

## La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis.\*

The Opposition between Community and Society as Example  
of a Bipartite Distinction. Considerations on the Structure  
and Destiny of Such Antitheses.

Carl Schmitt

Traducción de Alexis Emanuel Gros\*\*

*Fecha de Recepción: 15 de octubre de 2014*  
*Fecha de Aceptación: 3 de noviembre de 2014*

Las siguientes consideraciones están motivadas por el artículo que D. Luis Legaz y Lacambra publicó recientemente bajo el título “Comunidad de derecho internacional, ideología, utopía y realidad [*Völkerrechtsgemeinschaft, Ideologie, Utopie und Wirklichkeit*]”.<sup>1</sup> El artículo muestra con consumada maestría que la antigua oposición tajante entre comunidad y sociedad se disuelve por ambos lados y que la sociedad internacional actual no es una comunidad ni una unión contractual, sino una estructura integral fundada en relaciones de dominación. Conuerdo totalmente con estos análisis y resultados; son tan convincentes que solicito considerar

---

\* “Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen”, publicado originalmente en el libro *Estudios Jurídico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra* (Dep. Legal Z. 246-1960), editado por la Universidad de Santiago de Compostela de Compostela en 1960. ©Universidad de Santiago de Compostela, 1960. Todos los derechos reservados.

\*\*Alexis Emanuel Gros es Doctorando en Ciencias Sociales (UBA) y Licenciado en Sociología (UBA). Actualmente se desempeña como becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como docente en la materia "Fenomenología Social" de la carrera de Sociología (UBA). Ha llevado a cabo estancias de investigación en el "Sozialwissenschaftliches Archiv" de la Universität Konstanz financiadas por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Realizó varias traducciones al español de textos filosóficos y sociológicos alemanes, y publicó artículos sobre teoría y filosofía social en revistas nacionales e internacionales.  
Correo electrónico: alexisgros@hotmail.com

<sup>1</sup> En *Festschrift für Carl Schmitt*, Berlin, Duncker & Humblot, 1959, pp. 123-143.

los siguientes desarrollos solo como continuaciones parafraseantes y complementarias de los mismos. Al final de su artículo, sin embargo, el célebre filósofo del derecho español remarca que una comunidad nunca puede sustentarse en palabras [*Worte*], sino solo en los valores [*Werte*] que subyacen detrás de esas palabras. De este modo, el artículo desemboca en un compromiso con la filosofía de los valores, y a este respecto quisiera formular algunos señalamientos críticos. Ambas cosas –continuación aprobatoria y señalamientos críticos–, empero, se apoyan en el reconocimiento de la posición de liderazgo que Luis Legaz y Lacambra ocupa como filósofo del derecho en la discusión internacional sobre estas cuestiones, y están motivadas por el deseo de realizar un aporte en su homenaje.

Durante la primera mitad del presente siglo, la oposición entre comunidad y sociedad ha tenido en Alemania una influencia determinante en las representaciones y conceptos que refieren a la vida conjunta de los hombres. Con esta oposición parece haberse encontrado una primera orientación general, fundamental y omniabarcante. La distinción no se empleó solo sociológicamente en estrecho sentido científico-disciplinario; ella penetró también en el pensamiento filosófico-moral y filosófico-jurídico, e incluso en discusiones de filosofía del arte, entre otras. Tenía toda la fuerza sugestiva de una antítesis simple y clara, especialmente cuando era comprendida como alternativa o como disyunción excluyente. Entonces, todo grupo social era o bien una comunidad, o bien una sociedad, o una formación intermedia o de transición. Este tipo de antítesis facilitan el ordenamiento de una gran cantidad de material y hacen plausible la argumentación. Tanto el artículo de Luis Legaz y Lacambra como algunos de los siguientes desarrollos brindan varios ejemplos al respecto.

Tales antítesis se vuelven totalmente irresistibles cuando caen en el terreno de sistemas de referencia de valor y se vinculan con “juicios de valor” morales o de otro tipo, explícitos o tácitos; cuando, por ejemplo, la comunidad aparece como lo natural, auténtico y verdadero, y la sociedad, en consecuencia, como lo artificial, creado y falso, o al revés: la sociedad como lo más alto por su progresividad, obteniendo de

este modo la comunidad automáticamente un valor negativo como lo primitivo, bárbaro o reaccionario. Así se justifica el señalamiento crítico sobre el problema de la filosofía de los valores que añadimos (en el apartado 4).

