramente física del hombre que la virtud de la valentía; la sociedad sin clases que el nivel de vida: todo depende del punto de vista y del punto de ataque. La moral prescrita nos había enseñado que el fin no justifica los medios. La doctrina de los valores no podrá impedir que la realización del valor superior tenga como consecuencia, no sólo la aniquilación del no-valor, sino además que santifique sus consecuencias.

En 1920, dos sabios alemanes de envergadura, de opinión liberal matizada, el médico Hohe y el jurista y jurisconsulto Karl Binding, han publicado un libro cuyo título es significativo para el punto de vista determinado por el pensamiento en términos de valor: La liberación de la liquidación de los inadaptados desde el punto de vista biológico. Lo han compuesto bien; han previsto de manera conmovedora precauciones y condiciones; y sería injusto o casi una locura imputarles una falta grave o responsabilidad. Pero las experiencias terribles desde entonces de la liquidación de vidas biológicamente no viables, podrían darnos ocasión de reflexionar en el vasto problema de la tiranía de los valores. Repetimos que nuestras reflexiones no conciernen más que a la palabra alemana «Wert» y no pueden ser aplicadas tal cual a la traducción de esta palabra en otras lenguas.

[14] M. Heidegger, *Holzwege*, Klosterman, Frankfurt am Main, 1950, pp. 209-10, en el ensayo Nietzsches Wort «Gott ist tot», pp. 193 y ss.

[15] Cfr. Raymond Aron en su introducción a la edición francesa del ensayo de Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* y *Politik als Beruf*, traducción de Julien Freund en la colección *Recherches en sciences humaines*, n.º 12, Plon, Paris, 1959.

[16] Max Weber en su discusión con Eduard Meyer en 1906, en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2.ª ed. Debida a Johannes Winckelmann, Mohr, Tübingen, 1951; cfr. p. 246.

[17] Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Patmos, Düsseldorf, 1955, p. 144. Este autor cita adecuadamente la fórmula de Nicolai Hartmann. Miguel de Unamuno había hablado ya de una «tiranía de las ideas».

V

Nuestra exposición sobre el contraste entre comunidad y sociedad y sobre la palabra valor evoluciona a través del medio de una lengua bien determinada, el alemán. Tanto la significación como la apreciación de estas tres palabras están sujetas en las diferentes lenguas europeas no sólo a matices, sino incluso a divergencias esenciales.

En lo que concierne al par de la oposición comunidad-sociedad, es extremadamente importante saber que el mundo conceptual que depende de la palabra latina *societas* —social, socialismo, socialista— guarda en la lengua alemana siempre visos de palabra extranjera. Este matiz no está presente en las lenguas románicas, tampoco en el inglés, que tiene la flexibilidad de incorporar palabras de origen latino. En estas lenguas la palabra puede más fácilmente guardar sus conexiones generales, no específicamente socialistas, con *societas* o *society*. Pero incluso un jurista francés reputado como Georges Ripert se queja del empleo frecuentemente superfluo de expresiones del tipo *socialisation du droit*. En cuanto al inglés, citamos las definiciones que R. G. Collingwood ha recogido en su libro *The New Leviathan* bajo el título «Society and Community». Contrariamente a la acepción alemana de la palabra, para él *society* es la noción superior; la *community* le parece ser una etapa inferior del progreso y de la conciencia, que califica de bárbara y agresiva, añadiendo que, a la larga, todos los bárbaros deberían perder las guerras, por ejemplo, los sarracenos, los albigenses, los turcos y los alemanes. Se ve lo que puede llegar a ser un pensamiento dualista en el momento en que entra en el torbellino de la lógica del valor.

Una reflexión sobre las diferencias lingüísticas de la palabra valor parece aun necesaria. En alemán se puede desarrollar a partir de una raíz germánica pura y típica y adquirir significaciones, cuyo último efecto apenas tendría que ver con la palabra latina *valor*. Excluyo la posibilidad de que se llegue alguna vez a eliminar la referencia típicamente económica que contiene la palabra alemana *Wert*. Por otro lado, una palabra como *valor* no podrá nunca llegar a perder la conexión con fuerza y virtud. Esta es una de la mayores dificultades para llegar a un acuerdo internacional sobre los problemas de la filosofía de los valores.

Es esta reflexión la que da el motivo profundo a la gratitud y a la reverencia que debemos al destinatario de esta contribución. Quien esté al corriente de las contribuciones que Luis Legaz y Lacambra ha hecho al intercambio entre la espiritualidad española y la alemana, comprenderá que hemos querido expresar aquí nuestro reconocimiento por la vía de una mirada sobre el problema de la unidad lingüística. Aquí vale la frase con la que Erich Rothacker termina su ensayo sobre las nociones fundamentales de Wölfflin en materia estética y que me servirá a mí como frase final para esta contribución en homenaje al gran filósofo del derecho: «Puesto que nuestras definiciones y nuestras evaluaciones no son más que nuestro reconocimiento a las fuerzas del espíritu, nosotros nos hemos convertido en los elementos decisivos de nuestra cultura».