

En diálogo con Weber.

Sobre La tiranía de los valores de Carl Schmitt*

Recibido: marzo 30 de 2013 | Aprobado: mayo 8 de 2013

José Luis Villacañas Berlanga**

jlwillac@filos.ucm.es

Resumen Este ensayo pretende mostrar los límites del trabajo de Schmitt cuando encara cuestiones filosóficas fundamentales. Mostraré que [1] *La tiranía de los valores* concierne al núcleo más germinal de su pensamiento. Intentaré mostrar [2] hasta qué punto la producción final de Schmitt mira de reojo a la obra de Heidegger, lo que en este caso concreto afecta a la centralidad de la influencia de Nietzsche en el diagnóstico sobre la modernidad. Mostraremos cómo la imagen de Nietzsche ha determinado la forma en que ambos pensadores se han aproximado a Weber. Explico [3] que la mirada de Weber no comparte la centralidad de la estética de Nietzsche, sino que asume la teoría de la división de las esferas de acción social. Analizo [4] cómo esa teoría es la base de la posición de Schmitt y cómo apreció que la lógica de Weber llevaba a una superación de la filosofía del valor. Propongo [5] una pequeña conclusión sobre el sentido posible de esta superación.

Palabras clave

Schmitt, *La tiranía de los valores*, Heidegger, Weber.

In dialogue with Weber. On Carl Schmitt's *The tyranny of values*

Abstract This essay seeks to show the limits of Schmitt's work when facing fundamental philosophical questions. I will demonstrate that [1] *The Tyranny of values* regards the most fundamental nucleus of his thought. I will try to show [2] to what point Schmitt's final production looks askance at Heidegger's work, which in this particular case affects the centrality of Nietzsche's influence on his diagnosis of modernity. We will show how Nietzsche's image has determined the way in which both thinkers have approached Weber. I explain [3] that Weber's view does not share the centrality of Nietzsche's aesthetics, but assume the theory of the division of social action. I analyze [4] how that theory is the base of Schmitt's position and how he perceived that Weber's logic leads to an overcoming of the philosophy of value. I propose [5] a small conclusion about the possible meaning of this overcoming.

Key words

Schmitt, *The tyranny of values*, Heidegger, Weber.

* Este artículo presenta resultados parciales de la investigación desarrollada desde el proyecto *Biblioteca Saavedra Fajardo IV. Ideas que cruzan el Atlántico*, financiado por el Ministerio de Innovación y Economía de España. Referencia FFI2012/26352. Duración: tres años (2013-15).

** Doctor en Filosofía, Universidad de Valencia-España. Profesor, Universidad Complutense de Madrid-España y Director de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico.

Este ensayo pretende mostrar los límites del trabajo de Schmitt cuando encara cuestiones filosóficas fundamentales. Para ello me aproximaré a su ensayo *La tiranía de los valores*. Primero mostraré que esta obra tardía concierne al núcleo más germinal de su pensamiento [1]. En segundo lugar, y como ya defendí en mi *Conflicto y poder* (2008a)¹, intentaré mostrar hasta qué punto la producción final de Schmitt mira de reojo a la obra de Heidegger, lo que en este caso concreto afecta a la centralidad de la influencia de Nietzsche en el diagnóstico sobre la modernidad [2]. Aunque con premura, mostraremos luego cómo la imagen de Nietzsche ha determinado la forma en que ambos pensadores se han aproximado a Weber. En el punto [3] explico por ello que la mirada de Weber no comparte la centralidad de la estética de Nietzsche, sino que asume la teoría de la división de las esferas de acción social. En el punto [4] analizo cómo esa teoría es la base de la posición de Schmitt y cómo apreció que la lógica de Weber llevaba a una superación de la filosofía del valor. Propongo al final una pequeña conclusión sobre el sentido posible de esta superación [5]. Como se ve, este despliegue deja de considerar a Marx como el autor central de la *Tiranía de los valores*, como propone Jorge Eugenio Dotti. A pesar de esta diferencia, deseo reconocer aquí cuánto debo a su magistral introducción a *La Tiranía de los valores*². En cierto modo, este ensayo sólo puede entenderse de verdad como un diálogo con el maestro argentino.

¹ Este libro no abordaba la producción última de Schmitt, pues se quedaba en la aportación fundamental que representaba *El Nomos de la Tierra*. Mi visión sobre Schmitt fue completada con el epílogo a *Teología Política I y II* (2009), que valoraba a segunda aproximación schmittiana al tema. Ahora, con este ensayo sobre *La Tiranía de los valores* completo un poco más esta mirada sobre el Schmitt que podemos llamar póstumo.

² Esto no quiere decir que Marx deje de ser importante en el ensayo. En cierto modo, Dotti tiene razón al colocarlo en el centro. Sin embargo, creo que Schmitt hace de él un uso más bien instrumental. Marx le sirve a Schmitt en la *pars destruens* de su argumento porque muestra la verosimilitud de que en el mundo burgués todo quede reducido a valor. Marx es interesante porque sugiere que por debajo de todas esas idealizaciones del valor, sólo hay precio y dinero. En suma, Marx ha mostrado la filosofía del valor como el cielo cristiano que reclama todavía su traducción en precio y su inversión en dinero, lo que se podría llamar la contraparte del suelo bien terrenal del espíritu judío, en opinión de Marx. Con ello, Dotti tiene razón al poner el dedo en la *Cuestión judía*. Ahora bien, creo que Dotti asume que la respuesta a la cuestión del valor es la marxista: el valor, cuando se le quita la ideología, es un bien económico. Schmitt ha dicho que “no queremos presentar una respuesta tan sencilla a la cuestión”. Para él la cuestión no se reduce a la economía. Por eso, porque hay contextos más amplios que los económicos, no se puede “descartar por completo la filosofía del valor” (Schmitt, 2009a: 127). Justo por eso, también, cabe una consideración “histórico-filosófica” de la filosofía del valor y de su origen. Su éxito se debe explicar por otros elementos que los específicamente económicos. Otros aspectos más discutibles de la introducción de Dotti conciernen al problema judío. Como es natural, Schmitt tiene necesidad de usar a Marx para respaldar su anti-judaísmo. Dotti se esfuerza de forma innecesaria en recordar que el anti-judaísmo de Schmitt y de Marx no era anti-semitismo, y que no había aquí una cuestión racial. Creo que esta defensa

1. Reactualizaciones

“Este ensayo, tal vez el más filosófico de su entera producción intelectual”. Así califica Jorge Eugenio Dotti a *La tiranía de los valores*, como es sabido, su contribución a uno de los encuentros de Ebrach, el del año 1959. Estos seminarios, organizados por Ernst Forsthoff, constituyen un punto importante en la historia intelectual alemana de la segunda mitad del siglo XX. Allí se dieron cita, junto con los intelectuales que habían sobrevivido al nazismo, aquellos otros que estaban destinados a reconstruir la inteligencia alemana en las décadas posteriores, desde R. Koselleck a H. Lübbe. Algunos detalles apropiados para entender esta contribución, con su peculiar historia editorial, se encontrarán en la edición española introducida por Dotti (Schmitt, 2009a)³. Aquí subrayaremos sólo dos aspectos preliminares que nos servirán como punto de partida de nuestro argumento. El primero, es que de forma pública –antes lo había hecho de forma privada en su *Glossarium*– Schmitt se refiere a Heidegger como un poderoso aliado intelectual, capaz de ofrecerle la adecuada aproximación a los fundamentos de su mirada sobre el mundo⁴. El sentido especial de esta alianza, en este caso concreto, consiste en desmontar la aproximación al valor que había propuesto Max Scheler, por mucho que tanto Schmitt como Heidegger mantuvieran un

era innecesaria, como la siguiente, que alude a que el anti-semitismo era incluso un lugar común en científicos darwinistas y en ideólogos de toda laya. Todo esto es verdad. Sin embargo, no comprendo el merodeo respecto a la cuestión central. Aunque el Holocausto no fue ni se derivó de una creencia ideológica o científica ni del anti-judaísmo metafísico, como él lo llama, no dejó de ser más verosímil y aceptable por la presencia de todas estas cosas. Fue un acto político programado y ejercido por el poder, pero no se hizo al margen de otros aspectos sociales y culturales.

³ Cf. para las indicaciones editoriales la nota de la pág. 87. Como se sabe, hay dos ediciones del texto. La privada de 1960, ofrecida por Schmitt a los asistentes del seminario, y la posterior de 1967, que se incluyó en un texto de homenaje a Forsthoff, titulado *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967. Desde el punto de vista del filósofo, que es el nuestro, es más interesante la edición privada, como veremos. Por lo demás, este escrito está condenado a tener dos ediciones. Citaré por la de Hydra, pero no conviene perder de vista la edición de Comares, Granada, 2009. Esta edición no publica ni la versión privada de 1960 ni la pública de 1967, sino la versión aumentada de la edición privada que editó la *Revista de Estudios Políticos*, en 1961, en su número 15, junto con otros textos. El mismo Schmitt hace referencia a esta edición en la pág. 121 del texto que yo sigo, el de Hydra.