## 1.

Este destino –convertirse en mera posición de referencias de valor positivas o negativas– está fijado desde el comienzo en la distinción entre comunidad y sociedad. En esta forma de aparición, se trata de una distinción típicamente alemana. Es sabido que ella fue establecida por primera vez por Tönnies y desarrollada como fundamentación sociológica en su libro *Comunidad y sociedad* [*Gemeinschaft und Gesellschaft*] (1887). El libro de Tönnies es considerado en muchos aspectos como el primer ejemplo alemán de una investigación y formación de conceptos sociológico-formal. En Tönnies, la distinción se apoya en la oposición de dos tipos diferentes de voluntad humana, a saber: una voluntad esencial [*Wesen-Willen*] y una voluntad de arbitrio [*Kür-Willen*]. En este sentido, es básicamente psicológica. Pero simultáneamente sigue la fórmula de Harry Sumner Maine “Del Estatus al Contrato [*From Status to Contract*]”. Así, traza la línea de un desarrollo histórico que puede ser interpretado como la línea de un progreso hacia arriba (de lo primitivo a lo altamente desarrollado) o como la línea de un descenso hacia abajo (del origen puro a la caída).

Con su perspicacia para conexiones histórico-espirituales, Erich Rothacker ha advertido que la distinción entre comunidad y sociedad fue muy pronto “reinterpretada” en otras distinciones, especialmente en la de cultura y civilización y aquella de lo romántico y lo clásico, entre otras.<sup>2</sup> A mi parecer, un rasgo general de esta época de la espiritualidad alemana que se extiende hasta la Primera Guerra Mundial es que la convencen más las antítesis simples y bimembres que el esquema tripartito de la filosofía precedente. En la primera mitad del siglo XIX, las construcciones trimembres eran dominantes. Esto obedecía a la hegemonía de la

---

<sup>2</sup> Erich Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, München/Berlin, R. Odelbourg, 1934, p. 34.

filosofía de Hegel y a su gradación dialéctica: comunidad natural, sociedad civil y Estado. También la famosa ley de los tres estadios de Auguste Comte contiene una gradación trimembre: teología, metafísica y científicidad positiva.

Las contraposiciones trimembres son evidentemente más susceptibles al equilibrio y la mediación de oposiciones que las distinciones bimembres, y conducen, de acuerdo a su estructura, más fácilmente hacia una síntesis. El carácter trimembre era distintivo de una época de restauración y de una fuerte necesidad de paz que, a través de la coexistencia de las oposiciones, quería llegar a una unidad superior y abarcadora. Para la historia de la sociología como una ciencia independiente, me parece muy significativo que antes se la considerara como una “ciencia oposicional [*Oppositionswissenschaft*]” (Carl Brinkmann), mientras que hoy en día no parece de ningún modo paradójico señalar al vizconde de Bonald –el filósofo más grande de la restauración francesa después de 1815– como el verdadero fundador y padre de la sociología moderna. Bonald ha sido el primero, en su gran *Investigación de la realidad* [*Recherche de la Réalité*], en dar la respuesta: la realidad está en la sociedad y en la historia [*la réalité est dans la société et dans l’histoire*].<sup>3</sup> Hace poco un joven filósofo alemán, Robert Spaemann, publicó un libro sobre Bonald cuyo título contiene en sí mismo un desafío inconfundible: *El origen de la sociología en el espíritu de la Restauración* [*Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*].<sup>4</sup> Pero evidentemente la calma de esta época de restauración, de 1815 a 1830, sólo sirvió para elevar una fachada, detrás de cuyas síntesis trimembres se desarrollaron antítesis bimembres con una fuerza de choque polémica que barrió con las construcciones de equilibrio mediadoras.

---

<sup>3</sup> Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin/München, Duncker & Humblot, 1925 (2.ª ed.), cfr. p. 77 y ss: “La búsqueda de la realidad”; p. 88 y ss.: sobre Bonald y su afirmación “La realidad está en la sociedad y la historia”.

<sup>4</sup> Robert Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, München, Kösel, 1959.

