
Filosofía

El carácter conflictual de los valores

RICARDO G. MALIANDI

CULTURA Y CONFLICTO

NACIÓ EN LA PLATA en 1930. Realizó estudios de filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, de cuyo departamento de Filosofía es secretario técnico. Becado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas prosigue estudios —especialmente de axiología— en la Universidad de Mainz, República Federal Alemana, donde permanecerá hasta mediados de 1963. Ha publicado los siguientes trabajos: Crisis, arte y desorientación (*Rev. del Instituto de Filosofía, La Plata*); La autonomía moral y los valores (*Rev. de Educación, La Plata*); La insatisfacción como experiencia originaria (*Rev. de la Universidad del Nordeste, Resistencia, Chaco*); Análisis a una pregunta (*Rev. "El Caracol", La Plata*); Límites y aportes del relativismo axiológico de Alejandro Korn (*Rev. de la Universidad Nacional de La Plata, Nº 11 (año 1960)*).

LA naturaleza toda está llena de conflictos. La eterna lucha entre las especies vivientes, por ejemplo, es una prueba de que la evolución biológica se hace a través de conflictos naturales, los cuales de ningún modo contradicen ni desobedecen a las llamadas "leyes" de la naturaleza, sino que, por el contrario, parecen constituir una de tales leyes. Esta conflictualidad puede apreciarse también en las relaciones del reino de lo viviente con el de lo inerte, y entre los elementos de este último. El mundo fisicoquímico, en resumen, es un mundo conflictual. Al hablar así, estamos usando la palabra "conflicto"¹ en su sentido originario y más amplio: como choque, encuentro, o lucha de dos fuerzas opuestas. Esta conflictualidad propia de los fenómenos naturales se resuelve, paradójicamente, en una regularidad general, sobre cuya base se han edificado las ciencias de la naturaleza. Pese a los conflictos, y a las constantes modificaciones que estos implican, la realidad se presenta como conceptualizable, aprehensible por la razón. Es posible así —para emplear la clásica expresión de

Rickert— una *conceptualización generalizadora*, vale decir: una descripción de las leyes universales. Es posible, en síntesis, una ciencia como la física. Y, desde otro punto de vista, la regularidad natural hace posible también la construcción de una metafísica racionalista como la de Leibniz, centrada en el concepto de una “*armonía preestablecida*”. La realidad total se interpreta allí como un compuesto de sustancias individuales (mónadas), que no actúan unas sobre otras, que son entre sí —no obstante su concordancia— completamente independientes; en otras palabras: que no se hallan en conflicto.

Pero en el mundo de la cultura —al que podríamos calificar como esencialmente *axiotrópico*— no puede hablarse de una “*armonía preestablecida*”. La cultura nace de un radical conflicto —el conflicto del hombre con la naturaleza— y este origen le imprime un carácter *esencialmente* conflictual, en el que ya no es posible descubrir una regularidad semejante a la del universo biológico o físico, salvo asumiendo puntos de vista muy especiales². Se ha dicho a menudo que el hombre, mediante la cultura, *hace crecer* el mundo de la realidad, introduciendo en él objetos no naturales. ¿Cuál es la causa de este proceso? ¿Por qué necesita el hombre acrecentar el mundo? Evidentemente, porque el mundo natural, dado, le resulta insuficiente. Las creaciones culturales representan intentos de superar los límites propios del mundo natural. Toda actividad cultural apunta a una trascendencia, es decir: a aquello que no nos está dado, pero que concebimos y buscamos. Y esa búsqueda se traduce en creaciones. El primer conflicto de la cultura es, pues, el que ella tiene con la naturaleza; es la oposición entre los obstáculos a las tendencias humanas y la concepción (o quizá intuición) de una trascendencia.

Pero precisamente la experiencia de los límites —vale decir, la *insatisfacción*— produce el impulso de superarlos, y, con ello, hace posible el complejo mecanismo de la vida cultural. Esta requiere por su parte el ejercicio de la libertad humana, pues la manera de ver y entender la posibilidad de sobrepasar el límite varía constantemente según los pueblos, los individuos y las situaciones. De ahí la falta de regularidad, y, por tanto, del carácter no normativo en la evolución de la cultura. Ciertamente es que las obras culturales reconocidas y veneradas, en medio de las cuales vivimos, nos permiten apreciar el fenómeno de la tradición, es decir —tomando el sentido etimológico de la palabra— la “transmisión” o “entrega” de las creaciones culturales a través de las épocas. Este fenómeno, sin duda, indica la existencia de alguna comunidad de intereses o de ideales entre los espíritus que *viven* la cultura. Incluso podría decirse, como lo hace

FILOSOFIA

Scheler³, que el "*Ethos*" colabora en la "*selección* de los hechos que ingresan en la tradición". Todo esto, empero, no otorga al mundo cultural una regularidad que nos permita compararlo con el mundo natural. Antes bien, el hecho mismo de que se hable de "tradición", de que se la defienda o de que se la tome como un punto de apoyo, representa un intento constante de asir, de fijar aquello que, por sí mismo, está sometido a un perpetuo proceso de modificación.

No queremos, con lo dicho, incurrir en un radical relativismo. Lo que tratamos es de poner de relieve la complejidad que se deriva del carácter conflictual de la cultura. Los *conflictos* ya no son, en este ámbito, meros "choques" producidos conforme a leyes descriptibles, sino intrincados fenómenos cuyo desenlace es siempre contingente y que escapa, por ello, a todo intento de predicción inductiva. Tampoco debemos suponer, sin embargo, que exista una total escisión entre naturaleza y cultura. El mundo de ésta se halla, al fin y al cabo, *insertado* en el de aquélla, y, además, como ya lo anotamos, el quehacer cultural surge precisamente como una actitud de reacción frente a la naturaleza. No es de extrañar que conflictos propiamente naturales aparezcan en el ámbito cultural, o que sean la causa directa o indirecta de conflictos culturales. Si queremos observar los elementos *puramente* culturales del conflicto, debemos buscar la diferencia principal que existe entre naturaleza y cultura. No tardaremos mucho en hallarla: esa diferencia está —como se ha señalado reiteradamente desde Rickert— en la referencia a los valores. Por eso dijimos que el mundo de la cultura puede ser calificado como *axiotrópico*, vale decir: se halla fundamentalmente orientado hacia la realización de valores. Lo conflictual propio de la cultura se identifica, en última instancia, con la *conflictualidad axiológica*. Y ésta consiste en una incompatibilidad que, en determinadas situaciones, se manifiesta entre dos o más valores. Ya analizaremos esto más detenidamente; por ahora deseamos aproximarnos un poco más al problema de los conflictos de la cultura en general.

