

# La invisibilidad de la Iglesia:

Sebastián Abad

el valor en la ética estatal

*Jorge E. Dotti, in memoriam*

*Acompañarás todo banquete y festejo  
estando en boca de muchos.*

Teognis

No es sencillo determinar con precisión qué entiende Schmitt por una ética estatal en el texto «Ética estatal y Estado pluralista».<sup>1</sup> El jurista no explicita acabadamente los conceptos que utiliza e inicia además un sinuoso camino por una fenomenología del descrédito estatal que sólo al final del texto se cristaliza en un conjunto de afirmaciones contundentes, pero abiertas. Aquí intentaremos precisar el estatuto de la ética estatal y explicitar lo que está en juego en tal constelación conceptual, prestando especial atención al uso de la noción de «valor». El razonamiento se divide en tres momentos. El primero de ellos presenta la caracterización schmittiana del pluralismo anglosajón. El segundo describe el funcionamiento de la noción de «valor» en el escrito de Habilidad de Schmitt: *El valor del Estado y el significado del individuo*, mientras que el tercero busca los fundamentos de esa noción en la filosofía del valor de H. Rickert, célebre a comienzos del siglo XX y a la vez paradigmática en su género. En la última parte se discute el significado de la ética estatal y la pertinencia de la noción de «valor» para pensarla.

---

1. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», en *Positionen und Begriffe*. Duncker & Humblot, Berlin, 1994, pp. 151-165. Referencia obligada para una lectura del texto es la traducción y copiosísima anotación de J. Dotti (*Deus Mortalis* 10, 2011-2012, pp. 289-524), que reconstruye las diversas discusiones que atraviesan el texto.

## § 1

Para tener presente con qué clase de pensamiento discute Schmitt, citemos ahora un pasaje del famoso libro de Laski, *Los fundamentos de la soberanía y otros ensayos*:

El Estado monista [he aquí el vocabulario que retoma Schmitt<sup>2</sup>] es una estructura jerárquica en la cual el poder se concentra, para propósitos decisivos, en un único centro. Los abogados del pluralismo están convencidos de que esto es no sólo administrativamente insuficiente sino también éticamente inadecuado [...] Creemos que esto [sc. la capacidad de gobernar y ser gobernados] puede lograrse de mejor modo en un Estado cuya estructura no sea jerárquica, sino coordinada, es decir: en un Estado en el cual la soberanía se halle particionada según cierto criterio o función. En efecto, la división del poder y no su acumulación hace que los hombres sean más aptos para asumir responsabilidades.<sup>3</sup>

En el pasaje se plantea una dualidad significativa. Ciertamente, una insuficiencia administrativa (el texto inglés dice que el Estado monista es «*administratively incomplete*») no es equiparable a una inadecuación ética. Sin embargo, en esta dualidad se avizora la «solución» pluralista al problema del monismo estatal soberano. Si, como enseñaba Descartes, conviene trazar una distinción cuando se enfrenta una dificultad, el pluralismo imagina solucionar el problema ético y el administrativo dividiendo la soberanía. Naturalmente, esta operación convierte al Estado en un agrupamiento social entre otros, en una agencia que administra la civilidad en sus aspectos formales y reglamentarios, mientras que en paralelo la eticidad se realiza en instituciones u organizaciones dotadas de sustancia significativa, ya sea las ligadas al trabajo, al culto o a la protección de bienes socialmente reconocidos. El correlato de esta idea es que el ciudadano moderno forma parte de diversos colectivos y ninguno de ellos absorbe por completo su compromiso existencial y lealtad, con lo cual la pluralidad de lealtades no se traduce en una jerarquía de obligaciones. En este sentido, la ética estatal es para el pluralismo una *Spezialethik*, dice Schmitt, una ética particular o regional más, un conjunto de compromisos que no difieren de los compromisos religiosos, gremiales, etc., *qua* compromisos sociales.

Pero la humildad de este «regionalismo» es engañosa. El pluralismo no constituye, como el posmodernismo, una renuncia a la energía del fundamento en

2. Sobre el sentido de este término en la discusión acerca del pluralismo, véase Hsiao, K. C., *Political Pluralism*, Kegan & Paul. London, 1927, pp. 1-7, 175 y ss. Sobre el pluralismo en la obra de Schmitt, von Waldstein, T., *Der Beurwert des Staates. Carl Schmitt und der Pluralismus*. Ares, Graz, 2009.

3. Laski, Harold, *The Foundations of Sovereignty and Other Essays*. Harcourt, Brace and Company, New York, 1921, p. 240-241. Otro pasaje interesante: «El Estado es un animal absorbente; y hay pocos períodos históricos más asombrosos que aquellos que registran su triunfo sobre los desafíos que le plantean grupos competidores. No parece haber, al menos hoy en día, un método cierto para escapar a sus exigencias» (p. 235).

nombre del fragmento, sino una impugnación de la universalidad política de la representación en nombre de lo social-humano. Schmitt advierte este punto al pensar la ética pluralista como un discurso totalizante, pero antiestatal. Así, por ejemplo, atribuye a Cole –con ciertas reservas– una ética ligada a lo social y a Laski, ligada al concepto de lo humano. Como va de suyo, estas nociones están investidas (aunque se pretendan descriptivas o constructivas) de una fuerza normativa que rivaliza con la pretensión estatal de monopolio hermenéutico. En otras palabras, *sociedad y humanidad*, en cuanto conceptos supremos, permiten impugnar o desobedecer la decisión estatal recurriendo a criterios de justicia no immanentes al ordenamiento jurídico estatal-nacional. En particular la noción de «humanidad» (o bien cualesquiera *composita* que la contengan) constituye, según Schmitt, de un lado, el cortocircuito del orden estatal en su lógica interna y, del otro, el archipermiso de aniquilamiento en situación de guerra, como lo muestran diversas clases de intervención «humanitaria».

En este sentido, el pluralismo no introduce una novedad en el plano especulativo. El argumento pluralista ya había sido ensayado por la Iglesia romana en contra del Estado moderno (y luego por el pensamiento ilustrado en contra del Absolutismo). Pero mientras que la intensidad de la objeción católica proviene de un universalismo de naturaleza jurídica e institucional (como se desprende de *Catolicismo romano y forma política*),<sup>4</sup> el pluralismo anglosajón suele desembocar en una apelación al individuo como juez en última instancia. De ese modo, el argumento antimonista languidece e incluso se priva a sí mismo de su relevancia. En efecto, si *la* sociedad es en verdad un conjunto de agrupamientos que producen lealtades específicas, el punto de decisión es más bien social que individual. Las cosas no son lo que parecen. De un lado, el individuo (que en realidad es efecto de la liquidación de los estamentos) no surge sin el Estado; del otro, pasa a primer plano el grupo o, si se quiere, la corporación.

Si la fuerza del pluralismo no reside en su originalidad, se manifiesta en cambio en la forma «filosófica» en la que apela a la experiencia. La argumentación pluralista es relevante por su actualidad, tanto en el plano del pensamiento abstracto como en la situación política: pone de manifiesto que el Estado depende de diversos grupos sociales y que es una expresión de ellos. La pluralidad de agrupa-

4. Cabe señalar que, antes de *Catolicismo romano y forma política*, este universalismo del Cristianismo romano tiene importancia en la discusión sobre el concepto de «Estado» en el capítulo II de *El valor del Estado y el significado del individuo*: Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Duncker & Humblot, Berlin, 2004, pp. 47 y ss., pp. 76 (nota 4), pp. 81 y ss. La crítica a la noción kantiana y neokantiana (protestante) de legislación jurídica como «condición exterior» de la «libertad interior», trae a la mente la primera oración de *Catolicismo romano y forma política*. Sobre este asunto diremos unas palabras más adelante (§§ 2-3).

mientos es, sin lugar a dudas, un dato de la vida moderna. Schmitt reconoce este punto al afirmar que la unidad estatal no es sustancialmente independiente de la pluralidad social. «La unidad del Estado ha sido siempre la unidad de multiplicidades sociales [...], en cierto sentido en sí misma pluralista».<sup>5</sup> He aquí la verdad filosófica del pluralismo, que ha de ser reconocida en su especificidad y limitación. Tal límite, que a su vez organiza la especificidad, es justamente el momento en que la condición de dicha experiencia plural (el orden político) se desquicia ante la irrupción de lo excepcional.

La irrupción del caso serio permite ver retrospectivamente (y evitar a futuro) la mala pluralidad de lo social. Cuando el Estado se reduce a un compromiso de los grupos sociales, se «debilita y relativiza»; se convierte así en una instancia «que se abstiene de tomar decisiones autoritarias y renuncia completamente a dominar los enfrentamientos sociales, económicos y religiosos».<sup>6</sup> Así pues, si lo específico del pluralismo es su acierto a la hora de describir la materia de lo social, su insuficiencia para conceptualizar (y *realizar*) la unidad política indica en cambio su limitación. En efecto, atacar un monismo extremo no significa haber resuelto el problema de la unidad. Este problema incluye, a la luz del pasaje que citamos a continuación, no sólo la estructura sino la conservación del Estado.

Existen por cierto [...] muchas y diversas posibilidades de configuración de una unidad política. Hay unidad desde arriba (por mando y poder) y unidad desde abajo (procedente de la homogeneidad sustancial de un pueblo); unidad a través de acuerdos permanentes y de compromisos de grupos sociales o a través de formas de equilibrio producidas como fuere; una unidad que procede del interior y una que se basa en la presión del exterior; una más bien estática y una dinámica, que se integra continuamente de modo funcional; al fin y al cabo, hay unidad a través del poder y a través del consenso.<sup>7</sup>

Schmitt, achacando implícitamente *naïveté* a la posición horizontalista (que admite sin dilaciones la existencia de un consenso no coactivo), ofrece una respuesta duramente realista. Mientras que, abandonando la apelación filosófica a la experiencia, el pluralista afirma que el consenso es –o, mejor, debe ser– libre y horizontal, el jurista asegura, en cambio, que proviene de un sistema de medios para producirlo, no de un procedimiento horizontal que asegura el acceso a la verdad sin coacción. Una vez más, la disyuntiva se plantea, en términos de poder, en el enfrentamiento entre grupos sociales (consenso) y la unidad política, es decir: el Estado (coacción). En el momento en que el pluralismo intenta dar cuenta con más precisión de la experiencia de lo plural se enfrenta asimismo a la dificultad que esta experiencia entraña. ¿Qué sucede en una crisis con su superioridad «ad-

5. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 158.

6. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 154.

7. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 158.

ministrativa» y «ética» del Estado pluralista? ¿Es la crisis política un problema administrativo o ético? Si la superioridad ética reside en el consenso, ¿se resolverá una crisis por medio del libre acuerdo sobre la verdad? ¿Cuál de todos los grupos sociales velará por los individuos? ¿Protegerá un grupo a todos los individuos o sólo a quienes pertenecen a él? La lista de interrogantes continúa.

