

13
20-



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS

EL CONCEPTO DE PERSONA DESDE EL PUNTO
DE VISTA DE LA AXIOLOGIA FORMAL DE
ROBERT S. HARTMAN:

El valor infinito del ser humano individual.

T E S I S A
Que para obtener el Título de
LICENCIADO EN FILOSOFIA
p r e s e n t a

JOSE ELIAS MARTINEZ GONZALEZ



MEXICO, D. F.

1992

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

	PAG.
INTRODUCCION	1
BIOGRAFIA DE ROBERT S. HARTMAN	14
CAPITULO 1.	
EL SISTEMA DE LA AXIOLOGIA FORMAL	17
a) LA CONCEPCION DE LA CIENCIA DEL VALOR	18
b) LA ESTRUCTURA DE LA CIENCIA DEL VALOR	33
b.i) EL AXIOMA DEL VALOR	41
b.ii) LAS DIMENSIONES DEL VALOR	53
b.iii) LA JERARQUIA DEL VALOR	56
b.iiii) EL CALCULO DEL VALOR	60
CAPITULO 2.	
EL CONCEPTO AXIOLOGICO DE PERSONA	62
CAPITULO 3	
LA CRITICA AXIOLOGICA DE LA DEFINICION CLASICA DE PERSONA DE ARISTOTELES Y BOECIO	78
CONCLUSIONES	100
APENDICE	104
BIBLIOGRAFIA	

INTRODUCCION

"Albert Einstein, el hombre y la leyenda, el Newton de nuestros tiempos murió la semana pasada. Serenamente y con dignidad partió de un mundo cuyo destino había impreso indeleblemente con el duradero poder de sus ideas.

Albert Einstein fue un hombre de paz. ¡Qué sarcásticos son los titulares de prensa que proclamaron: "Einstein murió... Preparó el camino hacia la bomba atómica"! ¡El hombre de paz, elogiado no por el fruto, sino por el producto venenoso!

No fue Einstein quien preparó el camino hacia la bomba atómica. La primera piedra en ese camino fue colocada un día cuando Caín levantó su mano contra Abel. Cada generación ha agregado al camino, desde el arco y la flecha a la espada, desde el arma de fuego al gas, desde la bomba de jalea a la bomba de hidrógeno, hasta que el camino se ha convertido hoy en una lisa y eficiente vía rápida hacia la muerte de todos nosotros.

Es peligroso confiarle cerillos a un niño. El puede quemarse a sí mismo. Pero también se le puede enseñar cómo usarlos apropiadamente; cómo aluzar un fuego confortable. El momento ha llegado para el hombre de detener la producción de cerillos y aprender cómo usarlos, por temor de que quemé su casa y a sí mismo dentro de ella. Queda desesperadamente poco tiempo, antes del que queramos admitir.

Este es el desafío de nuestra generación. Un desafío que no podemos evitar. Cerrar los ojos es cerrarlos para siempre. Es un desafío difícil. Se requiere trabajo y pensamiento. Se requiere cirugía de ideas y de sentimientos. Se requiere esfuerzo y propósito. Se requiere amor. Se requiere un nuevo hombre dentro de nosotros.

Albert Einstein está muerto. Nosotros no podemos honrarlo con discursos. Podemos honrarlo preparando un camino alejado de las bombas. Es la única memoria digna de su genio y de nuestra humanidad".¹

En el texto de Berthold Lippel se ha trazado ya, el mapa de la presente investigación al señalar, por un lado, la dramática situación en que nos encontramos y, por el otro, al manifestar su preocupación por poner un remedio a dicha situación. Dos rasgos característicos también, de los escritos del filósofo alemán Robert S. Hartman, cuyas valiosas contribuciones habremos de analizar en las siguientes páginas. De modo que, siendo el texto de Lippel la estructura del trabajo que aquí nos ocupa, iniciaremos su necesario análisis, relacionándolo, al mismo tiempo, con el pensamiento del filósofo mencionado.

En el tercer párrafo del texto, donde dice:

"No fue Einstein quien preparó el camino hacia la bomba Atómica. La primera piedra en ese camino fue colocada un día cuando Cain levantó su mano contra Abel. Cada generación ha agregado a el camino, desde el arco y la flecha a la espada, desde el arca de fuego al gas, desde la bomba de jalea a la bomba de hidrógeno, hasta que el camino se ha convertido hoy en una lisa y eficiente vía rápida hacia la muerte de todos nosotros".

Lippel sostiene, con gran acierto, que no fue Albert Einstein quien preparó el camino hacia la bomba Atómica, lo que equivaldría a decir que Albert Einstein no fue el que preparó los medios masivos de destrucción universal, sino que tales instrumentos de exterminio se fueron perfeccionando gradualmente de generación en generación gracias al poderoso progreso técnico desplegado por el intelecto humano, hasta que

dicho progreso técnico y su excesiva producción armamentista han puesto en riesgo nuestro existir.

El drama que nos envuelve en estas horas difíciles consiste precisamente en que nos encontramos en "una situación límite, una Grenzsituation, para decirlo por voz de los filósofos existenciales alemanes, en el sentido de que cada momento podría ser el último... Las situaciones límites, dicen los filósofos existencialistas, son situaciones en las que el hombre se enfrenta a los límites irrevocables e impenetrables de su ser: la culpa, la muerte, el destino, el azar".²

En esta situación límite en que nos encontramos de acuerdo con Hartman, todos nos necesitamos mutuamente: "en tal grado que, si no reconocemos la dimensión existencial de nuestra situación común, pereceremos todos juntos".³ Esta es la gran amenaza que se cierne sobre nuestras cabezas. Ciertamente, nos encaminamos hacia un destino trágico; nos hemos aproximado al abismo de la autoaniquilación. Estamos continuamente ante la nada, en el umbral de la autodestrucción universal...

Hasta ahora habíamos desconocido la posibilidad de esta amenaza de ruina como resultado del progreso técnico, cuyas fuerzas poderosas rebotan contra nosotros. Estamos viviendo una aventura siniestra. Avanzamos hacia un holocausto: estamos produciendo en forma masiva armas de destrucción destinadas a matar a nuestros propios hermanos.

² Hartman Robert S. NUESTRA SITUACION EXISTENCIAL: ¿PEREDEREMOS TODOS JUNTOS? p. 64.

³ Op. cit. p. 66.

En el cuarto párrafo del texto donde dice que

"Es peligroso confiarle cerillos a un niño. El puede quemarse a sí mismo. Pero también se le puede enseñar como usarlos apropiadamente cómo alumbrar un fuego confortable. El momento ha llegado para el hombre de detener la producción de cerillos y aprender como usarlos, por temor de que quemé su casa y a sí mismo dentro de ella. Queda desesperadamente poco tiempo, menos del que queremos omitir".

Lippel compara a la humanidad con un niño cuando advierte de lo peligroso que es confiarle cerillos a éste; pero esta comparación la hace en el sentido de la falta de conciencia de lo que la humanidad está haciendo. Esta misma idea fue expresada en Las dos fuentes de la Moral y de la Religión, donde Bergson aseveró: "La humanidad que meo aplastada bajo el peso de los progresos que ha hecho. No tiene suficiente conciencia de que de ella depende su propio porvenir".⁴ Desde el punto de vista moral, la conciencia de la humanidad se encuentra adormecida, en virtud de lo cual no ha podido darse cuenta de su situación. Tal parece que se cumpliera la sentencia que Ralph A. Lapp hiciera en Kill and Overkill, donde dice que "Nunca en la historia tuvo la humanidad tal aspecto de un rebaño que marcha silenciosamente hacia el matadero...".⁵

Ante esta evidente falta de conciencia de los peligros que nos acechan hoy en día, Hartman plantea la necesidad de despertar a nuestra propia humanidad y de que a través de este despertar cobremos conciencia de nuestra propia existencia -que habitualmente damos por sentada- y de esta manera, nuestros

⁴ Bergson Henri, LAS DOS FUENTES DE LA MORAL Y DE LA RELIGION. p. 303.

⁵ Cfr. Hartman Robert S, NUESTRA SITUACION EXISTENCIAL... p. 87.

valores puedan adquirir un matiz distinto, y así dice: "Aquellos de nosotros que luchamos por este despertar estamos compitiendo en una carrera con la muerte. Podemos ver la catástrofe, podemos ver el lazo de la muerte que comienza a estrangularnos..."⁶

Más tarde veremos qué es lo que propone Hartman para provocar este despertar existencial; para producir una revolución, un cambio radical en la propia autoconciencia humana a fin de evitar que avancemos como un rebaño hacia el matadero...

Ante estas circunstancias tan críticas, B. Lippel hace la llamada vital, cuando expresa que el momento ha llegado para que suspendamos la producción de armamento y aprendamos a controlar estas tremendas fuerzas que amenazan con destruirnos. Aquí agrega la nota dramática:

"queda desesperadamente poco tiempo, menos del que queremos admitir".

El problema más urgente de nuestra época es, pues, detener la amenaza de una Tercera y última Guerra Mundial. Dice Lippel en el quinto párrafo de su texto -refiriéndose a esta posible autodestrucción- que:

"Este es el desafío de nuestra generación. Un desafío que no podemos evitar, cerrar los ojos, es cerrarlos para siempre. Es un desafío difícil".

⁶ Ibidem.

En esta situación desesperada para el ser humano, ante este difícil desafío de nuestra generación, ¿qué es lo que debemos hacer? ¿cuál es la tarea que debemos cumplir?

Responde Lippel en el mismo párrafo anterior que:

"Se requiere trabajo y pensamiento. Se requiere cirugía de ideas y de sentimientos. Se requiere esfuerzo y propósito. Se requiere amor. Se requiere un nuevo hombre dentro de nosotros".

Y aunque esta respuesta es un gran acierto de Lippel, un punto clave de la solución a nuestros problemas, éste no nos dice con toda precisión a qué tipo de ideas se refiere. Seguramente se refiere al tipo de ideas o de pensamiento moral que nos hacen insensitivos a la inmoralidad de la guerra y que permiten que nos engañemos por los "slogans" usados para justificarla, pero ¿por qué sostiene Lippel que se necesita una nueva persona dentro de nosotros? ¿Querrá decir que este gran niño(a) que es la humanidad se debe convertir en una persona que tenga conciencia de su peligrosa situación y la sabiduría para emplear en su beneficio esa poderosa fuerza material que amenaza su existencia?

¿Acaso el ser humano actual no es un ser humano nuevo? ¿No es un ser humano distinto a sus antepasados?

Escuchemos la respuesta del filósofo existencialista Karl

Jaspers: "A lo largo de los milenios que nos son accesibles, el ser humano no ha cambiado, pues nosotros podemos tratar con los hombres de todas las épocas como si fueran contemporáneos nuestros".⁷

Pero, ¿en qué sentido el hombre actual no ha cambiado? ¿No hemos cambiado en nada? "En lo relativo a la ciencia y la experimentación -menciona Aniceto Aramoni- la humanidad va en el camino de alcanzar la cumbre. Lo que tiene que ver con la maduración humana, con el perfeccionamiento espiritual -por llamarlo de alguna manera- no muestra esperanza realizable, estamos como al comienzo de los tiempos... este sujeto es casi el mismo, el de hace miles de años, casi igual al hitita, al sumerio, al egipcio, al hebreo primitivo. Pero ¡horrible circunstancia! con un instrumento deoedor en sus manos y al servicio de los menos respetables: políticos enajenados, narcistas e irracionales".⁸

Hartman hace mención constante, a lo largo de todos sus escritos, de que la escena contemporánea está agitada por el desequilibrio entre la perfección tecnológica del ser humano y su imperfección moral. Afirma que en el presente estado de cosas vivimos al mismo tiempo en diferentes épocas: en lo que se refiere a nuestro modo de sentir, dice Hartman que "estamos aún en la Edad de Piedra, odiando y amando, envidiando tan primitivamente como el hombre y la mujer de las cavernas; con nuestra inteligencia, estamos proyectando viajes interplanetarios... aprendimos a dominar la naturaleza antes de haber aprendido a dominarnos a nosotros mismos... Hemos hecho de nuestro mundo una monstruosidad; en los calabozos de algunos de nuestros "gobiernos" la callada eficiencia de las técnicas se

7 Jaspers Karl, LA FE FILOSOFIA ANTE LA REVELACION, p. 481.

8 Aramoni Aniceto, ACTUALIDAD DEL HOMERE, p. 16.

mezcla con los gemidos de hombres y mujeres torturados. Sufrimos esquizofrenia moral...⁹

Es claro que nuestros dos pensadores, Hartman y Lippel, concuerdan, el primero explícitamente y el segundo implícitamente, en que la falta de desarrollo moral es lo que sigue caracterizando la condición humana desde el comienzo de los tiempos hasta el momento presente. Nuestros pensamientos y nuestros sentimientos -desde el punto de vista moral- no se han desarrollado en la misma proporción que nuestro conocimiento y nuestra sensibilidad ante la naturaleza. De ahí que Lippel mencione la necesidad de hacer una "cirugía de ideas y de sentimientos", es decir, la necesidad de un nuevo modo de pensar y de sentir, porque ésto es precisamente lo único que puede producir un nuevo ser humano cuyo desarrollo interno tenga las mismas repercusiones en la convivencia humana, que la tecnología ha tenido en el espacio exterior.

Hartman nunca deja de insistir en que la Tecnología de la Ciencia Natural ha transformado la faz de la tierra en tal magnitud que ni Julio César ni Colón la reconocerían. "Desdichadamente -dice- es igualmente cierto que Jesucristo no la reconocería sino demasiado fácilmente, porque el paisaje interior en que se interesó y donde esperaba establecer el reino de Dios, parece tan yermo y estéril, tan caótico y anárquico, tan descuidado e inculto como en sus días. Mientras que la naturaleza física se rindió a la mente inquisitiva del hombre y le ofrece tesoros cada vez más ricos, la naturaleza interior del hombre

⁹

Hartman Rober S. LA ESTRUCTURA DEL VALOR, FUNDAMENTOS DE LA AXIOLOGIA CIENTIFICA. p.p. 28-29.

es un erial que éste no se molesto nunca en explorar con igual determinación".¹⁰

La pregunta que surge aquí es: ¿Cómo podemos añadir espiritualidad a la tecnología? ¿Cómo podemos crear un ser humano nuevo? ¿Es posible encontrar un camino alejado de las bombas, como demanda Lippel?

La solución consiste -desde el punto de vista de Hartman- en: "resediar el desarrollo del conocimiento moral, especialmente el de la Ética",¹¹ puesto que un cambio en la realidad moral debe empezar con el pensar científico acerca de tal realidad.

Hartman cree firmemente en el poder transformador de la ciencia, en este caso, considera que el desarrollo del conocimiento moral hasta el punto de convertirse en una ciencia, nos va a traer como consecuencia natural, su práctica, es decir, un nuevo mundo moral. En palabras de Hartman: "Si la filosofía moral se convierte en ciencia, no solo deberá asumir la estructura de la ciencia, sino que, a través de esa misma estructura deberá cambiar el mundo moral".¹²

Por otro lado, dice Hartman que la prueba de la ineficacia de la ética no-científica o filosófica de nuestros días, la cual carece de precisión y de la complejidad necesaria para

10 Hartman Robert S. UNA CIENCIA MORAL PARA LA CIENCIA ATOMICA, p. 81.

11 Hartman Robert S. ASPECTOS ETICOS DE LOS SATELITES, p. 4.

12 Hartman Robert S. LA ESTRUCTURA DEL VALOR, p. 107.

poder ser aplicable a situaciones humanas definidas, ha sido el fracaso práctico del mayor ejemplo de prescripción moral como lo es el Cristianismo. "La causa de la falta de moralidad -dice Hartman- en el mundo, puede entonces precisarse con exactitud: es la falta de una ciencia moral".¹³

Sólo las ciencias morales pueden producir una transformación interna en el ser humano, según Hartman, porque son las únicas que pueden refinar nuestra propia comprensión moral y, en consecuencia, nuestra práctica moral; ganando con ello un nuevo mundo de significado, una nueva conciencia de los valores que de una manera u otra orientan nuestra vida.

Hartman posee una fe inconvencible en que una ciencia del valor refinará en grado inconcebible nuestra capacidad de valorar.

Una ciencia tal, hará que el valor supremo del ser humano individual sea una realidad viva que capturemos en todos sus detalles.

Esta cuestión, explica Hartman, es de suma importancia ya

¹³ Op. cit. p. 184.

que "la paradoja de la existencia humana y la enfermedad de que hemos padecido a lo largo de la historia puede definirse como nuestra insensibilidad ante la vida".¹⁴

Esa es la razón del por qué la vida humana individual nunca ha tenido una posición intelectual respetable en el pensamiento humano. Esa ha sido y sigue siendo -según Hartman- la incorrección fatal en nuestro pensamiento: el no ser capaces "de pensar válidamente sobre la cosa más importante, sobre la vida del ser humano individual"¹⁵ y en consecuencia, no hemos podido estimarla en forma correcta, como objeto supremo y meta de nuestra historia.

La premisa fundamental en que se basa el presente trabajo es que la desvaloración de la persona humana individual es un factor determinante de los peligros que acechan a la humanidad.

La Axiología Formal o ciencia del valor, desarrollada por Hartman se propone como un instrumento científico que pueda ayudar a remediar esta tremenda falla. Esta teoría, sostiene Hartman, "es en sus fundamentos tan estrictamente lógica como la lógica misma o la matemática o la física"¹⁶ y hasta el momento, es el único sistema preciso de pensamiento que nos puede enseñar realmente a valorar al ser humano en su verdadera dimensión.

14 Hartman Robert S. ASPECTOS ETICOS DE... p. 7.

15 Op. cit. p. 8.

16 Op. cit. p. 17.

La crisis moral que actualmente vivimos tiene su más profunda raíz en una total subversión de los valores; en nuestro pensamiento caótico sobre los valores. En este sentido, afirma Hartman que nuestro pensamiento está intoxicado. "Nuestras ideas sobre la convivencia humana -dice Hartman- están basadas en filosofías disparatadas que no salvaguardan el valor del individuo"¹⁷ Estamos pensando conceptos feudales en un contexto nuclear. "Tenemos que sacar nuestro pensamiento de este surco y encontrar nuevos caminos".¹⁸ Tan radical es Hartman en su concepción axiológica que indica la necesidad de "romper con toda la historia"¹⁹, dando a entender con ésto que nuestro pensamiento moral "debe de salvar de un salto, la distancia que lo separa de la edad moderna, e ir más allá hacia la era del Humanismo planetario".²⁰

El propósito de esta investigación, pues, es el de mostrar que la falta de claridad con respecto del valor de la persona o del individuo obedece a la falta de precisión lógica del concepto mismo; y que ésa es la razón del por qué consideramos que la definición de la persona sea tan fundamental en la experiencia humana, a tal grado que, si el concepto correcto de la persona llegara a triunfar en la guerra de ideas contemporáneas, no sólo evitaría una Tercera Guerra Mundial o la terrible autoaniquilación, sino que el destino de toda la

17 Hartman Robert S. UNA CIENCIA MORAL PARA... p. 102.

18 Hartman Robert S. NUESTRA SITUACION EXISTENCIAL, p.p. 65-66.

19 Op. cit. p. 86.

20 Hartman Robert S. ASPECTOS ETICOS DE... p. 1.

humanidad tomaría un camino distinto: un camino alejado de las bombas, como propone Lippel; ésta es la utopía sobre la que nos proponemos trabajar en lo que sigue.