⁴ Apelando a cierto *arcanium*, Schmitt puso en relación en *Glossarium* el pensamiento de Weber con el de Heidegger. Allí dijo: “Max Weber acuñó sus conceptos sociológicos altamente científicos en un idioma extranjero: Carisma, tradicional, racional, etcétera; Martin Heidegger los acuñó en un lenguaje alemán originario”. (Schmitt, 1991: entrada de 17.5.49, pág. 241. He comentado por extenso este asunto en mi aproximación a “La cuestión del espíritu: Weber y Arendt”, conferencia inédita. Para ofrecer un ejemplo de posible relación de Weber y Heidegger basta mirar el ensayo “La época de la imagen del mundo”, en Heidegger (1960).

respeto reverencial hacia el filósofo católico y maestro de la fenomenología. El segundo elemento, que nos interesa también de forma especial, es que este ensayo está atravesado de referencias hispánicas. No sólo por el específico reconocimiento a Ortega, como filósofo digno de figurar en aquella constelación. También nos sorprenden las referencias al texto de Jorge Luis Borges, *Ficciones*, premiado por aquel entonces en Mallorca junto con Samuel Becket, que Dotti ha ponderado con el misterio que se merece. No se agotan con ello las referencias hispánicas. En momentos muy centrales, aparecen otras menciones puntuales a Américo Castro⁵, y de la mano de este a Legaz y Lacambra.

Esta constelación, que pone en relación importantes autores hispánicos con los más grandes filósofos alemanes, es digna de ser tenida en cuenta, pero no puedo abordarla ahora. Schmitt ha contribuido como nadie a que la cultura hispánica, completamente despreciada por las grandes corrientes del pensamiento moderno, sea tenida en cuenta casi como un perenne contrapunto de la europea, un contraste cultural que, con sus impugnaciones, decía de la modernidad tanto o más que los discursos legitimadores del proceso moderno. Como he dicho, no puedo ocuparme de este aspecto del texto “filosófico” de Schmitt, sino sobre todo de su forma de argumentar y de organizar el material filosófico. Schmitt ha sido acusado de “oportunismo” teórico con mucha frecuencia desde el artículo pionero de Karl Löwith (1994: 125-166). Un texto en el que desea reconducir su posición a principios filosóficos debería encarar la justicia o no de aquella acusación. A ello dedicaremos algunas reflexiones finales, como he dicho.

Desde luego, el último Schmitt, más allá del *Nomos de la Tierra*, como ha señalado con acierto Dotti⁶, vuelve a los planteamientos de los años 20 y “los reactualizan”. Lo hace con la edición de *Teología Política II*, su ajuste de cuentas con E. Peterson, y lo hace en

⁵ Deseo destacar esta referencia a pie de página. Tiene lugar en la pág. 135 y dice así: “Sin embargo, esto sólo podría mitigar la impresión incómoda, pero no la agresividad inmanente misma, que siendo el ‘fatal envés de los valores’. A esta frase sigue la nota: “Tomo la expresión de la traducción alemana del libro de Américo Castro, *Spanien, Vision und Wirklichkeit*, Köln, Kiepenheuer und Witsch, pág. 50: “incluso los imperios y religiones más apacibles se yerguen sobre injusticias, sobre el fatal envés de los valores que ellos corporizan”. En el libro de Américo Castro se habla una y otra vez de valores. Sin embargo, el sentido lingüístico de la palabra latina *valor* no es idéntico al *Wert* del alemán; al respecto véase mi contribución al *Festschrift zu Ehren von Prof. Legaz y Lacambra*, Santiago de Compostela, 1960”.

⁶ Cf. la introducción de Dotti a (Schmitt, 2009a: 9).

esta *Tiranía de los valores*. Estas actualizaciones no estaban exentas de problemas y ambivalencias. En mi contribución a *Teología Política II* identifiqué una que me parecía central: se trataba de usar los teóricos católicos que erosionaron de forma permanente el sentido de la soberanía política moderna y las bases de la Reforma [Bonald, de Maistre, Donoso], justo para proponer un modelo *protestante* y moderno de teología política que, a la postre, tiene en Hobbes su representante más nítido. Que esta paradoja tuviera como consecuencia atacar a la Iglesia católica del Concilio Vaticano II era algo previsible. Por su parte, la actualización de *La tiranía de los valores* está más relacionada con su lucha impenitente y constante contra el liberalismo, el economicismo y el nihilismo y, por lo tanto, renewan el conjunto de problemas que a su parecer hacían necesario un modelo de soberanía para impedir la irrupción de la más desnuda violencia.

Sin duda, la primacía de los valores quedaba relacionada con el universalismo económico, el positivismo, la falta de *Nomos*, la imposibilidad de un *jus publicum* y la imposibilidad de neutralizar la guerra. A ello habría que añadir su percepción del derecho como *katechontos* de todas las innovaciones, una función que resultaba herida de muerte si se confundía la norma jurídica con el valor, cosa que comenzaba a suceder en la Alemania posterior a 1945⁷. Si *Teología política II* venía a separarse del proceso de la Iglesia católica conciliar, *La Tiranía de los valores* avisaba acerca de su disgusto acerca de un proceso semejante en la nueva comunidad política alemana. En ambos casos le parecía que los caminos de la Iglesia y del Estado amenazaban con destruir todas las mediaciones adecuadas para neutralizar la violencia desnuda. En este sentido, comprender esta forma inmediata de producción de violencia desnuda, la clave principal del nihilismo, afectaba al centro más germinal de su pensamiento. Si queremos entender hasta qué punto Schmitt sigue hablando de nuestro mundo, debemos verificar sus diagnósticos a este nivel de planteamiento. Podemos anticipar al menos una conclusión: no parece que, respecto de aquello que detestaba, Schmitt

⁷ “Fue recién después de la Segunda Guerra Mundial que los tribunales alemanes fundamentaron cada vez más sus decisiones con puntos de vista derivados de la filosofía del valor”. (Schmitt, 2009a: 92). Como es natural, este aspecto del asunto primó en la versión que se realizó como homenaje a Forsthoff, en la edición de 1967, pues este ya había señalado la cuestión como central de la nueva constitución alemana. Nosotros no nos vamos a detener en este aspecto del ensayo.

fuera un oportunista. La cuestión central para nosotros concierne a su trabajo filosófico y su modo de entenderlo.

2. Nietzsche: el nihilismo y la lógica del valor

Como ya he dicho en la nota 2, y ahora repito, el ensayo de Schmitt tiene una dimensión jurídica y una dimensión filosófica. La argumentación de la publicación de 1967 parte de la lógica jurídica y quiere proyectarse sobre los problemas filosóficos que encierra. No es un azar que el subtítulo de la edición privada de 1960, más filosófica, sea este: “Reflexiones de un jurista sobre la filosofía del valor”. Sin embargo, en esta versión privada las iniciales reflexiones jurídicas se omiten. Su punto de partida en esta versión, que podemos llamar fenomenológico, resulta eficaz: “Hay hombre y cosas, personas y objetos. Hay también fuerzas y poderes, tronos y señores. Los teólogos y moralistas conocen virtudes y vicios; los filósofos, cualidades y modos de ser. ¿Pero qué son los valores? ¿Y qué significa una filosofía del valor?” (Schmitt, 2009a: 125). Con este pasaje a la vista, defiende que Schmitt se mueve como un discípulo de Weber. Lo que dice el texto es que determinadas corporaciones, elites o profesionales se han ocupado de determinados aspectos de la realidad. Políticos, científicos, teólogos, moralistas, filósofos, cada uno tiene su campo de actuación, su dimensión real, su objeto de estudio. La tesis viene a decir que el *valor* viene a desestructurar estas disposiciones profesionales y estas construcciones elitistas, estos ámbitos claros de estudio y su forma de incidencia en la realidad social. Y esto por su propia y básica estructura. *El valor no es una parte de la realidad*. Su validez no consiste en ser, sino en *valer*. De forma característica, de él no se puede ocupar una agrupación *clerc* especializada e institucionalmente organizada. Por eso ofrece la base por la que avanza la sociedad democrática. Cualquiera está en condiciones de decidir la validez de lo que vale. Schmitt reactualiza su crítica al romanticismo político: ser es *ser interesante* y lo interesante es sólo *para mí*. Sólo yo decido acerca de la validez de un valor. El sujeto es soberano respecto al valer del valor⁸.

⁸ Aquí, desde luego, Schmitt sigue la crítica de Hegel al romanticismo, a la ironía romántica de Schlegel, a la centralidad de lo interesante. Para una mirada acerca de esta posición como el origen del nihilismo, cf. (Villacañas, 1992: 243-297).