La oposición de comunidad y sociedad ha experimentado el inevitable destino de todas las distinciones bimembres que fueron entendidas y llevadas adelante por los hombres con una cierta intensidad. A través de reinterpretaciones de todo tipo, las mismas se tocan con otras antítesis bimembres, se transforman en ellas e incluso se amalgaman con nuevas tensiones y frentes antagónicos. Resulta sencillo amalgamar una oposición que confronta una voluntad esencial sustancial con una voluntad de arbitrio establecida conscientemente, a la oposición de lo orgánico y lo mecánico. Esto será ilustrado especialmente en el siguiente apartado (bajo el número 2) porque es esencial en la historia espiritual alemana del siglo XIX. Con ayuda de la palabra y el concepto “orgánico”, se creía poder franquear la oposición de Estado y sociedad, que no quería reconocerse para Alemania. Hace cien años –en 1859–, el famoso historiador de la Alemania del siglo XIX, Heinrich von Treitschke, publicó un tratado que tituló *La ciencia de la sociedad [Die Gesellschaftswissenschaft]* y que calificó de “ensayo crítico”. Su tesis es que en los tiempos históricos grandiosos y fuertes, como por ejemplo en la antigua Roma, la disputa entre las clases sociales retrocede ante la unidad política del todo, no permitiéndose exagerar la oposición de Estado y sociedad. De aquí extrae la conclusión de que la sociología no tiene derecho al puesto de una disciplina autónoma, sino que sus temas y cuestiones deben ser resueltos en la teoría del Estado o la historia. Esta lucha por la sociología como una disciplina académica autónoma es un bello ejemplo de la tesis de Ernst Forsthoff según la cual los grandes movimientos de la historia espiritual y política se reflejan en la división de las disciplinas académicas.<sup>5</sup>

## 2.

La historia alemana del Estado y de la constitución del siglo XIX, en especial el liberalismo alemán de la primera mitad de ese siglo, no puede comprenderse sin una mirada a la oposición de lo *orgánico* y lo *mecánico*. La intensidad con la que este

---

<sup>5</sup>Ernst Forsthoff, “Rechtsfragen der leistenden Verwaltung”, *Res Publica*, no. 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1959, p. 48.

par de opuestos se amalgamó con el de sociedad y comunidad se desprende de la referencia a Rohacker que realiza Luis Legaz y Lacambra (página 134 de su artículo), donde la comunidad auténtica es señalada como *orgánica*. Aquí se entrecruzan entonces varios pares de opuestos. Me parece importante recopilar en una visión de conjunto simplificadora los enredos y confusiones que esto implica en el pensamiento político alemán del siglo XIX. Los frentes políticos poco claros y borroneados, hacia la derecha y la izquierda, producen una imagen total cuya ambigüedad no está a la altura de un rival inequívoco y decidido como el socialismo marxista. El significado práctico y también teórico de la palabra *orgánico* mostró y obtuvo a cada momento un sentido diferente, determinado por el rival de turno. Así surge toda una serie de posibilidades de significado de la palabra *orgánico* que, en la mayoría de los casos, estaban determinadas por lo negativo, esto es, por el rival.<sup>6</sup> Lo orgánico podía significar:

1. *No mecánico*: la palabra se dirige contra toda representación instrumental del Estado, contra la imagen del Estado-Máquina [*Staatsmaschine*] y del Estado como aparato administrativo, contra una burocracia centralizada y contra la identificación del Estado con la burocracia;
2. *No desde afuera*: se extrae de su trascendencia al monarca, que se ubica por sobre y fuera del Estado, y se lo inserta en éste último; se convierte en órgano estatal; en este significado, la palabra sirve histórico-espiritualmente al cometido general, exitoso en el siglo XIX, de explicar el Estado y el mundo desde su inmanencia;
3. *No desde arriba*: el Estado no se ubica en el mando de un señor, sino en la voluntad general de todos; no es dominación, sino corporación [*Genossenschaft*], no Estado autoritario, sino Estado popular [*Volkstaat*], construido desde abajo, es decir, democracia, una conclusión que sacaron particularmente Hugo Preuss y Kurt Wolzendorff;

<sup>6</sup> Retomo la siguiente visión de conjunto de mi escrito *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen, Mohr, 1930, pp. 11-12.

4. *No violento*: la palabra alude a la oposición contra la lucha y la decisión y circunscribe las tendencias entre sí tan heterogéneas hacia el compromiso, el entendimiento, la discusión y la evolución en contraposición a la revolución; aquí puede ligarse con ideas enfáticamente liberales;
5. *No atómica y no individualista*: la palabra se dirige contra representaciones liberales y se convierte en colectivista, rechazando también el mando personal del monarca; puede dirigirse contra la construcción del derecho privado del funcionariado y convertir a éste de servidor a órgano, a través de lo cual puede ser utilizada para la estabilización de un Estado burocrático de funcionarios;
6. *No particular*: sino más bien desde el todo, donde la unidad del todo en la situación política concreta tiene el sentido del unitarismo en contraposición al federalismo, pudiendo negar simultáneamente el Estado democrático de partidos;
7. Por último, “orgánico” puede convertirse en oposición a todo lo *activo y consciente*, servir a todos los niveles posibles de historicismo, gubernamentalismo y quietismo y terminar en un completo *agnosticismo*.<sup>7</sup>