Si los medios [para generar el consenso] quedan en manos de los grupos sociales o de hombres singulares y se sustraen al control del Estado, entonces llegamos sin duda al fin de lo que oficialmente se llama «Estado»; el poder político se ha vuelto invisible e irresponsable, pero el problema ético-social no se resuelve con esta constatación.<sup>8</sup>

La vida moderna es plural y el consenso es un momento esencial de esa pluralidad. Pero tal pluralidad no puede vivir a partir de sí misma bajo la forma de un orden visible y permanente. El pluralismo quiere que la inmediatez de la multiplicidad de agrupamientos y el juego consensual organicen la vida política, pero no parece dispuesto a hacerse cargo de la falla *seria* de esa organización, que llega tarde o temprano. No pensar el momento de la falla estatal sería la falla del pluralismo, «cuyo sentido ético reside manifiestamente en que concede validez a la unidad que proviene del consenso» y presupone entonces una «oposición simple»<sup>9</sup> (una contraposición abstracta y no mediada) entre poder y consenso. Pero ¿qué sería un «sentido ético» puramente consensualista respecto del Estado? ¿Tiene sentido hablar de una ética *estatal* pluralista cuando una unidad puramente consensual difícilmente sea un Estado? Esto significaría aceptar que el pluralismo es una opción posible en lo que se refiere a la vinculación (fiel, leal) con una unidad política, sólo que la estabilidad de la vinculación dependería del consenso o legitimación horizontal. En ese caso, una ética estatal pluralista sería una forma de obediencia vertical, *pero horizontalmente condicionada*.<sup>10</sup>

Como dijimos antes, este condicionamiento horizontalista es justamente lo que, en última instancia, impide un pensamiento serio sobre la intervención *decisiva* (única e irresistible) ante una crisis. Esta objeción al horizontalismo, al tomar el camino de las consecuencias, echa luz sobre la metafísica pluralista. Según esta metafísica (punto conjetural epistemológico y a la vez premisa política), toda instancia vertical tiene que poder ser transformada analíticamente en la resultante de operaciones horizontales. No puede haber algo en el cielo (juri-

8. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 158.

9. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 158.

10. Restricciones de esta índole son, sin embargo, paradójicas y recuerdan la famosa afirmación o humorada hobbesiana: «Cuando los ciudadanos privados, es decir, los súbditos, demandan libertad, no demandan bajo ese nombre libertad sino dominio»: Hobbes, T., *De cive* X, 8 (*Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Hydra, Buenos Aires, 2010, p. 231).

dicidad estatal) que no haya provenido de la tierra (individuos; en rigor, grupos sociales). Es en este sentido que el consenso se presenta como reaseguro ético –y, arriesguemos, democrático– de la *humanity* o *society*, y se opone a la imposición de lo jurídico-estatal.<sup>11</sup> Así, la ética «estatal» pluralista supone o, mejor dicho, afirma que la fidelidad al Estado debe ser ante todo (y antes que nada) un acto de sociabilidad humana; en otras palabras, que el Estado debe ser humano (¿quién juzgará *qué es humano?*) o reconocer su origen o fundamento en lo social si pretende lealtad. He aquí el rodeo que una ética estatal pluralista requiere. Pero tal desvío procede en verdad del hecho de que el pluralismo no acepta la forma política estatal como principio político y se procura la munición pactista para posicionarse a distancia de tal forma. A su vez, en esta singular toma de distancia piensa a su adversario como la fusión de coacción y derecho, Estado y norma, y las opone a la libertad pluralista, entendida como ausencia de coacción de una instancia monista sobre lo plural.

Veamos ahora el fundamento conceptual de las objeciones de Schmitt al pluralismo. En primer lugar (y éste es el argumento central), los pluralistas piensan lo político como una esfera autónoma junto a otras (religión, economía, arte, etc.) y al Estado como representante o, mejor dicho, gestor de dicha esfera. Como es sabido, Schmitt se opone tajantemente a esta idea.

*En rigor, lo político designa sólo el grado de intensidad de una unidad.* La unidad política puede por ello tener diversos contenidos y abarcarlos en sí misma. Pero indica siempre el grado más intenso de unidad, a partir del cual, por ende, se determina también la distinción más intensa, el agrupamiento amigo/enemigo. La unidad política es la unidad suprema [*böchste*] no porque sea una dictadora todopoderosa [*allmächtig diktiert*] o nivele otras esferas, sino porque decide y en su interior puede impedir que todos los agrupamientos contrapuestos entren en un grado de disociación tal que lleve a la enemistad extrema (es decir, a la guerra civil).<sup>12</sup>

El atributo de supremacía, es claro, se refiere a la capacidad estatal de intervenir para desactivar y/o resolver el conflicto más serio y peligroso: aquel que, pro-

11. Aclaremos que, para Schmitt, el principio de la democracia es la identidad entre gobernantes y gobernados y la homogeneidad política del pueblo. Según esto, el pluralismo sería un pensamiento antidemocrático por su individualismo o «tribalismo» societal. Cf. Schmitt, C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Duncker & Humblot, Berlin, pp. 5-23 (Vorbemerkung) y 27-41; *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot, Berlin, 1993, pp. 223 y ss.

12. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, pp. 159-160. El concepto de «intensidad» merecería una reflexión aparte. En *Der Begriff des Politischen* (Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 27), la intensidad se refiere a la asociación/disociación y no a la unidad misma. Sobre el tema, cf. Figal, G., «Die Intensitätsgrad des Politischen. Carl Schmitts Phänomenologie der Feindschaft und das Ende der ideologischen Weltbürgerkrieges», en *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik – Ästhetik – Metaphysik*. Metzler, Stuttgart, 1994, pp. 39-55; Villacañas Berlanga, J. L., «Sujeto, identidad y conflicto: el caso Carl Schmitt», en *Cuaderno gris* 8, 2007, pp. 196 ss.

venga del interior o del exterior, pone en riesgo la conservación de la unidad política. En el *Concepto de lo político* (cuyo argumento es en este respecto similar, aunque desde luego más completo que el de «Ética estatal y Estado pluralista»), Schmitt formula el asunto con todas las letras: el Estado es «la unidad decisiva [*maßgebende*: otorgadora del criterio de medida] y “soberana”» porque decide sobre el caso excepcional. En cuanto tal, cuenta con una «facultad monstruosa [*ungeheure Befugnis*]: la posibilidad de hacer la guerra y con ello disponer abiertamente de la vida de hombres». Sólo «al Estado como unidad política pertenece esencialmente el *jus belli*». <sup>13</sup>

Volvamos al pasaje de «Ética estatal y Estado pluralista» recién citado. ¿Qué podría significar una superioridad que no es todopoderosa? Ante todo, la unidad suprema no es tal sencillamente porque lo más grande/poderoso pueda superar o dobligar (y supere o doblegue de hecho) a lo más pequeño/débil. Pero tampoco se trata aquí de la hipótesis contraria: a saber, que el poder de dicha unidad es irrelevante, ya que en ese caso el Estado oficiaría de consejero moral de su pueblo. El *tertium datur* parece ser aquí un pensamiento en que la efectividad y la legitimidad son cooriginarias. En términos de la *Teología política* I, «la unión del poder supremo fáctico y jurídico es el problema cardinal del concepto de la soberanía». <sup>14</sup> La instancia suprema es aquello que, en virtud de su supremacía/superioridad, interviene para pacificar y *lo hace legítimamente*. De otro modo, una ética estatal no podría ser otra cosa –lo dice Nietzsche en el *Zarathustra*– que mera idolatría del poder. <sup>15</sup> En vocabulario pluralista: la lealtad a la dominación maquinica de un aparato.

Pasemos ahora al concepto de «Estado». Schmitt señala sin rodeos que los pluralistas lo *conciben* de modo insuficiente y unilateral. Esta afirmación contiene dos momentos. En primer lugar, imaginan que el interlocutor o, mejor dicho, el blanco de su crítica son «los restos del Estado “absoluto”». «Estado significa, entonces, aparato de gobierno, máquina administrativa; para decirlo

13. Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, op. cit., pp. 39, 46, 45.

14. Schmitt, C., *Politische Theologie*. Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 26.

15. Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, «Vom neuen Götzen», en *Kritische Studienausgabe*. De Gruyter, Berlin, 1980ss, vol. 4, pp. 61-64. El Schmitt de los años 20 es profundamente (anti-) nietzscheano cuando afirma que simbolizar al Estado como un Leviathan es dar por tierra con la representación (*Römischer Katholizismus und politische Form*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2002, p. 36; cf. además *Verfassungslehre*, p. 210). Nietzsche, es de público conocimiento, llama al Estado «el más frío de todos los monstruos fríos» y (nos vemos tentados de decir *por ende*) el ladrón o falsificador de la voz del «pueblo» (*Also sprach Zarathustra*, «Vom neuen Götzen», p. 61). Monstruosidad y falsificación son, sin embargo, necesarias para garantizar de modo exterior la protección de la libertad interior. He aquí la concepción «policial» del Derecho y el Estado que Schmitt atribuye a Lutero y Zwinglio, fundadores de una larga tradición en el mundo germánico (*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 68).

brevemente: cosas que, obviamente, sólo pueden ser objeto de una valoración instrumental y en ningún caso de fidelidad y lealtad».16 Reservar el término «Estado» para la máquina, aunque más no sea en el plano nomotético, constituye una decisión gravosa. Las máquinas son instrumentos cuyo sentido y relevancia se manifiesta en una finalidad extramaquínica. Así pues, al menos hasta nuestros días, esta clase de relaciones (no diríamos que un ser humano tiene propiamente un vínculo con una máquina) no se fundan en la fidelidad o la lealtad. Lo interesante empero de este romanticismo antitécnico es la incapacidad de percibir que, por razones históricas y organizacionales, el argumento maquínico debería aplicarse a *cualquier agrupamiento* moderno, al menos si nos tomamos en serio la afirmación weberiana de que el Estado funciona como una empresa porque la *racionalidad moderna* se ha impuesto de modo irresistible.17 En ese caso, no habría razón para pensar que los agrupamientos sociales de nuestra época, al menos cuando adquieren una magnitud considerable, puedan ser en general otra cosa que máquinas, aunque más no sea por las condiciones administrativas de su reproducción. Pero ningún pluralista osaría decir que una organización gremial, un agrupamiento social, incluso una iglesia sean *máquinas* o *aparatos*.18

En contraste con el pluralismo, la visión filosófica por excelencia –según Schmitt–, la greco-germánica, afirma que el Estado es una unidad superior *real* y *eficaz*:

[e]l valor del Estado reside, para toda consideración filosófica del Estado, [...] en todos los casos en su realidad concreta [*konkreter Wirklichkeit*] y un Estado carente de realidad no puede ser portador ni recipiendario de exigencias, deberes y sentimientos concretos de naturaleza ético-estatal.19

En cambio, cuando se trata de ideas regulativas (Dios, mundo, humanidad), el «valor» residiría, justamente, en la *carencia* de realidad y efectividad o, en otros términos, en una distancia no-constituyente: «se trata únicamente de ideas regu-

16. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 159. La locución «valor instrumental» es, en alemán, *instrumental gewertet*.

17. Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Mohr (Siebeck), Tübingen, 1976, p. 825.

18. Sí, en cambio, lo dice con todas las letras el muy poco pluralista Louis Althusser, en su archifamoso texto publicado en *La Pensée* en 1970: «Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)». Citamos el texto de la compilación *Sur la reproduction*, PUF, Paris, 1995, p. 79: «En d'autres termes, l'Ecole (mais aussi d'autres institutions d'État comme l'Eglise, ou d'autres appareils comme l'Armée, qui est aussi gratuite et obligatoire que l'Ecole, sans parler des partis politiques dont l'existence est liée à l'existence de l'État) enseigne des "savoir-faire" [...]», etc. Hemos agregado las cursivas.

19. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 155. Retomamos y analizamos este pasaje más abajo (§ 4).

lativas sin poder directo o indirecto. En ello reside su valor y su imprescindibilidad. No hay vida humana, vida política sin idea de humanidad. Pero esta idea no *constituye* nada, al menos ninguna sociedad diferenciada». <sup>20</sup> En efecto, la Idea de Humanidad es un punto o vórtice de tensión moral; no funda derecho y orden sino a través de instancias mediadoras de generalidad decreciente. El *quis iudicabit* se anuncia aquí de modo ineluctable.

En este razonamiento fundamental se divisa la pinza que atrapa las dos derivas del pluralismo. De un lado, los universales monistas son, por políticamente vacíos, inefectivos: carecen de poder constituyente; del otro, la apelación pluralista al individuo conduce, a través de estos universales, a un extraño monismo:

Para una ética individual el individuo particular tiene valor [*Wert*] únicamente en cuanto hombre; el concepto decisivo es según ello el de «humanidad». Efectivamente, la humanidad, por cierto la humanidad como un todo, aparece en Laski y Cole como la instancia superior, y con el término «sociedad» Cole alude, aunque oscuramente, a algo similar a la humanidad. Pero eso es el universalismo o monismo más amplio y extenso que quepa imaginar y cualquier cosa menos una teoría pluralista. <sup>21</sup>

En resumen, un pluralista consecuente no afirmaría la Idea de Humanidad (o de Sociedad). Si lo hiciera, sólo sería –o debería ser– para que *no se realice*. De otro modo, debería especificar quién, cómo y con qué derecho debería interpretarla. El *valor* del Estado, en cambio, reside en su «realidad», que constituye «una porción de orden». <sup>22</sup> Dado que la conexión entre *valor* y *realidad ordenadora* no va de suyo, analizaremos a continuación la noción de «valor» en *El valor del Estado y el significado del individuo*.

## § 2

Importantes pasajes de «Ética estatal y Estado pluralista» que hemos citado se basan en el concepto de «valor» o recurren a él. Las ideas tienen valor, el Estado tiene valor; incluso el individuo tiene valor. Este vocabulario desaparece prácticamente de la escritura schmittiana en la segunda mitad de los años 20, aunque se presenta aún de modo inquietante en *Catolicismo romano y forma política*.

La idea de «representación» está tan dominada por la noción de la autoridad personal que tanto el representante como el representado tienen que afirmar una dignidad personal. No se trata aquí del concepto de una cosa [*dinghafter Begriff*]. En sentido eminente sólo una persona puede representar

20. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 161 (cursiva agregada).

21. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 157.

22. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 162.

y, ciertamente –a diferencia de la «sustitución» [*Stellvertretung*]– ha de ser una persona provista de autoridad o una idea que, tan pronto es representada, asimismo personifica. Dios o, en la ideología democrática, el pueblo, o bien ideas abstractas como libertad o igualdad constituyen el contenido posible de una representación, pero no así la producción y el consumo. La representación confiere a la persona del representante una dignidad [*Würde*] propia, porque el representante de un valor elevado [*hohen Wertes*] no puede carecer de valor [*Wert*].<sup>23</sup>

Si en el texto sobre el catolicismo se expone el juego entre forma y representación, *El valor del Estado y el significado del individuo* hace lo propio con la idea y la mediación, a fin de construir una «teoría jurídico-filosófica del Estado». <sup>24</sup> Presentemos ahora el capítulo II de ese libro –reservorio al que Schmitt retorna, pero también transfigura–, no sin antes decir unas brevísimas palabras sobre el capítulo I. Tendremos en mente, al hacerlo, las indicaciones del autor en la Introducción, que exhortan al lector de modo casi admonitorio a reparar no sólo en los resultados, sino también (y ante todo) en el método de investigación en juego.<sup>25</sup>

La primera sección de *El valor del Estado y el significado del individuo* tiene como cometido la destrucción conceptual de la «teoría del poder» referida al Derecho. Esta teoría reduce el Derecho al poder en cuanto lo concibe como expresión de relaciones entre seres humanos y cosas en el *ámbito de la facticidad*, o bien como emanación de una institución política magna. En efecto, si al Derecho, quintaesencia de la racionalidad, piensa Schmitt, se lo hace provenir de una instancia de poder fáctico, entonces se afirma que, en sentido estricto (filosófico), no requiere legitimación. La dureza de esta afirmación ha de retrotraerse a la partición infranqueable (axiomática en el texto y en la reflexión jurídica de la época) entre *ser*, es decir: facticidad, realidad, y *norma*: Derecho originario, considerado en su anterioridad apriorística respecto de la mediación estatal, lógicamente se-

23. Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, *op. cit.*, pp. 31-32. Este pasaje fundamental, que aproxima a Dios a los valores, no lo habría redactado seguramente Schmitt de este modo unos años más tarde. No unos, sino muchos años después se mofa el jurista tanto de una declaración del II Concilio Vaticano –en la que *bona* se traduce por «valores»– cuanto de la encíclica «Mater et magistra», donde «la palabra latina *bonum* se traduce al italiano como *valore* y al alemán como *Wert*» (Schmitt, C., *Die Tyrannei der Werte*, herausgegeben von S. Schelz. Lutherisches Verlagshaus, Hamburg, 1979, pp. 13-14).

24. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, p. 21. De esta empresa teórica son interlocutores principales, según Galli, el mismísimo Hegel (a quien Schmitt sigue con reservas, a pesar del panegírico con que se cierra el libro), el positivismo jurídico (que toma como derecho toda enunciación estatal), el neokantismo de Marburgo (con su reinterpretación del Derecho en el marco de la razón práctica), y el intuicionismo y vitalismo del *Freirecht*. Cf. Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Il Mulino, Bologna, 1996, p. 315. Respecto de la relación Hegel/Schmitt, cf. Kervégan, J. F., *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Escolar y Mayo, Madrid, 2007. Sobre el *Freirecht*, véase Klein, M., *Demokratisches Denken bei Gustav Radbruch*. Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin, 2007, pp. 138 ss.

25. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, *op. cit.*, pp. 9-10.

gunda respecto de tal originariedad.<sup>26</sup> Si el Derecho es poder, se confunde con el fin (*Zweck*) o voluntad (estatal): lo que es primero se vuelve segundo.

Según Schmitt, toda definición del Derecho basada en el poder fracasa en un punto: allí donde tiene que distinguir entre un poder que es capaz (digno) de convertirse en Derecho y otro que no. En ese momento sale a la luz el siguiente dilema: o bien la justificación del poder supremo es irrelevante o bien inconfesable. Esta justificación presupone justamente la escisión Norma/ser, pues debe haber algo *antes* del ser que permita oficiar de criterio para juzgarlo. Una radicalidad metódica de esta índole tiene consecuencias antipositivistas y antikantianas. En efecto, en cuanto la Norma o el Derecho originario han sido metódicamente «vacíados» de empiria, nociones como «coacción», «fin», «voluntad» quedan del lado de la facticidad, del poder y por ende, en el mejor de los casos, del lado del Estado como sujeto del *éthos* jurídico. El Derecho, en cambio, en cuanto normatividad pura, es previo al Estado (y no su criatura) y no puede ser definido por su coactividad, su finalidad o por alguna clase de voluntad que en él habitara. Realización y coacción revelan ya una decisión y, por ende, la *mediación* del Derecho y no el Derecho mismo. De este modo, la intención del libro resulta visible en filigrana: el Estado es el único lector y destinatario del Derecho, el cual lo precede, mientras que el valor del individuo consiste en sumergirse en la universalidad de la ley que viene de lo alto.<sup>27</sup>

Consideremos ahora, a la luz del capítulo II de *El valor del Estado y el significado del individuo*, hasta qué punto la noción de «valor» es fundamental para la caracterización del concepto de «Estado». Ante todo, para una consideración filosófico-jurídica, no cabe analizar cómo es el Estado ni cuántos Estados hay, sino el Estado según su idea. Aquí «idealidad» no significa abstracción, sino sentido, y sin tal idealización metódica sólo cabría decir que el Estado es un poder violento<sup>28</sup> (o injusto, pagano, homogeneizante, opresivo: cada cual juzgará). Según esto, pensar el Estado no es recolectar notas empírico-históricas de organizaciones que *presuponemos* estatales (lo cual entrañaría una obvia *petitio principii*), sino configurar una totalización conceptual en la cual el Estado adquiere

26. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., pp. 36-37: «Die beiden Welten stehen einander gegenüber».

27. El análisis del «significado del individuo» y su valor se halla en el tercer capítulo de *El valor del Estado y el significado del individuo*. Véase, por ejemplo, Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., p. 93 (y también pp. 12 y ss.). En la densísima Introducción, Schmitt afirma que el libro pertenece a una época de mediación (mediabilidad: *Mittelbarkeit*) absoluta, un tiempo en modo alguno individualista, sino más bien signado por la técnica y la organización anónima (*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., pp. 12-13; cf. también el párrafo final del libro, pp. 107-108).

28. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., p. 45.

un sentido en virtud de una colocación jerárquica. De esta colocación valorativa se deriva la autoridad suprema. Decir que la autoridad es un fenómeno derivado de una jerarquía significa en efecto aproximadamente lo mismo que afirmar que el Derecho «crea» el Estado y no al revés. Esta apuesta por el apriorismo del valor permite a Schmitt revisar el dogma positivista y formalista por el cual es Derecho todo aquello que el Estado sanciona conforme a procedimientos específicos. En este último caso, la autoridad no se deriva del Derecho, sino que posibilita la enunciación jurídica estatal misma.