El presupuesto del éxito de la filosofía del valor es la crisis que produjo el nihilismo del siglo XIX. Esta es la tesis inicial de Schmitt⁹. Sin embargo, esta tesis no es otra que aquella que Heidegger ha elevado a canónica. Schmitt habla de “exhaustiva y definitiva exactitud” para referirse al texto de *Sendas Perdidas* que Heidegger dedicó a la frase de Nietzsche, antes frase de Dostoiewski, “Dios ha muerto”¹⁰. Este ensayo concentraba todo lo que Heidegger había desplegado en sus cursos sobre Nietzsche y la voluntad de poder, mantenidos durante la guerra mundial¹¹. A fin de cuentas fue Nietzsche el que interpretó la crisis del siglo XIX como una que se podía solucionar mediante una “inversión de todos los valores”. Así ofreció una interpretación de la crisis desde una teoría del valor y ofreció una solución desde el mismo proceso de valoración. Jacob Taubés ha dado la versión más concreta de esta tesis: si Pablo de Tarso había invertido todos los valores del mundo clásico, bastaba con producir una inversión de la inversión (Taubés, 2007: 95 y ss.)¹². La idea de lo que significó Pablo no es unívoca, desde luego. Nietzsche lo interpretó como una generalización del resentimiento. Bastaba con invertirlo en la moral de los señores para volver al mundo glorioso que había entrevisto su amigo Burckhardt en el Renacimiento y en Grecia. Freud tenía una visión completamente diferente de lo que significó Pablo (Freud, 1989: 195-223)¹³ y desde luego Weber otra muy relevante y especial¹⁴.

⁹ “La filosofía del valor ha surgido en una situación histórico-filosófica muy precisa, como respuesta a la amenazadora crisis provocada por el nihilismo del siglo XIX”. (Schmitt, 2009a: 127).

¹⁰ Cf. (Heidegger, 1960: 174-221).

¹¹ Cf. (Heidegger, 1961). Se recogen en estos dos volúmenes diversos cursos. El curso dedicado a *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Erkenntnis*, tuvo lugar en 1939, el dedicado al *Der europäische Nihilismus*, en 1940 y el de *Nietzsche Metaphysik* en 1941-2. En esta época Heidegger también miraba de reojo a Carl Schmitt, como los demuestra su crítica del imperio latino y de la herencia católica romana en *Parménides*, curso de 1942-1943. Allí hacía referencia a la traducción política imperial de la historia de la metafísica occidental, que también había partido de la traducción de las categorías griegas a latinas. Frente a este sentido del *imperium*, muy cercano a Schmitt, Heidegger proponía un sentido del *Reich* específicamente alemán y como el griego fundado en la *physis* y en una filosofía de la tierra que poco a poco fue configurando en sus escritos menores. El texto de referencia para Heidegger es Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Universidad, 1993, con un apéndice de Félix Duque igualmente importante.

¹² Con citas extraídas de los fragmentos póstumos del *Anticristo*. No puedo estar de acuerdo con la valoración de Max Weber por parte de Taubés: “Weber es la suma de Nietzsche y Marx en el nivel de lo que hoy se llama sociología. Los motivos de Nietzsche y los motivos de Marx los ha sabido entrelazar de un modo especial. Lo que Nietzsche quiere es prescindir de la óptica cristiana”. (Taubés, 2007: 97). No estoy seguro de que Weber quiera prescindir de la óptica cristiana, para él determinante del proceso de racionalización.

¹³ Desde luego, todo el estudio final de *El hombre Moisés*. Para esto, cf. (Assmann, 1997).

¹⁴ Para Weber y el mundo judío cf. el tercer volumen de los *Ensayos de Sociología de la Religión*, Ed. Taurus, Madrid, 1986, dedicado al judaísmo antiguo. Para una exposición de sus tesis centrales y un diálogo con la bibliografía cf. (Villacañas, 2009: 53-93).

Lo que estima Schmitt de la tesis de Heidegger es que la filosofía del valor escinde la comprensión de lo real entre aquella visión que promueve la ciencia y la que representa una *cosmovisión*. Objetiva una, subjetiva la otra, basada la primera en relaciones causales, la segunda se sostiene sobre “valoraciones”. Sin embargo, lo que se deriva de la posición de Heidegger es que ambas dimensiones se unen en la comprensión “positivista de lo metafísico”. Si Nietzsche pudo ser aceptado con tanta facilidad era por la sencillez de su propuesta, la inversión de valores, una operación de la que el mundo ya había conocido ediciones anteriores¹⁵. Pero también porque su esquema metafísico era positivista, apegado a los entes, ajeno por completo al Ser. Dependía o no de la voluntad, no cabe duda de que el valor ha de ser *puesto*. A esto lo ha llamado Schmitt la “estructura tético-ponente del valor” (Schmitt, 2009a: 136). En su origen, el valor se parecía a la estructura tética del derecho positivo. La crítica a Kelsen siempre está en el horizonte, porque Kelsen era parte central de esta constelación histórico-filosófica.

Si toda la investigación de Schmitt aspira a desplegar la frase de Ernst Forsthoff que dice “el valor tiene su propia lógica”, Nietzsche era el gran revelador. En esto también Schmitt y Heidegger estaban de acuerdo. Sin Nietzsche no se podía entender lo que había sucedido en Alemania ni la “terrible praxis de aniquilamiento de la vida carente de valor que se hizo realidad” en 1940¹⁶. La cuestión era sencilla. La estructura positivista del valor no agotaba su lógica. El hecho de que el valor estuviera puesto por la voluntad implicaba algo más que la lógica del “poner”. Como hemos sugerido al hablar de la ética de los señores, con la supresión del resentimiento, el

¹⁵ Una de las más conocidas es precisamente la de Hobbes con su *Leviatán*. Para el tipo de inversión que significó esto cf. (Villacañas, 2008).

¹⁶ Desde luego, el pasaje tenía tareas exculpatorias, como las tenía todo el texto heideggeriano sobre Nietzsche. Que las bases intelectuales del nazismo no las había inventado Heidegger ni Schmitt se podía ver citando el texto de A. Hoche y K. Binding, *Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*. El movimiento no quería transferir la culpa a este tipo de pensadores, “hombres liberales para su tiempo”, sino sencillamente mostrar que esa praxis terrible tenía que ver con la tiranía de los valores. El nazismo tenía como responsable verdadero esta concepción del mundo. “En ese mismo entonces, 1920, era posible exigir con toda humanidad y buena fe el aniquilamiento de la vida carente de valor”. (Schmitt, 2009a: 145). Schmitt de esta forma insistía en su símbolo de Benito Cereno. Lejos de ser un apoyo del nazismo, era su prisionero y desde siempre había luchado contra sus bases filosóficas y jurídicas. Esta simbología, como se sabe, se forjó en *Ex captivitate salus*. Para las valoraciones sobre este punto cf. el monumental (Galli, 2010: 895).

valor implicaba también la lógica del *im-poner* con resolución, sin conciencia de culpa. Por ello, desde Nietzsche se veían las cosas con la adecuada claridad. “La lógica del poner e imponer es inherente a la esencia del valor y pertenece inextricablemente a la lógica misma del valor” (Schmitt, 2009a: 136, en nota 35)¹⁷. Podemos decir que lo que permite unificar la dualidad posición-imposición es su origen en la voluntad. Esto sólo podía ser explicado desde Nietzsche.

Pero hay algo más y desde luego de naturaleza sintomática. Nietzsche vinculó esta voluntad de poder al orgullo del ser humano. “Fue un intento de afirmar al hombre como un ser libre y responsable”, una necesidad sintomática, compensatoria, derivada de su humillación ante el poder de la ciencia, cuya necesidad férrea no cesa de amenazar la centralidad del ser humano. Hume ofreció la clave de esta posición filosófica y aseguró cierto sentido de libertad desde la falacia naturalista. Del “es” al “debe” no hay paso alguno lógico. Ahora bien, en la posición kantiana, el “debe” se vio con demasiada frecuencia como una conclusión racional demasiado parecida a la que ofrecía la razón teórica. Así que para garantizar la libertad se interpretó el contenido de la falacia naturalista como el paso infundado del “es” al “vale”. Schmitt no insiste en los abismos que se avistan con ese salto, pues en ese “vale” anidaba el abandono de todo sentido de la verdad. Este paso fue más allá de lo que era imprescindible para Kant. Pero no solo para él. La lucha permanente de Freud contra Nietzsche y su moral de señores –que tiene en *Tótem y Tabú* su centro– pasó por reivindicar un sentido para el principio de realidad respecto a ese “vale”, y así pudo diagnosticar cierto desajuste psíquico en quien no aceptara pasar por sus caminos y se entregara a un “vale” absoluto. Curiosamente, Freud vio a San Pablo no tanto como un anti-Nietzsche, sino más bien como un antepasado suyo, porque consideró su tarea fundamental la de eliminar el principio de culpa judío, necesario bajo la noción de Ley/deber, desde luego un auxiliar importante del principio de realidad. Pero sin caer en la

¹⁷ A través de una nota en la que Schmitt discute con Rainer Specht. Aquí Schmitt se explayó sobre su teoría positivista del derecho y señaló hasta qué punto “los legisladores y los tiranos eran ya en la Antigüedad vecinos cercanos”. La tesis tiene siempre implicaciones. El noema implica una *dikaioma*, y se invocaba a Husserl, para quien cualquier noema desde luego llevaba implícito un despliegue con su *telos* y si intencionalidad. Schmitt responde: “Correctísimo”.

moral de señores de Nietzsche, la moral propia del jefe de horda de *Tótem y Tabu*. Kant habría estado de acuerdo en este punto¹⁸.