En el primer capítulo, haremos una breve descripción del sistema de la Axiología Formal ó Ciencia de la Valoración establecida por Robert S. Hartman, refiriéndonos únicamente a su concepción y a su estructura. En este capítulo se mostrará cómo el sistema axiológico se desarrolla a partir de la definición fundamental de esta teoría, a saber, el Axioma del Valor: "cualquier x es bueno si, y sólo si, cumple con todas las propiedades contenidas en la comprensión de su concepto de clase". En dicho axioma se expresa la gran importancia que tiene el concepto para la valoración.

En el segundo capítulo se indicará cuál es el concepto de persona desde la perspectiva del sistema axiológico descrito en el primer capítulo; tal concepto estará fundamentado en lo que la propia Ciencia del Valor dice acerca del concepto y de las clases de conceptos.

En el tercer y último capítulo haremos una crítica de las definiciones de Aristóteles y de Boecio que tratan de los conceptos "hombre" y "persona," respectivamente, con el fin de mostrar la ineficacia de ambas definiciones para toda filosofía o ciencia que trate acerca de la persona humana individual y argumentaremos a favor de la propuesta hartmaniana.

BIOGRAFIA DE ROBERT. S. HARTMAN

Robert S. Hartman nació el 27 de enero de 1910, en Berlín, Alemania. Estudió leyes y filosofía en las universidades de París, Londres y Berlín, obteniendo su grado de licenciado en Derecho, en Berlín en 1932. Fue instructor en filosofía de leyes en la Universidad de Berlín y juez asistente de la corte del distrito de Berlín Charlottenburg, 1932-1933. Dejó Alemania en 1933 para entrar en negocios, siendo el representante de las empresas Walt Disney y Publicaciones Macfadden, primero en Escandinavia y los estados Bálticos y posteriormente en México y Centro América (1934-1941). En 1941 volvió a su trabajo académico, doctorándose en filosofía en la Universidad de Northwestern en 1946. Fue maestro, de 1942 a 1945 en la academia Lake Forest en Lake Forest, Illinois; de 1945 a 1948, como instructor y profesor asistente de filosofía en el colegio de Wooster, Ohio; en 1948 a 1955 como profesor asociado en filosofía en la Universidad del estado de Ohio. Durante el año 1955-1956, fue profesor visitante de filosofía en el Instituto Tecnológico de Massachusetts; en 1956 a 1957, Profesor de intercambio del Departamento de Estado en la Universidad Nacional de México; en 1966 Profesor visitante de filosofía en la Universidad de Yale; y en 1968 y 1969 en la Universidad de Tennessee. Fue profesor e investigador titular de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México de 1957 a 1973.

El Dr. Hartman fue co-patrocinador de la Asociación Americana de Psicología Humana desde 1956 y fue electo Presidente de la Sociedad Americana para investigaciones Axiológicas en 1970.

El campo de estudios del Dr. Hartman es la Teoría del Valor o Axiología.

Escribió un reporte dentro de este campo para el Instituto Internacional de Filosofía publicado bajo el patrocinio de UNESCO, para el Congreso Internacional de Filosofía de Venecia en 1958. (Editorial Nuova Italia, en Florencia, 1959).

Ha escrito extensamente dentro de esta campo en revistas filosóficas tales como: Journal of Philosophy, Philosophy of Science, Kant-Studien del cual es co-editor, The Review of Metaphysics y otros, y como autor y co-autor de varios libros: (El Lenguaje del Valor, Universidad de Columbia, 1957; Nuevo Conocimiento de los Valores Humanos, Harpers, 1959; La estructura del Valor, Fundamentos de la Axiología Científica, Fondo de Cultura Económica, México y Buenos Aires, 1959, Prensa de la Universidad de Southern, Illinois, 1967-1969; El conocimiento del Bien, Fondo de Cultura Económica, 1964, y otros). En 1970 apareció un tomo de homenaje para el Dr. Hartman, El Valor y la Valoración, al cual contribuyeron 22 colegas de él en ocho países. El perfil de Valores Hartman, un test publicado por Axiometric Testing Service, Alcoa, Tennessee,

en 1970, es la culminación del esfuerzo del Dr. Hartman en el campo de la Axiología. En el prefacio del Manual de Interpretación del Perfil de Valores Hartman se lee:

"Es triste que la muerte haya detenido los esfuerzos de Robert S. Hartman en el desarrollo de la ciencia del valor. Como uno de los pioneros de la Axiología Formal Aplicada, su punto de vista era que "actualmente la realidad moral todavía es filosófica; no es fundamentalmente diferente de la de la Antigüedad o de la de la Edad Media. Tenemos los mismos valores y desvalores fundamentales, aun cuando la practiquemos con mayor refinamiento. La nueva ciencia moral debe refinar nuestra propia comprensión moral y, en consecuencia, nuestra práctica moral, del mismo modo que la ciencia natural ha refinado nuestra comprensión de la naturaleza y nuestra sensibilidad frente a ella. Nuestro conocimiento preciso de las relaciones axiológicas debería hacernos más sensibles a la percepción de esas relaciones en la realidad. Debería enseñarnos, más profundamente, el arte de vivir". ... este manual servirá como un testimonio viviente de la visión y sabiduría que Robert S. Hartman ejemplificó como persona".

CAPITULO I

EL SISTEMA DE LA AXIOLOGIA FORMAL

Robert S. Hartman señala que cualquier iniciador de una nueva ciencia del valor tiene ante sí una doble tarea: la tarea positiva de construirla, lo cual consiste en producir un sistema coherente y consecuente que abarque totalmente el asunto; y la tarea negativa de criticar, a la luz de criterios contenidos en la nueva ciencia, las filosofías precedentes. "La construcción y la crítica -dice Hartman- deben marchar de la mano; ambas son el anverso y el reverso de la misma moneda."¹

De acuerdo con su propio planteamiento, Hartman inició la construcción de la ciencia del valor en su libro: La Estructura del Valor, Fundamentos de la axiología científica, editado por primera vez y en lengua castellana en el año de 1959. Seis años más tarde, en 1965, publicó la obra El Conocimiento del Bien, Crítica de la Razón Axiológica, en la cual hace una crítica de las filosofías del valor contemporáneas, por medio de criterios que son parte de la nueva ciencia del valor, a saber: las falacias axiológicas.

En este capítulo, haremos una breve descripción de la Axiología Formal, considerando dos de sus aspectos: su concepción y su estructura. Con el fin de mostrar, más tarde,

¹ Robert S. Hartman, LA ESTRUCTURA DEL VALOR, p. 11

el valor teórico que tiene para la Antropología Filosófica, específicamente en lo que se refiere a su formulación de la definición de "persona". Y para una Etica axiológica, ya que establece el postulado fundamental de ésta, el cual es la misma definición axiológica de persona.

I.1. LA CONCEPCION DE LA CIENCIA DEL VALOR

Hartman explica que la ciencia del valor sólo se pudo establecer y desarrollar en nuestro tiempo -a pesar de haberse intentado arduamente, en una tradición que va desde Platón hasta el filósofo inglés George E. Moore- debido a la incertidumbre concerniente al concepto de la ciencia misma. Como no se sabía qué era una ciencia tampoco se tenía idea de lo que podía ser una ciencia del valor.

Hartman señala que "no se pudo saber lo que es ciencia, mientras no se sabía lo que es un marco de referencia, y esto último no se supo con certidumbre hasta el año de 1910, cuando Russell y Whitehead comenzaron a publicar sus Principia Mathematica, demostrando la naturaleza formalmente lógica del marco de referencia de la ciencia natural, la matemática, y definiendo el término fundamental de la matemática, el "número", en términos estrictamente lógicos."²

Sugiere Hartman que a causa de esta gran dificultad, es decir, a causa de no saber cuál era el significado del concepto de ciencia en general y de cuál era la naturaleza de un marco de referencia, filósofos importantes de la historia moderna y

2

Robert S. Hartman, AXIOLOGÍA FORMAL, LA CIENCIA DE LA VALORACIÓN, p. 3

sus sucesores en la filosofía reciente incurrieron en falacias metodológicas al tratar de aplicar: la pauta formal -la matemática- o el método empírico -el experimento, la observación y la predicción- de la ciencia natural, al campo moral.

Vamos a explicar en qué consisten estas falacias:

A los filósofos que quisieron aplicar el marco de referencia de las ciencias naturales -la matemática- a las situaciones morales o fenómenos del valor, les llama Hartman "naturalistas". Indica Hartman que ésta es una falacia metodológica que consiste en confundir el mundo del hecho y el mundo del valor. Quien comete esta falacia, denominada por Hartman falacia metafísica, no distingue que estos dos mundos tienen cada uno su lógica separada, y que la lógica de uno no debe ser aplicada al otro. Es decir, cada uno tiene su propio marco de referencia pertinente sólo a su propia esfera. En este sentido, lo que se confunde son dos maneras de ver el mundo. El mundo, aunque es el mismo mundo, se puede observar de manera diferente, de acuerdo a cuál sea el marco de referencia que se le aplique. En otras palabras -escribe al respecto Hartman- "el mundo tiene dos aspectos, el aspecto del hecho y el del valor, y ambos pertenecen al mismo mundo -así como una curva puede tener dos aspectos, el convexo y el cóncavo y sin embargo ser siempre la misma curva-. La diferencia entre hecho y valor es así una diferencia de punto de vista."³

3

Robert S. Hartman., VALUE THEORY AS A FORMAL SYSTEM, p. 297

Hecho y valor son dos caras de la misma moneda. Los fenómenos morales no son asunto de las ciencias naturales ya que no se les puede aplicar el marco de referencia de estas ciencias, la matemática, la cual es una especie lógica.

La lógica del mundo moral, a juicio de Hartman, es otra clase de lógica. No una lógica de la cantidad sino de la cualidad; una lógica del valor, una lógica-axiológica, es decir, la Axiología Formal. Y así lo dice Hartman: "la ciencia moral no está basada en la cantidad sino en la cualidad, no en la medida sino en la preferencia. Las ciencias naturales tienen que ver con la conducta de las cosas. A la ciencia moral le concierne la conducta de las personas".⁴

De modo que, el conocimiento del valor es básicamente diferente del conocimiento de los hechos, por la simple razón de que los valores son fundamentalmente diferentes de los hechos.

El término "ciencia moral" es un término tradicional de la filosofía, la cual estaba dividida en filosofía natural y filosofía moral. Y en ese sentido lo entiende Hartman. Para él la ciencia moral es la ciencia que tiene como objeto de investigación a los valores.

⁴

Robert S. Hartman, RESEARCH IN THE LOGIC OF VALUE, p. 3.

Si partimos de que el mundo de los hechos es el mundo analizado por la pauta matemática y organizado en las ciencias naturales y de que la matemática es a su vez una rama de la lógica, el mundo del hecho aparecería, entonces, en cuatro niveles: el primero es el de la realidad sensible; el segundo, el de las ciencias naturales que estipulan los principios que ordenan los datos del mundo sensible; el tercero es el de la ciencia formal de la matemática que nos da los principios para ordenar las concepciones de las ciencias naturales; y el cuarto es el de la lógica, la ciencia formal de las pautas o del orden mismo que nos da los principios que ordenan los términos de la Matemática misma.

Si construimos analógicamente el mundo del valor, debemos comenzar otra vez por el mundo de los sentidos en el primer nivel; en el segundo, tenemos a las ciencias que dan los principios del valor que ordenan los datos del mundo sensible, las llamadas ciencias morales o valorativas; el tercer nivel debe estar constituido por una ciencia formal del valor -la axiología de Hartman-. Esta ciencia nos da -asegura su creador- los principios para ordenar las concepciones de las ciencias valorativas y le corresponde el mismo papel que a la matemática en el mundo fáctico. En el cuarto nivel, tenemos otra vez la lógica que nos suministra los principios que ordenan los términos de la axiología misma.

Hartman considera que si la Axiología tiene que ser una pauta formal y si la lógica es la ciencia general de las pautas, entonces, la axiología debe ser una especie de la Lógica. Las dos, entonces, la matemática y la axiología formal, deben ser parte de la lógica, aunque diferentes, porque la matemática es la pauta del mundo de los hechos y la axiología formal es la pauta del mundo de los valores.

Desde este punto de vista, podemos entender porqué afirma Hartman que los filósofos naturalistas aplicaron una pauta inadecuada al mundo de los valores: no comprendieron que el mundo de los hechos y el mundo de los valores tenían cada uno su propia lógica.

Hartman hace constante alusión a los intentos de aquellos filósofos quienes tomaron la ciencia natural como el modelo para construir la ciencia moral y así, nos dice que "la meta suprema de Descartes era no solamente formular una ciencia de la naturaleza sino también una moralidad "matemática", es decir, una ciencia moral basada en las matemáticas."⁵

Y también : "Para Leibniz —dice Hartman— el cálculo diferencial no era sino una parte de un vastísimo cálculo de lógica universal aplicable a todas las ciencias y humanidades."⁶

⁵ Robert S. Hartman, AXIOLOGÍA FORMAL, LA CIENCIA DE LA VALORACIÓN, p. 2.

⁶ Ibid

Tanto para Descartes como para Leibniz y demás filósofos de esa época -observa Hartman- la construcción de la ciencia moral se planteaba con base en el método de la ciencia natural: la Matemática.

La segunda falacia metodológica que cometieron otros filósofos -también llamados naturalistas- consistió en haber tratado de aplicar el método empírico -el experimento, la observación y la predicción- de la ciencia natural, al campo moral. Según Hartman, esta falacia se basa "en la confusión entre la parte formal y material de la ciencia, entre el objeto de la ciencia y la ciencia misma..."⁷

En este caso, lo que no se distingue -dice Hartman- es que "las características de la predicción y de la verificación son características inherentes no a la ciencia natural sino al asunto de esta ciencia, que está en el espacio y en el tiempo, y por esta razón puede ser predicho y verificado. Pero también son posibles ciencias que conciernen a otros asuntos que no están en el tiempo ni en el espacio y en estas ciencias la predicción y la verificación no son características."⁸

A esta especie de falacia, le llama Hartman la falacia empírica, porque considera que toda ciencia es ciencia empírica, confundiendo así una clase de ciencia -la ciencia empírica de nuestros días- con la ciencia general, o el asunto empírico de la ciencia con el asunto de cualquier ciencia. Es obvio que toda ciencia no es empírica; pero, lo que sí podemos predicar de toda ciencia es que es un marco de referencia

7 Robert S. Hartman, EL CONOCIMIENTO DEL BIEN, p. 31.

8 Ibid

aplicable a determinados objetos; los objetos pueden ser empíricos o no. Sin embargo, "la naturaleza de los objetos -"empíricos"- dice Hartman, no determina la naturaleza de la ciencia como tal".⁹

Como conclusión del punto anterior, podemos decir que la falacia empírica consiste en "la confusión entre una situación natural y una ciencia natural, como por ejemplo, cuando se dice: "Toda ciencia es empírica"¹⁰.

Insiste Hartman en que la ciencia en general no es ciencia natural ni tampoco es ciencia moral sino simplemente ciencia; es decir, que la ciencia es un método que no tiene nada que ver con el contenido o el objeto de ninguna clase de ciencia.

El objeto, el asunto o el contenido de una ciencia da a la ciencia en general una diferencia específica, así el contenido de la naturaleza da a la ciencia que trata de ese objeto el carácter específico de ciencia natural; el contenido del valor en general da a la ciencia que trata de ese objeto el carácter específico de ciencia moral.

"Así es posible -dice Hartman- una infinidad de ciencias específicas. La ciencia en general es aquello que todas estas ciencias particulares tienen en común y constituye, por lo tanto, una pauta aplicada a un conjunto de objetos."¹¹

9 Ibid

10 Ibid, p. 18.

11 AXIOLOGÍA FORMAL, LA CIENCIA DE LA VALORACIÓN, p. 3.

Sostiene Hartman que en una ciencia desarrollada, la pauta siempre es -hasta donde actualmente conocemos- una estructura sistemática de pensamiento, o un sistema lógico o formal, ya que la lógica es la forma de la estructura del pensamiento. Así, las pautas de las ciencias naturales y de las ciencias morales son dos especies de la lógica: la matemática y la axiología formal, respectivamente.

De esto se concluye que si una ciencia es un conjunto formado por una pauta formal y un grupo de objetos, entonces cada ciencia tendrá su propia pauta formal y consecuentemente, su propio grupo de objetos.

La ciencia en general es una clase de conocimiento sistemáticamente elaborado, independiente a todo dato sensible. Por eso se dice que es formal, no material; a priori, no a posteriori; abstracta, no concreta. Y cuanto más abstracta es, más penetrante se vuelve en su aplicación concreta. La ciencia es un sistema de relaciones formales aplicable a la realidad, en otras palabras, la ciencia tiene una estructura compleja que consiste en teoría y práctica, en relaciones formales y observaciones materiales. La coordinación de ambas es, hablando estrictamente, la ciencia.

La ciencia es un sistema que se origina en un axioma que sirve de base y principio a toda la estructura de una ciencia

cualquiera. Según Aristóteles, el padre de la lógica clásica, el axioma es un principio evidente que constituye el fundamento de toda ciencia. Y en su Diccionario Filosófico, José Ferrater Mora, dice que "...los axiomas son proposiciones irreducibles, principios generales a los cuales se reducen todas las demás proposiciones y en los cuales éstas necesariamente se apoyan. El axioma posee un imperativo de carácter lógico que obliga al asentimiento una vez enunciado y entendido". El axioma es la fórmula que contiene a un sistema científico. Si no hay axioma no hay ciencia.

Para terminar, diremos que una ciencia consta de tres partes: i) Un sistema teórico, ii) un conjunto de acontecimientos, y iii) la conexión entre ambos que es llamada la aplicación del sistema teórico a dichos acontecimientos.

Hartman explica cómo un mismo dato: "un avión que lleva una bomba atómica a una ciudad", puede aparecer como objeto de la ciencia moral o de la ciencia natural, dependiendo del enfoque adoptado, es decir, de la pauta que se le aplique.

Cuando a este dato se le considere como un objeto natural es decir, como un hecho, se le estudiará a la luz de la ciencia de la navegación, de la física, de la mecánica, etc.; pero se transformará en un objeto de la ciencia moral, o sea, en un valor, cuando sea analizada, por ejemplo: "la observación del copiloto del

Enola Gay, el avión que lanzó la bomba atómica sobre Hiroshima, quien escribió en su diario de navegación, después de ver desaparecer a toda una ciudad: "¡Dios mío, qué hemos hecho!"... Así, el mundo, aunque ontológicamente uno, puede aparecer en tantos aspectos como marcos de referencia sean aplicados a él."¹²

Las dos falacias metodológicas a que nos hemos referido hasta el momento: la falacia metafísica y la falacia empírica fueron cometidas, en razón de la incertidumbre concerniente al concepto de la ciencia en general. Dicha incertidumbre es reforzada a la vez según Hartman, por el hecho de que "hoy tenemos ciencia natural y filosofía moral, pero no tenemos ni filosofía natural ni ciencia moral. La filosofía natural ha evolucionado en los últimos cuatrocientos años hasta convertirse en ciencia natural; pero la filosofía moral no ha evolucionado hasta convertirse en ciencia moral."¹³

De lo anterior, indica Hartman que se derivan cinco confusiones, (siendo las dos primeras las falacias ya mencionadas) es decir, del hecho de que la "ciencia" hoy sea la ciencia natural, se concluye erróneamente que (1) no es posible otra clase de ciencia; la especie "ciencia natural" se toma por el género "ciencia": falacia metafísica; y en consecuencia, (2) las características de la ciencia natural se toman como las características de la ciencia en general: falacia empírica. A esta pretensión de la ciencia natural de ser la ciencia pura y simple, la considera Hartman ilegítima.¹⁴ Y advierte que una

¹² Ibid, p. 5

¹³ LA ESTRUCTURA DEL VALOR, p. 47.