En vista de esta serie antitética de siete cifras, se vuelve evidente el modo en que ambos pares de opuestos, orgánico-mecánico y comunidad-sociedad, se engranan continuamente. En la medida en que se encadenan, impulsan cada vez más lejos la tensión dualista que les es inmanente. Hoy en día, los vínculos transversales entre Ferdinand Tönnies, el fundador de la teoría de la comunidad y la sociedad, y Otto von Guericke, el representante principal de la teoría orgánica del Estado en la segunda mitad del siglo XIX, no son difíciles de reconocer. En ese entonces, estaban ocultos a la conciencia por frentes y facciones políticas coyunturales que actualmente nos parecen totalmente secundarias. Aquí nos interesa aquello que un joven historiador alemán denominó hace poco en un sensacional libro, *Crítica y crisis [Kritik und Krise]*, la

<sup>7</sup> Rudolf Smend habló del “agnosticismo de la teoría orgánica” en su libro *Verfassung und Verfassungsrecht*, München, Duncker & Humblot, 1928, p. 24 (reeditado en la compilación *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, Berlin, Duncker & Humblot, 1955). Es muy instructivo comparar este tipo de agnosticismo alemán con el más románico del “*Stato Agnostico*” liberal.

“dialéctica de los conceptos dualistas” y la “fuerza explosiva revolucionaria que en ellos habita”, fuerza que él probó para el siglo XVIII.<sup>8</sup> A partir de aquí veremos cómo otras oposiciones bimembres intervienen en ese encadenamiento, desatando finalmente una verdadera reacción en cadena.

### 3.

Originalmente, la oposición entre comunidad y sociedad no estaba pensada de ninguna manera como una alternativa excluyente. Al comienzo, implicaba la integración en un sistema abarcador, en un todo superior, en un tercero superior, que le había sido transmitido por la filosofía del idealismo alemán. Ese todo superior era la unidad política que en ese entonces era denominada, en general y sin contradicción, “Estado”. Justamente Tönnies nos brinda el ejemplo más claro al respecto. Para él, el Estado es la forma de aparición política por excelencia de la vida humana conjunta y “si no en la realidad presente, entonces al menos como postulado y ojalá en el futuro”, una síntesis superior de comunidad y sociedad. El carácter bimembre de la oposición de Estado y sociedad se relativiza en la medida en que el Estado acoge en sí elementos de la comunidad. De este modo, se relativiza también el carácter bimembre de la oposición entre comunidad y sociedad. Al final de un gran y significativo artículo sobre democracia y parlamentarismo, Tönnies dice literalmente:

Los conceptos (a saber, comunidad y sociedad) pueden también definirse por el hecho de que el ser común [*Gemeinwesen*] se comprende como una obra de arte creada a partir de la voluntad humana esencial, mientras que el Estado es entendido como una invención rica de sentido de la razón realizada por la voluntad de arbitrio. En su consumación a través de la constitución democrática, las finanzas democráticas y el espíritu democrático, el Estado puede parecerse tanto a un ser común auténtico

---

<sup>8</sup> Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, en *Orbis Academicus*, München/Freiburg, Alber, 1959, especialmente la página 115 sobre el par de opuestos política/moral en Turgot.



que el concepto de Hegel se vuelve aplicable a él. Esto significaría una gran época en la historia del espíritu humano.<sup>9</sup>

Esta sentencia la escribió Tönnies en el año 1927, en una confrontación con mi escrito sobre “La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual [*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*]”. Uno escucha resonar en estas palabras toda la escala de una serie de antepasados que va de Hobbes a Hegel y que, para el socialdemócrata Tönnies, no está de ninguna manera terminada con Marx. Pero desde mediados del siglo XIX, el positivismo científico-natural hizo *tabula rasa* y obligó a reacciones y antítesis simplificadoras. Todo lo que no era racional en el sentido de las ciencias naturales fue empujado automáticamente al terreno de lo irracional. Aquí, en este espacio defensivo infinitamente multívoco y determinado de forma puramente negativa, se reunieron, en consecuencia, un conglomerado heterogéneo de mitos y posiciones auténticas e inauténticas que se correspondían infinitamente con muchas otras oposiciones bimembres tales como sentimiento contra entendimiento, corazón contra cabeza e incluso –en correspondencia con un tiempo impresionista– calor contra frío. Nietzsche llamó al Estado el más frío de todos los monstruos fríos, y el sociólogo Viekandt señala que solo los grupos con “calor” constituyen auténticas comunidades. Puede verse en qué inesperados encadenamientos de oposiciones bimembres cayó la distinción entre comunidad y sociedad.