Dijimos que el primer conflicto de la cultura es el que se presenta entre ella y la naturaleza. En segundo lugar debemos mencionar el que tiene consigo misma. Desarrollemos esta reflexión en sus pasos sucesivos:

1) El mundo natural, al que pertenecemos física y biológicamente, se nos presenta como *límite*. Hay en esto una causa de orden metafísico: *el hombre es un ente incompleto*. La filosofía contemporánea ha subrayado este carácter fundamental repetidamente y desde diversos puntos de vista.⁴ La experiencia de la insatisfacción frente al mundo nos revela

nuestro esencial inacabamiento. Como escribe Emilio Estiú, “siempre estamos vacíos; constantemente sentimos que algo de nuestra existencia está clamando por ser satisfecho. Y ese vacío nos impulsa a la renovada e inquietante búsqueda de lo que nos falta. El hombre es un ser defectuoso, en el sentido de no estar jamás acabado, hecho o terminado. Quizá por eso haya en él la vocación sustancial por la perfección, por un acabamiento de que carece.”⁵

2) Este descontento frente al mundo nos hace proyectarnos hacia una trascendencia. De tal proyección surgen las valoraciones positivas y el mundo de la cultura. Valorar es, originariamente, columbrar la posibilidad de sobrepasar un límite, de saltar un obstáculo, aunque lo que haya detrás nos sea aún totalmente desconocido o misterioso.

3) Con la obra de la cultura hemos *ensanchado* el mundo; nos sorprendemos de nuestro poder, y veneramos las creaciones culturales. Pero aquella trascendencia a la que apuntábamos reaparece en el horizonte, y sentimos una insuficiencia en ese mundo cultural creado, cristalizado y, en cierto modo, independizado de nosotros, y que parece adherirse cada vez más al mundo de los límites, hasta confundirse con él. Es nuestra obra, sin embargo; es el colosal producto de la intuición y el esfuerzo humanos. Reconocemos *su valor*. La “tradicición” se nos impone, obligándonos —moral, jurídica y hasta físicamente— a conservar esos bienes (obras, ideas, costumbres) y a tomarlos como modelos de lo que debemos seguir haciendo y creando en nuestra perpetua lucha contra la hostilidad y los límites que hallamos en el mundo natural. Pero, al mismo tiempo, no podemos restringirnos a repetir o reproducir indefinidamente lo ya creado, en lo cual descubrimos defectos, o errores, o que, sencillamente, nos resulta demasiado estrecho para cumplir con los fines perseguidos por nuestros impulsos siempre crecientes. Este es el conflicto de la cultura consigo misma: ella exige ser mantenida y ser renovada al mismo tiempo. Su valoración, manifestada en el respeto y la protección que le consagramos, coincide con su desvalorización, que expresamos en cada intento de modificarla y superarla. Ya en estos términos generales se ve ese conflicto, el cual se muestra cada vez más complejo, a medida que lo observamos en los detalles y particularidades.

4) Podrá decirse, quizá, que lo valorado en esas obras seleccionadas por la tradición, es el *proceso*, el *fenómeno* mismo de la cultura como actividad humana, de lo cual ellas son testigos y ejemplos. De acuerdo con

FILOSOFIA

esto, el conflicto que acabamos de indicar sería sólo aparente. Contra tal objeción se pueden dar dos respuestas: En primer lugar, los bienes culturales se presentan como algo más que meros testigos o ejemplos de lo que hace la humanidad. Ellos *determinan, moldean* a la humanidad, le imponen una forma, la impulsan a seguir esta o aquella dirección, al punto de que se puede sostener que la cultura hace al hombre, tanto como el hombre a la cultura. Esta es, como indica Scheler, un proceso de "humanización" ⁶, entendiéndose tal proceso en ese doble sentido, es decir: como proyección de lo humano a los bienes culturales creados, y como formación del hombre a través de dichos bienes. Además, los productos de la cultura son el *contenido* de la misma. Sin ellos, la expresión "proceso cultural" sería una abstracción desprovista de sentido. La segunda respuesta consiste en destacar el hecho de que el proceso de la cultura no sólo se hace en direcciones muy diversas, a menudo contradictorias entre sí, sino que se trata de un proceso que, en muchos aspectos, desfigura, sofisticada el quehacer humano y al hombre mismo. Junto a la cultura auténtica se desarrolla una pseudocultura. No sólo se pintan buenos cuadros, sino también mamarrachos; no sólo hay un saber científico y filosófico, sino también *charlatanismo*; no sólo se advierten "buenas costumbres" en el seno de la cultura, sino también depravación. Esto nadie lo pone en duda. Pero de lo que puede dudarse es de si siempre hay un criterio seguro para distinguir claramente, en cada caso, entre lo genuino y lo falso. Muchas veces se ha optado por censurar toda la cultura en general, calificándola como algo que corrompe y que desfigura artificialmente la esencia humana; y, en consecuencia, se ha indicado la "vuelta a la naturaleza" como única actitud cuerda y aconsejable. Tal es el caso de los antiguos cínicos, de Rousseau, del vitalismo irracionalista, etc. Por cierto que se trata de una posición extremista, y, además, contradictoria e ingenua (pues no ve el hecho de que la *vida humana* es esencialmente *vida cultural*); pero también es evidente que todos los hombres aplicamos esa concepción a algún sector del mundo de la cultura, y con mucha frecuencia unos la aplicamos precisamente a objetos que por otros son reconocidos y venerados como los más "auténticos".

5) El conflicto se hace visible especialmente en las épocas de crisis, caracterizadas a través de una desconfianza simultánea por lo viejo y por lo nuevo. La tradición se desvanece, o bien —lo que, al fin y al cabo, viene a ser lo mismo— se exagera ingenua y arbitrariamente. Y los impulsos de renovación se malgastan en los desatinos propios de una humanidad que

se ve al borde del abismo. La crisis contemporánea, sin embargo, posee una singularidad, debida quizá a que se trata de la más aguda crisis de la historia. Tal singularidad radica en el hecho de que se han descubierto simultáneamente, como al abrir un abanico, todas las posibilidades de la cultura (que son también, desde luego, las posibilidades del hombre); de modo tal que ya no es posible la "modificación revolucionaria" del mundo cultural, pues están, por así decir, *previstas*, por lo menos en sus líneas generales, todas las direcciones, y en todas se camina al mismo tiempo. Esta dispersión provoca una hipertrofia de la conflictualidad inherente a la cultura. Los caminos son a menudo contradictorios e incompatibles entre sí, pero —y es ésta la nota peculiar de nuestra crisis— ello no implica que sean en su mayor parte falsos o erróneos. La evidencia paradójica de nuestro tiempo es *el carácter polifacético de lo auténtico*. El problema que esto representa es teóricamente insoluble. La realidad cultural ha ido más allá de los esquemas lógicos del pensar, y ésta es una diferencia más que debemos agregar a las ya indicadas entre naturaleza y cultura.