¹⁴ Op. cit. Cfr.

ilegitimidad similar surge en el lado de la filosofía moral; es decir, del hecho de que actualmente no hay ciencia moral, se concluye: (3) que no puede haber una ciencia tal, y esta conclusión se aplica a los objetos de la filosofía moral: los valores. Sosteniéndose entonces (4) la imposibilidad de dar cuenta de los valores a través de una ciencia, entendiendo por "ciencia" la ciencia natural más bien que la moral. De esta manera se añade (5) la confusión fundamental entre ciencia natural y ciencia moral.

Aquí es pertinente señalar cuáles son las falacias axiológicas que constituyen el instrumento crítico de la ciencia del valor, y que aclaran todas las confusiones cometidas en este campo.

Hartman las describe como sigue:

1. Falacia estadística. Confusión entre el mundo del hecho y el mundo del valor, como por ejemplo: "La religión no ha resistido la prueba de la ciencia" (Freud). La religión y la ciencia tienen cada una su lógica separada, y la lógica de una no debe ser aplicada a la otra.

2. Falacia coral. Confusión entre el valor en general y el valor particular, como por ejemplo: "El Bien es el placer" (El placer es algo que es bueno, no es el Bien mismo). "Un asesino no puede ser bueno". (Un asesino puede ser axiológicamente bueno -bueno como asesino que satisface la definición de "asesino"- pero no puede ser bueno moralmente.)

3. Falacia naturalista. Confusión entre tipos particulares de valor y/o de hecho. "Ser moral es creer en Dios." El valor moral y el valor religioso son tipos diferentes de valores y no deben considerarse como idénticos. "El valor es evolución", "El valor es satisfacción", etc.

4a. Falacia del método. Confusión entre situación de valor y análisis de valor, como por ejemplo: "Una situación irracional no puede ser analizada racionalmente", "La religión es un asunto de angustia absoluta y por lo tanto está más allá del análisis racional" (Ser religioso es una cosa, analizar el hecho de ser religioso es otra). "La teoría del valor prescribe el valor" (La teoría del valor es puramente formal, como las matemáticas. Univac analiza los votos, no vota).

4b. Falacia empírica. Confusión entre una situación natural y una ciencia natural, como por ejemplo: "Toda ciencia es empírica" (Toda ciencia es un marco de referencia aplicado a un asunto. El asunto puede ser empírico. La naturaleza del asunto -empírico- no determina la naturaleza de la ciencia en cuanto tal).¹⁵

Por otro lado, también es necesario mostrar un esquema general de la clasificación de las teorías del valor (en términos de una gama que vaya desde aquellas teorías que niegan toda posibilidad de conocimiento del valor, hasta aquellas que no sólo afirman tal posibilidad sino que formulan sistemas axiológicos concretos) con el fin de ubicar la posición de la Axiología de Hartman.

CLASIFICACION DE LAS TEORIAS DEL VALOR

I. NO-COGNOSCITIVISTAS.

1. Empiristas, sostienen que sólo se puede conocer lo empírico y niegan la naturaleza empírica o no empírica del valor; es decir, niegan la conocibilidad del valor.

¹⁵ El Conocimiento del Bien, pp. 16-18.

2. Formalistas, sostienen que la experiencia del valor aparece en los juicios de valor, pero niegan que la lógica de tales juicios pueda dar una explicación adecuada de la experiencia.

II. SEMI- (NO-) COGNOSCITIVISTAS.

3. Empiristas, sostiene que el aspecto descriptivo (fáctico) de los juicios de valor es lógicamente analizable, pero el aspecto emocional no-descriptivo no lo es, o no lo es de la misma manera.

4. Formalistas, creen que las situaciones de valor aparecen significativamente en los juicios de valor y que hay una lógica de éstos, pero esta lógica es sui generis y depende del contexto de cada situación.

III. COGNOSCITIVISTAS.

1. Naturalistas, sostienen que el valor es un fenómeno observable y analizable como cualquier fenómeno natural o social y se dividen en: Empiristas, tratan de encontrar el valor en el contenido de las ciencias empíricas -naturales y sociales- y formalistas, proponen encontrar el valor a través del método de estas ciencias.

2. No-naturalistas, sostienen que el valor es un fenómeno sui generis. Estos se dividen en: Empiristas, encuentran el valor en: la experiencia ontológica, como un aspecto del Ser, y la experiencia fenomenológica, en un dominio o esfera sui generis; Formalistas, consideran que hay una lógica aplicable a los fenómenos del valor, análoga a la que es aplicable a los fenómenos naturales.

1. LA TEORIA AXIOLOGICA DE R. S. HARTMAN

En la clasificación anterior, la teoría axiológica de Hartman está situada dentro de los cognoscitivistas no-naturalistas y formalistas, ya que sostiene que si hay valor, y que éste es un fenómeno sui generis, conocible, al cual es posible aplicarle una lógica análoga a la que es aplicable a los fenómenos naturales.

De acuerdo con esto, Hartman considera que, en la posición señalada, su teoría axiológica aborda el problema del valor sobre la base de cinco proposiciones, cada una de las cuales es negada por una u otra escuela axiológica, a saber:

* (1) Hay valor; (2) El valor es conocible; (3) El conocimiento del valor consiste en la

sistemización; (4) La sistematización es formal, basada en la definición axiomática y en la expansión deductiva de la esencia de la experiencia del valor; (5) El sistema del valor se prueba a sí mismo por el alcance de su aplicabilidad al mundo del valor.¹⁶

Dice Hartman que pocos cognoscitivistas llegan a aceptar las cinco proposiciones, pero que todos están de acuerdo en que hay valor y que éste puede conocerse; Además, asegura que sólo los cognoscitivistas que acepten las cinco proposiciones mencionadas construirán un sistema deductivo de axiología y lo aplicarán al mundo del valor de una manera similar a la manera en que los científicos naturales aplican el sistema de las matemáticas al mundo natural.

Una vez destacada la posición de la teoría del valor de Hartman dentro del esquema general de las teorías axiológicas contemporáneas, veremos ahora cómo construyó este pensador el sistema científico, lógico-deductivo de la Axiología Formal.

¹⁶ Op. cit. pag. 37.

1.2 LA ESTRUCTURA DE LA CIENCIA DEL VALOR.

Hartman pensó que el mismo camino que siguió la filosofía natural en la búsqueda del conocimiento preciso y exacto -en la obra de Galileo- podía seguirse en la filosofía moral a fin de convertirla en una ciencia. La pregunta aquí es: ¿cómo efectuó Galileo la transición de la filosofía natural a la ciencia natural?

A fin de responder esta pregunta, Hartman procedió a hacer un análisis lógico del lenguaje filosófico y del científico. Y encontró que existía una diferencia entre filosofía y ciencia, diferencia debida al método y no al contenido de las dos disciplinas.

Esta diferencia -explica Hartman- es la diferencia lógica entre los conceptos usados en la filosofía y los usados en la ciencia. Los primeros son categorías (conceptos abstraídos, implicativos y materiales), los segundos son axiomas (conceptos construidos, deductivos y formales). En los primeros, la comprensión y la extensión varían en proporción inversa, en los segundos, la comprensión y la extensión varían en proporción directa. Las propiedades de las cosas, correspondientes a esta distinción, se llaman, respectivamente, "secundarias" y "primarias".

Para entender mejor la diferencia entre estos dos tipos de concepto - y, por lo tanto, entre ciencia y filosofía - Hartman hace las siguientes observaciones: dice que " los conceptos precisos y exactos, como los de las matemáticas y la física, se han llamado sintéticos ; son construcciones (syn-thetisch = construcciones) de la mente humana. No tienen conexión directa con la realidad sensorial y, sin embargo, tienen pertinencia esencial para ésta. Están formulados de tal manera que contienen "todo lo que vale la pena pensar" ("axiomata") acerca de un campo de fenómenos: contienen la esencia del campo; y, mientras más amplia es su aplicabilidad, más preciso es su significado. Los conceptos vagos y generales, como los de la filosofía, se han llamado analíticos; son abstracciones de la realidad sensorial, directamente conectados con, pero sin pertinencia esencial para, esta -una especie de calcoanina mental disolvente (ana-lyon) y extractiva (abs-trahens) de las cualidades sensoriales. En tanto que los conceptos sintéticos se derivan del pensar pertinentemente acerca de un sujeto, penetrando hasta su médula, los conceptos analíticos se derivan del hablar acerca de un sujeto, argumentando (kat-agoreuein) acerca de él en la plaza del mercado (ágora). Ellos contienen lo que está en la superficie de los fenómenos, las propiedades sensoriales, que están abiertas a la inspección de cualquiera." ¹⁷

La respuesta de Hartman a la pregunta planteada es entonces, que la transición de la filosofía natural a la ciencia natural fue un paso lógico definido que consistió en reemplazar los conceptos analíticos de la filosofía con conceptos sintéticos.

Ahora bien, la manera concreta como Galileo efectuó este paso lógico fue: definiendo "el concepto "movimiento" -que para él como para Aristóteles, era el concepto central de la filosofía natural- de una manera muy distinta de la de

17

Robert S. Hartman. LA ESTRUCTURA DEL VALOR, pp. 70-71.

Aristóteles: no analítica, sino sintéticamente, no mediante relaciones predictivas, sino formales. La relación que define al movimiento -así bien que al cambio- es "e/t" - la relación entre el espacio recorrido por un cuerpo y el tiempo en que se efectúa el recorrido.*¹⁸

El problema del movimiento, para Galileo, consistió en encontrar una regla de medida para éste y la encontró al prescindir de las propiedades secundarias del fenómeno y al concentrar su atención en sus propiedades primarias, es decir, en las propiedades que pueden ser sometidas a medida - centímetros, gramos, segundos-; de suerte que lo que se medía no era el fenómeno sensorial de la vida ordinaria dotado de sus propiedades secundarias, sino una construcción que constaba de propiedades primarias.

De este modo, la filosofía natural cambió, históricamente, del uso de conceptos filosóficos al uso de conceptos científicos, en el sentido indicado arriba. El resultado ha sido el tránsito de la filosofía natural a la ciencia natural, el cual se basa en la distinción entre "hechos" de propiedades secundarias y "hechos" de propiedades primarias.

El "hecho" apareció en tres niveles: el de la teoría pura (hecho formal), el de la observación (hecho fenoménico o situación) y el de la combinación de ambos (hecho científico).

¹⁸ Op. cit., p. 65.

Estas distinciones mostraron falacias metodológicas dentro de la filosofía natural, en particular, la confusión entre el análisis y lo analizado (la falacia del método) y la confusión entre diferentes ciencias naturales (la falacia naturalista).

La filosofía del valor -la filosofía moral tradicional- tiene que pasar -afirma Hartman- por el mismo desarrollo que la filosofía natural.

Tal desarrollo daría, para el valor, resultados análogos a los que el desarrollo correspondiente dio en el caso del hecho, a saber: la distinción entre "valores" de propiedades secundarias y "valores" de propiedades primarias.

Por lo tanto, el "valor" tiene que aparecer en tres niveles: el de la teoría pura (valor formal), el del sentimiento valorativo (valor fenoménico o situacional), y el de la combinación de ambos (valor axiológico).

Estas distinciones tienen que clarificar falacias metodológicas contenidas en la filosofía moral, en particular, la confusión entre el análisis y lo analizado, es decir, entre el valor formal y el valor fenoménico o situacional (la falacia del método) y la confusión entre diferentes ciencias morales como la ética, la estética, la economía, la teología, etc. (la falacia naturalista).

Ahora, el mismo paso lógico que dio Galileo para que la filosofía natural abandonara su etapa precientífica y avanzara a la etapa científica, lo da Hartman en la teoría del valor, introduciendo en ella el mismo tipo de conceptos que fueron introducidos en la ciencia natural: en lugar de los conceptos analíticos utilizados actualmente en la teoría del valor -los cuales constituyen categorías cuya amplitud los vuelve vacíos y, por lo tanto, no sirven para la ciencia- Hartman propone un axioma más bien que una categoría.

Hartman indica que si las propiedades del valor son propiedades no-sensoriales y no-naturales -no secundarias sino primarias- entonces, es obvio que no pueden ser expresadas mediante conceptos analíticos. El concepto "valor", por lo tanto, debe ser cambiado de concepto analítico a sintético.

El filósofo que "casi" dio una construcción formal al valor -menciona Hartman- y que lo hizo a partir de la matriz de una filosofía que él consideró como "los Prolegómenos a cualquier Ética futura que pretenda presentarse como Ciencia", fue George E. Moore.

Pero dicha construcción no fue lo suficientemente precisa para servir como axioma para un sistema formal de la ciencia del valor. Así que Hartman clarificó esa construcción (o intento de axioma) lo desarrolló en una estructura teórica y

mostró cómo esta estructura podía utilizarse para explicar los fenómenos del valor.

Moore, de la posición no-naturalista, sostiene en su "Principia Ethica" que el Bien -el valor- existe y que no es naturalista, es decir, que no es una propiedad secundaria, sino sui generis. Concluye en este libro que "El bien es el bien y que ése es el fin del asunto", o sea, que el bien es indefinible.¹⁹

Al decir que el bien es el bien y no otra cosa, Moore evitó lo que él mismo llamó la falacia naturalista (la confusión que consiste en identificar el bien con las cosas buenas) y con ello sostuvo una tesis importantísima, ya que todos los filósofos entre Platón y Moore habían mezclado el bien con cosas que eran buenas. Habían dicho que el bien era el placer, que el bien era la satisfacción, que el bien era la voluntad, que era Dios, el Ser, la evolución, etc. Pero todos éstos eran ejemplos de cosas buenas, no eran el bien en sí.

El libro de Moore Principia Ethica -clásico de una nueva era, dice Hartman- apareció en 1903. Veinte años más tarde, en Philosophical Studies, Moore escribió que dos proposiciones diferentes eran a la vez verdaderas acerca del bien: que el bien no era una propiedad natural, y que aunque esto fuera así, el bien dependía únicamente de las propiedades

¹⁹ Cfr. LA ESTRUCTURA DEL VALOR, Robert S. Hartman, p. 39.

naturales de aquello que lo tiene".²⁰

Por propiedad natural, supone Hartman que Moore se refirió a propiedades descriptivas (secundarias) como amarillo o alto, o a las propiedades sensoriales: cualquier propiedad de una cosa que percibimos a través de nuestros sentidos.

Así, pues, Moore decía que el bien no era una propiedad natural, y que, sin embargo, dependía únicamente de las propiedades naturales de lo que se llama bueno. Si sólo supiera -dijo él- en qué forma "depende", sabría lo que es el bien. Este "depender" -explica Hartman- fue un acertijo para Moore durante toda su vida.

La solución al acertijo de Moore, formulada por Hartman, es que el bien es una propiedad de los conceptos y no de los objetos; en otras palabras, que el bien es una propiedad primaria y no secundaria.

De manera análoga al enfoque que Galileo dio al problema del movimiento, que consistía en encontrar una regla que midiera no el fenómeno sensorial del movimiento que constaba de propiedades secundarias sino una construcción constituida de propiedades primarias, Hartman pensó -siguiendo las dos proposiciones de Moore- que en la medición del valor, lo que se

²⁰

Op.cit. p. 41.

había de medir era el objeto sensible ordinario, no sólo en tanto que poseía sus propiedades secundarias, sino que además precisamente en cuanto que esta posesión era lo que determinaba y medía su valor. Por lo tanto, para la medición del valor se debían emplear las propiedades secundarias como propiedades primarias.

La regla o la pauta que contiene estas propiedades secundarias como primarias, de acuerdo con Hartman, es la pauta lógica del concepto de la cosa. Este fue el hallazgo de Hartman: encontró que el concepto lógico sirve como medida del valor.

Para explicar qué quiso decir Moore cuando afirmó que aunque el bien no era una propiedad sensorial, si dependía enteramente de las propiedades sensoriales de la cosa que se llamaba buena, Hartman se vale del concepto en el siguiente ejemplo: "Si yo le digo a una persona: "Tengo un buen automóvil", ¿qué sabe esa persona acerca de mi automóvil? Sabe muchas cosas. Sabe que tiene un motor que funciona, un acelerador que acelera, frenos que frenan, llantas, puertas, asientos, etc. Pero no sabe absolutamente nada de mi automóvil en sí. No sabe de qué marca es: si Ford, Chevrolet u Oldsmobile; qué tipo de automóvil es: convertible o sedán; si tiene dos puertas o cuatro; si tiene llantas blancas o negras; si tiene ocho cilindros, o seis, o cuatro. Esa persona no sabe nada acerca de mi automóvil; con todo, "aunque esto es así", sabe muchas cosas acerca de mi automóvil. No sabe nada acerca de las propiedades naturales concretas de mi automóvil, es decir, las cualidades sensoriales; si yo le digo: "Tengo un buen automóvil, salga y vea donde está", nunca dará con él. Así, pues, el bien no es una propiedad natural. Con todo, depende enteramente de las propiedades naturales

de la cosa que lo tiene; la bondad de el automóvil depende enteramente de las propiedades de ésta, pues si el automóvil frenase cuando yo aceleró, o si acelerase cuando yo freno, si no tuviese puertas, ni motor, ni llantas, ciertamente no sería un buen automóvil".²¹

De este modo tan simple explica Hartman cómo el bien es una propiedad de los conceptos y no de los objetos; ya que una persona puede comprender que una cosa "sea buena" sin necesidad de saber algo acerca de la cosa en cuestión; sólo debe saber algo acerca del concepto del cual la cosa es un ejemplo. En otras palabras, dice Hartman, "La palabra "bueno" no se refiere al conocimiento del automóvil particular, sino al conocimiento del concepto "automóvil". Así, siempre que se utiliza la palabra "bueno", se lleva a cabo una operación lógica: se combinan las propiedades del concepto de la cosa con la idea de la cosa particular de la cual se dice que es buena... Esta operación lógica es el significado de la palabra "bueno". Se expresa en la definición del bien, es decir, de aquello que todas las cosas buenas tienen en común: una cosa es buena si, y únicamente si, cumple con el conjunto de propiedades de la comprensión de su concepto."²²

EL AXIOMA DEL VALOR.