3. Weber tras Nietzsche: esferas de acción

Sin duda, estos complejos caminos filosóficos no le interesan a Schmitt. Él se centra más bien otra cosa, en el modo específico nietzscheano del valor: la buena conciencia con la que el valor aspira a realizarse. En cierto modo se trataba de algo más que *voluntad*, aunque en Nietzsche esa sea la instancia que se ofrece como fundamento. La clave es que el valor afectaba a la totalidad de la vida. Por eso busca realizarse, porque anticipa la estructura realizativa de la vida, que se deja orientar por el valor. Hay así una “simultaneidad, ósmosis y simbiosis de la filosofía del valor y la filosofía de la vida” (Schmitt, 2009a: 102). Hoy sabemos que esto no es baladí y que el motor evolutivo de la especie humana sólo puede residir en aspectos de la subjetividad cultural, no tanto en la estructura biológica. Esto se presentía ya en aquel tiempo. Por eso se negó que la vida, en su desnuda facticidad viva, fuese el valor absoluto. La vida obtiene valor en la medida en que realiza valores. De ahí la posibilidad de imaginar una *vida sin valor*. Lo decisivo es que los valores, como las voluntades, tienen que generar cada uno, desde su punto de vista, una jerarquía entre valores altos y bajos, inferiores o superiores. Como en toda jerarquía, se debe disponer de un valor supremo y de un valor cero. Esta lógica se deriva de forma aplastante desde la dimensión “impositiva” de los valores.

Pero al margen de estas cuestiones, que sugieren que la subjetividad parece afirmarse en la valoración, la reducción de Ser a valor no lograba realizar aquello para lo que se había puesto en movimiento; a saber: detener el aspecto inhumano del mundo que nos revelaba la ciencia. En realidad, como Max Weber defendía, y como pronto el psicoanálisis pondría de manifiesto, tanto la ciencia como la valoración y la cosmovisión eran redes subjetivas que el ser humano lanzaba sobre una realidad omnipotente y carente de sentido¹⁹.

¹⁸ He tratado estos temas con más detenimiento en (Villacañas, 2002: 11-54).

¹⁹ Toda la obra de Hans Blumenberg nos ha recordado este hecho. Cf. *El Trabajo del Mito*, Pretextos, Valencia, 2009. Sabemos que esta obra tiene que ver con el diálogo entre Carl Schmitt y H. Blumenberg. Para una valoración se puede consultar los textos que invoco en mi epílogo citado a *Teología Política II*.

Sin embargo, en lugar de considerar los dos motivos (ser y deber ser, ciencia y cosmovisión) como partes imprescindibles de una misma batalla por la racionalidad, al modo clásico, la época de Schmitt consideró que la reducción de lo humano al valor fue la respuesta a la imposibilidad de elevar obstáculos al dominio universal de la ciencia. El valor se presentaba así como un *katechon* demasiado débil y sus valoraciones, imposiciones, desvalorizaciones, contraposiciones, inversiones y jerarquías no hicieron sino “acelerar” la tendencia de la ciencia neutral a imponerse por doquier (Schmitt, 2009a: 103). Esta paradoja era semejante a la nietzscheana: aunque Nietzsche había soñado una voluntad de poder aristocrática, acabó abriendo la puerta a la mentalidad democrática más radical. Entonces, al final del proceso, se vio que el valor elevaba ante la ciencia sólo la expresión exclusiva de un deseo personal y la imposición del valor por tanto se reducía a una pretensión monstruosa de tiranía violenta. Frente a este resultado, al menos, la ciencia y sus utensilios e instrumentos valían para muchos. Lo que parecía una división de trabajo entre ciencia y valor (reducir el caos del mundo natural y el caos de la subjetividad), ahora se manifestaba como el dominio de uno solo, la ciencia, como sugería el recurso al positivismo como modelo básico y común.

Cuanto más triunfara la ciencia, más se dejaría al hombre el humilde campo de valorar como compensación. Para la ciencia quedaba la universalidad, para la valoración se avistaba el sujeto particular en su desnuda particularidad. Pero al valorar desde su voluntad, perspectiva y punto de vista, en el fondo el hombre sólo expresaba un breve lamento ante el mundo inhumano de la ciencia. Era una compensación que no podía ser tomada en serio mucho más allá del punto temporal en que la valoración se producía. En suma, ningún valor puede salvar ni a teólogos, filósofos o juristas, del avance “irresistible de una científicidad natural que prescinde de valores” (Schmitt, 2009a: 105). Desde este punto de vista, el valor ayuda a cavar su propia tumba en el seno profundo del positivismo científico. Como el infierno de Dante, la filosofía del valor tiene como divisa “lasciate ogni speranza”. Esta paradójica tesis ha sido propuesta con toda rotundidad por Schmitt: “la puesta en valor universal sólo puede acelerar el proceso de la neutralización universal” (Schmitt, 2009a: 105). Aquí sólo hemos mostrado su argumento, no completamente desplegado en la propia escritura de *la Tiranía de los valores*.

Schmitt es muy sutil en el análisis de esta consecuencia. Implica sobre todo desconectar la ciencia del curso de lo deseable y de lo humano, y asegurar su dominio como el único soporte que nos vincula con la utopía. Hoy este proceso se ha consumado con la ciber-antropología, la ingeniería biológica, la exploración espacial. El resultado final es claro. La ciencia ya no está al servicio del ser humano, sino de sí misma y de lo que ella dirá en el futuro que es el ser humano. Al ser humano se le sigue dejando su capacidad de valorar, algo cada vez más parecido a una mera expresión de deseo, pero ya no se le deja el soporte biológico, corporal o cultural, desde donde desea. La secularización de todo ser en valor, así, es el camino principal para la configuración de una utopía completamente neutral respecto de los valores, en la que todo valor puede ser transformado desde la innovación científica y reducido a lo manipulable, sin perder por ello su estructura de valor. Al contrario: el positivismo de la ciencia amplía el positivismo del valor. De este modo, Schmitt mostró un vínculo entre secularización y utopía que no ha sido teorizado, por mucho que haya sido desplegado por el propio proceso histórico social culminado en el presente. Aunque, en principio, el valor sea ajeno al terreno del ser, y ofrezca un terreno permanente a la utopía, este terreno será utópicamente reocupado por la propia ciencia como si, al otro lado de ella, el valor fuera meramente la potencia virtual de lo disponible.

Todo esto tenía que ver con el punto en el que Weber había dejado las cosas o se entendía que las había dejado. Se supuso, al menos en Scheler es indudable, que Weber era la última manifestación del formalismo kantiano. Cómo se pudo producir este error es algo que no puede ser explicado aquí. Ciencia neutral y valoración se vieron de forma inexplicable como las últimas manifestaciones del abismo entre la razón pura y la práctica. Schmitt es muy consciente de este suceso intelectual. Para Scheler, Weber había roto con el derecho natural y no le quedaba otra vía que el nominalismo jurídico. Para conectar el derecho con el ser humano ya no le quedaba en pie sino la legitimidad democrática. Para afianzarla, el legislador positivista no tenía otra tarea que poner en relación sus definiciones jurídicas con las probabilidades de ser obedecidas desde un punto de vista social. Para ello, debía escuchar aquellas definiciones de lo que era entendido como valioso por los que tenían que obedecer las leyes. Scheler dijo que Weber era un “jurista nominalista y un

demócrata formalista” (Schmitt, 2009a: 108). Todo dependía de lo que la sociedad considerara valioso, válido, y esto era inseparable de lo legítimo. Por eso la ciencia del derecho, como la ciencia en general, no podía tener su propio contenido, su realidad, su derecho natural. De ahí la consecuencia, que Scheler parecía ver: la ligazón inseparable entre formalismo jurídico y democracia moderna. De hecho, Weber mostró que la única manera de sostener jurídicamente la sociedad pasaba por la implementación material del derecho desde los *intereses* más generales de las masas. Esta era la tarea del líder carismático democrático y no autoritario²⁰, cuya mayor virtud era el espíritu de distancia, pasión y responsabilidad ante la sociedad. Scheler, como se ve, mezclaba cosas con fines retóricos, pero se negaba a ver el punto básico: que no hay carisma formal ni líder carismático nominalista. Por mucho que los actuales líderes de masas populistas sostenidos en la sociedad del espectáculo sí lo sean, no se puede confundir esta figura con la que Weber defendía²¹.