La reflexión que hemos presentado aquí en cinco momentos no nos conduce, pues, a una conclusión, sino a un interrogante: ¿qué podemos, y qué debemos hacer frente al conflicto? Dijimos que el problema es *teóricamente* insoluble, pero la vida práctica nos obliga a adoptar una actitud. ¿Debemos acaso elegir uno de los caminos, y combatir contra quienes siguen por otros, aún a sabiendas de que muchos de ellos poseen tanta autenticidad como el nuestro? Y no se conteste a esto diciendo que se podría "seguir una dirección que no estorbe a los que van por otras", pues tal dirección no existe ni puede existir, por la estructura propia del mundo de la cultura. Pese a la dispersión, la cultura tiene una absoluta unidad interna. Cada acto, cada hecho cultural o humano, por minúsculo que parezca, tiene una repercusión, directa o indirecta, en elementos vecinos, y, finalmente, en la totalidad del complejo conjunto. Además, todo cuanto emprendemos es aprobado por unos y desaprobado por otros. No es preciso, pues, tener la expresa intención de combatir: cada paso que damos (y también cada abstención de dar un paso) lleva implícito un ataque a algo viviente del mundo cultural. Pero, ¿no equivale esto también a una solución *teórica*, a saber: un relativismo? La teoría y la práctica no pueden ser totalmente dissociadas, pues se presentan siempre mutuamente comprometidas. El actuar responde a una teoría, o da lugar a alguna que lo justifique. Toda teoría, por su parte, tiende a proyectarse en una acción. Sin embargo, reiteramos aquí nuestra no adhesión a un relativismo. Hemos llegado,

FILOSOFIA

simplemente, a un interrogante al que no pretendemos responder. La tarea de la filosofía consiste también —y quizá sea ésta su tarea fundamental, como bien lo apunta Nicolai Hartmann— en plantear problemas, en descubrir la problematicidad propia del ser y de los entes. La intención del presente trabajo se reduce a mostrar, de la manera más clara posible, la estructura del problema de la conflictualidad axiológica. El enfrentamiento con los conflictos generales de la cultura nos ha servido, por así decir, como puerta de acceso a ese problema.

RASGOS FUNDAMENTALES DEL CONFLICTO AXIOLÓGICO

En uno de sus primeros diálogos, el *Critón*, Platón ha mostrado, sin querer, un importante conflicto de valores: la condena de Sócrates es injusta, pero el no cumplirla también sería una injusticia. El valor moral del respeto a las leyes debe ser realizado a costa de la destrucción de otros valores: la muerte de Sócrates privará a sus discípulos de las enseñanzas y la amistad del gran maestro; a sus hijos, del padre que debe educarlos. La situación conflictual se presenta porque Sócrates, habiendo sido condenado injustamente (pero *legalmente*) cuenta, sin embargo, con la posibilidad (*ilegal*) de huir y salvar su valiosa vida. Ciertamente es que el conflicto no se plantea en la conciencia de Sócrates, por cuanto él, desde el primer momento, manifiesta su indeclinable decisión de morir, ya que así lo han dispuesto las leyes. Su discurso justificando tal actitud resulta ampliamente convincente, y por eso dijimos que Platón no quiso presentar la situación como conflicto. Pero éste asoma furtivamente a través de algunos de los argumentos secundarios empleados por Sócrates en el diálogo. La causa principal esgrimida como prueba de que su deber es morir, consiste en su *compromiso* con las leyes, conforme a las cuales ha vivido siempre, a las cuales ha aceptado siempre como válidas, y a las cuales debe respetar, aun cuando ellas lo condenen injustamente. El valor de las leyes, por sí mismo, debería, pues, bastar. Pero el hecho es que Sócrates se vale también de otras razones, como si aquella fundamental no fuera suficiente para justificar la destrucción de esos otros valores, que de este modo quedan implícitamente reconocidos. Y esto significa, al mismo tiempo, reconocerlos *en conflicto* con el valor propio de las leyes. Tales argumentos *secundarios* son, por ejemplo, el hecho de que, si huyera, “quedaría en ridículo”, pues desmentiría lo que había dicho en su propia defensa ante los jueces, en

el sentido de que “prefería la muerte al destierro”; o bien, el hecho de que sus amigos podrán ocuparse de la educación de sus hijos, o de que, en caso de huir, debería llevar consigo a sus hijos, haciéndolos extranjeros, y provocaría el destierro de sus amigos, etc. Es decir: demuestra que su huída lesionaría también otros valores, además del de las leyes. Estos argumentos, pese a su carácter complementario, son, sin embargo, los que otorgan el carácter rotundamente convincente a la unidad orgánica del discurso socrático. Habría que preguntarse qué habría sucedido si Sócrates no hubiera podido esgrimirlos, es decir: si, por ejemplo, no hubiera hecho esa declaración en su defensa, y si sus hijos hubieran quedado efectivamente desamparados al morir él, etc. O, para presentar el problema más radicalmente: si, en lugar de ateniense, Sócrates hubiese sido megárico, por ejemplo, y hubiera estado en Atenas sólo transitoriamente, para interrogar —según su costumbre— a los atenienses, y así aprender y enseñarles, ¿habría también acatado la injusta voluntad de las leyes de Atenas? ¿Habría rehusado la posibilidad de huir, volviendo a su propia patria, donde —en este caso hipotético— se hallaban sus hijos y sus amigos? Obsérvese que, si las leyes de Atenas eran realmente valiosas, tanto debería respetarlas un ateniense como un extranjero que se hallara en Atenas. Si el Sócrates megárico que aquí imaginamos entró allí, y residió allí durante algún tiempo (para el caso no importa cuánto), también aceptó de hecho las leyes allí vigentes. Y, sin embargo, nos atrevemos a creer que, en tal caso, su decisión de morir no hubiese sido tan rotunda; que lo hubiese dudado, es decir: que hubiese tenido conciencia del conflicto. No queremos con todo esto poner en duda la bien reconocida personalidad moral de Sócrates; lo que planteamos es un problema del todo ajeno a tal personalidad. Y precisamente, lo que cabe preguntar, en esta hipotética situación, es si Sócrates no hubiera podido incluso (y sin perder por ello su personalidad moral) huir a Megara para continuar allí su obra. Podríamos también invertir el planteo, e imaginar que el Sócrates ateniense hubiera sido juzgado e injustamente condenado en Megara, que era también un estado democrático (a lo cual alude efectivamente Sócrates en el *Critón*). Preguntaríamos entonces si el respeto por las leyes megáricas lo hubiera decidido a dejarse matar, teniendo la posibilidad de evitarlo y sabiendo que la condena había sido injusta. Recordemos solamente que algunos años más tarde, en la misma Atenas, Aristóteles —que no era ateniense, pero que allí había vivido durante mucho tiempo, aprendiendo y enseñando—, al hallarse en una situación semejante, optó por lo que Sócrates había rechazado, y huyó de la ciudad. Incluso justificó su actitud con un argumento