Hartman aclaró, de esta manera, cuál era la relación entre la descripción natural y la caracterización valorativa de un objeto, y solucionó la paradoja de Moore. El resultado fue el Axioma o Definición Fundamental de la Teoría Científica del

21 Op.cit. p.p. 41-42.

22 Op.cit. pp. 42-43

Valor que reza así -aunque no expresada en términos estrictamente lógicos, a fin de facilitar su comprensión:

CUALQUIER X ES BUENO SI, Y SOLO SI, CUMPLE CON TODAS LAS PROPIEDADES CONTENIDAS EN LA COMPREHENSION DE SU CONCEPTO DE CLASE.

La axiología formal es el desarrollo de cada palabra de esta fórmula, en particular de la palabra "comprehensión".

Del axioma del valor se deduce el sistema axiológico, estableciendo las categorías, la jerarquía, el lenguaje y la lógica del valor. Empezaremos por desarrollar el término "concepto".

Un concepto es un contenido mental, un elemento lógico referente a un objeto al cual representa en el plano del pensamiento.²³ Tal concepto posee una doble vertiente; por un lado, tiene un significado o comprehensión; por el otro, un grado de aplicabilidad o extensión.²⁴

²³ Cfr. Francisco Rico, LÓGICA, p. 37.

²⁴ También podemos decir que un concepto tiene tres partes: nombre, extensión y comprensión.

La relación entre la extensión y la comprensión define lógicamente a los conceptos y, como podremos observar más adelante, todos los conceptos pueden ser clasificados en función de dicha relación. De ella se derivan las nociones de "Clase" y de "propiedades contenidas", nociones que deben ser definidas a fin de desarrollar el axioma del valor que dice que una cosa es buena si y sólo si posee todas las propiedades contenidas en la comprensión de su concepto de clase. La clase de un concepto es, simplemente, la extensión de éste.

Una clase es el grupo o conjunto de objetos que son llamados por el nombre del concepto de la clase. Así, si el concepto de la clase C es "silla", los miembros de la clase son cada una de las cosas llamadas "silla".

En la lógica simbólica, la clase se define como: "el conjunto de las x, tales que x es un miembro de la clase"

$x \mid "x \text{ es un miembro de la clase}"$

Otro grupo o conjunto conectado con un concepto, es la comprensión de dicho concepto, es decir, el conjunto de notas que caracterizan y determinan a los miembros de una clase. Si la clase, siguiendo el ejemplo anterior, es la de "silla", la

compreensión de dicho concepto, es decir, el conjunto de notas que caracteriza y determina a los miembros de la clase "silla", o sea, a las sillas, será: "estructura con altura hasta las rodillas", "con un asiento", "un respaldo", etc. (Debemos entender por nota de un concepto, el nombre de una propiedad poseída por un miembro de una clase; así la propiedad de poseer un respaldo, tiene una nota: "respaldo")

Podemos definir a la comprensión paralelamente a la definición de extensión o clase, como: "el conjunto de las x tales que x está contenida en la comprensión".

x | "x está contenida en la comprensión".

Debido a las diferentes relaciones habidas entre la comprensión y la extensión de los conceptos, podemos hablar de diversas clases de conceptos. "Tradicionalmente -dice Hartman- hay tres especies de conceptos o clases: definitorias, expositivas y descriptivas. La clase definitoria es la de la lógica del presente a saber: aquella cuyos miembros tienen las propiedades de la definición del concepto. La definición en este sentido, se llama a veces coe comprensión o connotación convencional de la clase o del concepto. La clase expositiva es aquella cuyos miembros poseen las propiedades de la exposición del concepto. En tanto que la definición tiene dos términos: genus y diferencia, la exposición tiene muchos... La clase descriptiva, finalmente, es aquella cuyos miembros poseen todas las propiedades de la descripción del concepto."²⁵ También señala Hartman que la diferencia entre la descripción y la exposición consiste en que la exposición contiene un número finito de propiedades, en tanto

²⁵

AXIOLÓGIA FUNDAMENTAL, LA CIENCIA DE LA VALORACIÓN, p. 14.

que la descripción contiene, o bien un número infinito de ellas, o bien un número finito con significación infinita.

A la primera clase de conceptos -la clase definitoria- Hartman les llama conceptos contruidos o sintéticos; a la segunda clase, conceptos abstractos o analíticos y a la tercera clase, conceptos singulares.

Ahora veamos cómo los miembros de estas tres clases -la definitoria, la expositiva y la descriptiva- poseen las propiedades de las tres clases en tres diferentes maneras.

"Como la definición da el número de las propiedades de la clase, los miembros de esta tienen que poseer todas las propiedades de la definición o no son miembros de la clase."²⁶ Así, un círculo geométrico o es un círculo perfecto o no es un círculo, pero no podemos hablar de buenos o malos círculos. Un círculo malo simplemente no es ningún círculo sino una elipse u otra figura.

En la valoración definitoria o sistémica sólo se puede hablar de dos valores: la perfección o la no existencia, valor o disvalor. En esta clase conceptual sólo pueden haber miembros perfectos.

²⁶ Op.cit. pp. 14-15

Este es el modelo de la valoración que ve todo blanco o todo negro. Es la más simple clase de valoración que existe y dado que pertenece a las construcciones, cuando se aplica a cosas empíricas como personas, naciones, etc. las prejuzga. Es el modelo del prejuicio. Esto se podrá ver en detalle en el capítulo III de este trabajo.

Un concepto sintético puede definirse lógicamente como aquel concepto en que la comprensión y la extensión son directamente proporcionales, es decir, crecen, o bien, decrecen simultáneamente.

Teniendo en cuenta que la extensión no es sino la aplicabilidad de la comprensión, entendemos porqué el concepto sintético es definido lógicamente como aquel concepto en que la comprensión y la extensión varían en proporción directa, ya que, siendo obvio que hay más relaciones entre más cosas que entre menos, cuántas más relaciones se encuentren contenidas en la comprensión sintética, mayor será su grado de aplicabilidad, y viceversa, cuántas más sean las cosas a las cuales pueda aplicarse el concepto sintético, habrá más relaciones contenidas en su comprensión

Menciona Hartman que en la historia de la ciencia existen muchos ejemplos de esta relación.

Las comprensiones de los conceptos sintéticos -tales como los conceptos "electrón", "cuatro", etc. -consisten en relaciones formales o términos. Un término, entonces, es el nombre de una propiedad sintética. Una propiedad sintética es, por ejemplo: "denumerable" y se le llama propiedad "primaria".

Un término no tiene significado en si mismo sino en el sistema del cual forma parte. El término no es un cruzamiento de relaciones formales, no es otra cosa que un punto en que las relaciones se cruzan; es el nudo en la red del pescador. Su significación le es dada por su posición dentro del sistema, por su interrelación con los otros términos. El término no se refiere a nada, es una construcción formal, no es ni concreto ni abstraído, es construido. Y si realmente posee una relación con la realidad empírica, es sólo la de la aplicabilidad del sistema del cual forma parte, a un determinado conjunto de fenómenos.

El concepto sintético es formal, su comprensión es una serie de deducciones lógicas desde un axioma; y los resultados de tal deducción, son los términos que constituyen la comprensión sintética.

Si bien los conceptos sintéticos son algo construido, esto no quiere decir que tal construcción sea arbitraria. En los conceptos sintéticos no se da la separación entre el concepto y

aquello a lo cual el concepto se refiere. Concepto y objeto son una y la misma cosa. El concepto sintético se origina en su propia construcción y junto con él, su objeto. Asimismo, éste, se origina junto con y por la construcción del concepto sintético que lo define. Por ejemplo: el círculo geométrico no existe mientras no existe a su vez la definición geométrica del círculo. Por lo tanto, el concepto sintético contiene todo lo que contiene su objeto, sin faltar ni sobrar nada.

La definición de "círculo" es una curva plana cerrada que consiste de todos los puntos equidistantes de un punto dentro de ella, llamado "centro".

Ningún círculo real dibujado en el espacio-tiempo es tal círculo, pues la curva, al ser dibujada, tiene cierto espesor y por lo tanto innumerables puntos que se encuentran a diferentes distancias del centro. Pero el círculo como una construcción de la mente no tiene espesor, y su forma real está contenida en cada círculo real. En cuanto tal, cada círculo es un miembro legítimo de la clase lógica de los círculos. Lo que es verdadero acerca del círculo es verdadero acerca de todas las construcciones de la mente humana, ya sea en las ciencias naturales o en las sociales. En las ciencias naturales los electrones, los espacios, las ondas, etc., son construcciones, pero también lo son los caballos, las flores y todas las cosas

empíricas en cuanto son elementos de sistemas zoológicos, botánicos, etc. En cuanto tales, se les dan nombres latinos. La lila, por ejemplo, es botánicamente "Syringa vulgaris". Syringa vulgaris tiene los atributos mínimos que cualquier lila debe tener para pertenecer a la clase botánica. Pero la lila tiene muchos atributos que la Syringa vulgaris no tiene: toda la fragancia y la belleza que los poetas -pero no los botánicos- ensalzan. Lo que Syringa vulgaris es para lila lo es homo sapiens para el hombre.

Todos estos son conjuntos mínimos de atributos dentro de cualquier concepto cotidiano que hacen de ese concepto un concepto lógico más bien que axiológico y de la cosa a que hace referencia, un miembro de una clase lógica más bien que de una clase axiológica. Tal conjunto mínimo de atributos se llama un Esquema. Las clases lógicas consisten de esquemas. Los esquemas de una clase particular son todos iguales, pues si cualquiera de ellos se desviara de la norma conceptual no sería un miembro de la clase. Eso significa que toda clase lógica sólo tiene un esquema.

Ahora, con respecto de la clase expositiva, los miembros de esta clase pueden tener algunas de las propiedades expositivas de más o de menos y seguir siendo miembros de la clase. La razón de esto consiste en que como tales cosas son empíricas, sus conceptos no surgen por definición sino por abstracción.

Una cosa empírica puede tener una exposición así como también una definición. Aunque dicha definición no va a ser la de una definición sintética sino una definición analítica, que es apenas la mínima expresión de la exposición. Hartman explica que las cosas empíricas no son miembros de su clase cuando carecen de alguna de sus propiedades definitorias. Y usando un ejemplo de Moore, dice que si la definición de un caballo es "cuadrúpedo ungulado del género equino" no puede ser un caballo cualquier cosa que no sea un cuadrúpedo ungulado del género equino²⁷, aunque tuviera alguna de las propiedades expositivas del caballo, tales como crin, cola y una dentadura. Por otra parte, puede existir una creatura que carezca de crin, de cola o de dientes y que, sin embargo, sea un caballo. Sería ciertamente, un caballo bastante malo. Un buen caballo tiene todas las propiedades expositivas.²⁸

Las comprensiones de los conceptos analíticos, consisten de predicados. Un predicado es el nombre de una propiedad analítica, por ejemplo "amarillo" y esa propiedad se llama "secundaria".

El concepto analítico queda definido lógicamente como aquel concepto en que la comprensión y la extensión varían en proporción inversa, es decir, la comprensión analítica

²⁷ Cfr. Robert S. Hartman, "Axíología Formal, la Ciencia...", p. 15.

²⁸ Cfr. *Ibidem*.

aumenta en el mismo grado que su extensión disminuye y viceversa. Esto se debe al carácter predicativo de la comprensión analítica, carácter que, a su vez, es el causante de la vaguedad de estos conceptos.

El hecho de que en el concepto analítico la comprensión y la extensión varíen en proporción inversa, quiere decir que cuantos más predicados estén contenidos en su comprensión, menor será el grado de aplicabilidad del concepto, y a la inversa, cuantos más sean los casos en los cuales puede aplicarse el concepto analítico, menor será el número de predicados incluidos en su comprensión.

Teniendo en cuenta que el concepto analítico surge de la abstracción (captación) de las propiedades comunes a un grupo de cosas, así como el que cada una de estas cosas, consideradas individualmente, posee una infinidad de propiedades que no tienen ninguna de las otras, resulta evidente que mientras más sean estas cosas, menos serán las propiedades que puedan tener en común, y viceversa, mientras menos cosas sean, más propiedades podrán tener en común. Aunque, de hecho, por medio del análisis abstractivo, jamás podrán ser agotadas prácticamente todas las propiedades de un conjunto de objetos.

Finalmente, los miembros de la clase descriptiva pueden satisfacer plenamente su concepto descriptivo, es decir, pueden

poseer la totalidad infinita de las propiedades contenidas en el. Pero una cosa puede también no realizar su descripción y, sin embargo, seguir siendo miembro de su clase porque según la matemática de números transfinitos, en una infinitud, el todo y la parte son de la misma magnitud.²⁹

Los conceptos singulares, o nombres propios son "conceptos" en un sentido especial. Aquí se da el caso de cuando una cosa en sí misma sirve como su propio concepto y cuando esa cosa no es pensada sino experimentada en la actualidad de su ser total. En este caso la cosa y el "concepto" se fusionan en una sola experiencia; el "concepto" es la experiencia en sí misma -no un "concepto" en el sentido literal, es decir una entidad mental que "con-cibe" rasgos separados que varias cosas tienen en común sino un "unicept", una entidad experiencial representando una cosa singular en su unicidad. Estos conceptos no son dados por construcción o abstracción, nos son dados cuando nosotros mismos estamos envueltos con la cosa y la cosa envuelta con nosotros.³⁰

²⁹ Cfr. Op. cit. p. 16.

³⁰ Cfr. Marvin Charles Katz, "Ethical self management...", p. 12.

LAS DIMENSIONES DEL VALOR

Como hemos visto, hay tres clases de conceptos, llamados sintéticos, analíticos y singulares. Los primeros son construcciones de la mente humana, como los conceptos de la ciencia, por ejemplo: "número", "círculo", "electrón", etc.; los segundos son abstraídos de las cosas del mundo concreto, tales como el concepto "silla"; la tercera clase de conceptos, los llamados conceptos singulares, los cuales no son contruidos ni abstraídos, pero que dan la totalidad de una cosa singular, por ejemplo: el concepto "esta silla" o el concepto "Albert Einstein", o el concepto "mi hija".

Existe una diferencia muy significativa en la estructura de estas tres clases de conceptos; y una vez que el valor de una cosa significa el cumplimiento de su concepto, entonces, habrá diferencias muy significativas en los cumplimientos de estos diferentes conceptos.

El concepto sintético o formal -dice Hartman "tiene el número característico, o la cardinalidad intensional " n ", que es un número finito y definido. El concepto sintético forma parte de un sistema... Dentro del sistema son definidos con precisión y exactitud. La razón para esta limitación es naturalmente que esas cosas son definidas con tal precisión... que la mínima desviación de la definición significa que la cosa ya no es lo que es llamada. Las cosas sistémicas entonces tienen dos valores, perfección o no-existencia".³¹

³¹ Hartman Robert S. AXIOLOGY AS A SCIENCE, p. 36.

El cumplimiento de un concepto sintético es llamado un VALOR SISTEMICO.

El carácter distintivo de la valoración sistémica es que ve sólo un muy pequeño y muy definido número de propiedades de la cosa en cuestión. No perdamos de vista el carácter distintivo de la valoración sistémica: El concepto sistémico tiene un número finito y definido de propiedades.

Ahora pasemos al concepto analítico. También tiene un rasgo distintivo. Nosotros podemos abstraer sólo si tenemos por lo menos dos cosas. Abstracción significa "extraer" las propiedades que las cosas tienen en común. "Si nosotros tomamos todas las cosas que existen -dice Hartman- ellas tendrán en común sólo una propiedad, llamada la propiedad de ser -todas ellas son; y esto no es decir mucho de algo".³²

Por otro lado, podemos decir mucho acerca de lo que tienen en común dos cosas; ellas pueden tener en común una infinidad de propiedades, por lo tanto, el número de propiedades que los conceptos analíticos o extrínsecos tienen está entre una y la infinitud. Esos serían los límites intensionales de la abstracción. Este es el primer rasgo distintivo de estos conceptos. "Hay un segundo rasgo -dice Hartman- cada una de las propiedades comunes deber ser abstraídas por sí mismas, una por una. Yo tengo que extraer en sí ente para encontrar cada una de las propiedades que dos cosas en cuestión tengan en común. Esto significa que el grupo o conjunto de esas

32

Op. cit. p. 37.

propiedades deben ser discreto o discursivo, discontinuo o denumerable. Cada propiedad debe ser tomada por sí misma. El rasgo distintivo de los conceptos analíticos, entonces, es ... que el conjunto de propiedades dentro de un concepto analítico es una colección potencial o actualmente infinita de elementos discretos o denumerables.³³

El cumplimiento de un concepto analítico o extrínseco es llamado un VALOR EXTRINSECO.

Pasamos al concepto singular. Cuando consideramos esta silla específica o cuando pensamos en Albert Einstein o en algún hijo o hija nuestra, ni construimos ni abstraemos, sino que lo que tenemos ante nuestra mente es una pintura o, en los términos técnicos de la psicología, una Gestalt, y en los términos de la lógica, un continuo; la forma en sí misma de ésta silla, o la singular y única persona que fue Albert Einstein o que es nuestro hijo o hija. El rasgo distintivo de esta clase de concepto, obviamente, es que el número de propiedades que tiene es infinito.

Hartman lo dice de esta manera: "... los predicados de un concepto singular son infinitos, pero ellos son infinitos en una forma diferente de como lo son los conceptos analíticos. Ellos no son discontinuos, discretos, ellos no existen por sí mismos, aislados; sino que se continúan el uno con el otro, ellos son continuos, ellos forman un continuo. Entonces, el rasgo distintivo del concepto singular es que forma un conjunto infinito de elementos continuos, eso es un continuo".³⁴

³³ ibidem.

³⁴ Op. cit. p. 38.

El cumplimiento, por una cosa, de un concepto singular, entendido en el sentido indicado arriba, constituye un VALOR INTRINSECO.

LA JERARQUIA DEL VALOR

El valor sistémico, el valor extrínseco y el valor intrínseco son las dimensiones o las categorías del valor. Como hemos visto, ellos constituyen una jerarquía de riqueza de propiedades, con el valor intrínseco más rico en cualidades que el valor extrínseco y el valor extrínseco más rico en cualidades que el valor sistémico.

* 'más rico en cualidades' -escribe Hartman- es la definición de "mejor", "más pobre en cualidades" es la definición de "peor". La definición en uso de "deber" es que "Lo peor debe ser mejor". He aquí que, el valor intrínseco es mejor que el valor extrínseco y éste, a su vez, es mejor que el valor sistémico. También, el valor sistémico debe ser valor extrínseco, y el valor extrínseco debe ser valor intrínseco. La jerarquía del valor es una valoración del valor". 35

La jerarquía del valor se basa en los rasgos distintivos de los tres tipos de conceptos: los conceptos sistémicos poseen un número finito de propiedades; los conceptos extrínsecos poseen un grupo de propiedades potencial o actualmente infinito; y los conceptos singulares poseen un conjunto

35 Op. cit. p. 37.

infinito de propiedades no-denumerables o continuo. Ahora bien, dice Hartman que existe un marco de referencia formal que contiene -o puede aplicarse a- los rasgos distintivos de las tres clases de conceptos, llamados: conjuntos de elementos finitos y definidos, conjuntos infinitos de elementos discontinuos y conjuntos infinitos de elementos continuos. Ese sistema formal es un sistema completamente elaborado dentro del campo de las matemáticas: la Teoría de los Conjuntos, que incluye ambas clases de conjuntos, finitos e infinitos, éstos últimos en los llamados números transfinitos. ³⁶

Refiriéndose a la Teoría de los Conjuntos, dice Hartman: "En este sistema el conjunto finito de elementos es llamado " n " es decir, cualquier número entero; la colección infinita de elementos discontinuos es llamada \aleph_0 , la primera letra del alfabeto hebreo; y la colección infinita de elementos continuos, o el continuo, es llamado \aleph_1 . Hay operaciones precisamente definidas entre esas tres clases de números, y usando esas tres operaciones nosotros obtenemos en una manera maravillosa y transparente un cálculo de la valoración. El sistema de las matemáticas transfinitas, en otras palabras, es isomorfo a, o corresponde con, el reino de los valores y torcula simbólicamente el campo vasto de la valoración". ³⁷

Hartman escribió que no tenía tiempo para entrar en los detalles de este cálculo, ya que era complejo y técnico, como se podía juzgar del hecho de que se había usado una computadora electrónica para preparar una tabla de valores y situaciones de

³⁶ Cfr. Op. cit. p. 40.