En cambio, cuando se afirma que la autoridad del Estado es previa al Derecho, se presupone una «armonía preestablecida» que inviste de juridicidad todo acto estatal. ¿De dónde procede la superioridad del poder estatal que lo transforma en sujeto jurídico excluyente y autoritativo? La superioridad no puede proceder del Derecho (que el Estado crea), sino del Estado mismo, lo cual dista de ser obvio y justificado. ¿Por qué una realidad empírica sería suprema? Para diferenciarse de la posición «armonista», es necesario construir la noción de lo «supremo» de modo normativo y no comparativo; es por eso que, llevando hasta el extremo la distinción entre poder y Derecho presentada en el capítulo I, Schmitt invierte el planteo positivista: el poder supremo (no importa cuán enorme sea en sentido empírico) puede ser sólo aquel que proviene del Derecho. Lo supremo sólo es pensable a partir de una *valoración* ordenadora, pues no es un dato. Sólo de este modo se entiende que el Estado en su idea –en tanto construcción jurídica y no mera realidad empírica– sea titular de poder supremo cuyo sentido es la realización del Derecho en el mundo, y traduce el Derecho originario (el «Derecho natural sin naturalismo»)<sup>29</sup> en un orden positivo. Según este mismo proceder deductivo Schmitt deriva la permanencia en el tiempo y, por ende, la identidad de la voluntad estatal de la *naturaleza unitaria del poder supremo*.<sup>30</sup> Esta identidad y unidad son, nuevamente, una postulación ideal-valorativa. En efecto, sin presuposición idealizante no sólo cabe pensar al Estado como un poder violento, sino también como una rapsodia contingente de actos aislados que provienen de diversos grupos u órganos.

La unidad del Estado y su capacidad mediadora resplandecen en la contingencia. Al surgir de una decisión radical en el misterio de la historia no son pensa-

29. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., p. 77. En p. 76, nota 2, aparece una de las citas favoritas de Schmitt, cuyo autor es Goethe: la idea «siempre hace su aparición como un huésped extraño [tritt immer als fremder Gast in Erscheinung]». Según esto, el Derecho originario puede pensarse como Idea de Derecho que sólo el Estado realiza.

30. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., p. 52: «Die höchste Gewalt, die den Staat ausmacht, ist ihrem Wesen nach eine Einheit, die nur durch *wertende* Kriterien gewonnen wird» (cursiva agregada).

bles, por tanto, como instancias de *automediación* de la Idea. En la medida en que ser y deber están abismalmente separados, el Estado es un ser anfíbio y esta tensión que lo recorre es insuprimible. De un lado, es una realidad fáctica; del otro, una construcción jurídica. Este carácter *sui generis* hace que, a diferencia del Derecho, tenga un fin (*Zweck*); sin embargo, mientras que los fines forman parte del mundo de la facticidad, el fin del Estado es el fin inscripto en la construcción jurídica misma: «*el Estado es [...] la estructura jurídica [Rechtsgebilde] cuyo sentido consiste exclusivamente en la tarea de realizar el Derecho*»<sup>31</sup> y es, además, la única estructura a la que le corresponde realizarlo.<sup>32</sup> El argumento de la mediación/decisión estatal proyecta dos corolarios fundamentales. En primer lugar, dado que la consideración filosófica del Estado es extraempírica y ligada a criterios de valor, los momentos histórico-empíricos del concepto de Estado o, si se quiere, el Estado en su facticidad, han de ser subordinados a la síntesis filosófica. Por esa razón pasan a un segundo plano las representaciones del Estado como complejo de poder o como aparato (*Apparat*).<sup>33</sup> En segundo lugar, la conceptualización filosófica que transforma al Estado en mediador del Derecho según criterios de valor se opone al «menosprecio del Estado ínsito en la teoría de las condiciones exteriores».<sup>34</sup>

Esa teoría, dice Schmitt, no es otra que la de Kant y sus seguidores de Marburgo (a los que se suma Stahl)<sup>35</sup> y afirma, en términos generales, la diferencia entre ética (basada en los conceptos de *autonomía* e *interioridad*) y Derecho (fundado en los de *heteronomía* y *exterioridad*, y por ende en la eventualidad de la coacción). Schmitt juzga, apuntando directamente al argumento originario de Kant, que una determinación del deber jurídico (exterior) basada en resortes de naturaleza psicológica y no en el contenido de tal deber (o bien en la autoridad de la cual procede) no es exhaustiva ni coherente. Según el prusiano, una legisla-

31. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., p. 56.

32. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., pp. 10, 86. Véase, además, p. 43: el Estado como sujeto en sentido eminente del Derecho, p. 73: el Estado como portador (*Träger*) de la norma, y p. 75: el Estado como mediador (*Mittler*) del Derecho.

33. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., p. 57.

34. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., p. 70. Cf. También p. 67: «El Derecho realiza las condiciones exteriores de la eticidad interna. Todo eso sólo puede significar que el Derecho instaura para el hombre una vida tranquila y procura la seguridad necesaria para las cosas más importantes».

35. El origen de la «teoría» se halla en la Introducción de Kant a la *Metafísica de las costumbres*: Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, AB 14-18, en *Werke in sechs Bänden*, W. Weischedel (Hrg.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, vol. 4. Las objeciones a Stammler se refieren al libro *Theorie der Rechtswissenschaften*. Buchhandlung des Waisenhauses, Halle, 1911 (Schmitt cita la edición de 1915) mientras que de Natorp se cita el artículo «Recht und Sittlichkeit», en *Kant Studien* 18, 1913, pp. 1-79.

ción contiene dos elementos: la ley (o principio práctico) y el móvil (*Triebfeder*). Mientras que el principio representa la necesidad objetiva de la acción, el móvil liga la ley con el fundamento (subjetivo) de determinación del arbitrio. De esta manera, la acción que una ley representa como necesaria puede realizarse por distintos motivos. Si el móvil de dicha acción es la representación misma del deber, la legislación es ética (*ethisch*); si, en cambio, el móvil no coincide con esa representación del deber, la legislación es jurídica. Así pues, lo que permite diferenciar ambas legislaciones es el segundo elemento: el motivo.

Con cierta sorna, Schmitt vuelve contra el propio Kant la nota al pie del apartado sobre la división de la Metafísica de las costumbres.<sup>36</sup> Si una legislación ética requiere que el deber sea en sí mismo el móvil de la acción, una legislación jurídica (cuyo móvil se define por *no ser* la representación del deber mismo) tendría que poder admitir, en caso de que la clasificación o división fuese consecuente, *cualquier otra clase* de móvil en su seno. Sin embargo, Kant presenta una restricción adicional que no se deriva del razonamiento clasificatorio mismo:

estos móviles, que son distintos de la idea del deber, tienen que provenir de los fundamentos patológicos de la determinación del arbitrio, de inclinaciones y aversiones, y entre éstas, de las últimas, porque ésta ha de ser una legislación que coaccione [*nöthigend*], mas no una atracción [*Anlockung*] que invite.<sup>37</sup>

Este razonamiento genera algunos interrogantes: ¿en qué sentido la legislación jurídica no puede ser una atracción? ¿Cómo se explica por otra parte que un deber exterior es jurídico y prerrogativa excluyente del Estado? ¿Por qué la coacción forma parte de lo jurídico *en su idea*, cuando en realidad es un fenómeno del mundo empírico? Para Schmitt, la presencia de la coacción no implica necesariamente la legitimidad de un deber y, por ende, de un principio jurídico. Donde Kant dice definir un deber jurídico determina en cambio un deber no-moral. Podríamos afirmar entonces que la conexión débil y discutible entre coacción y juridicidad está bajo sospecha porque constituye el síntoma de la decisión filosófica primera: la conexión entre la *verdadera* libertad (la interior) y el individuo.

El jurista detecta esta misma secuencia en los seguidores de Kant. A Stammler le reprocha una insuficiencia metódica que conduce a la imposibilidad de distinguir conceptualmente lo interno de lo externo. A Natorp, en cambio, que la radicalidad con que concibe el valor ético interior hace incomprensible la relación de la interioridad con el orden jurídico exterior y el mundo de la cultura, a los

36. Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, AB 15, *op. cit.*, nota.

37. Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, AB 15, *op. cit.* Schmitt cita parcialmente este pasaje en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, *op. cit.*, p. 60.

cuales queda enfrentada de modo abstracto e inmediato. A Stahl le atribuye, finalmente, haber sacado la conclusión verdaderamente expresiva de la «mezcla» de principios: dado que la Moralidad y el Derecho coinciden, autonomía y heteronomía confluyen en una unidad (el Estado) «de carácter divino», *ecclesiasticall and civil*. A Schmitt no le interesa empero analizar la legislación ética por sí misma ni llega a construir un concepto general de lo práctico en sentido filosófico tradicional. Antes bien, como dijimos, su insistencia apunta justamente a destruir la idea de una unidad entre ambas formas de legislación. «Derecho y Eticidad [...] no se pueden derivar de un mismo principio. No pueden hallarse en contradicción entre sí pues no tienen nada que ver el uno con la otra».<sup>38</sup>

Esto nos lleva nuevamente a los conceptos de valor específicos del ámbito jurídico. Si no cabe pensar la legislación jurídica de modo ancillar, el Derecho deberá contar con sus propios criterios de valor.

Una consideración del Estado que pretenda más que reunir material para asuntos de utilidad no puede darse por satisfecha con un proceder «inductivo», «exacto»; para ella el concepto de «Estado» sólo puede obtenerse al referirlo, dentro de un sistema de valores, a una colocación [*Stelle*] de la cual se derive su autoridad. El Estado, que ha de ser algo distinto del efecto subsistente del actuar conjunto de hombres aislados, de un punto de cruce de causas y efectos que se piensa como algo subsistente, que ha de ser más que un poder absurdo, es introducido, según el ritmo de valoraciones, como miembro de un mundo que no se basa en él, y allí se le atribuye un significado que él no determina sino que lo determina. Debe por ello su dignidad a una legalidad que no procede de sí mismo, frente a la cual su autoridad posee un carácter derivado. Esto significa que tal legalidad sólo puede ser hallada en el Derecho; que el Derecho no se puede definir a partir del Estado, sino el Estado a partir del Derecho; que el Estado no es el creador del Derecho, sino el Derecho el creador del Estado: el Derecho antecede al Estado.<sup>39</sup>

Resulta claro entonces que una consideración filosófica del Estado ha de basarse en criterios de valor «autóctonos»<sup>40</sup> y no puede construirse como derivada exterior de una legislación ética a la cual habría que sazonar con un poco de coacción. He aquí en síntesis la *pars destruens* antiindividualista, eminentemente dirigida contra el neokantismo y el protestantismo conservador. En cualquier caso, si bien la intención del jurista es clara, no lo es tanto el fundamento conceptual en que se asienta. Presentaremos ahora esquemáticamente algunas variaciones de la noción de «valor», tal como aparecen en una *Wertphilosophie* paradigmática, muy famosa en la época en que Schmitt escribe *El valor del Estado y el significado del individuo*.

38. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., pp. 69, 70.

39. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., p. 50.

40. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., p. 19.

## § 3

A comienzos del siglo XX, la noción de «valor» y la filosofía del valor se habían extendido por doquier en Europa. Alemania no era una excepción: no sólo los herederos de Nietzsche, sino también los neokantianos habían adoptado este vocabulario.<sup>41</sup> Como puede verse en *El valor del Estado y el significado del individuo*, Schmitt tiene enormes reservas respecto de los de Marburgo, pero podría haberse hallado más cerca de los kantianos de Baden. En esta línea, Hofmann sostiene que la posición del jurista sobre el valor es deudora del neokantismo de Rickert y que el nexo entre ambos es el libro *El objeto de conocimiento*,<sup>42</sup> donde aparece la noción de *Urteilsnotwendigkeit*, la necesidad o apremio de juzgar, fundamental para comprender el «valor» del Estado.<sup>43</sup> En términos generales, Hofmann está sin duda en lo cierto al subrayar el carácter paradigmático de la reflexión rickertiana sobre el valor, que podríamos considerar expresión de esa época. Sin embargo, salvo que tomemos esta inspiración en un sentido muy vago, no es sostenible desde un punto de vista exegético.

Según Rickert, la filosofía trascendental se ocupa del ámbito de un sentido y valor trascendentes. Este «reino» posee subsistencia respecto de las actividades judicativas empíricas y constituye de ese modo un respaldo para el conocimiento.<sup>44</sup> Lo que interesa a Rickert es superar la idea del conocimiento como representación, que consiste en la separación de la conciencia y el ser, y en la consiguiente teoría del conocimiento como «copia» (o imagen: *Abbild*).<sup>45</sup> La alternativa a esta doctrina es la idea del conocer como juzgar, es decir, como afirmación (*Bejahung*).<sup>46</sup>

41. Cf. Ollig, Hans-Ludwig, *Der Neukantianismus*. Metzler, Stuttgart, 1979, pp. 121 y ss. Como exponente de esa hegemonía puede consultarse, con valor de resumen –sin detrimento de la  *finesse* especulativa de su autor–, Lask, E., «Rechtsphilosophie», en *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer* [Separatdruck]. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1905. Véase Wiederhold, K., *Wertbegriff und Wertphilosophie*. Reuther & Reichard, Berlin, 1920. De esta época son también las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, de E. Husserl (*Gesammelte Werke*, herausgegeben von U. Melle, Kluwer, Dordrecht, 1988 [Husserliana vol. XXVIII]). Como resultará evidente, la reconstrucción de la posición rickertiana que se presenta a continuación no sólo es esquemática, sino que además carece de intención crítica. Sólo pretende iluminar la idea de una ética estatal según Schmitt.

42. Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendental-Philosophie*. Mohr (Siebeck), Tübingen, 1915 [1ª edición, 1892], pp. 197 y ss.

43. Hofmann, H., *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. Duncker & Humblot, Berlin, 2002, p. 51, n. 101.

44. Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 280.

45. En «Zwei Wege der Erkenntnistheorie», publicado en *Kant Studien* 14 (1909), Rickert deja claro que una teoría del conocimiento como copia (reproducción immanente de lo que es dado como cosa) es obsoleta. Su sucedánea, la *Erkenntnistheorie*, sólo se ocupa de problemas relativos a la forma (p. 177).

46. Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 176.

Si bien la representación constituye un momento del juicio, este momento no es suficiente para definirlo en lo esencial: su posibilidad de ser verdadero o falso, que sólo se deriva de la *decisión* afirmativa o negativa que le subyace.<sup>47</sup>

En principio, esta decisión es propia de una clase particular de enunciados, que Rickert denomina juicios de realidad o existencia, los cuales constituyen el tema excluyente de *El objeto de conocimiento*. Para decirlo de modo esquemático, tales enunciados tienen la siguiente forma: *esto es (sí, por cierto) real*.<sup>48</sup> Según lo anterior, el sujeto contiene lo representado, mientras que el predicado y la afirmación constituyen la forma del juicio. En el juicio mismo, por otra parte, hay que distinguir el *acto* (empírico, psicológico) de juzgar del *significado* que tal juicio porta, y que subsiste y sobrevive al acto. Verdadero, como es de esperar, puede ser únicamente este segundo momento del juicio, el «sentido trascendente».<sup>49</sup> Lo trascendente al juicio no es una realidad con la que éste se corresponde, sino *prima facie* (lo que se aparece como) un deber-ser que ha de ser reconocido, una «necesidad» que se impone a tal juicio. A esta necesidad o interpelación responde el sujeto con una toma de posición (afirmación) extrarrepresentacional y, por ende, no inmanente al *contenido*, pero sí constitutiva del juicio. La necesidad que se impone a todo juicio de realidad es el correlato de un deber ser (*Sollen*). He aquí la *Urteilsnotwendigkeit* a la que se refiere Hofmann.

Sin embargo, éste es aún un estadio intermedio del argumento fundamental de Rickert, ya que en este punto se ha transitado sólo una parte del recorrido en virtud del cual el filósofo llega a la noción de «valor». En efecto, el deber-ser que reclama la afirmación ínsita en el juicio es en sí mismo una manifestación del valor, sólo que tal valor se presenta aún en forma oposicional a un sujeto, mas no en su absolutez. Así pues, en el deber como exigencia todavía no se comprende el valor como fundamento trascendente de la objetividad del conocimiento, que constituye la noción clave de la filosofía trascendental.<sup>50</sup> En efecto, la verdad, «tomada en su concepto más general, es un *valor*»<sup>51</sup> y, a su vez, «los valores mismos no se hallan [...] en el ámbito de los objetos ni en el de los sujetos, sino que constituyen un reino aparte, que se encuentra *más allá de sujeto y objeto*».<sup>52</sup>

47. Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 182.

48. «Dies ist (ja) wirklich» (Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 186).

49. Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., pp. 256-257. La cita se halla en la p. 257.

50. Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., pp. 279 y ss. Cf. Gurvitch, G., «La théorie des valeurs de Heinrich Rickert», en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 124, n° 9/10, 1937, p. 81: «La verdad no se puede afirmar más que como un valor opuesto al ser, sensible o suprasensible».

51. Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 253.

52. Rickert, H., «Vom Begriff der Philosophie», en *Logos* 1, 1910-1911, p. 12. Según B. Centi, la validez constituye una instancia intermedia entre el ente real inmanente y el objeto irreal trascendente:

Con total independencia de la solidez de la argumentación de Rickert, si cupiera explicar el recurso de Schmitt al valor en el marco de la Filosofía del Derecho seguramente habría que apuntar no a la *Urteilsnotwendigkeit*, sino a la trascendencia del valor en el sentido señalado. Pero, como dijimos, tal trascendencia oficia, en el marco de la filosofía trascendental, como fundamento de juicios de existencia y no como soporte normativo de realidades institucionales como el Estado.<sup>53</sup> La noción trascendental de «valor» que consideramos hasta aquí es entonces teórica, o bien el presupuesto del uso teórico de la razón.

Como hemos visto, lo teórico y el valor no se oponen en modo alguno. Cada teoría y cada conocimiento *se basa* en la validez de valores, y a estos valores *teóricos* los tiene que tratar la teoría del conocimiento, justamente porque es teoría de la teoría, como valores válidos. Las normas y el deber ser se derivan de suyo de ellos y pueden considerarse, en ese sentido, secundarios. Por cierto, si se entiende el deber *sólo* como la regla para el juzgar *derivada* del valor, el término «valor» es en efecto la mejor denominación, si no la única, para el factor en el que se basa la objetividad del conocimiento.<sup>54</sup>

Si nuestro análisis es correcto, la noción de «valor» que Schmitt utiliza en *El valor del Estado y el significado del individuo* no puede identificarse con la noción trascendental objetiva que se expone en *El objeto de conocimiento*. Esta variante de la noción de valor está pensada, como dijimos, como *fundamento* «irreal» de la objetividad de los juicios relativos a la facticidad (*Seinsurteile*) provenientes de las ciencias particulares. Así, pues, que el *fundamento* objetivo de un juicio sobre la facticidad sea un valor no convierte a este juicio en un juicio *de* valor o *sobre* valores. El valor es, de este modo, un concepto operativo de la teoría del conocimiento y, en cuanto tal, un valor *teórico*. Sin embargo,

[p]or «valor» se entiende además (lo que el deber ser jamás podría significar) una realidad valiosa [*wertvolle Wirklichkeit*] o un «bien», y es preciso distinguir cuidadosamente este significado del [sc. que se refiere al] concepto de objeto. De otro modo caeríamos en una *metafísica* platonizante *del valor*, que interpreta lo que tiene validez como si fuera algo real; y justamente esto es lo que ante todo tenemos que evitar.<sup>55</sup>

---

«lo que Cohen consideraba un ideal regulativo se convierte para Rickert en una presuposición, una idea, una dimensión irreal que proporciona orientación a nuestra actividad cognitiva» (Centi, B., «The validity of norms in Neo-Kantian ethics», en N. de Warren & A. Staiti (comps.), *New Approaches to Neo-Kantianism*. CUP, Cambridge, 2015, p. 135).

53. Un resumen de este argumento se halla también Rickert, H., «Über logische und ethische Geltung», en *Kant-Studien* 19, 1914, pp. 182-184.

54. Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, *op. cit.*, pp. 281-282 (cursiva agregada). Cf. además Rickert, H., «Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie», en *Logos* 9, 1920-1921, p. 4: «Decisiva para la objetividad del “buen” subjetivismo, ganada en el terreno del Criticismo [*Kritizismus*], sólo puede ser alguna clase de *validez* o de *valor*».

55. Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 285. Cf. también al respecto Rickert, H., «Vom Begriff der Philosophie», pp. 20 y ss. Al analizar el concepto de «valor» en relación con el de

Este pasaje, cuya formulación más precisa se encuentra en el artículo «Sobre el concepto de filosofía»,<sup>56</sup> afirma en verdad dos cosas, y no una, como parece sugerir la construcción sintáctica. De un lado, sostiene que en ocasiones se usa el término «valor» cuando debiera utilizarse el término «bien»; del otro, que toda concepción que asigne realidad (de cualquier clase: metafísica, cultural, etc.) al valor transforma un concepto crítico en un concepto metafísico. La primera afirmación conduce a la distinción bien/valor y a la tipología o «sistema abierto» del valor. La segunda, en cambio, apunta al problema de la realización del valor en general.