Schmitt se relaciona con Weber de forma mucho más profunda, menos hostil, menos retórica. La cuestión central en todo caso era la de una legitimidad democrática. Scheler suponía que este asunto no sólo no era *viable*, sino que no era *deseable*. Su teoría de las elites le obligaba a otro punto de vista. Pero Schmitt no se veía como elitista, miraba las cosas desde el político plebiscitario de impronta democrática weberiana y, por lo tanto, lo que discutía es que se pudiera llegar a una legitimidad democrática desde la apelación a los valores. “Los valores y las doctrinas del valor son incapaces de fundamentar legitimidad alguna; justamente no pueden más que poner en valor” (Schmitt, 2009a: 110). Este era el punto central de Schmitt, no el elitismo. Y lo era porque suponía que la *lógica impositiva* del valor generaba una violencia inmediata capaz de destruir cualquier orden normativo. En este sentido, considerar la constitución como una *ejecución de valor* llevaba en su propio seno su destrucción. De hecho, este era el diagnóstico acerca de lo que había pasado en Weimar. La clave de este proceso, que resume la posición de Schmitt frente a Weimar, Ginebra y en cierto modo Bonn, es de nuevo la lucha contra el liberalismo y el romanticismo político. En el fondo,

²⁰ Cf. para todo (Breuer, 1996). Cf. mi reseña a este libro en (Villacañas, 1996: 97-116).

²¹ Me permito referir aquí a mi ensayo (Villacañas, 2010: 151-183).

Schmitt mantenía la lucha de Hegel contra Fries, que tenía lugar en los *Fundamento de la filosofía de Derecho*²².

Mirar este punto con atención nos permite apreciar la ambivalencia del valor, síntoma en el que se descubre que el valor recibe la constitución más básica de la psique. Aquí está la clave de la discusión central entre Weber, Kelsen y Schmitt y tiene que ver con la democracia y su fragilidad. Aquí tiene lugar el mayor triunfo del economicismo y su propia tragedia. En efecto, como demuestra Dotti en su introducción, la filosofía del valor aceptó un conjunto de herramientas que procedían de la psicología y la economía. En ambas ciencias, por este tiempo, se deseaba matematizar los fenómenos mentales y así ofrecerle un camino seguro para dotar de bases psíquicas a la ciencia de la economía. La teoría de la utilidad marginal permitió cristalizar estos procesos. A ello se opuso Weber en *Roscher y Knies*²³. La clave de este proceso teórico fue que permitió extender el valor de la ciencia desde la economía a la antropología. Este fue el camino por el que la base de la esfera económica acabó proyectándose a la totalidad de la esfera de la vida humana. Sin duda, el capitalismo pasó a considerarse como lo “natural”, con lo que el concepto de libertad natural ofrecía al liberalismo sus bases fundamentales²⁴. La clave es que el valor, como utilidad marginal expresada en deseo, permitía una traducción del interés psíquico en precio y dinero, generando así una trinidad alternativa a la marxista sin pasar por la producción y la plusvalía. En todo caso, la gramática era siempre esta: valor, precio, dinero. Al proyectar estas categorías como lo natural, al generalizar la dimensión de valor como propia de la totalidad de la vida, se transfirió también la lógica precio y dinero a la totalidad de la vida. Con ello, la economía pasó a ser la esfera de acción fundamental que pasó a regir todas las demás esferas de acción.

Schmitt es consciente de este proceso. El suelo originario de la filosofía del valor es la economía. Como jurista, como enemigo del liberalismo, como enemigo del romanticismo, Schmitt protestó ante el hecho de que la lógica económica del valor se transfiriera a su ámbito *clerc*, a la Constitución y al derecho. El planteamiento ya

²² Cf. para esto mi segundo volumen de (2001b) dedicado a Hegel.

²³ Cf. el trabajo de Weber (1985: 174-192).

²⁴ Cf. Foucault y su historia del liberalismo tal y como se desarrolla en (2007). Cf. mi trabajo sobre este punto, en (Villacañas, s.f.).

era weberiano pues dependía de la teoría de las esferas de acción. Entonces, cuando entraba en la órbita de otras esferas de acción, la nítida lógica del valor, que funciona muy bien en la economía, se distorsionaba. Weber, de forma parecida, había llamado la atención sobre este hecho: una cosa eran los ideales tipos de las abstracciones de la economía que funcionan para la teoría –mercado, precios, valor– y otra cosa bien distinta eran los “lebendige Menschen”²⁵. Cuando se hablaba de estos últimos, o desde otras esferas de acción social, aquellas abstracciones no podían ser mantenidas como inmediatamente valiosas. Schmitt pensaba exactamente lo mismo. “Tengamos en mente –avisó– que la lógica del valor *se distorsiona* tan pronto como abandona su esfera de pertinencia –la de lo económico y la justicia conmutativa–” (Schmitt, 2009a: 110). Schmitt estaba interesado en estas distorsiones y a eso le llamó la dimensión “impositiva” de la lógica del valor. La tesis luego fue puesta en circulación por su rival Jürgen Habermas, como reducción del mundo de la vida, pero curiosamente era de impronta weberiana-schmittiana.

Este punto es importante. Sugiere que no podemos adentrarnos en estos pensadores sin tener la teoría de las esferas de acción social como punto de partida y suelo firme, algo que sólo llegó al debate intelectual cuando W. Schluchter y J. Habermas incidieron en esta temática en los años 80²⁶. Pero tal propuesta también nos revela el carácter de estos grandes autores y la limitada claridad conceptual en que dejaron sus categorías, más allá de lo que era útil a sus intereses científicos. Nada más sintomático que esa invocación genérica a los “lebendige Menschen” como necesidad de concreción social de las categorías típicas de la economía. Enigmáticas son en este sentido las alusiones de Weber de que no es lo mismo que el agente económico tengo hijos o no tenga hijos a la hora de aceptar abstracciones típicas liberales. En el fondo, como he sugerido en otros trabajos, la lógica de las deformaciones de las categorías centrales de unas esferas cuando pasan a operar en otras, no fue objeto de un trabajo filosófico sistemático²⁷. Sin embargo, Schmitt hizo de las denuncias de estas deformaciones el objeto de su defensa del valor espiritual

²⁵ Cf. mi ensayo “Ethos y Economía”.

²⁶ Cf. el número monográfico de la revista *Dáimon*, 1, 1989, dedicado íntegramente a Habermas, en un ensayo de recepción pionero en español. En la misma línea se puede ver (Serrano, 1994).

²⁷ Sólo lo fue bajo su elaboración en la teoría de sistemas de N. Luhmann, pero entonces obtuvo el estatuto de una ontología que arruinaba justo lo que la teoría de las esferas de acción deseaba apresar:

del derecho y de la esfera de acción política. En este caso concreto, sugirió que el economicismo triunfante mediante la teoría del valor *transforma* las bases mismas de las otras esferas de acción cuando se aplica a ellas. En efecto, aunque la traducción de bien económico en valor funcione bien en la economía, y asuma la consecuencia básica de su concreción en precio y dinero, cuando se aplica a otros bienes sociales esta secuencia de equivalencias tiene efectos catastróficos.

Esto nos permite asentar un principio filosófico de la mayor relevancia; a saber: que la teoría del valor no puede ser la base de la teoría de las esferas de acción social. La teoría del valor puede a lo sumo ser la base de la esfera de acción social económica y esto al margen de que la base del valor sea la teoría de la utilidad marginal, el deseo, o la plusvalía generada por un modo de producción que atiende las necesidades de unas relaciones de producción social. Weber no era un marxista, desde luego, pero no está claro que fuera un marginalista, y desde luego no creía que la variable *precio* estuviera marcada por el principio de la utilidad marginal. En su opinión, los precios *reales* no se fijan al margen de relaciones de poder y la lucha de clases. En todo caso, lo catastrófico reside, como apunta con nitidez Schmitt, en que esa lógica se proyecte a otras realidades básicas de las otras esferas de acción social. Schmitt, de forma abstracta, habla de “metas, ideales”, o de “bienes e intereses” (Schmitt, 2009a: 110). Pero su enunciado concreto era que hay elementos de la vida social humana que “no son susceptibles de cálculo y atribuciones de minusvalía” (Schmitt, 2009a: 110). Por ejemplo, las sentencias del derecho se basan en decisiones claras y disposiciones fijas. No permiten esa subjetivación inicial de utilidad, que se traduce en valor, precio y dinero. En suma, aquellas metas, intereses, ideales y bienes no económicos no pueden ser salvados mediante su traducción a valor. Y esto porque en la medida en que sean suscep-

la estructura de la vida histórica y social. La pretensión de Luhmann de pensar la estructura social a partir de la teoría autopoiética de organismos vivos de Maturana mostraba a todas luces la inspiración biológica de la teoría de sistemas y la transformación de la sociedad en organismo y sus peculiares paradojas, una renovación de la teoría estoica. La teoría de los medios de comunicación, las relaciones con el medio ambiente, la noción de ruido, la doble improbabilidad de la hermenéutica, todo esto ofreció un vocabulario fascinante a la teoría weberiana de las esferas de acción, pero a consecuencia de arruinar el *continuum* de la vida histórica y la relación con los “lebendige Menschen”. No es un azar que en la recepción que I. Izuzquia realizó sobre la obra de Luhmann se hablara de *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo* (1990). Otra forma de abordar este tema se puede ver en (Villacañas, 2001a: 111-127).

tibles de precio, de equivalencia, de más o menos, de traducción a dinero, sufren una humillación radical que ha de ser interpretada como aniquilamiento. La distorsión que produce la aplicación de la lógica del valor a otra esfera de acción no económica ha quedado graduada por Schmitt como “degradación, discriminación, justificación de un aniquilamiento”. Da lo mismo que se aplique el valor, precio y dinero a la esfera política, a la esfera erótica o a la esfera estética. Aquella secuencia es inevitable. La valoración, “ejecutada fuera de su esfera pertinente, la económica” (Schmitt, 2009a: 111), realizada en aquellas otras esferas que no pueden pactar un precio, implica siempre un efecto negativo.