³⁷ *Ibidem*.

valor, como una tabla logarítmica. Tal trabajo -indica Hartman- tomó varios años para programarlo, pero entonces la computadora imprimió en una hora y media 48,000 fórmulas diferentes de situaciones de valor diferentes cada una de ellas, aplicables infinitamente. El libro resultante de las tablas tuvo algunas 300 páginas. v

La valoración sistémica es correcta para construcciones mentales, pero no para los seres humanos. Es correcta y apropiada para algo que es parte de un sistema y no es correcta ni apropiada para algo que no es parte de un sistema.

El valor extrínseco es el valor de la comparación. Valora cosas y también a la gente cuando es considerada como miembros de clases.

Con respecto a la valoración intrínseca, ¿cómo vamos a realizar la valoración de una cosa singular en la totalidad de sus propiedades infinitas? "Uno no puede pensar -dice Hartman en la totalidad de las propiedades de una cosa singular sino únicamente en el grado en que nosotros la conocemos, el cual no ha de ser muy grande a menos que nosotros la conozcamos íntimamente, por familiaridad más que por construcción o abstracción. En otras palabras, conocemos plenamente y por lo tanto, podemos valorar correctamente una cosa singular cuando nos identificamos completamente con ella". ³⁸ En la valoración intrínseca no hay abstracción de propiedades comunes; menos aún construcciones sistémicas. Por esta razón, y esto es muy

³⁸ Op. cit. p. 43.

importante señalarlo no se da la separación entre cosa y valorador. Cosa y valorador son una unidad continua; porque, si la cosa ha de ser captada en su totalidad concreta no puede haber ni abstracción ni construcción: la cosa debe ser aprehendida en sí misma, aprehendida como una en su forma o su Gestalt total. Esto presupone un esfuerzo cognoscitivo mayor que la abstracción o la construcción, presupone la penetración en la cosa por el valorador y, últimamente, con la totalidad de su propio ser. La cosa singular es captada o aprehendida por identificación, por compenetración.

Hartman ilustra lo anterior refiriéndose a la famosa pintura de Van Gogh que tituló "Retrato de una silla", en donde el pintor que pintó la silla se identificó a sí mismo con esa silla; reprodujo todos sus rasgos en la infinitud de sus formas y aspectos y -como muchos artistas lo han expresado- se convirtió en esa silla. La silla adquirió personalidad: la personalidad del artista.

El límite más alto de diferenciación de la cosa singular es la identificación con ella; el límite más bajo es ver la cosa como numéricamente una. Lo primero, es ver la intensión o significado de la cosa singular; lo segundo, ver su extensión. Lo primero es el punto de vista de la cosa como única; el segundo, como una.

EL CÁLCULO DEL VALOR

Hemos visto cómo Hartman define el valor como el cumplimiento de una comprensión y también vimos que mientras más grande fuera la comprensión que iba a ser cumplida, más alto sería el valor. Un valor sistémico cumple una comprensión de sólo n elementos (o propiedades); un valor extrínseco, una de por lo menos K_0 elementos; y un valor intrínseco, una de K_1 elementos. Por lo tanto, Hartman define la Lógica del Valor como la aplicación del cálculo de los números transfinitos a la Teoría del Valor, a través del análisis de la estructura de la comprensión de los conceptos.

En lo que se refiere al cálculo del valor, éste surge debido a la combinación de las tres dimensiones del valor antes mencionadas: S (sistémico), E (extrínseco) e I (intrínseco) y sus respectivos valores: n , K_0 y K_1 . Las combinaciones de esas tres categorías del valor pueden ser composiciones o transposiciones.

Una composición de valores es una valoración positiva de una dimensión del valor por otra, mientras que una transposición es una valoración negativa.

Existen nueve composiciones y nueve transposiciones de las tres categorías del valor. Es decir, las permutaciones

positivas y negativas de las tres categorías del valor son dieciocho.

Después de haber expuesto los rasgos generales de la Axiología Formal desarrollada por Robert S. Hartman, veremos ahora como es definido el concepto "persona" dentro de dicho sistema. Ya que como lo hemos anunciado al principio, el punto que nos interesa en este trabajo es encontrar una definición correcta de la persona humana, y creemos que esta teoría nos la puede ofrecer.

CAPITULO II

EL CONCEPTO AXIOLÓGICO DE PERSONA

Una vez que Hartman formuló el axioma del valor, le fue muy sencillo aplicarlo a sillas, mesas, manzanas, naranjas, coches y líneas aéreas. Lo único que tenía que hacer era buscar la definición de estas cosas en el diccionario y cuando observaba que una cosa tenía todas las propiedades que el diccionario decía, entonces concluía que la cosa en cuestión era una cosa buena, a la cual se le podía asignar un valor determinado, dependiendo del conjunto de predicados que cumpliera la cosa. Pero cuando Hartman se planteó la cuestión de ¿Que cosa era una persona buena?, ¿Que es lo que hacía a uno ser bueno?, entonces las cosas ya no fueron tan sencillas, el diccionario ya no representaba ninguna ayuda.

Una persona - según el axioma del valor - es buena si tiene todas las propiedades que se supone debe tener. Pero aquí es donde empiezan los problemas. Primero, ¿Cómo puede una persona obtener una definición de sí misma?. Por supuesto que nadie - y mucho menos un diccionario - puede darle la definición de sí misma, sino ella misma. De aquí tenemos que la definición axiológica de la persona formulada por Hartman es: " (una persona) es ese ser que tiene su propia definición de sí mismo en sí mismo."¹ Esta

¹ Hartman, Robert S. HOMBRE, ORGANIZACIÓN Y VALORES, p. 6.

definición de sí misma no existe al hacer, surge en el curso de la vida, a través de las experiencias individuales, en su relación con su entorno.

Esta es la diferencia -según Hartman- entre la persona y cualquier otra cosa, y así lo expresa: 'Esta pobre silla no sabe que es una silla, yo soy quien la define. Aquella mesa no sabe que es una mesa, yo la hago ser una mesa. Pero yo soy yo, solamente cuando sé que yo soy yo. Yo soy (persona) porque soy un ser consciente, un ser consciente de sí mismo; y cualquier cosa consciente de sí misma es una (persona) ... Así pues, ser consciente de uno mismo o consciente de tener la propia definición de uno mismo dentro de sí mismo, esa es la definición de (persona).'² De esta definición de persona, señala Hartman, se siguen consecuencias de largo alcance.

Si yo tengo la definición de mí mismo dentro de mí mismo, y yo soy el único que puede definirse, entonces: ¿Cuál es la definición de mí mismo?.

Dice Hartman que al tratar de definirse a sí mismo, inicialmente se preguntó: ¿Qué soy yo? y se contestó así: "Bien, yo soy un profesor de filosofía..., pero ¿soy yo eso?. Eso es un miembro de la clase de profesores de filosofía; eso no soy yo. Eso es únicamente una parte de mí mismo. Hay miles de profesores de filosofía; entonces ¿qué soy yo?. ¿Que es lo que me hace ser única y exclusivamente Robert S. Hartman?. ¿Qué tengo yo que nadie más tenga?. ¿Filósofo? bien, con toda seguridad soy un filósofo, soy un esposo y también soy un viajero, soy una persona que come; soy un orador, soy un rotario; Dios mío, soy un millón de cosas... Soy una colección de un millón de fracciones. ¿En donde estoy yo?, ¿Que es eso que todas estas cosas tienen en

2 Ibidem.

comun?. ¿Dónde está el corazón de todos estos trabajos?"³ Fue así como Hartman encontró que la pregunta estaba equivocada. No debía preguntar: ¿Qué soy yo?, sino ¿Quién soy yo? y entonces tuvo que responder la pregunta ¿Quién soy yo? diciendo: Yo soy yo, porque en cualquier tiempo que decía: Yo soy esto y esta otra cosa, siempre se fraccionaba. El se tenía que decir: "Yo soy el único que es yo, yo soy yo."⁴ Expliquemos esto, aplicando las tres dimensiones axiológicas.

Dice el axiólogo Marvin C. Katz, que "Cada quien tiene un autoconcepto... cada quien bajo condiciones normales alguna vez en su vida, tiene una autoimagen, responde a un nombre, y tiene uno o más de los rasgos que están asociados con ese nombre."⁵ Esa autoimagen representa la manera como una persona se define a sí misma. Sin embargo, una persona se puede definir a sí misma de tres maneras: sistémica, extrínseca e intrínsecamente. En el primer caso, su definición cuenta con un número finito de atributos; en el segundo su definición tiene un número denumerablemente infinito de atributos; y en el tercero, su definición posee un conjunto infinito no -denumerable de atributos, o continuo.

Una persona se puede definir a sí misma sistémicamente pero esa no es todavía la definición de sí misma, aunque una de

3 Op. cit. p.p. 9-10.

4 Op. cit. p. 10.

5 Charles Katz, Marvin. "ETHICAL SELF MANAGEMENT..." p. 17.

sus naturalezas sea algo mental. Este yo mental no es el verdadero yo, el núcleo de su ser. Una persona que tenga un yo sistémico, es decir, que se defina sistémicamente, se identifica con un yo falso, trata de ajustarse a una falsa autoimagen y esto sucede cuando uno racionaliza. Dice Katz que "A alguien que tiene un yo sistémico se le llama un neurótico. Este tipo (de personalidad) tiene lo que Karen Horney llama un self system, o pseudo-seli. En otras palabras, el neurótico se valora a sí mismo muy bajo. Piensa que es indigno. Pone en sí mismo una valoración baja. El valor sistémico es el valor básico más bajo. El neurótico, nos dice la doctora Horney, tiene un sistema del yo. De aquí que sea apropiado definir al neurótico como la personalidad de tipo sistémico... El neurótico intenta cumplir una autoimagen rígida que no le es adecuada. Dado que, de acuerdo al análisis de la ética científica, su personalidad no puede estar encerrada en un número finito de atributos (porque la personalidad es incontablemente infinita) entonces es imposible para una persona responder con un retrato finito y limitado de sí misma, un retrato que de hecho es falso. El neurótico, pues, es una persona que se siente incomoda; está empujada constantemente en una conducta autofrustrante. Está tratando de ser algo que no es."⁶ Y Hartman añade que en tal caso "Construyo algo como yo mismo que no soy yo. Vivo como algo construido. Karen Horney llama a esto el "sistema del yo". Conduce a colapsos neuróticos y a enfermedades del yo; pues a la larga no podemos "vivir" como una construcción imaginaria."⁷

Quando una persona se define extrinsecamente, se define como alguien que toma un papel social - tal como granjero, profesor, mesero, conductor, etc. - y se define a sí mismo en términos de dicho papel. De este modo usa el papel como sustituto de la personalidad que lo envuelve dentro de una

⁶ Op. cit. p. 23.

⁷ Hartman Robert S. LA ESTRUCTURA PSICOLÓGICA DE LA PERSONALIDAD, p. 76.

capa o cáscara⁸. Por ejemplo, hay personas que dicen con orgullo: "Yo soy un marino", "Yo trabajo para Petroleos Mexicanos", "Yo soy un ejecutivo industrial", etc. Pero eso todavía no somos nosotros. Nosotros somos más que todos nuestros papeles juntos. Ellos no tocan el núcleo de nuestra personalidad. Nuestro ser social es el mi más que el yo.

Entonces, ¿Cuál sería la verdadera definición de la persona? Hemos dicho en el capítulo I de este trabajo que el concepto de persona es un concepto singular cuya medida comprensional es Aleph-uno, y cualquier cosa con una medida semejante es un valor intrínseco. Por lo tanto una persona debe ser entendida como un valor intrínseco. Esto significa que una persona no debe ser definida sistémicamente ni extrínsecamente aunque tenga un yo mental o de la mente y un yo social o su actuación en el mundo. Nuestro verdadero yo es el yo interno. Y este yo interno no es una construcción imaginaria ni está en el espacio ni en el tiempo. Este "Yo" es el concepto de persona. Este yo es el concepto que reúne mis momentos en el tiempo y el espacio, es decir, es mi concepto de identidad en el tiempo y el espacio. En una palabra, dice Hartman, es mi identificación conmigo mismo. De este modo, tenemos que la verdadera definición de la persona es una definición intrínseca. Cuando uno se define intrínsecamente se define a sí mismo no por lo que uno tiene, ni por lo que uno

⁸

Cfr. Marvin Charles Katz, ETHICAL SELF MANAGEMENT, p. 23.

hace, sino por lo que uno es. Uno se debe definir como un ser humano, es decir, simplemente como persona... ¿Qué significa esto? ¿Quién soy yo cómo un ser humano? Aquel que ha nacido indefenso y desnudo, y que un día tendrá que morir. Hartman indica muy acertadamente que "Las personas, axiológicamente, deben ser clasificadas como personas, es decir, intrínsecamente, y no bajo conceptos extrínsecos, tales como el color de la piel, la posición social y otras por el estilo; ni bajo conceptos sistémicos, como su pensamiento,"⁹ En el mundo de la valoración intrínseca, la persona es clasificada bajo su propio concepto: él es la clase universal. Cada persona es miembro único de su clase porque como concepto singular sólo se refiere a una sola cosa.

Para definirse correctamente, una persona se debe definir intrínsecamente, lo cual significa que al preguntarse: ¿Quién soy yo? sólo debe contestar "yo soy yo" entendiendo este segundo yo, no como mi yo mental (pensamiento) o como mi yo extrínseco (cuerpo y actuación en el mundo) sino como mi yo interno que es mi dimensión humana o espiritual. Este es el núcleo de nuestra personalidad. Una vez que una persona ha encontrado su propia definición de sí misma la cual es: Yo soy yo; el concepto que tiene que llenar completamente es yo, o yo soy yo, y cuando pueda llenar completamente esto, según el axioma del valor, será un yo bueno. La manera como se puede llenar este concepto la explica Hartman como sigue: "Lo primero que encontré, y muchos creen que esto es simple filosofía, es que no debo confundir el ser intrínseco o moral con el ser extrínseco o social, ni yo

⁹

Hartman S Robert. LA NATURALEZA DE LA VALORACION, p. 54.

interno con las reglas sociales con las que vivo, es yo fundamental con la fracción social de mi yo. Esta es la clave de todo. ¿Cuáles son las propiedades que debo llenar para ser yo? Bien, muy simple: ser yo mismo. Y usted sea usted mismo y eso es lo que cualquier libro de Ética dice o debe decir actualmente: "Ser honrado consigo mismo", como dice Shakespeare, que añade también: "Debe seguir como la noche al día, y ya no podéis ser falso a ningún hombre", todo lo que se ha escrito sobre Ética no significa más que usted debe ser usted mismo y no perder el tiempo tratando de ser alguien más. Sinceridad, ¿qué significa? que usted es usted mismo. Honestidad? que usted es usted mismo. Integridad? que usted es usted mismo. ¿Es posible no ser uno mismo?. Dios no, la mayoría de nosotros no somos nosotros mismos, actuales. La palabra "persona" en latín, significa tener una máscara cubriendo la cara. Persona significa máscara. Usted actúa, esto es, ejecuta su actuación en la vida. Yo actúo como profesor, usted actúa como cualquier otra cosa. Pero eso no es usted, eso es actuar. El usted que es usted mismo, es ese centro de sinceridad dentro de usted. Ahora usted puede con esa base de sinceridad, ejercer su actuación sinceramente y entonces usted y su actuación serán una sola cosa. Pero hay multitud de personas cuya actuación no es ellos mismos... su yo interno está atrofiado. Hay personas que tienen su yo interno parcial o totalmente atrofiado. Hay enfermedades en el yo interno, igual que las hay en el cuerpo o en la mente. Así pues, somos en realidad tres partes: el yo, el cuerpo y su situación social y la mente. Cada una de estas tres partes de nosotros mismos, tiene su propio valor y el valor total es el patrón de la personalidad"¹⁰

Retomando al axioma del valor que dice que una cosa tiene valor en el grado que llene su propia definición, una persona tiene valor moral en el grado en que llene su propia definición de sí mismo. Esta definición es "Yo soy yo". Entonces en el grado de yo soy yo, yo soy moralmente una persona buena. La bondad moral es el fondo del yo interno. "Si cada uno de nosotros y cada uno en el mundo -dice Hartman- es simplemente el mismo y sigue a su propio yo interno o como se dice comúnmente,

10

Hartman Robert S, MEMBRE, ORGANIZACION Y VALORES, p. 10.

la voz de su conciencia, entonces todo se arreglaría, todos los problemas se solucionarían. No haríamos caso a los falsos profetas, a los políticos, ni a aquellos que quieren asociarnos para servir a sus propias ambiciones. Nosotros únicamente seríamos y seríamos nosotros mismos. Sabríamos los valores verdaderos.¹¹

Hartman enfatiza muy claramente que eso no significa que no debamos ser sociales o inteligentes; por el contrario, dice que mientras más seamos nosotros mismos, más tendremos poder social o intelectual.

Refiriéndose a la bondad moral o intrínseca, Hartman dice que la base de ésta es la compasión infinita, vivir tan profunda y transparentemente dentro de nosotros mismos, que logremos vivir profunda y compasivamente dentro de cada ser humano y aun dentro de cada ser viviente y aún todavía más, dentro de cada cosa. "Como dijo San Francisco al hermano León, cuando trataba de extinguir el fuego del abrigo de San Francisco: 'hermano León, ten cuidado con el hermano fuego'. Como Albert Schweitzer que se sentía mal al tener que matar las bacterias cuando hacía una operación. La compasión es la piedra de toque del valor moral".¹²

Dice Hartman que la compasión es una experiencia real, ya que siempre que vemos a alguien feliz o sufriendo, a nuestros semejantes en problemas, algunos de nosotros lo sentimos en nuestro corazón: "Si cuando uno de ustedes ve a un semejante sufriendo, no se puede apartar de

11 Op. cit. p. 17.

12 Op. cit. p. 20.

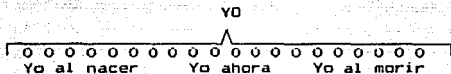
ei y sufrir como el sufre, entonces Usted sabe lo que quiero decir. Lo que quiero decir es que la sensibilidad es el valor intrínseco de su yo interno con toda la humanidad, porque (y ahora viene la cosa más importante) este infinito dentro de nosotros significa que nuestro yo interno, no está en el espacio ni en el tiempo... el infinito (de suyo interno) quiere decir que no está usted limitado por nada en el espacio y en el tiempo, está Ud. fuera del espacio y del tiempo... El infinito del yo interno es un hecho sacado de la experiencia, un hecho empírico demostrado por experiencia. También es cierto matemáticamente".¹³.