La primera edición del libro de Tönnies *Comunidad y sociedad* apareció en el año 1887, esto es, aún en el siglo XIX. El verdadero impacto del libro y de sus antítesis comenzó luego, con el siglo XX. Se trata entonces de un bello ejemplo del hecho de que los libros, y con ellos sus tesis y antítesis, tienen un destino propio. ¿Qué sucedió en Alemania desde 1900, entonces, para que la oposición de comunidad y sociedad haya encontrado repentinamente un interés tan profundo? Fue el rápido

---

<sup>9</sup> Ferdinand Tönnies, “Demokratie und Parlamentarismus”, en *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, vol. 51., München, Duncker & Humblot, 1927, pp. 173-216; reeditado en la recopilación *Soziologische Studien und Kritiken*, tomo III, Jena, Fischer, 1929, p. 40 y ss.

desarrollo industrial cuyo comienzo se sitúa en el tiempo del cambio de siglo. Alrededor de 1900 se construyeron en Alemania las primeras grandes fábricas y centrales interurbanas, y comenzó la electrificación de los terrenos agrícolas débilmente poblados. Este desarrollo industrial de Alemania se intensificó luego de la Primera Guerra Mundial –1914-1918– y condujo a nuevos conceptos y representaciones del espacio. En otro sitio he mostrado que la palabra “*Grossraum* [gran espacio]” surgió por primera vez en ese entonces, en el marco del desarrollo industrial.<sup>10</sup> Pero simultáneamente con esta fuerte industrialización, surgió un contramovimiento cuyo lema fue justamente la palabra “comunidad”. La misma se introdujo en 1901 con la fundación de las “Aves Errantes [*Wandervögel*]” y apareció tanto en el movimiento juvenil alemán como en otros “movimientos”. Sería iluso decir que la formulación de Tönnies haya sido la causa de tales fenómenos, pero pertenece a ellos como palabra clave. La nueva oposición bimembre en la cual de allí en más se concretizó la distinción entre comunidad y sociedad, y la de lo orgánico y lo mecánico, fue la de campo y ciudad.<sup>11</sup> El movimiento juvenil alemán comenzó con esta oposición en 1901. Pero aún en el año 1950, apareció en Nueva York un libro norteamericano que intentó comprender sociológicamente la forma social del campo como comunidad y la de la ciudad como sociedad. Probablemente, el desarrollo industrial sucesivo conducirá a la industrialización total y, así, a la superación de la oposición entre ciudad y campo. En aquel estadio, sin embargo, en la Alemania de 1900-1933, la distinción entre comunidad y sociedad aparecía como expresión de un contramovimiento frente al imparable desarrollo industrial, que era deplorado y combatido como mecanización y racionalización.

Dos documentos curiosos y sorprendentes de esta antítesis deben ser mencionados aquí especialmente, puesto que hablan con especial énfasis del alma del

---

<sup>10</sup> Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, Berlin/Viena/Leipzig, Deutsche Rechtsverlag, 1939, Introducción.

<sup>11</sup> Charles Price Loomis y J. A. Beegle, *Rural Social Systems. A Textbook in Rural Sociology*, New York, Prentice Hall, 1950. Cfr. a este respecto, Herbert Köster, “Agrarsoziologie”, en Arnold Gehlen y Helmut Schelsky (eds.), *Soziologie: Ein Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, Düsseldorf, Eugen Diederichs, p. 209.

hombre amenazada por la intelectualización y la mecanización. Menciono primero una obra sistemática de tres tomos que apareció hacia el final de este período y cuyo título proclama la oposición con aguda precisión: Ludwig Klages, *El espíritu como adversario del alma* [*Der Geist als Widersacher der Seele*] (1929-32). Al comienzo de esta época pertenece, por el contrario, el libro de Walther Rathenau, *Para una crítica de la época* [*Zur Kritik der Zeit*], del año 1911. Allí, un industrial y empresario, partícipe fundamental de la aceleración del desarrollo industrial, se queja en palabras movilizadoras de la progresiva desanimación [*Entseelung*] y caracteriza su tiempo como una era mecánica a la que le falta alma. Solo pocos reconocieron entonces que esa no era una crítica del tiempo sino sólo una queja.<sup>12</sup>

#### 4.

La comunidad y el crecimiento orgánico, los órdenes rurales e incluso el alma humana misma estaban amenazados por el desarrollo industrial, que se volvía cada vez más irresistible, cada vez más agresivo. Los ideólogos del progreso industrial declaraban la comunidad como irracional y romántica. Activistas políticos y promotores presentían en ella reacción y sabotaje. Pero los verdaderos portadores e impulsores del progreso industrial, la técnica y la ciencia natural, o sea los verdaderos agresores, permanecían neutrales de una manera casi inhumana. Las oposiciones bímembres con las cuales ellos también trabajaban no contenían ningún tipo de toma de posición a favor o en contra de uno de los dos miembros contrapuestos. La matemática calculaba, con total sobriedad, con la oposición entre más y menos; la física trabajaba también objetivamente con oposiciones polares como la de electricidad positiva y negativa. No conocían otro interés que la investigación objetiva y el cálculo de procesos legal-causales. No conocían ni amigos ni enemigos. Eran, como se dice hoy, absolutamente “libres de valores [*wertfrei*]”.