FILOSOFIA

en favor del pueblo ateniense: quiso evitar a éste la culpabilidad de una nueva injusticia.

Por supuesto, al comparar las actitudes de ambos filósofos, se suele ver con mayor simpatía la de Sócrates (ya que, si bien sería arbitrario calificar a Aristóteles de “cobarde” —rechazando su argumento—, lo cierto es que no se le puede adjudicar la admirable “valentía” de Sócrates). Pero éste es ya un problema distinto. Tal vez, en efecto, el ser capaz de dar la vida por algo sea —como sostiene Ortega y Gasset en su trabajo sobre *Don Juan*— el más sobresaliente rasgo de moralidad. Esta es, sin embargo, una apreciación general, en la que no se tiene en cuenta el problema del conflicto axiológico. Si la situación concreta en la que ha de sacrificarse la vida implica, al mismo tiempo, la destrucción de un valor que depende precisamente de esa vida, el sacrificio podrá considerarse, por un lado, como “moral”, pero, por otro, como “inmoral”. Y lo mismo ocurrirá si se rehusa el sacrificio. Este es el carácter contradictorio de las situaciones axiológicas conflictuales. Para salir de ellas, los hombres eligen una de las posibilidades, y justifican su actitud tratando de demostrar que la elegida era la única, es decir: que no existía el conflicto. Por eso Sócrates recurre a esos argumentos secundarios, y Aristóteles indica cómo, con la actitud contraria, también él cumple con Atenas.

Con esto podemos señalar ya un rasgo típico de los conflictos axiológicos: la capacidad de suscitar una *aporía ética*. A diferencia de las aporías lógicas o gnoseológicas, que se reducen a impedir toda solución teórica, la aporía ética *exige*, de todos modos, una solución práctica. Y éste es su doble carácter paradójico: en sí misma es *insoluble*, pero *debe ser necesariamente resuelta*. En nuestro ejemplo, ni Sócrates ni Aristóteles podían abstenerse de una solución; debían elegir, forzosamente, entre la fuga o la muerte. Ahora bien, resolver una aporía equivale a negarla como tal. Por eso las actitudes adoptadas para salir de la aporía ética se acompañan de argumentos justificativos —expresos o tácitos— tendientes a negar la existencia de dicha aporía y del conflicto que la origina. Quizá habría que analizar aquí, empero, el concepto de “solución”. Esta palabra, lo mismo que el verbo “resolver” indican, originariamente —recurrimos de nuevo a la etimología—, la acción de *desatar*. La natural tendencia del lenguaje al uso de metáforas ha hecho concebir el problema como un “nudo”. Lo advertimos en nuestra lengua, por ejemplo, cuando hablamos del “*desenlace* de un problema”, etc. Pero hay diversas maneras de *desatar*, y, cuando tenemos urgencia, solemos optar por la más rápida, que consiste en cortar el hilo. Así lo hizo Alejandro Magno con el famoso “nudo gordiano”, sólo

desatable, según la leyenda, por el hombre que estuviera providencialmente destinado a conquistar el Asia. Pues bien, la “solución” de la aporía ética parece hacerse con el filo de la espada alejandrina. La auténtica dificultad, el conflicto mismo, no es superado con la solución, y no porque ésta sea “errónea” (la expresión corriente *solución errónea* suena como una *contradictio in adjecto*), sino porque “resuelve” sólo una parte del problema, y simultáneamente anula toda posibilidad de solución a la otra parte. Alejandro *deshizo* el nudo, indudablemente; pero con él también la cuerda, que debía haber quedado intacta como prueba de su hazaña.

A través de la aporía ética, los conflictos axiológicos nos muestran la gran complejidad de la vida moral. Del mismo diálogo *Critón* podemos extraer otro ejemplo de conflicto, tampoco presentado por Platón como tal, pero de igual evidencia que el anterior. Hay un pasaje en que Critón comunica a Sócrates que él y los demás amigos están dispuestos a dar dinero a los guardias, para que éstos no impidan la fuga. Es decir —e independientemente ahora de lo que signifique la fuga en sí misma—: los discípulos del gran maestro de moral no tiene reparos en incurrir en el delito (no sólo jurídico, sino también ético) del soborno, con tal de salvar la vida de tal maestro. Estamos aquí frente a un conflicto que se presenta en la relación de fines y medios: la realización de un alto valor positivo requiere la de uno negativo, como paso previo. El hecho de que los amigos de Sócrates “resuelvan” esta aporía ética, no deteniéndose a considerar el negativo valor moral del soborno, no significa que el conflicto no exista. Está allí presente, y, en su sentido general, es uno de los conflictos que aparecen con más frecuencia en la vida moral. El “maquiavelismo” vulgar, al erigir en *norma* aquello de que “el fin justifica los medios”, aparenta resolver de raíz ese difícil conflicto, pero en realidad no hace sino formular una teoría sin contenido, que no sólo da lugar a interpretaciones muy peligrosas (como se ha visto demasiado a menudo), sino que, como lo ha visto muy bien N. Abbagnano, es totalmente falsa. Presupone arbitrariamente la existencia de fines absolutamente buenos, justificados en sí mismos, desconociendo —dice Abbagnano— que ningún fin puede ser llamado “bueno” en sentido *incondicional*, con prescindencia de los medios, y que “sólo un juicio que concierne conjuntamente al fin y a los medios es un juicio de valor”⁷. Quizá con esto vaya Abbagnano demasiado lejos, pero, de cualquier modo, nos muestra dónde reside la ingenuidad teórica de ese “maquiavelismo”.