Para demostrar lo anterior intelectualmente, Hartman da dos de las muchas pruebas que hay de lo infinito del ser humano, y dice que estas pruebas intelectuales son completamente innegables. Esta primera prueba es la prueba de la IDENTIDAD DEL SER; la segunda es la prueba de la REGRESION INFINITA DEL YO.

"Primero la prueba de identidad. ¿Qué es el Yo? El Yo es aquello que hace de las infinitas fracciones de mi vida en tiempo y en espacio una persona. Estoy parado aquí frente a ustedes en agosto 30 de 1962, que es el día del aniversario de mi boda. Yo nací el 27 de enero, el día del cumpleaños del Emperador en Bendlerstrasse, cerca del Ministerio de Guerra en Berlín. Cuando nací, parecía muy diferente de lo que parezco ahora. A cada momento de nuestra vida cambiamos. Ahora están ustedes sentados ahí, y después ustedes irán a su casa y después viajarán a algún otro lugar y ustedes fueron muchachos en la secundaria, fueron bebés, y serán viejos. Ahora bien, todos estos momentos deberán unificarse para que sea la misma persona la que fue un bebé y un adolescente y ahora es un hombre, y mañana será un viejo. Todos estos momentos deberán pertenecerle a usted, a sí mismo. Usted debe ser capaz de decir: yo nací hace 40 años, en tal sitio, y es el mismo yo que está ahora aquí. Entonces habrá unido todos sus momentos en

¹³ Op. cit. p. 21.

espacio y tiempo. Ese es el concepto que hace de todos sus momentos en el espacio tiempo una sola cosa".¹⁴



Así pues, la infinidad de momentos de vida que tendremos según Hartman deberán unirse. Asimismo, señala Hartman, que es un hecho que uno no empieza con el nacimiento, empieza uno con la concepción y aún menciona que los chinos y japoneses cuentan su cumpleaños desde el día de la concepción, y dice que una vez que se va tan atrás no se puede detener uno ahí: se debería empezar con el padre y la madre. Pero ellos tuvieron que ser concebidos también, así pues tampoco se puede empezar ahí, ni con los abuelos, ni más atrás, sino que debería empezarse por el principio de la creación.

Entonces cuando digo "Yo" incluyo toda la creación o como dijo Kierkegaard: estamos unidos a través de nuestro yo interno al principio mismo de la creación.

Hartman concluye que las enfermedades del yo interno, provienen de su incapacidad de unirse. Cuando no estamos nosotros mismos todos juntos, entonces no somos uno solo, sino

¹⁴ *Ibid.*

muchos, dividiéndonos en secciones sin ninguna cohesión en el espacio y tiempo y siendo casi tantas físicamente, aun cuando seamos un solo cuerpo. Hartman sostiene que el yo interno es la integración de nosotros mismos, eso que nos da integridad, lo que nos hace tener todas nuestras fracciones juntas. Esta, entonces es la primera prueba del infinito del yo interno que da Hartman. Al final de esta prueba dice Hartman: "fuege poner juntas todas las fracciones de uno mismo, concentrarse a si mismo; o puede separar a uno mismo en un número infinito de fragmentos y entonces nos hacemos pedazos; y nuestros fragmentos en espacio y tiempo permanecen separados; el yo interno une todos estos fragmentos, en el conocimiento del yo interno y el conocimiento de si mismo dentro del mundo del espacio-tiempo".¹⁵

El yo interno, de acuerdo con lo que ha dicho Hartman, tiene recuerdos y tiene anticipación. Recuerda quién fui ayer y predica lo que seré mañana. Para poder hacerlo, debe estar fuera del espacio y del tiempo, porque el espacio está únicamente ahora y aquí. Así pues, para poder tener memoria debe estar fuera del tiempo. Para poder anticipar y proyectar el curso de mi vida, debe estar fuera del tiempo también. Para poder tener imaginación, debe estar fuera del espacio y del tiempo. Todo esto, según Hartman, lo hace el yo, no mi cuerpo ni mi mente, sino mi yo interno que usa mi cuerpo y mi mente. En la primera prueba Hartman ha demostrado que el yo usa mi cuerpo, mi persona corporal, para expresarme como uno en tiempo, uniendo todos los momentos aislados de esta presencia,

¹⁵ Op. cit. p. 23.

juntos en uno solo. Ahora veremos la segunda prueba donde Hartman demuestra como el yo usa mi mente.

"Mi yo interno es, como dije antes, conocimiento de sí mismo, pero aparte de ello, el yo conoce. Veamos ahora que significa esto. Estamos entrando en la regresión infantil del yo. Cuando digo que yo me conozco a sí mismo o simplemente yo me conozco, para hacerlo más fácil, ¿que quiero decir? que yo me conozco. Pero, ¿quien conoce al yo? Es yo que hace el conocimiento solazante se conoce, pero no se conoce a sí mismo. Dentro de sí hay dos diferentes tipos: soy un conocedor y un conocido. Soy sujeto y objeto. Pero el conocedor es el yo y el conocido es el sí. Es yo que se conoce mediante aplicarse a sí mismo, a sí (a la situación en espacio y tiempo, a las emociones, a los pensamientos, etc.) y el yo puede hacer esto por su propio conocimiento de sí mismo. Pero en la misma forma en que el ojo que puede ver todo, no se puede ver a sí mismo, así pues el yo conocedor no se puede conocer a sí mismo. Si yo quiero conocer el yo, tengo que encontrarme fuera de él. Debo poder decir: 'Yo me conozco al conocerme'. Ahora yo conozco el primer yo como sí; pero encuentro otro yo que conoce y no es conocido, yo puedo ponerme fuera de sí y entonces decir: 'Yo me conozco, en virtud de que me conozco porque me conozco', y entonces ya conoceré el segundo yo tanto como conozco al sí, como un objeto de conocimiento. Pero entonces aparece un tercer yo como sujeto de conocimiento y este no es conocido. Se deduce, pues, que hay infinitos niveles dentro del yo; hay siempre un residuo que no es conocido pero sin embargo debe ser conocido por alguien más que su propio conocimiento. Yo puedo únicamente especular sobre el residuo final de sí mismo; este conocimiento es una cosa muy diferente del saber normal. Algunas gentes lo saben todo, pero no perciben nada, otros perciben todo y nada saben; los primeros son tontos infernales y los segundos son sabios no informados. Los primeros son intelectuales que no tienen moral dentro de sí mismo; los segundos son gente sencilla con mucha moral es decir con una gran autopercepción".¹⁶

Ahora, Volviendo a nuestro punto; y siguiendo la

¹⁶ Op. cit. pag. 26.

argumentacion de Hartman la mejor combinacion para ser una persona verdadera o para ser uno mismo, es vivir completamente con el mundo afuera de nosotros y conocer completamente el espiritu dentro de nosotros. Por desgracia, dice Hartman, que nuestro intelecto muy a menudo bloquea nuestro propio desarrollo: mientras mas inteligentes somos, mas engreidos nos volvemos y pensamos que somos los reyes de la creacion. Estos obstaculos, para conocerse a uno mismo, se originan en que para conocerse a uno mismo hay que ser humilde. Tener uno que serlo y nada mas, y es la cosa más difícil porque tiene uno que olvidar todas sus posesiones en el mundo. Tiene uno que olvidarse del mundanal ruido.

Otro sintoma, supone Hartman, del yo interno, es la conciencia. Supongamos que hemos hecho algo malo en un sitio donde ni un alma nos ha visto entonces nos unimos a la gente y sentimos que todo mundo sabe todo el mal que hemos hecho. Asi lo expresa Hartman: "Ahora bien, ¿por que tenemos el sentimiento de que todos saben lo que hemos hecho? porque el yo interno no está en el espacio ni en el tiempo. ¿Entonces donde está? En todas partes. En otras palabras, en ese fondo de nuestro ser somos intrinsecamente uno con cualquier otro ser. Los centros de lo profundo del yo se juntan todos en el vértice. Hay una comunidad, un corazon, un punto comun a toda la humanidad. Es lo que Jesús llamó 'El Reino de Dios que está dentro de nosotros', porque intrinsecamente todos somos uno, así pues en el yo interno todo el mundo ha hecho las cosas malas que yo he hecho, y son por eso sus tesoros de que todo el mundo lo ha hecho conmigo. Entonces yo soy responsable por todos, y todos son responsables por mí."¹⁷

¹⁷ Op. Cit. pág. 27.

Hartman indica que lo que debemos hacer es combinar los tres niveles del valor, vivir en las tres dimensiones, porque es tan malo vivir únicamente en el mundo intrínseco como vivir solamente en el extrínseco o sistemático. No es bueno ser únicamente intrínseco o sensitivo y hacerse un holgazán. Eso es posible. Es posible, tal como se ha mencionado antes, saber todo y conocer nada. Aún Jesús, que enfatiza la naturaleza intrínseca de nosotros mismos, nunca niega enteramente las otras naturalezas, aún cuando lo hace hasta cierto grado. Pero Él dijo que debemos ser tan listos como serpientes y también hizo muchas acciones tal como cabalgar a Jerusalem, queriendo simbolizar con esto que lo eterno tiene también acciones dentro de lo finito. *Se debe ser sensitivo -dice Hartman- se debe ser compasivo, pero también se debe ser inteligente y disciplinado. Yo no puedo ser un contador sin disciplina. No puedo ser un piloto de aeroplano sin disciplina. Cuando toco un aeroplano no me interesa la compasión y la naturaleza intrínseca del piloto. Quiero que conozca el aeroplano de arriba a abajo; estoy interesado en sus valores sistemáticos. No estoy interesado en la fidelidad que guarda el cirujano a su esposa; estoy interesado en que él sepa poner el bisturí exactamente donde corresponde¹⁶.

Aquí lo importante que no debemos perder de vista, es que, según Hartman, no se puede ser sistemático o extrínseco a menos que se sea completamente intrínseco. Si uno es uno mismo completamente, en otras palabras, una persona moral, será también un mejor contador, piloto o cirujano. Las dimensiones del valor están una dentro de otra. La sistemática, la social

¹⁶ Op. cit. pág. 28

y la humana se envuelven una a otra. La humana contiene a la social y la social a la sistemática. El valor menor está incluido en el mayor. El sistemático está dentro del extrínseco y éste está dentro del intrínseco. Mientras más completo sea uno mismo mejor será en su trabajo, en su vida social y en sus pensamientos. Dice Hartman que también en lo intrínseco se puede ser cualquier cosa que uno desea hacer. De aquí que lo intrínseco, el desarrollo del yo interno, no es un lujo. Es una necesidad para ser uno mismo en las tres dimensiones. "Vamos a suponer -dice Hartman- que usted es un contador. Usted será mucho mejor contador si intrínsecamente es usted mismo. Es una cosa muy curiosa cómo los errores ocurren. Los errores ocurren cuando usted no está aplicando todos sus recursos al trabajo que tiene enfrente."¹⁹

Entonces, debemos vivir en los tres niveles, algunas veces más en uno, algunas veces más en otro, pero siempre dando valor a uno y a otro. Lo más difícil es vivir en el nivel de nuestro propio ser intrínseco. Hemos nacido en un mundo que está organizado tecnológicamente y socialmente; no hay dificultad en nuestro desarrollo social, hay escuelas y organizaciones para ello. Pero no hay nada que se refiera a nuestro ser interno. Tenemos que hacer el esfuerzo de llegar a nuestro yo interno por nosotros mismos. Y como todos nosotros trabajamos en corporaciones y organizaciones, propone Hartman que tenemos que combinar, integrar nuestro yo interno con nuestro trabajo, con nuestro intelectualismo, y en lo social e intelectual.

¹⁹ Op. cit. pág. 28.

Para definirnos intrínsecamente -ya que de acuerdo a la teoría de Hartman tenemos un concepto intrínseco- debemos tener un encuentro existencial con nosotros mismos, es decir, confrontarnos a nosotros mismos, mirarnos cara a cara, sin pretensiones, sin racionalizar, sin envolvernos dentro de ninguna capa o cáscara social, sin compararnos con nadie y únicamente identificarnos con nosotros mismos, de tal modo que podamos decir: Yo soy yo, yo soy el único que es yo. Justamente a la autoidentificación, Hartman le llama la autodefinition intrínseca. En otras palabras, para poder definirme a mi mismo debo ser un buen conocedor de mi mismo y sólo puedo conocer el número incontable de atributos que yo tengo dentro de mí mismo si me concentro en ellas y al hacerlo me veo envuelto, involucrado con ellas, conociéndome íntima y profundamente, en una palabra, identificándome con ellas, formando un continuo con ellas. De hecho es ver mi propia medida: Aleph-uno.

La persona debe entenderse a sí misma y ser entendida por los demás como un valor intrínseco y valorarse de este mismo modo. Por último, menciona Hartman que en el futuro "La selección por parte de la propia persona de su concepto de sí misma será analizada en términos de la definición axiológica de la selección, basada en la de "debe"²⁰, y diversos conceptos escogidos -singulares, analíticos o sintéticos- serán comparados en términos de la jerarquía de los valores"...

20

Hartman Robert S. LA ESTRUCTURA DEL VALOR, p. 306. "Debe" se utiliza como una expresión equivalente a "es mejor para".

CAPITULO III
CRITICA AXIOLOGICA DE LA DEFINICION CLASICA DE PERSONA
DE ARISTOTELES Y BOECIO

En lo que sigue, utilizaremos el sistema de la Axiología Formal y, en particular, la definición axiológica de persona, para hacer una crítica de la definición clásica de persona formulada por vez primera por Boecio, el cual definió a la persona como "la substancia individual de una naturaleza racional".¹

Esta idea de persona de los pensadores del medievo, que imperó con pocas excepciones hasta la filosofía moderna de Locke o de Descartes, está fundada en la definición aristotélica del hombre como animal racional. El énfasis en las definiciones de Boecio y Aristóteles esta puesto en la característica de la racionalidad.

Mostraremos en este capítulo que ambas definiciones no corresponden al concepto "persona"; pero antes de pasar a este asunto, creemos necesario hacer algunas aclaraciones.

¹

Boecio, TRATADOS TEOLÓGICOS Y LA CONSOLACION PER LA FILOSOFIA, p. 56.

En este trabajo empleamos el concepto "persona" analogamente a "persona humana", indicando con esto que con el concepto "persona" no nos referimos a ninguna persona divina² sino solamente a la persona humana.

Hemos de aclarar que cada persona humana individual siempre es sujeto de un nombre propio, dado que, como ya lo indicamos, a la persona le corresponde un concepto singular. Por lo tanto, siempre que hagamos referencia a una persona, se deba entender que esa persona tiene un nombre propio o el concepto "Yo".

Iniciemos el análisis de la definición de "hombre" consagrada por el tiempo: "el hombre es un animal racional".

Hartman no emplea el concepto "hombre" como sinónimo del concepto "persona" debido a las diferencias que existen en las estructuras de dichos conceptos. Antes de analizar estas estructuras reemplazaremos el concepto "persona" por el nombre propio de una persona humana individual: "Sócrates".

Dice Hartman con respecto de la extensión del concepto "Sócrates" y del concepto "hombre": "El referente de "Sócrates" podría ser encontrado en las calles de Atenas, pero es imposible, como Kussel enfatizó correctamente, encontrar el referente de "un hombre en la calle".³

² Ezequiel y Santo Tomás de Aquino distinguieron entre persona humana y persona divina. Por ejemplo, Santo Tomás dice: "Persona designa lo más perfecto de toda la naturaleza, esto es, algo que en sí mismo subsiste en una naturaleza racional. Pero ya que todo lo que pertenece a la perfección, debe atribuirse a Dios, porque su esencia encierra en sí todo lo perfecto, es debido dar a Dios el nombre "persona" pero no en el mismo sentido que a las criaturas, sino en el sentido más eminente". Sto. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Vol. I., q. 29, a.3 corp.

³ Hartman Robert S. SINGULAR AND PARTICULAR, Crítica. p. 15.

Y esto es así, porque el concepto singular "Sócrates" se refiere a un individuo y el sustantivo generico "hombre" se refiere al esquema de hombre en cada individuo.

Esta primera diferencia es muy importante. Nos indica que la extensión de "Sócrates" solamente tiene un miembro, en tanto que la extensión de hombre se refiere a un esquema. ¿Qué significa esto? ¿A qué nos referimos con el esquema de "hombre". Dice Hartman que "el esquema es lo que, en cada cosa individual tiene las propiedades comunes expresadas en el concepto, es la cosa como instancia del concepto... la totalidad de todos estos esquemas que son exactamente iguales todos y, por ende, se conciben superpuestos el uno sobre el otro, constituyendo un esquema único- es la extensión del concepto. Esta extensión no es nunca las cosas existentes a las que parece referirse el concepto, sino sólo los esquemas de clase de estas cosas".⁴ Lo cual significa que el concepto "hombre", en este sentido, no se refiere a ningún hombre concreto, sino a una entidad mental, un esquema.

Pero sucede que en el mundo empírico no existen esquemas, sino solamente individuos. Nosotros estamos inclinados a confundir el esquema con las cosas que lo tienen. "Aún los lógicos - dice Hartman- algunas veces dicen que los nombres generales se refieren a individuos, mientras que, de hecho, solo los nombres propios lo hacen y los nombres generales se refieren al esquema y solamente al esquema".⁵ Explica Hartman -y de acuerdo a lo que hemos señalado acerca del concepto sintético en el primer capítulo- que es la

⁴ Op. cit. p. 46.

⁵ Op. cit. p. 18.

característica de los esquemas que ellos correspondan perfectamente a la definición del concepto; porque es en virtud de su congruencia que ellos son esquemas. Los individuos, por otro lado, corresponden perfectamente a sus nombres propios, cuya intensión es la infinitud de todas sus propiedades. Puesto que el individuo es un continuo en espacio y tiempo, la intensión que le es isomórfica, debe ser también un continuo en el medio lingüístico.⁶

Podemos concluir con respecto al concepto genérico "hombre" que su referente no está en el espacio y el tiempo, ya que un esquema es una construcción definicional; y es por esta razón que el esquema de hombre -como dijo Russell- no puede ser encontrado en la calle.

Ahora veamos el lado de la intensión.

En la proposición "el hombre es un animal racional", el predicado "animal racional" es correcto para el concepto "hombre" pero no para el concepto "Sócrates".

Si Sócrates es la única persona que tiene y que puede tener todas las propiedades socráticas, el enunciado "Sócrates es un animal racional" es tan falso como el enunciado "Sócrates es un hombre". Si es verdad que el nombre propio "Sócrates" se refiere a Sócrates, a todo Sócrates, y a nada más que a

⁶ Cfr. op. cit. p. 4b.

Sócrates, entonces Sócrates es bastante más que un "hombre" en el sentido de la definición de "hombre", es decir, un animal racional, etc. El tiene todos los rasgos, y características que hacen a Sócrates, y entre las cuales están también la racionalidad y la animalidad -pero no la del hombre sino la suya propia.