---

<sup>12</sup> Carl Schmitt en su discusión del libro en la publicación mensual *Die Rheinlande*, 22, Düsseldorf, A. Bagel, Septiembre 1912, pp. 323-324.

Este era el positivismo científico, cuya científicidad había reemplazado a la teología y la metafísica. Pero también otras ciencias como la ética, la ciencia del derecho y la estética desaparecieron en el funcionalismo de un proceso causal calculable. Los hombres no podían más que horrorizarse ante esta *tabula rasa* del progreso técnico-industrial, ante este nihilismo que se descubría como el reverso del positivismo científico. Entre los diferentes contramovimientos frente a este nihilismo apareció la palabra y el concepto de *valor* [*Wert*] como un refugio de la libertad y la dignidad humanas.

No se trata aquí de entrar en una discusión general acerca de la historia de la filosofía de los valores, sino más bien de observar determinados efectos del pensamiento de los valores que son significativos para el destino de oposiciones bimembres como la de comunidad y sociedad. En la actualidad, la discusión crítica de toda la filosofía de los valores desde el punto de vista jurídico ya está madura. Esta discusión se ha convertido en inevitable debido a un artículo revolucionario que Ernst Forsthoff publicó bajo el título “La transformación de la ley constitucional [*Die Umbildung des Verfassungsgesetzes*]”.<sup>13</sup> Al penetrar el pensamiento de la filosofía de los valores en la judicatura de los tribunales alemanes más altos y en la teoría constitucional de la Constitución de Bonn, la hermenéutica tradicional jurídica se disuelve y se pone en peligro la racionalidad y la evidencia de la ley constitucional. En lugar de los derechos liberales fundamentales, que poseían un significado fijo y calculable, aparecen posiciones de valor de tipo “social”. La constitución misma se convierte así de una decisión clara y fija a un proceso de “formación fluida de validez”.

Mencionamos este artículo como un índice de que la discusión crítica de la filosofía de los valores se ha vuelto inevitable para los juristas, y esto no sólo por un interés jurídico-filosófico, sino también debido a motivos práctico-políticos muy

---

<sup>13</sup> Ernst Forsthoff, “Die Umbildung des Verfassungsgesetzes”, en *Festschrift für Carl Schmitt*, op. cit., pp. 35-62.

actuales. Esta es también la situación-problema que nos motiva a discutir aquí la conclusión del artículo de D. Luis Legaz y Lacambra y a introducir algunos señalamientos críticos sobre la palabra y el concepto de *valor*. Sin embargo, nos limitaremos aquí a algunas observaciones sobre el origen de la palabra “*Wert*” y a su utilización en el idioma alemán. Nos topamos aquí con un complejo problema lingüístico, porque estoy seguro de que la palabra española “valor” se ubica en otro campo semántico que la palabra alemana “*Wert*”. Por tanto, nuestros desarrollos críticos sirven exclusivamente a una aclaración intelectual a partir del lenguaje. Ellos no pretenden refutar el párrafo conclusivo de este importante artículo, sino retomar un problema allí planteado. Legaz y Lacambra dice: “una comunidad nunca puede sustentarse en *palabras*, sino sólo en *valores*”. La idea expresada con ello no debe ser discutida en su contenido de verdad. De lo que se trata aquí es de una aclaración del valor. El célebre autor español apela al valor en vez de a la palabra. En lo que sigue quiero considerar la palabra *Wert* e investigar críticamente su utilidad para una oposición bímembre como la de comunidad y sociedad.

Hay fuerzas y poderes, tronos y señoríos. La vieja filosofía y la teoría moral conocían virtudes y vicios de todo tipo, cualidades y carismas. Pero ¿qué son los valores? Ellos no *son*, sino que *valen*. Sin duda se ha hablado en alemán de valor y disvalor [*Unwert*] mucho antes de la filosofía de los valores. Pero la palabra siempre conservó su clara relación con el precio y el dinero en sentido económico. Incluso Kant sabía: las cosas tienen un valor; las personas, dignidad. Ahora, sin embargo, la dignidad también tiene un valor. ¿Qué significa este ascenso de rango del valor y cómo es explicable el sorprendente éxito de la filosofía de los valores?