Esto era lo específicamente nuevo y así fue señalado por Schmitt, saludando con ello el triunfo del liberalismo, el carácter absoluto del *homo economicus*. Cualquier minusvaloración, aceptable en el regateo de dinero o de precios, era susceptible de ser entendida como “declaración de no-valor, cuya meta es la desactivación o aniquilación del no-valor”. Implica una ofensa a la lógica misma de la otra esfera de acción social, es visto como una destrucción, como un atentado, como una humillación. Dándole un sentido profundo a la frase de H. Rickert, “la referencia a la negación es el criterio para determinar si algo pertenece al ámbito de los valores” (Schmitt, 2009a: 112), Schmitt la entendió como si significara que allí donde la aplicación de valor implica una degradación, discriminación y aniquilamiento, entonces estábamos ante deformaciones que son síntoma de que esa esfera no pertenece al ámbito del valor único, que es de hecho la esfera económica. No reparar en esa deformación era dejarse llevar por las apariencias de rigor, científicidad, objetividad, ilimitada tolerancia y flexibilidad que ofrecía la lógica económica. Tras esas apariencias, no había sino una agresividad *invasiva* de las esferas de acción por parte de la lógica económica. Eso era el nihilismo.

La tesis final se resume así. “Tratar algo como ‘valor’ le confiere la apariencia de realidad efectiva, objetividad y científicidad propias de la esfera económica y de la lógica del valor adecuada a esta última. Pero no debemos ilusionarnos: en la esfera extra-económica el planteamiento tiene carácter negativo y la lógica del valor extra-económico superior y supremo se pone en marcha a partir del no-valor” (Schmitt, 2009a: 112). La invasión tiene que producir una deformación que elimina la articulación propia de la otra esfera de

acción y en el fondo tiene que reducir a no-valor aquello que la lógica valorativa considera un exceso, y que en el fondo es lo específico de la otra esfera. Esa lógica comprende como valor lo que no lo es, y al interpretarlo así lo destruye.

Este es el sentido profundo de la tesis de Schmitt, a pesar de que se enrede con citas de Scheler que, aunque señalen la necesaria negatividad del valor, no pueden decir, ni quieren decir nada parecido a lo aquí dicho, en la medida en que no se articulan desde la diferencia de las esferas de acción social²⁸. Sin embargo, lo que en todo caso quiere asegurar Schmitt es que nada menos pacífico que la filosofía del valor, que depende siempre de discriminaciones de cosas que *no deben ser*, que no tienen valor y que desde el valor tienen que desaparecer. Toda filosofía del valor, podríamos decir, es dualista, maniquea y en la medida en que el valor funda un *deber ser* que ha de *imponer*, es potencialmente fanática. Lo más específico de su tesis, sin embargo, es que por esta razón genérica, por la dimensión invasiva de otras esferas que no pueden ser articuladas de esta forma, y por la dimensión impositiva del valor, por la incapacidad de reconocer otras metas, intereses e ideales, la estrategia pacifista y democrática de reducirlo todo a valor, se torna una guerra de todos contra todos que puede llevar a la guerra absoluta de aniquilamiento del portador del no-valor. Aunque es posible que Schmitt hablara de sí mismo, de nuevo tenemos la paradoja estructural de que las declaraciones pacifistas de las potencias de Ginebra llevaron a la guerra indiscriminada, para él *esencialmente parecida* a la paradoja que llevó la retórica de la supremacía aria de Hitler a la abyección radical. La tiranía de los valores era la base filosófica de Versalles, de Ginebra y de Hitler. Era un matiz respecto de *Positionen und Begriffe*, y no uno menor. La

²⁸ Los textos de Scheler son típicos galimatías filosóficos que muestran la evidencia sencilla de la trascendencia del valor frente a la realidad y no hacen sino jugar con la falacia naturalista. Decir que “el sentido último, también de un enunciado positivo (por ejemplo, *debe haber justicia en el mundo; deben compensarse los daños*) está referido siempre y de modo necesario a un no-valor: es decir, se refiere al no-ser de un valor positivo”, es cantar una verdad de Perogrullo: implica que la justicia no se ha realizado y que algo que existe lo caracterizamos como no-valor. Esto se ve claro cuando se añade: “con más razón, naturalmente, el no-deber-ser se refiere al ser de un no-valor como presupuesto”. Otra verdad de Perogrullo: cuando alguien dice *no-debe ser tal cosa*, implica que tal cosa es, aunque sea un no-valor. No de otra forma el aparentemente profundo enunciado: “El no-ser del valor positivo es un no-valor”. Claramente, que no se realice el valor positivo es algo que desde el propio valor se debe entender como no-valor y, con la misma claridad, la caracterización de un enunciado positivo como valor implica una discriminación del estado del mundo que se considera como valor negativo. Conocer algo como *deber ser* implica identificar algo que *no-debe ser*. Podemos estar jugando con estas cláusulas eternamente sin salir de la trascendencia del valor respecto del ser.

consecuencia la vio no sólo Schmitt, sino todos los miembros del seminario de Ebrach, gente tan aguda como J. Ritter: “Max Scheler no se dejaría horrorizar por la palabra terror” (Schmitt, 2009a: 117). Su escala desde lo útil a lo santo, como la escala de lo inorgánico a lo espiritual de Nicolai Hartmann, lo permitía.

4. Schmitt y la posición de Weber

Toda la posición de Schmitt en este sentido era weberiana. Sea cual sea la pretensión de la objetividad del valor, “no bien el valer se vuelve actual, tenemos que vérnoslas siempre con sujetos sensibles a valores” (Schmitt, 2009a: 131). Podemos decir con Ortega: el ámbito de *virtualidades* que es el valor²⁹, sólo es un ámbito de *actualidades* a través de seres humanos concretos que los perciben. La validez es virtualidad. Lo único real son los hombres vivos. “Quien dicen que [los valores] valen sin que un hombre los haga valer, quiere engañar”, concluye Schmitt. Por eso, a Schmitt le parecía que en “Max Weber hallamos las respuestas más claras y, en este punto, las más honestas que se han dado a esta pregunta. Según ellas es el individuo humano quien, en completa libertad para decidir de modo puramente subjetivo, pone los valores” (Schmitt, 2009a: 129). No era solo honesto por la franqueza con que, consciente del origen del planteamiento histórico filosófico de los valores, contrapuso ciencia neutral a cosmovisión libre. También lo era al aceptar la consecuencia de la lucha eterna de los valores, una guerra de todos contra todos, una conflagración politeísta en la que los dioses para unos son demonios para otros. Así se ve como todo el rodeo de Schmitt venía a defender que en el fondo Weber tenía razón³⁰. “Siempre son los valores los que atizan la lucha y mantienen despierta la enemistad” (Schmitt, 2009a: 130). Este escenario era una pesadilla, porque mientras tanto ya no creíamos en los dioses por los que luchábamos. El desencanto —producido por el triunfo de la economía, el liberalismo y el romanticismo— no hacía sino sugerir que nunca se creyó menos en aquello por lo que se luchaba y nunca se tenían más me-

²⁹ (Ortega y Gasset, 1997: 330). A esa virtualidad le llama “un halo de cualidades”.

³⁰ Schmitt citaba todos los textos pertinentes de *Ciencia como Vocación*, en Max Weber, *Wissenschaftslehre*, 558; la conclusión de la conferencia *Política como vocación*, y los otros textos de la *Wissenschaftslehre* 150, 153ss, 490, 491ss, 503, 597ss, 592.

dios en la mano para conducir esa lucha en sus aspectos destructivos como si se luchara por algo. Se afirmaba luchar por dioses, pero sólo se luchaba por su secularización en valor. En estas condiciones era como si los dioses, negados, convertidos en coartadas ideológicas, reclamaran una venganza tanto más cruel. Fantasmal llamó Schmitt a esta lucha en la que los hombres querían tanto más tener razón cuanto más conscientes eran que no la tenían.

Así que “la honestidad intelectual de Max Weber” no sólo se manifestaba en que él había revelado de forma clara el punto de observación adecuado a los valores, sino que había mostrado que ellos no pueden vivir sin el *punto de ataque*, “la agresividad potencial inmanente a toda posición de valor” (Schmitt, 2009a: 135) el belicismo implícito en los valores, la seguridad de que se tienen que ejecutar mediante la diferencia amigo-enemigo³¹. Las ilusiones neutralistas de una tolerancia kelseniana hacia las posiciones valorativas auto-conscientes de su propia subjetividad y finitud, se disolvían. Max Weber así mostró mejor que nadie la ambivalencia de los valores y la necesidad de manifestarse como posicionamientos políticos con su estructura de amigo-enemigo.