Estos dos tipos de conflicto axiológico tienen en común la producción de *aporías éticas*. Tanto el primero (entre dos valores de los cuales la

FILOSOFIA

realización de uno excluye la del otro) como el segundo (entre el valor positivo que se niega —o el negativo que se realiza— en el medio, y el valor positivo que se realiza en el fin) se caracterizan por una incidencia directa en la conducta moral. En realidad pueden, incluso, reducirse a uno y el mismo, ya que, en el segundo caso, se trata también, en resumen, de dos valores cuyas realizaciones mutuamente se excluyen. Podríamos, pues, considerarlos en conjunto y designarlos como *conflicto axiológico moral*. Este conflicto ha dado lugar a la *casuística*, la cual se ocupa de los problemas que surgen cuando se trata de justificar la aplicación de una norma de moral a un hecho concreto. Los “casuistas” suponen, generalmente, la validez absoluta de un código moral fijo, en base al cual se puede *resolver* cualquier conflicto. *Cualquier* acto de la vida moral, en última instancia, podría ser, según esto, determinado como “legítimo” o “ilegítimo” en relación al conjunto abstracto de reglas morales aceptado. Frente a los casos concretos, la *casuística* ha debido servirse de razonamientos *demasiado* sutiles, que desembocan con facilidad en el sofisma, y que finalmente la han desprestigiado. Todos somos “casuistas” en alguna medida, pero, por lo general, no pretendemos que *nuestra* casuística “de entre casa” pueda convertirse en una ciencia. Las situaciones morales concretas suelen ser demasiado complejas para dejarse coordinar fácilmente con las convicciones morales abstractas. Lavelle ha escrito que “el problema de la armonía o la discordancia entre el valor abstracto y el valor concreto es el más difícil de la axiología”.⁸ Orestano, comentando la teoría de Félix Crüger sobre los valores absolutos, dice que “el conflicto de motivos es particularmente más grave y difícil ahí donde las valoraciones, no las apetencias, se oponen entre sí en todo o en parte. La solución —agrega— sólo puede encontrarse delimitando un valor en comparación con otro, de manera que sea posible hacerlos coexistir con las menores alteraciones posibles. Si se suprimiese uno de los valores, cesaría el conflicto, pero el resultado no nos dejaría tranquilos”.⁹ Lo malo es que el tipo de “solución” que propone Orestano, pese a ser radicalmente “anti-casuístico”, resulta imposible frente a los auténticos conflictos, caracterizados precisamente por la incompatibilidad entre diversos valores. Lo conflictual excluye esa “coexistencia”.

El conflicto axiológico moral se complica aún más cuando lo observamos en su vinculación con una determinada jerarquía de valores. Los valores morales dependen de las relaciones existentes entre los otros tipos de valor, y por tal motivo convendría siempre, como propone Scheler, considerarlos fuera de la tabla axiológica jerárquica, es decir: no asignarles allí una posición determinada, pues su cumplimiento consiste en la ade-

cuación de la conducta humana con el *total* de la jerarquía.¹⁰ Ya veremos cómo Scheler ha tenido también una clara noción de los conflictos axiológicos. Por ahora, sin embargo, debemos señalar que la tabla jerárquica, *absoluta* y *a priori*, establecida por él, se presenta como una instancia desde la cual sería posible *resolver* los conflictos, o, por lo menos, evitar las aporías éticas que se derivan de éstos. Pero la aceptación de aquellas relaciones generales entre el valor moral y la tabla jerárquica que contiene a los otros valores, no nos obliga forzosamente a aceptar también la jerarquía scheleriana, ni mucho menos a suponer que con ella puedan sortearse las referidas aporías. Creemos, por el contrario, que precisamente en virtud de tales relaciones, el carácter conflictual de los valores (entendidos ahora en su trabazón jerárquica) se proyecta en la vida moral. Esto nos hace suponer incluso que *todo* conflicto axiológico puede convertirse en conflicto axiológico *moral*; como si cada valor implicara ya algo así como una aporía ética en potencia.

Llevaría demasiado espacio exponer aquí la estructura conflictual que se revela, conciente o inconcientemente, en cada una de las clasificaciones usuales de los diferentes tipos de valor. Bástenos con indicar que dicha estructura constituye una de las formas básicas de relación entre los elementos del mundo axiológico, independientemente de los criterios con los cuales la reflexión teórica pueda "catalogar" dichos elementos. Esto no debe llevarnos a creer, empero, que *todo* valor, en cualquier circunstancia, nos enfrenta *necesariamente* con un conflicto, ni que *todo* acto moral desemboca en una aporía ética. Como bien advierte A. Kolnai al ocuparse del conflicto entre los valores éticos, "muchos aparentes conflictos son sólo quimeras (Ausgeburten) de la debilidad moral, de la comodidad o del fariseísmo"¹¹. Tarea común de la axiología pura y de la ética filosófica en general debe ser, pues, el estudio de los conflictos axiológicos, no sólo para describirlos abstractamente, sino para reconocerlos y distinguirlos de los posibles *pseudo-conflictos*.

"SITUACIÓN" Y TRAGICIDAD

El concepto de "situación" juega un importante papel en la comprensión de los problemas axiológicos. En él se basa, por ejemplo, R. Frondizi en su intento de explicar la naturaleza del valor sin caer en las arbitrariedades de las doctrinas puramente "objetivistas" o "subjetivistas". Concibe la "situación" como el conjunto de *circunstancias* históricas, culturales,

FILOSOFIA

sociológicas, psicológicas y, en definitiva, *humanas*, que determinan el complejo fenómeno de la valoración.¹² También Abbagnano, en el trabajo ya citado, sostiene que “sólo se puede hablar de “valor” en una situación determinada y a partir de ella”¹³, ya que según él, como vimos, la noción de valor implica siempre la relación *fin-medio*, relación que, por no ser fija, es de carácter situacional.

La “situación” aparece como un tema común a la filosofía de los valores y a la de la existencia, que en otros aspectos se presentan tan distanciadas. Ambas son, sin embargo, los dos “módulos” más característicos del pensamiento contemporáneo, y sería interesante intentar un acercamiento a partir del análisis de ese problema, tarea que, por supuesto, no emprenderemos aquí. Nos limitaremos, sencillamente, a señalar que el carácter “trágico” otorgado a la “situación” por la filosofía de la existencia, aparece también cuando observamos la “situación” a través de la conflictualidad axiológica.