Comenzamos ahora por la segunda afirmación y luego nos ocuparemos de la primera. La irrealidad del valor constituye una desontologización de la validez y del sentido o, si se quiere, una innovación ontológica. Dicho de otro modo, para Rickert el mundo no es la unidad de la realidad empírica y la extraempírica, sino de la realidad (en rigor, *realidades*) y el mundo del valor. Si la tradición filosófica hipostasia el valor y lo dignifica o sublima al asignarle una realidad sutil, la filosofía crítica (*Kritizismus*) debe en cambio sostener la diferencia entre ambos mundos.<sup>57</sup> Por el contrario, el uso dogmático o hipóstasis de la noción de «valor» se convierte, en el caso extremo, en el argumento «filosófico-religioso». En virtud de su forma, este tipo de argumentación suprime la indiferencia valorativa frente a lo que simplemente existe y acaba por convertir lo que es en algo bueno.<sup>58</sup> Según Rickert, la filosofía, en cuanto piensa el mundo como la unidad de valor y realidad, o sea: cuando tematiza el tercer ámbito o la juntura de ambas dimensiones, va más allá de una mera doctrina del valor (*Wertlehre*).<sup>59</sup> La operación que aquí se despliega no puede residir en la detección de una relación causal entre valor y realidad, sino en un *descenso* desde el primero hacia la segunda, pasando por la dimensión intermedia del sentido. «[I]ntentamos no llevar la división de

---

«sentido», Rickert llega a su modo a la idea schmittiana de lo polémico (para la cual Koselleck acuñó el término *asymmetrische Gegenbegriffe*) a través de la distinción entre *Seinsbegriff* y *Wertbegriff*. Así, por ejemplo, la negación no-valorativa del adjetivo «humano» carece de contenido, mientras que su negación en el modo de la valoración produce el par humano/inhumano, que opone, en lo que a la humanidad se refiere, lo que debe ser a lo que no debe ser (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 269).

56. Rickert, H., «Vom Begriff der Philosophie», op. cit., pp. 11 y ss.

57. Rickert, H., «Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie», op. cit., p. 5; «Vom Begriff der Philosophie», op. cit., p. 17.

58. Cuando se trata de «justificar la existencia del mundo», dice Rickert, «*todo* se divide en bueno y malo» (*Der Gegenstand der Erkenntnis*, op. cit., p. 270).

59. Como señala F. Beiser, «Normativity in Neo-Kantianism: Its Rise and Fall», en *International Journal of Philosophical Studies* 17, 2009, pp. 9-27, la conexión, mediación o encuentro de ser y valor fue el tema de Rickert desde sus inicios en el pensamiento. Según el autor, no logró dar cuenta de dicho problema.

ambos ámbitos *tan* lejos como para que valor y realidad se enfrenten como opuestos inconciliables; sostenemos la conexión originaria al interpretar la vivencia del acto *desde el valor*.<sup>60</sup>

Al situar el punto de partida de la actividad judicativa en el valor mismo, subordinando el carácter psíquico y empírico de esa actividad, Rickert llega, como indicamos arriba, a la estructura intermedia o plano del sentido (*Sinn*), que no es en sí misma una realidad ni un valor. En este plano está en juego no la explicación (como sucede en la ciencia) ni la comprensión (como sucede respecto del valor como tal), sino la interpretación (*Deutung*), que constituye o produce significación (*Bedeutung*) *para un valor*. Si la *Deutung* es, empíricamente considerada, un acto psíquico, filosóficamente se presenta como un «contenido» objetivo. En efecto, la *Sinndeutung* no es «constatación de lo que es ni mera comprensión del valor, sino la consideración de un acto subjetivo en lo que respecta a la significación de un valor, la concepción de dicho acto como toma de posición respecto de aquello que vale». <sup>61</sup> Mirada la actividad de interpretación desde el valor, ya no importa quién, cuándo, cómo y por qué realizó tal actividad, sino más bien el significado subsistente de ese acto efímero. Es necesario «invertir por completo el camino usual, que intenta captar los valores partiendo del sujeto. Sólo partiendo de los valores podemos ingresar en el sentido del sujeto». <sup>62</sup>

Llegados a este punto, percibimos el aire de familia de la conceptualización o, más bien, del vocabulario de Rickert y el de Schmitt en *El valor del Estado y el significado del individuo*. En primer lugar, quedan delineados tres planos: el normativo puro o valor, el plano de la mediación significativa del valor y, finalmente, el plano de la facticidad o realidad. En segundo lugar, ambos coinciden también desde un punto de vista metódico en construir la instancia mediadora (la conciencia moral, el Estado) de forma descendente a partir del momento puro del valor. Sin embargo, en lo que a nuestro problema se refiere, las diferencias son más importantes y, por así decirlo, decisivas.

A fin de ilustrar el núcleo de las divergencias, retomamos ahora la primera afirmación del pasaje recién citado: la anfibiología del valor. La construcción de una sistemática de los valores exige que el camino que conecta el valor y el bien se transite en la dirección opuesta a la que antes consideramos (desde el valor al sentido), es decir: partiendo del sentido de los bienes culturales para llegar al valor como tal. Lo que en particular nos interesa de esta vía metódica es captar no tanto la forma en que Rickert trata el valor en general, sino más bien *cierto*

60. Rickert, H., «Vom Begriff der Philosophie», *op. cit.*, pp. 25-26 (cursiva agregada).

61. Rickert, H., «Vom Begriff der Philosophie», *op. cit.*, p. 27.

62. Rickert, H., «Vom Begriff der Philosophie», *op. cit.*, p. 28.

*tipo* de valor. Este proceder conceptual puede hallarse en el texto «Sobre el sistema de los valores», donde el filósofo intenta construir, a partir de un criterio formal, un sistema abierto (a la contingencia y creatividad históricas) para clasificar o tipificar el valor.<sup>63</sup> El trabajo clasificatorio se orienta por los principales bienes culturales (esferas, diríamos hoy en día) en las cuales el valor se da o está adherido (*haftet*).<sup>64</sup> De esta tipificación, que incluye desde luego el valor teórico –pero también el religioso y el estético–, nos interesa en particular, en línea con los propósitos de nuestro trabajo, el valor ético.

A diferencia de los valores teóricos, referidos a la contemplación, los valores éticos se relacionan con la acción, la realización. Lo ético (*sittlich*) lo piensa Rickert desde la ética (*Ethik*) como disciplina filosófica abocada a la «personalidad “autónoma”». A la ética no le interesan según esto las conductas instintivas que conducen a la obediencia de lo instituido, sino el reconocimiento autónomo de lo que vale como ley. ¿De qué ley o legislación estamos hablando? ¿Se trata del individuo, del grupo social, del Estado? ¿Son compatibles esas formas de legislación? Rickert no ingresa en detalles, pero la sencillez y contundencia con que toma una decisión sobre el bien ético por antonomasia muestran que la intención antiindividualista y antirrelativista de la filosofía del valor puede no traducirse en un resultado acorde con esa intención.

Es preciso considerar la vida social en su totalidad desde el punto de vista en que ésta favorezca la personalidad libre, autónoma y desde aquí hay que entender agrupamientos como el matrimonio, la familia, el Estado, la Nación, la Humanidad cultural [*Kulturmenscheit*], etc., en su significado ético. En caso de que alguien hallara muy estrecho nuestro concepto de lo ético, denominamos *social-éticos* a los valores que se dan [*haften*] en estos bienes [...]. La tendencia social-ética intenta que en todos lados, en la vida pública y la privada, se construyan personalidades libres.<sup>65</sup>

El bien ético principal, aquel en el cual se realiza el valor, es originariamente individual y sólo pensable colectiva e incluso institucionalmente *de modo derivado*. ¿Obedece este resultado a que el método de trabajo es ascensional, es decir, procede *desde* los bienes culturales *hacia* el valor? La respuesta es negativa, ya que Rickert llega a conclusiones similares en un texto de 1915, «Sobre validez lógica y ética», donde el camino metódico es el opuesto. En este escrito, en efecto, el filósofo intenta subsanar la carencia de reflexión sobre el valor en sentido a-teórico y, además, distinguir claramente validez lógica de validez ética. Aparecen aquí asimismo algunas novedades respecto del planteo que recién cita-

63. Esta clasificación se ordena a la construcción de una cosmovisión. Sobre el tema, cf. Rickert, H., «Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie», *op. cit.*, *passim*.

64. Rickert, H., «Vom System der Werte», en *Logos* 4, 1913, p. 298.

65. Rickert, H., «Vom System der Werte», *op. cit.*, p. 312.

mos, que no impactan decisivamente en la noción de lo ético pero revelan que dicha noción se halla en permanente elaboración en paralelo con la idea de «valor». Señalemos dos: la irreductibilidad del valor ético al valor teórico y la distinción entre valores personales y objetuales (referidos a «cosas»: *sachliche*).

La validez a-teórica del valor ético sería, en primer lugar, un valer a-lógico o lógicamente inconstruible. «No es posible en general sostener que la validez de los valores éticos podría de algún modo “demostrarse”. Un valor que adquiriera validez a través de una demostración no sería un valor ético, sino lógico». <sup>66</sup> Según esto último, Kant se habría equivocado al fundamentar mandatos éticos en virtud de la contradicción que implicaría no respetarlos, ya que habría construido una determinación *ética* a partir de criterios *lógicos* de validez. Esta distinción entre ambas formas de validez genera un conjunto de problemas que el texto no termina de plantear en su decurso vacilante. En efecto, a pesar del tono revolucionario y categórico, las conclusiones relativas al valor ético y a su *tópos* de inherencia prácticamente coinciden con las que indicamos más arriba, al analizar el texto «Sobre el sistema de los valores». Señalémoslas sucintamente: la eticidad se dice de la acción (no de la contemplación) y, por ende, se refiere a una voluntad. Pero la voluntad ética es aquella que se deja determinar por la conciencia del deber, que hace de la obediencia una obediencia de sí misma. El nombre de esta relación de la persona consigo misma es «autonomía» y es justamente la autonomía lo que, en cuanto momento de validez formal de todo juicio moral, eleva la voluntad a la esfera ética y le confiere significado ético. <sup>67</sup>

La segunda novedad se presenta cuando Rickert intenta especificar ulteriormente el concepto de una voluntad libre y autónoma. Si bien la personalidad libre se da en el modo de lo *individual*, «la personalidad aislada es una ficción conceptual», ya que en la ética nos las vemos con «personas reales» que se nos aparecen «en forma de multiplicidad». El filósofo introduce aquí un singular postulado, según el cual «es preciso [*muss*] que el yo o la personalidad, que es portadora del valor ético, necesariamente sea un yo social o una *personalidad social*». En efecto,

[el término] «social» sólo puede significar, como hemos dicho, que el bien ético [*ethische Gut*], la personalidad, siempre vive fácticamente en alguna clase de comunidad con otras personalidades y, en lo que atañe a su [sc. de la personalidad] sentido ético, no es siquiera separable *conceptualmente* de tal comunidad. <sup>68</sup>