Ninguna teoría objetiva del valor, como la que proponía Scheler, estaba en condiciones de prescindir de la libertad humana de decidir. Por muy objetivos que se puedan llamar los bienes, los valores, los intereses, los ideales, y por muy enmarcados que estén en cosmovisiones, no hay manera de prescindir de la libertad humana de acogerlos como dioses y rendirles homenaje. Los valores objetivos no eliminan la pesadilla de la lucha de las valoraciones. Weber tiene razón, pero lo que realmente se divisa es el relato de una pesadilla de la que él, más honesto que nadie, mostraba que con las herramientas a la mano de las ciencias humanas y sociales, no se podía salir. Nunca se producirá un ápice de evidencia objetiva para los que piensan de otro modo respecto un valor. Todo lo que se diga para convencer a otro, no es sino un momento auto-defensivo, auto-afirmativo del valor por el que se lucha, una intensificación de la voluntad de tener razón, que prepara la declaración de que el otro es “ciego” al mérito del valor. La filosofía del valor no puede escapar a esa pesadilla. Weber no ha dejado de mirar de frente a esa consecuencia

³¹ Hizo pie en una cita más bien oportunista de *Wissenschaftslehre*, p. 246.

(Schmitt, 2009a: 137). Valorar es desvalorar, imponer, hacer valer, y entonces la enemistad es obligada. La contienda forzosa Schmitt (2009a: 138). Schmitt se dio cuenta de que aquello que había servido para canalizar el proceso de la democracia conducía a esta a la guerra civil. Dicho desde una perspectiva amplia histórico-filosófica: el intento por el que se quiso superar el nihilismo aceleró los efectos nihilistas, y ofreció otras tantas razones a la ciencia para defenderse como la única actividad mental adecuada, y reconocer así la filosofía del valor como una posición nihilista y opuesta al progreso. Entonces los valores enfrentados se elevan a enemigos absolutos, que siempre se comportan según la guerra de religión y asumen su divisa “*fiat justitia* (de la mi valor) *pereat mundus* (el otro valor).

Tanto si hay valores objetivos, como si son subjetivos, todo acaba en tiranía. El texto de N. Hartmann que cita Schmitt es decisivo. De hecho ha sido la clave que ha orientado su ensayo todo el tiempo, el que la da título. La filosofía del valor es la razón básica de la guerra indiscriminada, de la falta de inhibiciones respecto a la violencia, de la voluntad de no pagar nunca un precio demasiado alto, y de la posibilidad de que al no-valor se le exija también no-ser mediante la adecuada aniquilación. Esta guerra siempre será justa (Schmitt, 2009a: 144). El paraíso de los valores es un infierno (Schmitt, 2009a: 143). El *jus publicum* es tachado. La violencia carece de mediaciones para imponerse y al ser la ciencia la única herramienta neutralizadora nada puede detenerla, pues la neutralización de la ciencia es instrumental y no sirve sino para aumentar la violencia con sus armas crecientes. Todas las posiciones de Schmitt se ordenan así desde este su último principio filosófico: valor. De ahí se deriva la neutralización, economicismo, liberalismo, expresionismo, subjetivismo.

Ya vemos que todas estas reflexiones que ocupan las páginas finales del ensayo de Schmitt constituyen intensificaciones retóricas de un único principio filosófico: libertad entendida como libertad de valoración, libertad entendida como voluntad privada que emerge como valor. Esto significa una libertad que no puede ser consciente de sí misma más que como libertad de valorar. Ya podemos ver lo que fascina a Schmitt de Hobbes: el soberano hace callar todas estas expresiones de voluntades privadas entendidas como valor, como juicio, como profecía que no tiene derecho a expresarse en público. Pero en realidad, ese camino ya está cerrado. Ya no hay Leviatán.

Esa fue la conclusión de su ensayo de 1938. La maestría retórica de Carl Schmitt nos conduce de la mano a la sensación de estar en un callejón sin salida. Y en realidad, lo estamos. Aunque con menos patetismo, Schmitt no ha dado un paso más allá de experimentar la noche polar que Weber había profetizado, cuya anticipación extática sumió al gran héroe intelectual del siglo XX en una agitación que le llevó a la muerte. No hay un paso más allá. O por decirlo de otro modo, cuando se acaba el retórico Schmitt, nos quedamos apenas sin nada. Pues no podemos considerar que sea una propuesta filosófica la que ocupa las dos páginas finales de Schmitt. Lo que en ellas nos dice Schmitt es que de la misma manera que las ideas, cuando aparecen sin mediaciones, irrumpen como terror, tal y como se vio con los anabaptistas, o con los jacobinos en 1793, así el valor, cuando irrumpe, no es menos terrorista, como vemos hoy en los yihadistas islámicos. “La idea requiere mediación, pero el valor la requiere aún más” (Schmitt, 2009a: 146). Sin duda, para Schmitt esta mediación era el derecho y con ello la realidad de una elite *clerc* de legisladores y jueces que lo representan y lo encarnan con “reglas calculables y ejecutables”. Pero si la mediación jurídica se encarga de realizar valores de manera inmediata, entonces su especificidad se viene abajo y está condenado a sembrar la consecuencia de la tiranía de los valores, el *polemós* (Schmitt, 2009a: 147)³².

5. Conclusión

El conjunto de reflexiones que nos producen estas posiciones finales es de tal índole que no puede ni siquiera ser apuntado aquí. Quizá todo tiene que ver con la premisa básica, reconocida con agudeza por Heidegger y Schmitt: la diferencia entre la ciencia y la cosmovisión. Ninguno de los autores que hemos abordado ha querido ir más allá de esta premisa. Dejar la ciencia a la naturaleza y la desnuda expresión de valor a la subjetividad, significa ante todo que no cabe

³² Este es el sentido de la frase final del libro: “Un jurista que se aventura a ejecutar valores de manera inmediata debería saber lo que hace. Debería reflexionar sobre la procedencia y estructura de los valores y no permitirse tomar a la ligera el problema de la tiranía de los valores y de la ejecución no mediada del valor. Tendría que tener en claro la filosofía moderna del valor antes de decidirse a valorar, transvalorar, valorizar y desvalorizar; y en cuanto sujeto portador de valores y sensible a ellos, tendría que tener en claro la filosofía moderna del valor antes de dictaminar la posición de un orden jerárquico de valores subjetivos y objetivos bajo la forma de sentencias con fuerzas legal”.

posibilidad alguna de una ciencia acerca de la subjetividad. Sobre ese terreno vive la filosofía del valor. Creo que aquí está siempre el malentendido entre Kelsen y Schmitt. Cuando el primero muestra el principio de tolerancia y pluralismo como la base y la esencia de la democracia, no habla desde el ser vivo del hombre tal y como es, sino cómo podría llegar a ser en caso de que integre la mirada científica que sobre la subjetividad produce el psicoanálisis.

Entonces la ciencia de la psique permite mediar nuestras valoraciones y neutralizar la violencia inequívoca que alberga su lógica. Es una ciencia, una institución, una elite *clerc* que, por su constitución interna, asume la teoría del contrato y la lógica democrática. Desde luego, ni Weber ni Schmitt aceptarían esta mediación de la subjetividad por el discurso institucional del psicoanálisis. Ellos sólo proponen que los seres humanos vivientes sepan reconocer la autonomía de la mediación jurídica de la justicia, la autonomía de la mediación representativa del poder, y llegado el caso, la necesidad de mediaciones institucionales para las realidades humanas. Desde este punto de vista, la constelación entre esfera de acción social, elite *clerc*, institución, jugaba en ellos la función del principio de realidad que la subjetividad debe reconocer.

Ahora bien, para que la subjetividad reconozca instituciones y mediaciones como principio de realidad debe aceptar antes la verdad de que el principio de realidad forma parte de los elementos constitutivos de su propia subjetividad, sin los cuales vendrá amenazada por disfunciones, enfermedades y dolorosas experiencias. Una de ellas es la arbitrariedad del valor y de su idealización absoluta. Pero para aceptar este punto, el sujeto tiene que tener una verdad de sí mismo y no meramente la desnuda certeza de sus valoraciones, deseos o intereses. Y esta verdad tiene que ser objeto de algo parecido a una ciencia de la subjetividad que la propia subjetividad tiene de sí misma. De otro modo, volvemos a la premisa básica: dejamos a la ciencia el terreno exclusivo de la materialidad, y a la subjetividad la arbitrariedad de la valoración, una dualidad con la que empieza de nuevo todo el proceso descrito en el ensayo de Schmitt.