Si la proposición "Sócrates es un hombre" significa que "Todo Sócrates es solamente un hombre" es falsa dado que Sócrates es más que un hombre -él es Sócrates; si significa "Algo de Sócrates es un hombre" es verdadero sólo si nosotros abstraemos a Sócrates dentro de un conjunto de esquemas de propiedades abstractas entre las cuales está el esquema "hombre". Generalmente la proposición "Sócrates es un hombre" significa "todo Sócrates" y lo pone a todo él bajo la clase de los hombres. Por lo tanto es falsa.⁷

Cuando Russell indicó que no podía encontrar "un hombre en la calle" y por lo tanto, tampoco lo podía señalar, lo dijo correctamente porque el esquema hombre, en Sócrates, por ejemplo, no es señalable, es una construcción lógica. Al señalar a Sócrates no se puede estar señalando algunas de sus propiedades sino solo todas juntas; y ninguna de ellas es parte del esquema-hombre. Este es un conjunto abstracto de aquellos predicados comunes a todos los hombres y esos no son de

7

Cfr. Op. cit. p. 46.

Sócrates sino los del concepto de clase "hombre". Tales predicados sólo existen en nuestras mentes. Por eso afirma Hartman que decir "Sócrates es un hombre" es lógicamente inválido y empíricamente falso. Y más aún -llevando ésto a sus últimas consecuencias, sostiene Hartman que "No sería enteramente falso decir señalando a Sócrates: "(Sócrates) es un esqueleto". Porque mientras el esqueleto está en verdad escondido dentro de la arazón de Sócrates, los predicados comunes de hombre no lo están. Aun cuando todos los hombres tengan narices, la nariz de Sócrates es la suya propia y no la del hombre. La nariz del hombre es tan abstracta como lo es el hombre. El hombre no tiene nariz; el concepto "hombre" tiene entre su contenido el concepto "nariz". Ni siquiera Sócrates tiene una nariz; él tiene sólo su propia nariz, y aún decir "Sócrates tiene nariz: chata" es falso. Porque Sócrates tiene su propia nariz: achatada y en la medida en que las otras gentes tienen narices achatadas, éstas son construcciones del pensamiento y no narices individuales".⁸

Estrictamente hablando, mientras "nariz chata" es una propiedad de "Sócrates", los elementos del esquema "hombre" en Sócrates no son propiedades sino predicados, es decir, nombres de propiedades. Un individuo no puede tener predicados sino solamente propiedades y un esquema no puede tener propiedades sino solamente predicados.⁹

Si el nombre propio o el concepto singular "Sócrates" se refiere a la totalidad conocida y observada como Sócrates y nosotros aceptamos la verdad de la proposición "Sócrates es un ser racional", estaremos significando que el individuo total,

⁸ Op. cit. p. 25.

⁹ Cfr. Op. cit. p. 21.

Sócrates, no es más que un ser racional, esto es, un esquema (el esquema-hombre). En este caso sería falso, por supuesto decir que Sócrates se refiere al individuo total. Antes bien, sólo se podría referir a esa diminuta parte de él que representa la condición mínima de "hombre", es decir, a lo que Sócrates tiene en común con todos los hombres. En este caso, no habría ninguna razón para que ese aspecto tuviera el nombre propio de "Sócrates", puesto que ese aspecto sería un esquema y no el individuo Sócrates.

El sustantivo genérico "hombre" significa únicamente aquellos atributos que todos los hombres tienen en común, es decir, la racionalidad. Estrictamente hablando entonces, lo que en extensión corresponde a la intensión de "hombre" no es nunca una persona, es decir, cualquier persona individual, sino un esquema, el esquema de hombre.

La persona individual, Sócrates, tiene un conjunto infinito de atributos que no son parte de la intensión del sustantivo genérico "hombre". Hasta donde Sócrates tiene los atributos humanos, Sócrates no es Sócrates, sino una instancia de "hombre". En suma, Sócrates tiene infinitamente muchas otras cualidades que la lógica tradicional llamó accidentes -y que constituyen la personalidad de Sócrates más bien que la de Bertrand Russell o Max Scheler. Como un hombre o un ser racional, Sócrates en cuanto esquema, es exactamente el mismo

que Bertrand Russell o Max Scheler y todas las demás personas - también en cuanto esquemas- ya que ellas son las instancias de "hombre" poseyendo racionalidad. Pero, como Sócrates, Sócrates es único. El no es una instancia de Sócrates porque extensionalmente no existe otra tal instancia. Intencionalmente Sócrates es único y extensionalmente, un ser singular. Su individualidad es entonces la combinación de su unicidad con su singularidad. Finalmente, dice Hartman que "Cuando definimos a Sócrates como "animal racional" o "un miembro de la especie "humana", le atribuimos un significado sistémico. Cuando lo definimos como "un miembro de la humanidad" le asignamos un significado extrínseco.¹⁰ Un significado intrínseco debe mostrar el carácter único de Sócrates.

En términos lógicos, "Sócrates" es el nombre propio que denota a un ser concreto. Los atributos de Sócrates, "sabio", "valiente", "nariz chata", "casado con Jantipa", etc., son lo que el nombre propio connota. Pero, ni siquiera la conjunción de esas propiedades puede ser la contraparte intencional de Sócrates, porque la enumeración de propiedades no puede cubrir el continuo que es el individuo. Esta idea es expresada así por Hartman: "Fueste que Sócrates es un continuo espacio teorial y la intensidad debe serie isométrica, la intencion debe ser, ella misma, un continuo. For ende no puede consistir en conjuntos enumerables de predicados de clase".¹¹

¹⁰ Op. cit. p. 51.

¹¹ Op. cit. p. 47.

Como fue dicho en el capítulo primero, el número de términos de una connotación sistémica es finito, esta finitud o definitud es lo que caracteriza a los conceptos sistémicos. El número de términos de una connotación extrínseca es potencialmente infinita, pero denumerable (por esta razón se dice que las propiedades son discretas y la intensión correspondiente, discursiva, es decir, se pueden tomar de una por una hasta agotarlas prácticamente).

Por último, el número de términos de una intensión o connotación intrínseca es muy diferente a las anteriores. ¹²

"La intensión intrínseca -dice Hartman- connota una experiencia de representación total, es decir, cada objeto experimentado intrínsecamente representa el mundo entero. Lingüísticamente, esto significa que cada término denotando tales objetos connota el mundo o los significados ~~de~~ o. Términos de esta clase son las metáforas; una metáfora es un término que puede, teóricamente connotar cualquier otro término en el lenguaje... Una metáfora, entonces, como parte de un lenguaje metafórico, es un continuo conteniendo los significados de todos los demás significados del lenguaje".¹³

En este sentido, sólo mediante el lenguaje metafórico podemos describir el continuo que es el ser humano individual. El lenguaje metafórico, entonces, es el lenguaje del valor intrínseco.

¹² El número de propiedades de esta sola cosa es infinito no es posible contarlas puesto que no hay abstracción. Más bien hay experiencia pura entre yo y la cosa en toda su plenitud, sin ningún pensamiento de ninguna otra cosa.

¹³ Hartman Robert S. LA NATURALEZA DE LA VALORACION. p.p. 56-57.

Aquí conviene ver, cuál es, lógicamente, la constitución de la comprensión singular.

La comprensión de lo singular debe ser discursiva, es decir, debe hallarse constituida por palabras individuales. Sin embargo, el conjunto de tales palabras debe formar un todo continuo no discursivo. Debemos decir entonces, que la comprensión singular se halla constituida por elementos no discursivos, entendidos éstos discursivamente, o por elementos discursivos, entendidos éstos no discursivamente, donde por "discursivo" entendemos denumerabilidad de elementos lógicos. En suma, la comprensión singular es un grupo discursivo de elementos no discursivos o un grupo no discursivo de elementos discursivos.

El lenguaje que exprese la comprensión singular deberá entonces estar constituido por elementos discursivamente no discursivos. ¿Cuáles son en el lenguaje esos elementos? Son metáforas.

Una metáfora es una palabra de lenguaje ordinario discursivo que tiene un significado no discursivo. Su significado es una exposición sin definición y sin extensión. Así, la expresión "un mango", al ser usada metafóricamente no significa "Magnifera indica" (definición de mango) ni hace referencia a las frutas del árbol Anarcadiacea, las cuales

comemos con trinchas especiales; aquí, el conjunto de predicados de un concepto "mango" no hace referencia ni expresa el conjunto de propiedades de la cosa correspondiente (mango). ¿A qué hace referencia entonces?

Tal conjunto, como carece tanto de definición como de extensión, no hace referencia a nada en particular, a la vez hace referencia a cualquier cosa. Esto significa que puede reemplazar a cualquier otra palabra del lenguaje que si expresa una extensión y comprensión completas. Así, por ejemplo, tenemos los conceptos claramente definidos de "perro" y "guerra", los cuales podemos utilizar para formar las expresiones metafóricas "¡qué guerra de perro!" y "¡qué perra guerra!".

Como vemos, una metáfora es un conjunto de predicados usados como variable.

Como cada metáfora, en principio, puede reemplazar a cada otra palabra de la lengua -y aún a sí misma como palabra no metafórica- y como la totalidad de todas las lenguas tiene H_0 palabras, cada una de las cuales significa como metáfora H_0 sentidos o significados, el significado total del lenguaje metafórico es de $H_0 H_0 = H_1$ palabras. Esto significa que el lenguaje metafórico es una infinitud no denumerable, un continuo. Pero como un elemento de un continuo es él mismo un

continuo, tenemos que la metáfora es, ella misma, también un continuo.

Como según nuestra definición una cosa singular es un continuo, resulta, por lo arriba dicho, que la metáfora a lo que hace referencia es a la cosa singular; tal es la razón de que las cartas de amor sean tan diferentes de las de negocios. Las cosas singulares se expresan como tales por medio de las metáforas. La metáfora es la única manera de expresar la continuidad infinita de una cosa singular.

Extendiendo las significaciones de los términos lógicos "extensión" y "comprehensión" al campo del concepto singular, podemos decir que la extensión de una metáfora es la cosa singular y que la comprehensión de la cosa singular es la metáfora. Esta da a lo singular su singularidad, su unicidad; unicidad mediante la cual queremos significar el aspecto comprehensional de la singularidad extensional -la unidad-. Como ambas, tanto la extensión como la comprehensión singulares, son infinitudes continuas, resulta que las dos pueden formar un solo continuo, o sea, que la cosa y su significación son uno. Tal es la expresión lógica de lo que llamamos vagamente compeneetración entre la cosa singular y su significado.

La poesía se encuentra llena de toda clase de metáforas.

La metáfora es el elemento indispensable para la comunicación de nuestras experiencias privadas. El lenguaje metafórico es usado por los enamorados, los artistas, los místicos, los profetas, etc. Tal es, por ejemplo, el lenguaje propio del Hijo del Hombre en las Escrituras; todo lo que de importancia dijo Jesucristo se halla en sus "parábolas".

En suma, podemos decir hasta aquí, que la intensión de una persona humana individual, como se mostró en el caso de Sócrates, debe darnos la totalidad de su ser, de su manera de ser, de su personalidad única, y que en cualquier momento que demos una definición del término "persona" que no sea un continuo intencional y cuya contraparte extensional no posea un solo miembro, entonces lo que estaremos definiendo será no un concepto singular sino una construcción mental (un esquema) o cualquier otra cosa pero no una persona.

De este modo, hemos visto que lo que fue cierto para las construcciones en las ciencias naturales (los conceptos sintéticos) también lo es para las construcciones de la Antropología filosófica (la doctrina filosófica del homo sapiens) y las ciencias sociales. En otras palabras, el concepto "electrón", "círculo geométrico", así como los conceptos "homo sapiens", "homo economicus", "homo faber", etc. son construcciones de la mente humana que no se refieren a nada en la realidad, ya que son sólo esquemas.

Inclusive "En el derecho -dice Hartman- las situaciones "humanas" son esquemas, construcciones. Estas construcciones no deben confundirse con los hechos experienciales o empíricos. Los primeros son miembros de clases lógicas, los segundos, son miembros de clases empíricas o axiológicas".

Con justa razón dice Hartman que "un esquema es menos real que cualquier cosa empírica. Cuando los seres humanos son valorados sistemáticamente, son menos reales que, pongamos por caso, un pedazo de papel".¹⁴

Una vez analizada la definición aristotélica de "hombre" en la cual hemos dicho que se basa la definición de "persona" de Boecio, es importante señalar que la única diferencia entre estas dos definiciones es que la definición de Boecio excluye la multiplicidad en la extensión del concepto "persona", cuando dice "substancia individual".¹⁵

Para explicar esta diferencia desde el punto de vista axiológico, primero debemos recordar que: una cosa singular se conoce en el grado en que se conocen más íntimamente la mayor cantidad de rasgos de la cosa o en el grado en que la cosa se ha diferenciado en detalle. El límite superior de la diferenciación es la identificación con la cosa y el límite inferior, es ver la cosa como numéricamente una. En el primer caso, cuando se considera la comprensión de la cosa singular,

¹⁴ Op. cit. p. 65.

¹⁵ Boecio se refiere al ser singular naturalmente y de hecho independiente; se refiere a una naturaleza creada completa en cuanto tal y no unida substancialmente a otro ser.

se le ve como única; en el segundo caso, cuando se considera su extensión, se le ve como una. De donde tenemos que Boecio, a diferencia de Aristóteles, se encuentra en el límite inferior de la diferenciación de la persona, cuando distingue que el concepto "persona" sólo posee un sólo miembro en su extensión, aunque similarmente a Aristóteles, él tampoco ve que en la comprensión debe existir una diferenciación en detalle, una infinitud más que un mínimo de rasgos característicos. Ambos filósofos apenas alcanzan a distinguir el mínimo de propiedades del concepto "persona": la racionalidad.

Es evidente que ambas definiciones son ampliamente superadas por la definición axiológica de "persona" que ya hemos expuesto. Sin embargo, es innegable la gran influencia que las definiciones de Aristoteles y de Boecio han tenido en el pensamiento filosófico hasta nuestros días. Pero, debemos decir, que dicha influencia, en el sentido como lo expone Karl Popper en La Sociedad Abierta y sus Enemigos¹⁶, ha sido una influencia perniciosa.

Al respecto de esta influencia perniciosa, Hartman señala que "la paradoja de la existencia humana y la enfermedad de que hemos padecido a lo largo de la

¹⁶ "si nuestra civilización ha de subsistir, debemos romper con la deferencia hacia los grandes hombres creada por el hábito. Los grandes hombres pueden cometer grandes errores y, tal como esta obra trata de demostrarlo, algunas de las celebridades más ilustres del pasado llevaron un permanente ataque contra la libertad y la razón. Su influencia rara vez contrarrestada, continúa impulsando por una senda equivocada a aquellos de quienes depende la defensa de la civilización". Cfr. Karl Popper, La Sociedad Abierta y sus Enemigos, Prefacio. Edit. Paidós, 4a. reimpresión, España, 1991.

historia puede definirse como nuestra insensibilidad ante la vida, asociada con nuestra sensibilidad frente al pensamiento... (la persona), el animal racional, considera que su pensamiento es el valor supremo. El dios de Aristóteles estaba ocupado en pensar, en pensar su pensamiento y se consideraba que la ocupación más elevada de (la persona) era pensar acerca del pensador divino que pensaba sus pensamientos. Tomado literalmente, el término aristotélico "teoría" significa "ver a Dios". Si valoramos nuestro pensamiento como lo más elevado, desde el momento que encierre una incorrección, valoremos como lo más alto algo que es defectuoso".¹⁷

Las definiciones de "hombre" y de "persona" de Aristóteles y Boecio, respectivamente, tienen la siguiente composición de valor: la valoración positiva de la dimensión del valor intrínseco en términos de la dimensión del valor sistémico, cuya fórmula es I^S , en otras palabras, la persona quien posee un valor intrínseco (I) es definida y valorada por su racionalidad que posee un valor sistémico (S). En realidad - como bien lo expresa Hartman- la valoración sistémica de un valor intrínseco (I^S) en este caso, se puede considerar como una valoración negativa, es decir, como la desvaloración de un valor intrínseco en términos de un valor sistémico, cuya fórmula es I_S , lo cual significa que la totalidad infinita de las propiedades que constituyen el valor intrínseco que es la persona humana individual, es drásticamente o infinitamente reducida a su más mínima expresión: a una definición sintética. Con justa razón dice Hartman que cuando los seres humanos son

¹⁷ Robert S. Hartman, "El Aspecto Etico..." p.7.

valorados sistémicamente, son menos reales que un pedazo de papel.

Otra conclusión de significación trascendente a que llegamos con la simple aplicación de la Ciencia del Valor es que las tendencias colectivistas se basan precisamente en la valoración o desvaloración sistémica de la persona (I_2) a favor, siempre, de la valoración intrínseca del valor sistémico (S^1), siendo ésta última fórmula, la definición axiológica del fetichismo.

Ahora podemos entender cabalmente por qué Hartman declara que estamos intoxicados por el fetiche del pensamiento colectivista, pues tal pensamiento consiste en pensar en términos sistémicos, en construcciones de la mente humana, las cuales pueden ser legales o sociales, pero que son consideradas como el valor más alto, olvidando completamente que el valor único y supremo es el ser humano individual.¹⁸

18

Dice Hartman citando a Berdjayev: "la personalidad presupone un salir del yo a otro y a otros, carece de aire y se sofoca cuando se la deja encerrada en sí misma... la personalidad es Yo y Tú, otro Yo. Pero el Tú hacia el cual sale el Yo, y con el cual entra en comunión no es un objeto, es otro Yo, es personalidad. Con un objeto, ciertamente, no es posible ninguna comunión, con él no es posible compartir ningún estado de comunión... el egoísmo denota una doble esclavitud del hombre: esclavitud respecto de sí mismo, de su propia miseria endurecida, y esclavitud respecto del mundo, que es transformado exclusivamente en un objeto que ejerce coartación desde afuera. El hombre egocéntrico es un esclavo, su actitud frente a todo lo que es no-yo, es una actitud servil. Esta consciente sólo del no-yo, no tiene conocimiento de otro yo, no conoce un Tú, no sabe nada de la libertad de salir del Yo..." Hartman, Robert S. LA METAFÍSICA DE LA VALORACIÓN. p.p. 66-67.

Piensa Hartman que tan pronto como empezamos a pensar en terminos colectivos o sistémicos, tales como "nación", "Estado", "soberanía nacional", etc., podemos convertirnos en agentes del mal y entonces aparece el peligro de la guerra. Dice Hartman que pensar en términos colectivos es el único peligro que amenaza nuestra existencia y que la consecuencia más amarga de este tipo de pensamiento es la guerra a la cual considera Hartman " el problema central de todo nuestro tiempo"¹⁹. La guerra añade Hartman, "conduce a la tensión más profunda entre el valor intrínseco de la persona humana individual y el valor sistémico del sistema estatal".²⁰

Siendo el problema de la guerra un problema fundamental para nuestro tiempo, vamos a hacer en este espacio una síntesis de la explicación que hace Hartman a este respecto.

Empieza Hartman afirmando que la guerra se basa en la noción de soberanía, la cual es una construcción sistémica.