66. Rickert, H., «Über logische und ethische Geltung», *op. cit.*, p. 207.

67. Rickert, H., «Über logische und ethische Geltung», *op. cit.*, pp. 190-194.

68. Rickert, H., «Über logische und ethische Geltung», *op. cit.*, pp. 215-216 (cursiva agregada).

¿A qué clase de inseparabilidad se refiere Rickert? Si no entendimos mal el argumento, el carácter social del yo ético es un postulado. La salida del aislamiento individual es un deseo teórico, mas no el resultado de una construcción conceptual. Por otra parte, en tanto la personalidad queda configurada como portadora auténtica del valor, acaba por *oponerse* a los valores objetuales, a los cuales corresponde entonces un estatuto secundario en el mundo ético. Pero estos valores o, mejor, su modo de darse –en lo que a nuestro argumento sobre la ética estatal se refiere– es esencial y constituye una piedra de toque de la decisión conceptual de Rickert: los «valores éticos “objetuales” [*sachlichen*] o suprapersonales como los del matrimonio, de la familia, del Derecho, del Estado, de la Nación y de la humanidad se dan siempre en *personas* en cuanto bienes éticos reales».<sup>69</sup>

He aquí un énfasis decisivo, que profundiza la vía individualista de la filosofía del valor. Con ella se reorganiza la subsunción ontológica (o si se quiere óptica) según el esquema tripartito valor/bien/facticidad: el Derecho y el Estado pueden ser pensados como bienes éticos (espacios de realización del valor ético) pero también, como sucede ahora, como momentos del valor ético mismo, aunque en su objetualidad. ¿Qué diferencia existe entre la objetualidad como momento de la irrealidad del valor y el bien ético como realización de tal valor? ¿Es la decisión filosófica de sostener la personalidad como único bien ético real la misma que lleva a pensar como valor objetual lo que en otro contexto se concibió como bien ético, es decir, realización histórica del valor? No podemos responder aquí estas preguntas, pero sí enfatizar el centro de gravedad del razonamiento de Rickert: sólo la persona, concreta-individual y a la vez social, es el bien ético supremo y, por ende, *porta* el valor. Los agrupamientos e instituciones en los que esas personas viven no son, a los efectos de un análisis ético, más que *composita*. Desde un punto de vista metódico, valen como derivados y, en sentido sustantivo, como meras condiciones de la libertad de la persona.

Interrumpimos aquí nuestro breve y acaso injusto resumen sobre la concepción rickertiana del valor. Digamos, por último, que el argumento y el estilo de Rickert traen a la mente la lapidaria observación de Lask, quien, al hacer un balance de la filosofía alemana del Derecho de comienzos del siglo XX, se preguntaba si era posible una «fundamentación» no-individualista del Derecho partiendo de una matriz kantiana o neokantiana. Esto es harto dudoso, conjeturaba el filósofo, toda vez que la «comunidad» (*Gemeinschaft*) se piense bajo la forma de la coexistencia de portadores *individuales* de eticidad; en efecto, dicha coexistencia (entendida como efecto de la construcción individual de lo comunitario o

69. Rickert, H., «Über logische und ethische Geltung», *op. cit.*, p. 218 (cursiva agregada).

social) delata que a la peculiaridad de «lo social» no le corresponde en verdad ninguna estructura de valor.<sup>70</sup>

Si bien no puede inferirse de este razonamiento que *la idea misma* de «valor» sea necesariamente individualista, sí queda claro, al menos *ex negativo*, la tendencia o invariante individualista de la filosofía ética del valor. Pero lo más interesante del caso es que la observación de Lask es casi idéntica al reproche que, como vimos, Schmitt dirige a los neokantianos en *El valor del Estado y el significado del individuo*, obra en la que, irónicamente, la noción de «valor» aparece por doquier. ¿No conduce esta manera de pensar el valor a concebir la validez (e incluso la realidad) de todo fenómeno social como un agregado reductible a unidades individuales? ¿Existe en general alguna manera de pensar el valor como validez que no conduzca en esta dirección? Si estos interrogantes van en la dirección correcta, podemos plantear uno más, el último de este trabajo: ¿cómo hay que pensar, tras quince años, la reaparición de la noción de «valor» en la crítica del pluralismo desarrollada en «Ética estatal y Estado pluralista»?

#### § 4

Para Schmitt, como vimos, el Estado es, según su idea, (el único) sujeto del *éthos* jurídico, y el concepto de «valor» permite justificar la enunciación estatal como instancia mediadora del Derecho originario. Si utilizamos el vocabulario rickertiano para expresar la intención schmittiana en *El valor del Estado y el significado del individuo*, podríamos decir que de un lado, el valor ético-jurídico *se da en* la institución estatal en cuanto bien ético y, del otro, que el sentido del Estado es realizar el valor jurídico (la Idea de Derecho) en virtud de una legitimidad que nada adeuda a la facticidad. En otras palabras, la validez de lo jurídico-estatal debe ser pensada de modo descendente y no sociológicamente, como efecto de relaciones de poder. Según esto, la jerarquía y el orden no son propiedades intrínsecas de las realidades históricas sino, como dijimos antes, *Deutungen* de valores. Si, como quiere Rickert, el bien ético (moral) es el yo libre y autónomo, pensado como yo social, el bien jurídico debería ser en cambio, siguiendo a Schmitt, el Estado. A diferencia de Rickert, quien razona de modo individualista y hace caso omiso del problema de la mediación *institucional* del valor ético-jurí-

70. Lask, «Rechtsphilosophie», *op. cit.*, p. 15: «Als das Absolute an allen sozialen Institutionen gilt so die „Gemeinschaft“ im Sinne einer bloßen Koexistenz von individueller Sittlichkeit [...]». La excepción a esta invariante podría ser la teoría de la corporación de Gierke, la cual, sin embargo, receptada en el mundo anglosajón, acaba por trabajar de modo antiestatal.

dico, Schmitt intenta pensar la institución mediadora como tal a la luz del valor y, así, evitar la deriva individualista que reprocha a los neokantianos. Sin embargo, en el texto de 1930 sobre la ética estatal las cosas son distintas, en parte porque Europa, y en particular Alemania, han cambiado para siempre en sentido político. Y esa transformación de lo político no podría dejar intacto al Estado y a la forma de pensarlo, a punto tal que gran parte de los textos fundamentales de Schmitt se inscriben en el arco que trazan los años 1914-1930.<sup>71</sup> Hecha esta aclaración, reiteremos ahora la pregunta que cierra el § 3: ¿cómo hay que pensar, tras quince años, la reaparición de la noción de «valor» en la crítica del pluralismo desarrollada en «Ética estatal y Estado pluralista»?

En este texto la noción de «valor» cambia por completo su sentido. Tal mutación podría deberse, entre otras cosas, a la estructura misma del *Wertbegriff*. Si bien es cierto que a la idea de «valor» y a la noción de «validez» rickertianas, que hemos hallado en *El valor del Estado y el significado del individuo*, se les puede atribuir una *intención* antirrelativista y antiindividualista, la constelación del valor contiene inscrita en su lógica misma la tensión entre el origen empírico y la validez que parece ir en sentido contrario a tal intención. Esta tensión permitiría explicar la permanente ambigüedad u oscilación del concepto de *valor* entre una instancia que se impone al sujeto y éste reconoce en su validez (en virtud de una donación extraempírica que oficia de freno al relativismo), y otro polo, a saber: el acto de apreciación en su desnudez, que constituye en cada caso un *unicum*. Si ya Nietzsche había desambiguado enérgicamente esta tensión al remitir todo valor a una voluntad de poder y afirmar, con ello, que el valor en cuanto tal carece de autosubsistencia,<sup>72</sup> Rickert cree superar la «recaída» típicamente nietzscheana en los «valores vitales» o *Lebenswerte*<sup>73</sup> invirtiendo sin más el planteo del filósofo de Röcken. De esta manera, lejos de solucionar el problema, lo desplaza

71. Mencionemos algunos: *El valor del Estado y el significado del individuo* (1914), *Romanticismo político* (1919), *La dictadura* (1921), *Teología política* (1922), *Catolicismo romano y forma política* (1923), la *Urfassung* de *El concepto de lo político* (1927), la *Doctrina de la constitución* (1928) y «La época de las neutralizaciones y las despoltizaciones» (1929). En 1929 Schmitt lee también la ponencia «Ética estatal y Estado pluralista» en un encuentro de la Sociedad Kant en Halle.

72. Cf. Por ejemplo, Nietzsche, F., *Nachlaß 1885-1887*, en *Kritische Studienausgabe*, op. cit., vol. 12, pp. 17, 97, 98 («reducción de juicios de valor lógicos a [juicios de valor] morales y políticos [...]»), 107-108, etc. Cf. además *Zur Genealogie der Moral*, en *Kritische Studienausgabe*, op. cit., vol. 5, pp. 252-253, 266 y ss. Como es sabido, Heidegger formalizó la conexión entre filosofía del valor y nihilismo a partir de su interpretación de Nietzsche en el marco de la «historia del ser». Véase Heidegger, M., «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», en *Holzwege, Gesamtausgabe*, tomo I, vol. 5. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, pp. 250 y ss. En forma condensada aparece la tesis heideggeriana en el siguiente pasaje: «Si, con todo, el valor no deja ser al Ser lo que éste es como Ser mismo, entonces la supuesta superación del nihilismo es antes que nada su consumación» (p. 259).

73. Rickert, H., «Lebenswerte und Kulturwerte», en *Logos* 2, 1911-1912, *passim*. Cf., más arriba, § 3.

y emplaza, como dijimos más arriba, en la conexión entre el valor y la realidad.<sup>74</sup> A la luz de esta disquisición presentamos la torsión a la que Schmitt somete, en «Ética estatal y Estado pluralista», el concepto de «valor».