Weber, y Schmitt lo reconoce, se mostró insatisfecho con este estado de cosas y se aproximó a una mirada superadora. Así, proyectó sobre el campo de la cultura, de la sociedad y de la historia una construcción científica metodológicamente asegurada. Con ella deseaba ofrecer mediaciones a los sujetos que desearan fundar sus actitudes

psíquicas y sus compromisos prácticos ante las esferas de acción social de forma coherente, responsable y auto-consciente. En suma, hizo de las ciencias sociales un método de racionalización subjetiva, lo que él llamaba *ethos*³³. Pero en el límite, siempre consideró que estas mediaciones estrictamente derivadas de la ciencia de la cultura dependían de que el sujeto *quisiera* fundar un *ethos* riguroso. Por supuesto, la vinculación última a formas de “conducción de la vida” estables, coherentes, dotadas de *ratio*, estaba entregada al sujeto, y si este se inclinaba a una forma de vida arbitraria, caprichosa, expresiva e irracional, nadie podría evitarlo. Si alguien se vinculaba a una principio, deseo, bien o lo que fuera de forma irracional, no había manera de convencerle de que otros sujetos podía ser portadores de una “ratio”. Por eso, como dice Schmitt, “Max Weber jamás cifró en el ‘valor’ la última palabra o la conclusión última de la sabiduría” y por eso sugirió, frente a sus estudios históricos y sociológicos, que era “una expresión que bien podría desdeñarse”. Lo más curioso es que, cuando manifestó este desdén, introdujo algo que ya hemos recogido varias veces y de lo que se debía partir: la vida concreta de los hombres con sus pasiones y sus deseos, sus hábitos y sus formas de conducirse, su estilo y su capacidad de racionalización subjetiva³⁴.

En todo caso, lo que Weber no podía encarar era la motivación última que lleva a los seres humanos a vivir de forma coherente o de forma caprichosa, de forma responsable o estética, de forma cínica o comprometida. Sabía distinguir ciertas estructuras motivacionales básicas a las que llamó *Beruf*, pero se quedó detenido ante el decreto horrible que determina que ciertos seres humanos se comporten de forma apreciablemente vocacional y otro sean víctimas de actitudes irracionales, inconstantes, descomprometidas y “valorativas”. Desde luego, no se habría sorprendido de que el moderno capitalismo asumiera que esa máquina valorativa y desiderativa de una psique a lo Deleuze, era su ideal de ser humano, ni de las implicaciones para la psique que este proceso habría de tener. En todo caso, apeló al sentido básico de la libertad subjetiva, que para él era un suelo rocoso amenazado intocable. Y en efecto lo es. Pero con el pie en este


³³ Cf. el central libro de Guenther Roth & Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods* (1979).

³⁴ (Schmitt, 2009a: 109, citando *Wissenschaftslehre*, Morh, 1951, p. 492). Cf. exactamente para este asunto (Villanañas, 2010: 167-193).

suelo, todavía podían existir procesos discursivos capaces de iniciar una búsqueda acerca de la *verdad de esa libertad* del sujeto. Bastaba recordar los territorios más lejanos de Kant, desde luego, que hace de la libertad un posicionamiento ante una ley y, en este sentido, reconoce la necesidad a priori de una ley sin la cual no ha sujeto. Una libertad a la que se le exige ante todo que reconozca una ley, es completamente distinta de aquella que ejerce su primer acto en valorar. Freud y Lacan pueden ayudar a desplegar esta idea y a superar la hostilidad entre verdad de la naturaleza y verdad del sujeto³⁵.

Frente a este camino, la opción de Weber fue recordar que lo que entendemos como libertad, garantizada por las evidencias elementales de nuestra psique, era el fruto complejo de una larga evolución histórica y cultural, y, como tal, resultado de un proceso histórico sin garantías ulteriores, que podría entrar en crisis catastrófica en cualquier momento. Frente a este camino, Schmitt, que en algún tiempo estuvo cerca de estos planteamientos, retrocede y defiende la idea de que la mediación apropiada aquí sería el reconocimiento de un colectivo *clerc* de filósofos destinados a poner de manifiesto el Ser y sus consecuencias anti-humanistas, y frente a los cuales el sujeto debería comportarse como frente a las sentencias de los juristas. Sin duda, aquí también Schmitt vio a Heidegger como un aliado. Pero resultaba evidente que como mediación, el ritual heideggeriano era un muro demasiado débil frente a las potencias mundiales que la época del valor debía producir y, además, ambos faltaban a la premisa ilustrada y kantiana de que salir de la minoría de edad debe ser el esfuerzo de cada uno. En todo caso, cuando Schmitt se enfrentó a la lectura de la obra de H. Blumenberg, *La legitimidad de la modernidad*, comprendió que la ciencia y sus autoafirmaciones no podían producir otra cosa que la imagen de un universo en el que la novedad articulaba de forma adecuada la estructura del valor, siempre de la mano de la afinidad electiva con el mercado y el deseo. El macrocosmos y el microcosmos, la materia y la subjetividad, por fin se daban la mano al servicio de la novedad como valor y como expresión básica de la libertad humana. Este razonamiento une de nuevo *Teología política II* y *La Tiranía de los valores*. Los elementos retardatarios, el

³⁵ Cf. (Villacañas de Castro, 2011). Nada de lo que pueda decir en estas reflexiones se ha producido al margen de las discusiones de los últimos años con el autor de esta tesis doctoral, con el que estoy en una deuda más bien permanente.

viejo y plural *kathechon*, ya sin fuerza, serían barridos y los ideólogos podrían cantar el final de la historia. Hoy quizá comenzamos a ver el final de esta época. Quizá por eso también es útil revisar a los grandes testigos de la misma. Y entre ellos, Weber, Heidegger y Schmitt siguen siendo sin duda tan señeros como limitados. 

Referencias

- Assmann, Jan (1997). *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Blumenberg, Hans (2009). *El trabajo del mito*. Valencia: Pretextos.
- Breuer, Stefan (1996). *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Fernández López, José Antonio (2009). (ed.) *Judaísmo finito, judaísmo infinito. Debates sobre el pensamiento judío contemporáneo*. Murcia: Tres Fronteras.
- Foucault, Michel (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (1989). "El Moisés de Miguel Ángel". En: *Studienausgabe*, vol. X, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Galli, Carlo (2010). *Genealogía della politica, Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino, 2ª ed.
- Guenther, Roth – Wolfgang, Schluchter (1979). *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. Los Ángeles: Universidad de California Press.
- Heidegger, Martin (1960). *Sendas Perdidas*. Buenos Aires: Losada (3ª ed., 1979).
- Heidegger, Martin (1961). *Nietzsche I y II*, Pfullingen.
- Izuzquiza, Ignacio (1990). *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*. Barcelona: Anthropos.
- Löwith, Karl (1994). "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt". En: *Marx, Weber, Schmitt*. Roma: Laterza.
- Ortega y Gasset, José (1997). *Obras completas*. Madrid: Alianza, vol. 6.
- Schmitt, Carl (1991). *Glossarium, Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2009a). *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra. Introducción de Dotti.
- Schmitt, Carl (2009b). *Teología Política I y II*. Madrid: Trotta. Epílogo de José Luis Villacañas.
- Serrano Gómez, Enrique (1994). *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona: Anthropos.
- Taubes, Jacob (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.
- Villacañas de Castro, Luis S. (2011). *Hacia un cambio de paradigma en las ciencias humanas y sociales*. Tesis doctoral, Valencia.

- Villacañas, José Luis (1992). “Lo sublime y la muerte: de Kant a la ironía romántica”. En: Roberto Rodríguez Aramayo – Gerard Vilar (eds.). *En la cumbre del Criticismo*. Barcelona: Anthropos.
- Villacañas, José Luis (1996). “Max Weber y la democracia”. En: *Debats*.
- Villacañas, José Luis (2001a). “Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la retórica”. En: *Daïmon*, 24; sept-dic., pp. 111-127.
- Villacañas, José Luis (2001b). *La filosofía del idealismo alemán*. Madrid: Síntesis.
- Villacañas, José Luis (2002). “Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen”. En: *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35.
- Villacañas, José Luis (2008a). *Conflicto y poder. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Villacañas, José Luis (2008b). “El sentido de la Imagen de Leviatán”, *Opening Lecture* del Congreso *Image and Appearance*, Facultad de Letras, Universidad de Murcia, 19-21 noviembre.
- Villacañas, José Luis (2009). “Max Weber sobre Judaísmo”. En: José Antonio Fernández López (ed.) *Judaísmo finito, judaísmo infinito, Debates sobre el pensamiento judío contemporáneo*. Murcia: Tres Fronteras.
- Villacañas, José Luis (2010a). “El programa científico de Weber y su sentido hoy”. En: *Revista Ingenium*, No. 4.
- Villacañas, José Luis (2010b). “The liberal Roots of Populism; A Critique of Laclau”. En: *The New Centennial*, Vol. 10, No. 2.
- Villacañas, José Luis (s.f.) “Ethos y economía: Weber y Foucault sobre la memoria e Europa”. En: *Daïmon* 51, en prensa.
- Weber, Max (1985). «“La Teoría de la utilidad marginal y la “ley fundamental de la psicofísica”»». En: *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Técnico.
- Weber, Max (1986). *Ensayos de sociología de la religión*. Madrid: Taurus.