Desde Kierkegaard, muchos pensadores han visto en el hecho del “estar en situación” una característica fundamental del ser humano. No se trata ya, por cierto, del concepto espacio-temporal de la situación, ni tampoco de la situación referida a determinados aspectos de la vida cultural, etc., sino que —como lo ha hecho especialmente Jaspers— se la entiende como condición radical de la existencia del hombre; el existir mismo consiste en un inevitable atravesar situaciones, y éstas se resumen, por decirlo así, en las “situaciones límites”, las cuales —como la necesidad del sufrimiento, de la responsabilidad o de la muerte— son *insuperables*.¹⁴ Aquí vemos ya la “tragicidad” que la “situación” imprime a la existencia, y un aspecto importante de este carácter trágico se da, precisamente —como ha insistido Sartre— en el tener forzosamente que *elegir*, y ser responsable de la elección. La situación nos obliga a la perpetua actitud electiva, y ésta es tanto más compleja y difícil cuanto más *conflictual* sea la relación entre los términos que debemos elegir. Nicolai Hartmann, por eso, interpreta el “estar en situación” (“*in der Situation stehen*”) en su sentido axiológico, referido precisamente a la conflictualidad de los valores, problema al que dedica los capítulos 31, 32, 33 y 34 de su *Ética*. “En una situación en la cual un valor se enfrenta con otro —escribe—, ya no hay una salida libre de culpa. Pues el hombre tampoco puede substraerse a la decisión. Tiene que elegir de un modo u otro, y también la inacción es una decisión positiva. Esto se llama justamente “estar en situación”: tener que elegir a toda costa. De tal modo, el hombre se encuentra constantemente colocado ante la necesidad de resolver conflictos axiológicos, de decidirse de tal manera

que pueda hacerse responsable de la culpa. Su destino es no poder escapar de la culpa".¹⁵ Sostiene Hartmann que, por lo menos *primariamente*, los valores no se hallan en conflicto si se los considera en ese "reino ideal de valores" que él concibe. El conflicto se produce en *situaciones concretas*, en las cuales no puede ser satisfecho un valor sin que otro sea lesionado al mismo tiempo, de modo que "también la situación es un factor constitutivo del conflicto".¹⁶ El carácter trágico aparece, pues, vinculado a los difíciles problemas de la culpa, la responsabilidad y la libertad, problemas que se hallan simultáneamente en terreno ético y metafísico.

Dijimos antes que Scheler tuvo una clara noción de los conflictos axiológicos. Debemos ahora agregar que esa noción fue expuesta por él en su interesante trabajo sobre el *fenómeno de lo trágico*¹⁷. Concibe allí lo trágico no como una mera forma artística, sino como "un elemento esencial en el universo"¹⁸, como un fenómeno que, en todo caso, sirve de criterio para juzgar si una determinada tragedia escénica es o no auténtica. Declara también Scheler la objetividad de lo trágico, es decir: su independencia de nuestras vivencias subjetivas, o de nuestra capacidad de aprehenderlo; y afirma que incluso espíritus geniales, como Rafael, Goethe o Maeterlinck, suelen ser ciegos o semiciegos para ese fenómeno. Para hallar la esencia de lo trágico —sostiene— no podemos proceder inductivamente, ni tampoco equipararla con sus interpretaciones metafísicas, religiosas, etc., ya que en todo ello se encuentra ya el "*Faktum*" de lo trágico como un supuesto. Lo trágico —dice Scheler— "se mueve en la esfera de los *valores* y las relaciones axiológicas".¹⁹ No es que los valores en sí mismos sean "trágicos", sino que lo trágico se presenta en los hombres o en las cosas sólo en tanto unos y otras son *portadores de valor* (*Werttrager*). La tragicidad requiere la presencia de cierta *eficacia* (*Wirksamkeit*) dirigida esencialmente hacia la *aniquilación de un valor positivo*; y la fuerza aniquilante debe representar también, en sí misma, un valor positivo.²⁰ Tanto más agudo será lo trágico cuanto más altos jerárquicamente sean los valores cuyos portadores tienden a aniquilarse o suprimirse mutuamente. Si un valor positivo es destruido por uno negativo, no estamos ante lo propiamente trágico. Se trata en ese caso tan sólo de un hecho absurdo, irracional, que, en lugar de despertarnos la "compasión trágica" (caracterizada por una profunda "calma espiritual"), produce una excitación dolorosa. Lo verdaderamente trágico —insiste Scheler— tiene lugar entre valores positivos, o entre sus portadores, y consiste en el "conflicto" entre los mismos.²¹ Tales portadores pueden ser *distintos* acontecimientos, cosas o personas, pero también pueden *coincidir* en un acontecimiento, en una

FILOSOFIA

cosa o *una* persona, y es en tales casos cuando la condición de lo trágico, precisamente, se cumple en el grado máximo. Esto ocurre “cuando una y la misma fuerza, que hace llegar una cosa a la realización de un alto valor positivo (de sí misma o de otra cosa), se convierte, en el transcurso de este obrar, en causa de la aniquilación justamente de esa cosa en tanto portadora de valor”²², . . . cuando “el *mismo* acto del obrar” que realiza un alto valor, socava, al mismo tiempo, la condición de la existencia a ese valor o a otro.²³ Ejemplos de lo trágico son así, según Scheler, la audacia que, permitiendo a un hombre realizar un hecho heroico, puede arrastrarlo a una muerte que sería fácilmente evitable, o un mecanismo de calefacción que, estando destinado a proteger una importante colección de pinturas, da origen a un incendio en el que dichas obras de arte son destruidas; o las alas de Icaro, sujetadas con cera, que se pierden a medida que el mitológico personaje se acerca al sol.²⁴

Indica luego Scheler que la aniquilación de valores, propia de lo trágico, es “necesaria”, mas no en el sentido de una “necesidad causal”, sino de una “necesidad íntima”, residente en la naturaleza de las cosas o los hombres que viven el destino trágico. Es una “necesidad” que se cumple también en los “actos libres”, es decir: allí donde tenemos conciencia de haber resistido la catástrofe con todas las *fuerzas libres*, y, *no obstante*, la experimentamos como “necesaria”. La necesidad natural subyace *por debajo* de la libertad, y puede conducir el suceder natural hacia lo mejor; la necesidad trágica, en cambio, está *por encima* de la libertad, e incluye los actos libres en la total esfera casual (que contiene también los actos sujetos al determinismo). Es decir: lo trágico requiere la libertad del hombre. Si éste se hallara determinado, forzado, se perdería la tragicidad.