Si en *El valor del Estado y el significado del individuo* el valor pretendía oficiar de barrera contra la *Machttheorie* y, en particular, contra el positivismo jurídico, la discusión sobre la decisión política en *Teología política* da por terminado, en algún sentido, el ajuste de cuentas con el positivismo. Al menos hasta que este expediente se reabra, en 1934, con la revisión a la que el «pensamiento del orden concreto» somete al decisionismo y su relación con el positivismo del siglo XIX.<sup>75</sup> En el texto sobre la ética estatal, gestado cinco años antes, el interlocutor de Schmitt es, como vimos, una doctrina o corpus teórico que impugna la unidad del Estado en cuanto respuesta a lo político, y *saltea* de modo societalista el problema de la mediación y la crisis. El valor trabaja ahora contra el pluralismo anglosajón, criatura (al menos en parte) del corporativismo alemán,<sup>76</sup> y se presenta en 1930 como concepto central de una ética estatal asociado al Estado como realidad efectiva y como unidad.<sup>77</sup>

Retomando las elaboraciones de la *Doctrina de la constitución*, Schmitt parte de la definición del Estado como *status* político o unidad política de un *pueblo*, sujeto político eminente y titular del poder constituyente.<sup>78</sup> Referido a esta noción de «Estado», el uso del concepto de «valor» deja de ser crítico-metódico y se convierte en un desdoblamiento afirmativo de la existencia del orden jurídico y político. El retruécano y la dilogía permanentes del concepto, la tensión inmanente de su ambigüedad se resuelven y disuelven, sin normatividad, en lo existente: lo que es (en sentido jurídico) se postula como valioso. Así, mientras que *El valor del Estado y el significado del individuo* subordinaba el Estado a la *Idea jurídica* para inferir de ésta el sentido y tarea de aquél, «Ética estatal y Estado pluralista» afirma en cambio que el valor del Estado reside en su *realidad* o *existencia*. ¿Qué es *realidad estatal*? Según Schmitt, la condición a partir de la cual valen normas jurídicas y éticas en un espacio acotado. La realidad estatal se ex-

74. Rickert tiene plena conciencia de este «subjetivismo de las valoraciones»: véase «Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie», *op. cit.*, p. 8 (cf. también pp. 3-4). Por otra parte, en «Vom Begriff der Philosophie», postula una «superación del mal subjetivismo en la doctrina del valor [Wertlehre]» (p. 18).

75. Schmitt, C., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Duncker & Humblot, Berlin, 1993, pp. 24 y ss.

76. Cf. Dotti, J., «Notas complementarias a “Ética estatal y Estado pluralista”», *op. cit.*, pp. 425 y ss.

77. Cf. Waechter, K., *Studien zum Gedanken der Einheit des Staates. Über die rechtsphilosophische Auflösung der Einheit des Subjekts*. Duncker & Humblot, Berlin, 1994, pp. 15-79.

78. Schmitt, C., *Verfassungslehre*, *op. cit.*, pp. 10, 21, 83 y ss. Cf. además *Der Begriff des Politischen*, *op. cit.*, p. 44.

presa en la existencia de una «porción de orden» que produce normalidad institucional. Recordemos, al respecto, un pasaje ya citado.

El valor del Estado reside, para toda consideración filosófica del Estado –no importa que su impronta sea individualista o colectivista– en todos los casos en su realidad concreta, y un Estado carente de realidad no puede ser portador ni beneficiario de exigencias, deberes y sentimientos concretos de naturaleza ético-estatal. Relaciones éticas como la fidelidad y la lealtad son únicamente posibles, en la realidad de la vida concreta, respecto de hombres o formaciones que existen de modo concreto, no respecto de construcciones y ficciones.<sup>79</sup>

Si, en virtud del análisis realizado hasta aquí, leemos este pasaje desactivando la noción de «valor», sólo cabe afirmar que la ética estatal versa, en esencia, sobre la relación de fidelidad ciudadana respecto del Estado, entendido como unidad irreductible a un «aparato» o «instrumento», pero también a una esfera o momento de lo social. Esta lectura se verifica en el último apartado de «Ética estatal y Estado pluralista», donde Schmitt enumera diversas formas, incluso contradictorias, de ética estatal. ¿Cuáles son estas formas? O, mejor, ¿cuál es el criterio de clasificación que permite distinguirlas? Según nuestra lectura, si existe –o no– la posibilidad histórica de presuponer la realidad política estatal, es decir: la unidad del Estado.

Si estamos en lo cierto, la división entre las diversas formas de la ética estatal arrojaría el siguiente resultado: de un lado quedan la ética estatal kantiana (individualista) y la hegeliana (Estado como sujeto autónomo del mundo ético), las cuales *presuponen* la unidad del Estado, ya que esa unidad no se halla, en la situación histórico-política del caso, en cuestión; del otro lado, las variantes de la ética estatal referidas a un Estado cuya unidad no se puede presuponer o, en otras palabras, un Estado en riesgo de disolución. Ejemplo de esta forma estatal es justamente el Estado pluralista, el cual según Schmitt constituye la *realización* –deseada o no, ajustada a su propósito o no– *de la doctrina pluralista de la lealtad parcial o corporativa*, y donde, en virtud del fraccionamiento y división del Estado (y la consiguiente ausencia de una regla de normalidad) la convivencia se vuelve insoportable.<sup>80</sup>

La oposición de la época se da, pues, en el horizonte de la crisis del Estado, entre estatismo y pluralismo, salvo que ahora el estatismo *actual* (a diferencia, por ejemplo, del estatismo hegeliano) no puede suponer sin más la unidad del Estado (y en este *sin más* cabe un mundo). Así, pues, si llevamos la clasificación

79. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 155. Como hemos visto, en *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Schmitt sólo reconoce una conceptualización del Estado «acorde con su Idea».

80. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 164.

hasta las últimas consecuencias, sólo hay en nuestra época una ética estatal, que es *estatalista*; la ética pluralista no lo es en sentido estricto, al menos si se la considera a la luz de la idea schmittiana del Estado y de lo político que reseñamos en § 1. Volvamos ahora sobre un pasaje ya citado:

Para una ética individual, el individuo particular [*Einzelne*] tiene valor únicamente en cuanto ser humano; el concepto decisivo es el de «humanidad». En el caso de Laski, la humanidad aparece ciertamente como instancia superior; y con el término «*society*» Cole se refiere, aunque de modo confuso, a algo parecido a la humanidad.<sup>81</sup>

En lo que parece una cita de *El valor del Estado y el significado del individuo*, el individuo sólo adquiere «valor» (¿dignidad?) al pensarse bajo un universal, ya que –como dice Kant<sup>82</sup>– el valor no se presenta como característica empírica de un particular.<sup>83</sup> En otras palabras, el individuo no es el fragmento dado de la vida social, sino aquella particularidad que ha podido pensarse a la luz de una ley y vive entonces según ella. Es una tarea, mas no un dato. En una *Individualethik*, el único mediador de cualquier legislación, *el juez*, es el individuo. Pero para una ética estatal la mediación de la legislación jurídica siempre tiene lugar en el Estado como unidad del pueblo. Desde este punto de vista, en el caso extremo, una ética individual basada en la noción «humanidad» constituye, como dijimos, el permiso de juzgar sobre los asuntos decisivos («exteriores») de la comunidad. Pero esto es precisamente lo que le está vedado según «Ética estatal y Estado pluralista» y también *El valor del Estado y el significado del individuo*, donde –como vimos– Schmitt reconoce exclusivamente al Estado la potestad de decidir en el *éthos* jurídico, y distingue tajantemente la legislación ética de la jurídica.

Según nuestra lectura, la idea de una ética estatal es incompatible con la noción *sublimada* de «valor» en sentido neokantiano y también con la *recaída* vitalista nietzscheana. Como pudimos ver en el caso de Rickert, a quien tomamos como un paradigma de la *Wertphilosophie*, la realización del valor ético no sólo se piensa, bajo la figura del «individuo social», por fuera de toda mediación político-institucional, sino que además se asemeja considerablemente a las categorías del pluralismo anglosajón que Schmitt critica en su texto sobre la ética estatal. Si

81. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 157.

82. La derivación del valor a partir de la ley moral aparece en Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AB 79, en *Werke in sechs Bänden*, *op. cit.*, vol. 4. En el famoso pasaje sobre valor y precio en el Reino de los fines (AB 77), Kant contrapone el valor condicionado de inclinaciones y necesidades al valor absoluto –sin reemplazo equivalente– de la *Gesinnung* éticamente buena. Al primero lo llama «valor relativo»; al segundo, «valor interno».

83. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, *op. cit.*, p. 98; cf. además pp. 100, 106.

como sostiene Gurvitch, «los valores no teóricos y, en particular, los valores morales tienen una “tendencia pluralista”»,<sup>84</sup> ¿no es de esperar que, fuera de la esfera que le corresponde, este pluralismo tienda a disolver la unidad del Estado? En otras palabras, y acaso llevando las cosas al extremo, podríamos decir que la filosofía del valor es compatible con el pluralismo, en tanto deja impensada o al menos indeterminada la mediación institucional del valor ético y, al concentrarse en la personalidad como bien ético, transforma la juridicidad y el papel del Estado en ancillares. El reproche a los neokantianos puede extenderse *mutatis mutandis* a los pluralistas.

A fin de cuentas, no importa demasiado si Schmitt retorna al concepto de «valor» como gesto y guiño hacia su auditorio kantiano o si pretende honrar de ese modo la pretérita autosubsistencia del Espíritu objetivo hegeliano. O incluso si lo hace por otras razones. Lo relevante es el problema que las últimas líneas de «Ética estatal y Estado pluralista» dejan planteado: «el deber en pro del Estado».<sup>85</sup> Esto es: la exigencia y la necesidad de crear y sostener una «porción de orden» en épocas pluralistas. Si dejamos de lado la impertinencia de principio que, como intentamos mostrar, conlleva construir un razonamiento estatalista con la noción de «valor» –al menos en el sentido aquí señalado–, y prestamos atención a la obra posterior de Schmitt, nuestras hipótesis quedan, por el momento, en pie. No hay que esperar a *La tiranía de los valores*, donde el jurista, ya anciano, se despacha de modo definitivo contra la filosofía del valor radicalizada de M. Scheler y N. Hartmann. Apenas unos meses después de la publicación de «Ética estatal y Estado pluralista», Schmitt abandona *in praxi* el camino del valor en favor del razonamiento constitucional, inspirado desde luego por su noción de *lo político*. El análisis del pluralismo se convierte entonces, en *El custodio de la Constitución*, en un problema que debe superarse no tanto desde los valores, sino más bien desde la Constitución como decisión fundamental de un pueblo sobre su existencia política.<sup>86</sup>

Universidad de Buenos Aires  
Universidad Pedagógica Nacional

84. Gurvitch, G., «La théorie des valeurs de Heinrich Rickert», *op. cit.*, p. 82.

85. Schmitt, C., «Staatsethik und pluralistischer Staat», *op. cit.*, p. 165.

86. Schmitt, C., *Der Hüter der Verfassung*. Duncker & Humblot, Berlin, 1996, pp. 71-91, 96-115, 132-159. Aquí entran en escena dos claves conceptuales de gran importancia: de un lado, la noción de «Estado total», entendida como un difuminamiento de la distinción entre Estado y sociedad; del otro, la determinación y especificación político-constitucional del pluralismo como «Estado de partidos de coalición débil». Desde entonces ya no se trata del valor del Estado, sino de la capacidad del custodio de la Constitución para neutralizar los conflictos, evitar la descomposición del Estado y, podríamos decir, hacerlo digno de lealtad.