La explicación radica en su origen en una situación filosófico-histórica muy pregnante, la crisis del nihilismo del siglo XIX. Más allá de que se acepte o no la

filosofía del existencialismo, es correcto aquello que Heidegger dice al respecto; lo cual, debido a su exhaustiva y conclusiva verdad, debe ser citado en extenso:<sup>14</sup>

En el siglo XIX, el discurso sobre los valores se vuelve común y el pensamiento en valores habitual. Pero el discurso sobre valores se volvió popular solo en virtud de la difusión de los escritos de Nietzsche. Se habla de valores vitales, de valores culturales, de valores eternos, de la jerarquía de los valores, de valores espirituales que, por ejemplo, creen encontrarse en la antigüedad. En la ocupación erudita con la filosofía y en la transformación del neokantismo se llega a la filosofía de los valores. Se construyen sistemas de valores y se persigue en la ética las estratificaciones de los valores. Incluso en la teología cristiana se determina a Dios, el *summum ens qua summum bonum*, como el valor más alto. Se considera la ciencia como libre de valores y se arrojan las valoraciones del lado de las concepciones del mundo. El valor y lo verdadero se convierten en el reemplazo positivista de lo metafísico. La frecuencia del discurso sobre valores se corresponde con la indeterminación del concepto. Ésta, por su parte, se corresponde con la oscuridad del origen esencial del valor a partir del ser. Asumiendo que el tan aclamado valor no es nada, debe tener su esencia en el ser.

Los estadios particulares del pensamiento de la filosofía de los valores son un tema en sí mismo. No necesitamos criticar otra vez aquí el frecuentemente criticado formalismo vacío del neokantismo. Tampoco se trata de citar fragmentos de Max Weber sobre la absoluta prescindencia de valor [*Wertfreiheit*] de la ciencia y la absoluta libertad de decisión de las valoraciones y las concepciones de mundo. Hoy en día, nadie osaría limitar a Max Weber a esos fragmentos.<sup>15</sup> Pero un importante

---

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klosterman, 1950, pp. 209-10, en el ensayo “Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘”, pp. 193 y ss.

<sup>15</sup> Cfr. Raymond Aron en su introducción a la edición francesa de los tratados de Max Weber “Wissenschaft als Beruf” y “Politik als Beruf”, traducción de Julien Freund en la colección *Recherches*

señalamiento suyo no debe ser pasado por alto. Él le ha agregado a las muchas “perspectivas” y “puntos de vista” sin los cuales no puede haber valores, un punto adicional y quizás más interesante: el “punto de ataque [*Angriffspunkt*]”.<sup>16</sup> Y, a mi parecer, este punto está inerradicablemente al acecho como posibilidad detrás de cada valoración.

Temo también que los esfuerzos filosóficos por un ordenamiento objetivo de los valores no puedan eludir la inerradicable tendencia del valor a ponerse e imponerse, a devaluar y desvalorizar otros valores y a destruir disvalores. Max Scheler ha establecido una jerarquía de valores que va de lo útil hasta lo sagrado. Es obvio que el valor más alto siempre busca hacer retroceder al más bajo y eliminar el disvalor. Puesto que el valor no *es* sino que *vale*, está dominado por un irresistible afán de validez. Lo que los moralistas han descubierto sobre la relación de fin y medio, sobre proporcionalidad y “*debitus modus*”, ha sido puesto en cuestión por la jerarquía de los valores. ¿Qué podría impedirle al valor más alto oprimir al más bajo? ¿Y no es deber de la realización de los valores que el valor destruya al disvalor? Eliminar un valor negativo es para Max Scheler algo valioso. Según la lógica del pensamiento de los valores, con total derecho. Aquí subyace entonces la posibilidad de una peligrosa “tiranía de los valores [*Tyrannie der Werte*]”. Esta expresión de Nicolai Hartmann toca, a mi parecer, el punto decisivo.<sup>17</sup> Frente al valor más alto, el valor más bajo solo tiene un derecho muy humilde; para el valor más alto, en cambio, vale un incondicionado: *Fiat –pereat mundus!*

¿Qué es lo que no puede ser puesto como valor y elevado en un sistema de referencia a la más alta posición? El Estado de derecho tanto como el Estado social; la mera vida física del hombre y la virtud del coraje; la sociedad sin clases y el estándar

---

*en sciences humaines*, nro. 12, Paris, Librairie Plon, 1959.

<sup>16</sup> Max Weber en su enfrentamiento con Eduard Meyer (1906) en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2.<sup>a</sup> edición de Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1951, p. 246.