¿Y qué es la soberanía, según Hartman?

Dice Hartman que "ciudadanos como ustedes y yo y nuestros hijos, que educamos para ser buenos ciudadanos somos entrenados por nuestros Gobiernos en toda clase de instrumentos de tortura diabólica

¹⁹ Intervención de Robert S. Hartman respecto a una ponencia presentada por el Dr. Salmerón llamada "Sobre la enseñanza de la filosofía".

²⁰ Robert S. Hartman, Autología Científica. El Nuevo Marco de Referencia de las Ciencias Sociales, Cinco Conferencias sustentadas por el sociólogo alemán Robert S. Hartman en la Universidad de Guadalajara, Jalisco. 1958, p. 72

y enseñados con ayuda de sacos de paja y bayonetas a rajar el mayor número de abdoanes en el tiempo mas corto posible. El hijo que actualmente tiene veinte años, muy pronto estará en esta situación y es un muchacho que hasta ahora nunca ha rajado ningún abdoan y odia la idea misma de ello. Y nosotros mismos le hemos educado para odiarlo. ¿Entonces, que es este poder siniestro que coeerce a gente buena como a mi y al hijo en este predicamento diabólico? Es una y solamente una cosa, y una cosa muy obvia: la soberanía absoluta de la nación a la cual pertenecemos".²¹

A esta soberanía de las colectividades democráticas, la considera Hartman una ficción magistralmente construida por Rousseau, como la llamada "voluntad general", y sostiene que tiene las mismas propiedades que anteriormente fueran las del monarca absoluto. ¿Cómo es esto? Menciona Hartman que en las grandes revoluciones contra el Absolutismo (la francesa, la norteamericana, la rusa, etc.) "la soberanía absoluta del soberano autocrático era quebrantada en los asuntos interiores, pero fue transferida sin cambio ninguno a las novedosas democracias en los asuntos exteriores. Pero como entonces ya no habia mas una persona física, la soberanía tenia que construirse y tenia que prescindirse de toda conexión con una realidad concreta. Así se volvió en ficción, en construcción y es axiológicamente un valor sistémico"²² Como resultado de esto, dice Hartman que todas las naciones de hoy, sean democráticas o totalitarias, tienen en sus asuntos exteriores -en su relación una con la otra- todos los rasgos del príncipe autocrático del anciano régimen. ²³

21 Op. cit. p. 74

22 Op. cit. p. 75.

23 *Este príncipe tenia, según las teorías de Hobbes y la práctica de aquel tiempo, derechos totalitarios sobre sus mujeres: era mas allá de la ley, era el único juez y era pecado para el sujeto juzgar de acuerdo con su conciencia, el príncipe soberano tenia el poder completo

Esta soberanía republicana y cuasi-demócrata que es la misma que la soberanía autocrática y monárquica, se impone con toda su fuerza en la guerra: el ciudadano debe completa obediencia a la colectividad de la nación como su soberano, de la misma manera que solía deber tal obediencia al príncipe absoluto.

La transferencia de la soberanía de la persona del príncipe a la voluntad general o a la colectividad de la nación, desde el punto de vista de la Axiología Formal, es de una importancia tremenda, porque según Hartman, "la voluntad general no es más que una ficción, una construcción, por eso puede ser sujeta solamente a la valoración sistémica".²⁴ Por eso, axiológicamente, la soberanía es de un valor infinitamente menor (en el sentido exacto de infinitud definido en el capítulo primero) que el valor intrínseco de la persona humana individual.

Esto conduce inevitablemente a la siguiente conclusión: la persona para ser ella misma, es decir, para ser su yo moral o su yo interno del que ya hemos hablado, y por lo tanto, seguir su valor más alto, debe rechazar las demandas de la ficción que está puesta en su contra.

sobre toda propiedad y el ciudadano le debía a él obediencia total", *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

En una época como la nuestra de colectividad, se nos enseña a pensar -en perfecta concordancia con el pensamiento colectivo- que en la guerra no se matan personas sino soldados. es decir, aprendemos a pensar que los soldados no son personas. Este pensamiento, dice Hartman es "en epitome el problema de la guerra"²⁵

Aún en un gran segmento de la historia de la filosofía, la persona ha quedado reducida a una simple construcción mental. Al respecto dice el filósofo Héctor González Uribe que "los idealistas como Hegel, llevando hasta sus últimos extremos la línea que va desde Parménides y Platon hasta los tiempos modernos, consideran a la persona como un simple momento transitorio en el desarrollo de la idea absoluta. En esto se fundan precisamente las tendencias colectivistas, tanto del materialismo dialéctico como del fascismo y también todas las teorías transpersonalistas que sacrifican la persona humana a un todo absorbente y niegan los derechos y la dignidad del individuo humano"²⁶

Como se ve, uno de los peligros que amenazan nuestra existencia es la enorme oposición entre los que piensan en términos del valor de la persona humana y quienes piensan en términos colectivos o sistémicos.

Quisiera terminar éste capítulo con las siguientes palabras de Hartman:

²⁵ Op. cit. p. 74.

²⁶ Hector González Uribe, "El "Problema de la persona humana en perspectiva histórica", p. 142.
"El Problema del hombre, Vol. III. Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía. Mexico, D.F., 7-14 de Sept. de 1963, UNAM.

"La aplicación de la Axiología nos hará salir de esta época de demencia colectiva para entrar en otra de racionalidad individual. Convertirá las relaciones internacionales en relaciones interhumanas y hará que todo individuo, cualquiera que sea su raza, credo o color, goce de su prójimo como de un valor infinito..."²⁷

...somos ciegos frente a los valores reales que nos rodean y que están en nosotros... Si el mundo entero pudiera aprender los valores verdaderos... nuestras dificultades terminarían en gran parte...."²⁸

27 Robert S. Hartman, Una Nueva Ciencia... p. 102.

28 Robert S. Hartman, Axiología Científica, El Nuevo Marco... p. 79.

CONCLUSIONES

1. EL RETRASO DEL DESARROLLO MORAL ANTE EL DESARROLLO TECNOLÓGICO.

La escena contemporánea está agitada por el desequilibrio entre el avance tecnológico logrado por el ser humano y el retraso en el mejoramiento moral de la especie. El retraso del desarrollo moral ha caracterizado nuestra condición humana desde épocas inmemoriales y sigue siendo el caso hasta el momento presente. Y ésta ha sido la preocupación fundamental de R.S. Hartman que recoge la tesis.

2. EL VALOR DE UNA CIENCIA MORAL.

Las fallas de la moralidad en el mundo pueden aliviarse con base en el desarrollo del conocimiento moral, especialmente el de la Etica; ésta es la tesis de nuestro trabajo. Creemos que hemos desarrollado el tema, específicamente de la necesidad de trabajar en la creación de una ciencia de la Etica la cual nos podría enseñar cómo convertirnos en personas moralmente buenas, si así lo deseamos. Una ciencia moral nos puede ayudar a visualizar un nuevo mundo moral, es decir, un cambio en la realidad moral o en nuestras relaciones humanas, que puede empezar con el pensar científico acerca de tal realidad.

El postulado de una Etica científica o axiológica que presentamos en este trabajo es: "una persona es buena, si y sólo si cumple con la comprensión de su concepto de clase que está dentro de sí mismo.

3. LA VALORACION DE LA PERSONA.

Las fallas en la valoración de la persona humana individual son, a nuestro juicio, un factor determinante que potencializa los peligros que acechan a la humanidad: la autoaniquilación universal, el daño a la ecología y el empobrecimiento de la calidad de vida. Consecuentemente, la correcta definición y valoración de la persona puede ayudarnos a evitar tales peligros.

La valoración intrínseca existe como una posibilidad humana, como la más elevada y distinguida característica del hombre. Lo contrario, la indiferencia ante lo singular, indiferencia que más arriba calificamos de disvalor intrínseco, aunque ha existido desde siempre, hoy en día parece caracterizar con gran fuerza a nuestra época. Y así, a todos esos nuestros contemporáneos indiferentes, a todas esas personas ciegas y sordas a la presencia de lo único y singular, parecen ir dirigidas con más justicia que nunca aquellas palabras lapidarias de Heráclito: "Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres que tienen almas de bárbaros".

4. LA VALORACION SISTEMICA DE LA PERSONA.

Como hemos querido probar, la valoración sistémica es correcta para construcciones mentales pero no para los seres humanos quienes poseen un valor intrínseco.

5. EL CONCEPTO GENERICO DE PERSONA.

Asimismo, analizamos que las definiciones de "hombre" y de "persona" de Aristóteles y de Boecio, respectivamente, se refieren a construcciones lógicas, o esquemas.

Por otro lado, cada persona humana individual tiene la definición de sí misma dentro de sí misma, lo cual significa que esa definición debe ser distinta en cada persona.

Las definiciones de "persona" que no consideren este carácter único de la comprensión y la singularidad de la extensión de dicho concepto aceptan definiciones incompletas.

La Antropología Filosófica que se limite al tratamiento del concepto genérico y abstracto "hombre" y que no considere a los seres humanos individuales, de carne y hueso, ciertamente, retrasará el avance del pensamiento filosófico contemporáneo en el campo de la Etica. Esta ciencia, ha de considerar el término "hombre" y el término "mujer" en singular, nunca en plural, porque en el mundo

real lo que existe son los individuos concretos, más no los esquemas.

6. EL PROBLEMA DE LA GUERRA.

Si el problema de la guerra -como afirma Hartman- supone la noción de soberanía y esta noción, en esencia, no ha cambiado a través de toda su historia, lo que se requiere es un nuevo principio de soberanía, basado en el valor infinito de la persona humana individual. La persona que todavía no existe ni en la teoría ni en la práctica del Estado, debe convertirse en una realidad que sea captada en toda su profundidad.

La conformidad del individuo a la colectividad ha de ser transformada, en su contrario, el principio de todos para uno. Por ejemplo, la tensión -a la cual conduce la guerra- entre el valor intrínseco de la persona humana y el valor sistémico del sistema estatal debe resolverse a favor del primero, es decir, a favor del valor más alto: el valor infinito de la persona humana individual.

APENDICE

La situación existencial de la humanidad -caracterizada por la falta de conocimiento ético y su consecuente desvaloración de la persona humana individual- la podemos encontrar descrita en una forma desgarradora y profundamente conmovedora por el poeta rumano Constantiu Virgil Ghiorghiu en su famosa novela La Hora Veinticinco.

En el prefacio de esta obra, el filósofo existencialista francés Gabriel Marcel afirma que no cree "que se pueda encontrar una obra más significativa que ésta (ni) más reveladora de la situación espantosa en que la humanidad se encuentra hoy... el mal que aquí se denuncia es un mal universal"¹ los valores sistémicos en tanto tienden a tomarse a sí mismos como fin, asumen el lugar de valores que se dicen caducos.

Esta bella y terrible novela, este gran libro desesperado como lo llama Marcel, es el testimonio de una humanidad ajusticiada. Ghiorghiu, el autor, expresa con asombrosa precisión axiológica que "la civilización occidental en su última fase de progreso no regara en el individuo. La sociedad no conoce más que algunas dimensiones del individuo. Nada nos permite

¹

C. Virgil Ghiorghiu, La Hora Veinticinco, Prefacio de Gabriel Marcel, Trad. Jesús Ruiz y Ruiz, 3a. edición, Editora Latino Americana, Mexico, 1975. El original fue publicado por primera vez en Francia ya que el autor se vio en la imposibilidad de publicarlo en su país de origen.

creer que vaya a hacerlo alguna vez. Pero (el ser humano) integral, tomado individualmente como tal, no existe para ella...²

Desde el punto de vista de Ghiorghiu que es exactamente igual al punto de vista de la Axiología Formal, el hecho de no tratar a las personas según sus características individuales y de someterlos a las leyes y a los criterios técnicos equivale a un asesinato ³

El ser humano individual, dice Ghiorghiu ha sido reducido a una sola de sus dimensiones: la dimensión social. Ha sido transformado en ciudadano, que no es sinónimo del concepto persona.

La Hora Veinticinco, podría ser comparada con una escena terrible de atentados contra la vida de la persona humana individual. En verdad, no hay término en la descripción de los horrores narrados en esta novela tan profunda donde las condiciones cada vez más inhumanas a que son sometidos millones y millones de personas quienes ven al margen de la vida, nos revelan -dice Ghiorghiu- que vivimos "la época más oscura de toda la historia de la humanidad. Jazas ha estado tan bajo el nivel (moral de los seres humanos)".⁴ El respeto hacia la vida de la persona humana no existe.

2 Op. cit. p. 241.

3 Op. cit. p. 242.

4 Op. cit. p. 55.

El título de la obra de Ghiorghiu: La Hora Veinticinco, se refiere a la hora que no existe en el tiempo humano. Por ello, dice Ghiorghiu que su novela describe las últimas horas de vida de las personas humanas. Tras la muerte de éstas -quienes mueren asfixiados por la atmósfera donde vive la sociedad contemporánea: la burocracia, el ejército, la organización del Estado y la administración, y todo lo que contribuye a ahogar al ser humano- "sólo faltan algunas horas para que todo termine..."⁵

La Hora Veinticinco, dice Marcel, es como una historia de locos, es "la expresión literal de lo que (la persona) tiende a devenir en un mundo que la niega"⁶. Las personas -continúa Marcel- parecen haberse olvidado de comportarse como tales. "Pero más que un olvido es un monstruoso adiestramiento cuya consecuencia es precisamente ese olvido"⁷

En términos de la Ciencia de la Valoración establecida por Hartman, dicho adiestramiento comienza cuando intoxicamos nuestro pensamiento con el fetiche del pensamiento colectivo, el cual nos hace olvidar que la meta y el fin de nuestra historia, que el valor más alto en el universo es la vida de la persona humana individual.

5 Op. cit. p. 126.

6 Op. cit. Prefacio.

7 Ibidem.

El título de la obra de Gheorghiu: La Hora Veinticinco, se refiere a la hora que no existe en el tiempo humano. Por ello, dice Gheorghiu que su novela describe las últimas horas de vida de las personas humanas. Tras la muerte de éstas -quienes mueren asfixiados por la atmósfera donde vive la sociedad contemporánea: la burocracia, el ejército, la organización del Estado y la administración, y todo lo que contribuye a ahogar al ser humano- "sólo faltan algunas horas para que todo termine..."⁵

La Hora Veinticinco, dice Marcel, es como una historia de locos, es "la expresión literal de lo que (la persona) tiende a devenir en un mundo que la niega"⁶. Las personas -continúa Marcel- parecen haberse olvidado de comportarse como tales. "Pero más que un olvido es un monstruoso adiestramiento cuya consecuencia es precisamente ese olvido"⁷

En términos de la Ciencia de la Valoración establecida por Hartman, dicho adiestramiento comienza cuando intoxicamos nuestro pensamiento con el fetiche del pensamiento colectivo, el cual nos hace olvidar que la meta y el fin de nuestra historia, que el valor más alto en el universo es la vida de la persona humana individual.

5 Op. cit. p. 126.

6 Op. cit. Prefacio.

7 Ibídem.

En referencia a este adiestramiento, dice Traian, el poeta de esta novela: "Y así, poco a poco, sin darnos cuenta, renunciamos a nuestras cualidades humanas... Nos deshumanizamos... El primer sintoma de esa deshumanización es el desprecio al ser humano... Y ahí es donde comienza el drama".⁸ no existimos en nuestra calidad de personas humanas: la persona no tiene ningún valor.⁹

Finalmente, no quisiéramos dejar de hacer aquí uno de los más importantes señalamientos que cualquier investigación en torno al concepto y al valor de la persona humana debe contener; nos referimos a la escena más terrible y espantosa -a la vez que vergonzosa- que se repite insistentemente a lo largo de toda la historia humana¹⁰: el hecho de la tortura.

La tortura está definida en el diccionario como "tormento, dolor físico o psicológico infligido a una persona con cualquier fin"¹¹. Esta definición, sin embargo, no expresa exactamente lo que es esta lacra ignominiosa que envilece a todo aquel que la utiliza. Es necesario añadir que ese tipo de sufrimiento físico, psicológico o moral es un sufrimiento intenso y continuado.

⁸ C. Virgil Gheorghiu, La Hora Veinticinco, p. 57.

⁹ *Ibid.*, p. 243.

¹⁰ Frank Caudett afirma que la tortura "ha sido y es común a todas las razas, hasta el extremo de que no exista época ni página de la historia de la Humanidad en que no se encuentren negros episodios y sangrantes procesos o interrogatorios en los cuales, para provocar las confesiones de los inculpados o acusados (poco importa que fuesen culpables o inocentes) no se haya utilizado procedimientos de tortura" Geografía de la Tortura, Colección Informe, Ediciones Petronia, España, 1976.

¹¹ Nueva Enciclopedia Planeta, Vol. 5, p. 1677.

Para poder cometer este acto infamante de la tortura, este procedimiento de crueldad infinita, se requiere ese monstruoso adiestramiento del que habla Marcel, se requiere olvidar toda nación, todo concepto acerca del significado de la vida humana individual...

Al reflexionar acerca de los procedimientos empleados para aplicar el dolor y el sufrimiento intenso a la persona humana, desde sus formas más primitivas, hasta las más refinadas y modernas, nos invade el más triste pesimismo.

¿Cómo poder comprender que la mente humana, desde los albores de la humanidad vaya en busca de nuevos, crueles y más horribles métodos de tortura? ¡Es inconcebible! Nuestra conciencia debería estar abrumada.

El hecho de que la tortura, como un acto vil y de crueldad infinita cometida aunque fuera a un solo ser humano es algo que queda para vergüenza de la humanidad y es quizá la mejor prueba o una demostración contundente del pensamiento caótico sobre los valores y de nuestra correspondiente insensibilidad ante la vida, en cada sociedad respectiva.

La tortura -que desde el punto de vista de la Axiología Formal, significa la desvaloración intrínseca de un valor intrínseco: la peor forma de desvaloración de la persona humana

individual (I_1) - en el siglo de mayor adelanto técnico de la historia, nos coloca en una época de barbarie, por tal razón, sostenemos que es una necesidad urgente para nuestro tiempo, si es que queremos salir de la situación inmoral en que vivimos y mejorar nuestra desastrosa condición humana actual, la enseñanza de una ciencia de la valoración y en especial de una ética científica cuyo conocimiento nos haga capaces de desentrañar el significado infinito que representa cada ser humano individual.

Esta ciencia, nos puede ayudar a terminar con el monstruoso adiestramiento que lamenta Marcel, a través de la cirugía de ideas que plantea Lippel y de todo esto, resultará un pensamiento desintoxicado y transparente, una nueva forma de pensar y de sentir capaz de establecer un nuevo mundo moral. De tal suerte, ya no nos resultara difícil comprender expresiones que ahora nos resultan vacías, sin sentido, como por ejemplo, la sentencia de Ghiorghiu, donde dice: NO HAY NINGUN IDEAL QUE MEREZCA SER CONSEGUIDO A COSTA DE LA VIDA DE UNA SOLA PERSONA, o las palabras de Hartman, cuando dice que ES INFINITAMENTE MALU MATAR A UNA PERSONA HUMANA O AÚN VIOLARLA EN POS DE UNA IDEA, DE UN SISTEMA O DE CUALQUIER UTRA ABSTRACCIÓN.