Pero la aniquilación de valores no sólo es “necesaria”, sino también *salida concreta*, “histórica”, distinta de toda legalidad natural”. Lo trágico es, para Scheler, una cuestión del “destino”, y, por tanto, no existe allí una “culpabilidad”, por lo menos en el sentido habitual en que ésta es entendida. Experimentamos lo trágico recién allí donde, pese a que se ha cumplido con el deber, la calamidad se produce inexorablemente.²⁵ Además, se trata siempre de algo que escapa a todo juicio moral o jurídico (y, por tanto —podríamos agregar— a toda “casuística”). “La culpa trágica” es una culpa por la que *nadie* puede ser ‘culpado’ y para la cual no existe ningún juez imaginable”.²⁶ Reafirmando aquí su posición contra la ética kantiana, aclara Scheler que los distintos hombres tienen distintos “deberes”, que dependen de la capacidad de cada individuo humano para aprehender los valores. Y así es, según él, algo característicamente trágico el hecho de que

el individuo "noble" (el que *ve* los valores más altos) sea aplastado en medio de los deberes rigurosamente cumplidos de los individuos "innobles". El hombre que ve, o siente, o descubre valores más elevados que los dominantes en su tiempo o en su ámbito, tiene también que cumplir "deberes" que no pueden ser comprendidos por los demás, y cuyo cumplimiento, por tanto, lo conducirá inevitablemente a conflictos "trágicos".²⁷ Tal hombre incurrirá en contravención con la "ley dominante" en la esfera social y cultural en que actúa, y, por tal motivo, aparecerá, necesariamente, como "culpable". Scheler habla por esa de una "culpa inocente" ("*schuldlose Schuld*"); es la culpa *trágica*, que, a diferencia de la culpa *moral* —en cuya esfera electiva hay también posibilidades libres de culpa— no depende de lo que se haya elegido, ya que abarca *toda* la esfera electiva.²⁸

Este trabajo de Scheler que hemos resumido contiene —junto a varios puntos discutibles— uno de los más importantes aportes para el estudio del difícil problema de la conflictualidad axiológica. Nos permite ver con claridad el hecho de que los valores positivos se enfrentan conflictualmente, y cómo tal circunstancia incide en el destino trágico del hombre, ya que la vida humana está orientada esencialmente a los valores. Scheler denuncia, en definitiva (y dejemos a un lado la interpretación que hace de ello) algo que nos parece indudable: hay distintas "visiones axiológicas", es decir, distintas maneras de enfrentar el universo de valores, y, por tal motivo, quizá haya también, efectivamente, distintos deberes morales. Y la conflictualidad que de aquí se deriva es evidentemente "trágica".

Para terminar destacaremos, sin embargo, que el problema del que aquí nos hemos ocupado permanece casi sin explorar, siendo, como es, una de las cuestiones más candentes de nuestra época crítica. Müller-Freienfels dice que los conflictos axiológicos ponen en evidencia que el sujeto axiológico (Wertsobjekt) no es una unidad completa, sino sólo unidad en diferenciación, a través de la cual, sin embargo, recién se hace posible el hecho de que el yo se ajuste a las distintas situaciones vitales. Ve, por tal motivo, en los conflictos, "un momento positivo", que permite al sujeto realizar valoraciones adecuadas.²⁹ La teoría "dinámico-irracionalista" de este filósofo interpreta la cultura como creación de diversas unidades vitales que luchan entre sí. Tal lucha implica, según él, el reconocimiento de un factor vital positivo: la posibilidad de comprender el *desarrollo irracional* de la cultura. "Debemos verificar como hecho histórico —escribe— el hecho de que los conflictos axiológicos que se presentan constantemente no pue-

FILOSOFIA

den decidirse nunca racionalmente, sino del modo más altamente irracional".³⁰

No sabemos si el único camino posible en este problema será, en efecto, un "irracionalismo". Pero, por lo pronto, como ya lo señalamos, las formas habituales de la razón no nos permitirán avanzar en este terreno, en el que exigen ser resueltas nada menos que contradicciones lógicas. Pero, ¿serán realmente contradicciones? ¿No será quizá una incapacidad de nuestro pensamiento para adecuarse a ese problema concreto?

Dejemos esa pregunta planteada, y, por así decirlo, en suspenso. Y hagamos una vaga conjetura: quizá la conflictualidad axiológica sea el caro precio de la libertad humana. En tal caso, y suponiendo que debiéramos optar, esto no implicará ya un nuevo conflicto. Paguemos, aceptemos nuestra tragicidad, pues sólo en la libertad podremos contar también con la esperanza.

NOTAS

¹ Proviene de la voz latina *conflictus*, usada por Cicerón con el sentido de "colisión" o "choque". Aulo Gelio designa también con ella la idea de batalla o combate, para la cual Cicerón emplea más bien la palabra *conflicto*.

² Entre tales puntos de vista se halla, desde luego, el de Spengler, para quien las diversas culturas equivalen a organismos, a seres vivientes (*Lebenswesen*), y entre ellas no hay ningún tipo de relación o interacción. En cierto sentido, pues, podríamos comparar tales culturas con las mónadas leibnizianas. Spengler llama "descubrimiento copernicano" a su concepción de que nuestra cultura occidental es sólo una, junto a otras siete, y que por tanto es una miopía considerar la historia en general como historia de nuestra cultura. Tal vez la principal contradicción en la obra de Spengler sea el hecho de llevarla a cabo, ya que si las culturas no se comprenden entre sí, la nuestra tendría por lo menos la diferencia y la ventaja de que sólo en ella se escribió *La Decadencia de Occidente*, donde se analizan las leyes que rigen el desarrollo de toda cultura, lo cual significa un modo de comprender a las demás. Por otra parte, si cada cultura tiene su "verdad propia", la *verdad* que Spengler nos quiso transmitir con su teoría sólo será válida para nosotros, y resultará arbitrario aplicarla al desarrollo de otras culturas.

³ MAX SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Francke Verlag, Berna, 4ª ed., 1954), pág. 314.

⁴ Esto puede apreciarse no sólo en la "filosofía de la existencia" —entendida en sentido amplio (Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel)— sino también en las ideas antropológicas de pensadores como J. Ortega y Gasset, Arnold Gehlen, Eduardo Nicol, Helmut Plessner, etc.