<sup>17</sup> Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf, Patmos, 1955, p. 144. Este autor cita adecuadamente la fórmula de Nicolai Hartmann. Miguel de Unamuno había hablado ya de una “tiranía de las ideas”.

de vida; todo esto depende del punto de vista, de la perspectiva y del punto de ataque. La vieja moral nos había enseñado que el fin no justifica los medios. A la teoría de los valores se le hará difícil evitar que la realización del valor más alto traiga consigo no solo la eliminación del valor más bajo y la destrucción del disvalor, sino también que las justifique.

En el año 1920, dos importantes académicos alemanes y hombres ejemplarmente liberales, el médico Hoche y el jurista y teórico del derecho Karl Binding, publicaron un escrito cuyo título es característico de una determinada cara del pensamiento de los valores: *La destrucción de la vida indigna de ser vivida* [*Die Vernichtung lebensunwerten Lebens*]. Ambos estaban guiados por las mejores intenciones; ambos han colocado en forma casi conmovedora reservas y cautelas, y sería injusto y casi una locura adjudicarles una culpa o responsabilidad. Pero las abominables experiencias de la destrucción de la “vida indigna” pueden ser una ocasión para reflexionar sobre el gran problema de la “tiranía de los valores”. Aquí quiero repetir que mis señalamientos sólo atañen a la palabra alemana “*Wert*” y que no pueden aplicarse sin más a traducciones de esta palabra en otras lenguas.

## 5.

Nuestra discusión del par de opuestos comunidad y sociedad, así como de la palabra “valor”, se mueve en el *medium* de un determinado lenguaje: el alemán. Tanto el significado como la valoración de estas tres palabras están sometidas, en las diferentes lenguas europeas, no sólo a matices sino también a divergencias fundamentales.

Para el par *Gemeinschaft-Gesellschaft* es de especial importancia que el vasto mundo conceptual que se sigue de la palabra latina *societas* –social, socialismo y socialista– siempre conserva en alemán un dejo de palabra extranjera. En las lenguas romances, en cambio, no tiene lugar este importante momento, como tampoco en el



inglés, que posee la capacidad de incorporar fácilmente palabras de origen latino. En estos idiomas, la palabra puede conservar más fácilmente que en alemán su relación general, no específicamente socialista, con *societas* o *society*. Sin embargo, un excelente jurista francés, Georges Rupert (*El declive del derecho [Le déclin du droit]*, Paris 1949, p. 39), se queja de la utilización a menudo sin sentido de expresiones como *socialización del derecho [socialisation du droit]*. En el terreno del inglés mencionamos las definiciones que R.G. Collinwood establece en su libro *El nuevo Leviatán [The new Leviathan]* (Oxford, 1942) bajo el título “Sociedad y Comunidad [*Society and Community*]” (p. 139 y sigs). A diferencia de la valoración dominante en Alemania, para él, la sociedad es lo superior; la comunidad aparece como un nivel más bajo del progreso y la conciencia, nivel que él caracteriza como bárbaro y agresivo, agregando que los bárbaros perderán a la larga todas las guerras, por ejemplo, los sarracenos, los albigenses, los turcos y los alemanes. Puede verse que de una oposición bímembre puede surgir cualquier cosa una vez que la misma cae en la vorágine del pensamiento de los valores.

Para la palabra “*Wert*”, una reflexión sobre estas diferencias lingüísticas es aún más importante. Esta palabra se desarrolla a partir de una raíz específicamente germana y toma significados cuyos efectos últimos no pueden ser comprendidos por la palabra latina “valor”. Considero imposible que la referencia específicamente económica contenida en la palabra alemana “*Wert*” pueda ser erradicada sin dejar restos. Por otro lado, una palabra como “valor” no puede perder jamás totalmente su contacto con la fuerza y la virtud. Aquí radica una de las más grandes dificultades para el entendimiento internacional sobre cuestiones de filosofía de los valores.

Esta consideración es la que le brinda el verdadero y más profundo motivo de nuestra gratitud y admiración al destinatario de nuestra contribución. Quien conoce el enorme aporte que D. Luis Legaz y Lacambra realizó para el intercambio entre la espiritualidad española y la alemana comprenderá que le demos expresión a nuestra gratitud con una mirada a este problema del acercamiento lingüístico. Aquí tiene

validez la afirmación con la que Erich Rothacker cierra su artículo sobre los conceptos fundamentales de la historia del arte de Wölfflin, y con la cual yo también quiero concluir mi contribución a este homenaje en honor al célebre filósofo del derecho español: “Porque, en última instancia, nuestras definiciones y posiciones de valor son nuestro agradecimiento a los poderes espirituales de los cuales fluyeron los elementos determinantes de nuestra formación”.