⁵ EMILIO ESTIÚ: *Proyecciones metafísicas de la vida estética* (en *Rev. de Filosofía*, Dep. de Filos., Univ. Nac. de La Plata, Nº 10, 1961), pág. 19.

⁶ Cfr.: *Die Formen des Wissens und die Bildung* (Verlag Fiedr. Cohen, Bonn, 1925).

⁷ NICOLA ABBAGNANO: *Problemi di Pedagogia Sociale* (En: "Quaderni di Sociologia", Nros. 6, 7, 8 y 9, Taylor, Torino, 1952-53; la cita en el Nº 9, pág. 26). Si hubieran fines incondicionalmente buenos —sostiene allí Abbagnano— éstos legitimarían como bueno a cualquier medio utilizado para alcanzarlos. Pero tales fines no existen; el juicio respecto a un fin jamás es incondicionado, y, por tanto, *ningún fin justifica los medios*. Ningún fin —añade—

es "fin en sí", y un juicio que lo suponga no es un juicio racional, pues todo fin depende de los medios aptos para realizarlo. Juzgarlo "en sí" es no considerarlo como *fin a realizar*. El juicio racional de valor debe aludir siempre a la relación fin-medio, tal como ésta se configura en situaciones determinadas (cfr. *ibid.*, pág. 27). Sin embargo, Abbagnano incide así en el extremo opuesto, y también descuida el problema del conflicto axiológico, que surge por la contingente aparición de medios que son adecuados al fin ocasionalmente perseguido como bueno, y simultáneamente inadecuados o contradictorios con otros fines también ambicionables. Por otra parte, la expresión "fin en sí" (*Zwack an sich*) fue acuñada por Kant para aludir a la finalidad *objetiva*, tal como ella se encarna en la naturaleza racional del hombre. En la moral kantiana, el hombre, como ser racional, ha de ser considerado siempre como un "fin en sí". Esta es una de las formulaciones del *imperativo categórico*. Abbagnano niega también la incondicionalidad de dicho imperativo, sosteniendo que éste se halla condicionado por el hecho de que el ser racional debe, forzosamente, *ser y actuar entre otros seres racionales* (cfr. *ibid.*, pág. 34). Tal argumento no nos parece que pueda incidir en el núcleo antirelativista de la moral kantiana.

⁸ LOUIS LAVELLE: *Traité des valeurs* (P.U.F., París, 1951-55, tomo I, pág. 638).

⁹ FRANCESCO ORESTANO: *Los valores humanos* (Trad. de V. P. Quintero, Argos, Buenos Aires, 1947), pág. 328.

¹⁰ Cfr.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wetethik*, ed. cit., págs. 46 y sigs. Admitimos esta relación en su aspecto puramente formal. Pese a proceder de una axiología "material", trátase de una idea aplicable también por otros puntos de vista axiológicos.

¹¹ AUREL KOLNAI: *Der ethische Wert und die Wirklichkeit* (Herder & Co., Freiburg, 1927), pág. 22.

¹² Cfr. RISIERI FRONDI: *¿Qué son los valores?* (F.C.E., México, 1958), págs. 125 y sigs. Cfr. también, del mismo autor, *Sobre la objetividad de los valores* (En "Scientia", Vol. XCIV, Annus LIII, Milano, 1959, págs. 305-310).

¹³ N. ABBAGNANO: *op. cit.*, pág. 27.

¹⁴ Cfr. MARIO A. PRESAS: *Apuntes para un estudio sobre la filosofía de Karl Jaspers* (En "Nordeste", Rev. de la Fac. de Humanidades, Univ. Nac. del Nordeste, N° 1, Resistencia, 1961, págs. 113 y sigs.). Ver especialmente págs. 121-128, para analogías de la noción de "situación-límite" en Jaspers, Heidegger y Marcel.

¹⁵ NICOLAI HARTMANN: *Ethik* (Walter de Gruyter & Co., Berlín, 3ª ed., 1949), pág. 295.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 296.

¹⁷ MAX SCHELER: *Zum Phänomen des Tragischen* (En: *Vom Umsturz der Werte*, Francke, Bern, 4ª ed., 1955, págs. 151-169).

¹⁸ *Ibid.*, pág. 151.

¹⁹ *Ibid.*, pág. 153.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, pág. 154.

²¹ Cfr. *Ibid.*, pág. 155.

²² *Ibid.*, pág. 158.

²³ Cfr. *Ibid.*, pág. 159.

²⁴ Cfr. *loc. cit.*

²⁵ Cfr. *Ibid.*, pág. 163.

FILOSOFIA

²⁶ *Ibid.*, pág. 165.

²⁷ Observemos aquí, como crítica, que Scheler incurre en arbitrariedad al llamar "noble" al individuo que distingue valores particulares, y al suponer que éstos son siempre los "más altos". Sin duda, es un acierto scheleriano el señalar que los diversos hombres no perciben los mismos valores. Pero corregiríamos su idea diciendo que los distintos hombres se orientan hacia distintos valores particulares; cada individuo humano tiende a realizar valores que otros rechazan, y a rechazar determinados valores que otros veneran. Este es un fenómeno conflictual complejísimo, y de ninguna manera reductible a la clasificación scheleriana de la humanidad en individuos "nobles" que ven los valores más elevados, y una multitud "innoble" que se aferra a los más precarios o modestos, permaneciendo "ciega" a aquéllos. Observemos, por lo pronto, el hecho de que los individuos que no coinciden axiológicamente con la mayoría, siguen a su vez direcciones muy diversas y contradictorias entre sí. Además, es muy probable que muchos individuos "solitarios" lo sean por una incapacidad de comprender los valores que mueven a la "multitud". El mismo delincuente auténtico es, por su parte, un individuo que lesiona los valores aceptados y venerados por la generalidad de su tiempo y de su ámbito, un individuo que también se opone a la "legalidad dominante". Scheler mismo reconoce esto, e indica que no hay criterio para distinguir al delincuente del genio (Cfr. *Ibid.*, pág. 167). Nos parece, sin embargo, que tal distinción es más fácil que explicar por qué muchos genios se combaten entre sí. También debemos tener en cuenta que una "multitud" *totalmente* unificada por las preferencias valorativas, es una abstracción.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, págs. 167 y sigs.

²⁹ Cfr. RICHARD MÜLLER-FREIENFELS: *Metaphysik des Irrationales* (Félix Meiner, Leipzig, 1927), pág. 443.

³⁰ *Ibid.*, pág. 447.