

La Teodicea Axiológica de José María Méndez: una valoración crítico-expositiva de sus escritos introductorios

*A D. José María Quintana Cabanas, in memoriam*¹

RESUMEN

La Axiología o Filosofía de los Valores tuvo su cénit en el siglo XX con autores como M. Scheler o N. Hartmann. Ambos propusieron sendas concepciones filosóficas del “valor” y sus respectivas jerarquías o escalas. En esta corriente filosófica se inserta la obra de D. José María Méndez, pensador español que cultiva esta disciplina desde hace décadas. Su propuesta es ciertamente original y se presenta como una categorización de la filosofía moral o ética de tintes universalistas, válida para todos por su racionalidad intrínseca. En este contexto, el pilar fundamental donde se sustenta su sistema de pensamiento es el “Valor de valores” (Dios) al cual se accede intelectualmente por el uso de la razón axiológica, que es una suerte de Teología Natural, previa a la fe religiosa. Estudiamos en este artículo el alcance y límites de esta propuesta teórica.

PALABRAS CLAVE: Axiología, Filosofía de los valores, ética universal, Teodicea.

¹ D. J. M. Cabanas (catedrático emérito de Pedagogía de la UNED, doctor en Filosofía y Pedagogía, elaboró un sistema de pensamiento pedagógico monumental que denominó “Pedagogía Humanista” que aborda prácticamente toda la temática educativa en perspectiva filosófica. Fue el maestro que me introdujo en la Axiología filosófica, con su magisterio y con sus obras, especialmente: *Pedagogía Axiológica. La educación ante los valores*. Dykinson, Madrid, 1998 y *La Axiología como fundamentación de la Filosofía*. UNED, Madrid, 2000. Quisiera hacer asimismo mención expresa a los profesores Pedro Santolaria y Pablo Sánchez Garrido por sus valiosas sugerencias y aportaciones.

SUMMARY

The Axiology or Philosophy of Values had its top in the XX Century with authors as M. Scheler or N. Hartmann. Both of them proposed “values” philosophical views and their jerarquies and scales. The thought of José María Méndez belongs to this philosophical tendency and he is a spanish thinker that works in this issue decades ago. His proposal is certainly original and it was introduced as a universalist conception of the Moral Philosophy or Ethics, valid for everyone for its intrinsic reasonability. In this context, the most important ground where lies his system of thought is the “Value of Values” (God) who we can reach intellectually using the axiological reason, that is a kind of Natural Theology, previous to the religious faith. We study the extent and limits of this theoretical proposal.

KEY WORDS: Axiology, Philosophy of values, universal Ethics, Natural Theology.

I. INTRODUCCIÓN

Previmente al desarrollo del contenido de este artículo, son necesarias algunas precisiones metodológicas. En primer lugar, con intención de no dificultar la lectura a los no iniciados en la lógica matemática, traduciré de alguna manera al lenguaje académico los cálculos lógicos que en muchas ocasiones sustentan las argumentaciones del autor que aquí se estudia (que formaliza simbólicamente muchos de sus argumentos con el rigor de la lógica matemática). También facilita esta tarea el asunto a analizar en este artículo, pues el enfoque es mayoritariamente discursivo –aunque en algún momento se precise aludir a algunas cuestiones lógicas–. Por otra parte, dada la extensión y dispersión de la obra de Méndez, publicada en varios formatos: opúsculos, libros de ensayo, manuales y tratados, me limitaré en este ensayo a tratar sobre todo los escritos donde –de una manera condensada– expone de una manera deliberadamente concisa –a modo de compendio para el interesado– el núcleo de su pensamiento ² (aunque pueda referirme a otros trabajos por su relación con lo estudiado). Por ello, tómese esta aportación como una iniciación al estudio y análisis, en un primer acercamiento, del pensamiento axiológico del autor, desde la perspectiva

² Los escritos introductorios a los que hago referencia son: *Inicio del Filosofar* (2004), *Introducción a la Ontología* (1996), *Introducción a la Axiología* (2003) y los capítulos sobre teodicea de la última revisión de su *Introducción a la Axiología* (2013) (que incluye escritos publicados anteriormente como el suplemento I: *Valor Valorum* y los cap. V y VIII)

de la Teología Natural, tarea –por supuesto– siempre pendiente de una ulterior mayor profundización y meditación.

Finalmente, debo explicar que la elección del tema objeto de reflexión y estudio que encabeza estas líneas se debe a que, sin duda, remite al núcleo de la filosofía de los valores que aquí se aborda –a diferencia y quizá contraste– del pensamiento de autores como N. Hartmann y M. Scheler³. En este sentido, se apunta así una de las originalidades y aportaciones novedosas de la propuesta filosófica cuyas líneas maestras, de algún modo, a continuación, se expondrán y valorarán críticamente. El contenido de su reflexión y el enfoque sugerente e innovador de las grandes cuestiones intemporales que trata ameritan una mayor difusión y estudio de la obra de este destacado axiólogo en lengua española contemporáneo nuestro⁴. Y, por descontado, el debate y discusión que aquí pretendo suscitar e impulsar para un mejor conocimiento y valoración del alcance de su filosofía de los valores –en nuestro ámbito lingüístico–.

II. EL INICIO DE LA FILOSOFÍA⁵. BOSQUEJO INTRODUCTORIO DE LAS IDEAS PRELIMINARES

Así como Descartes inició la denominada segunda navegación del pensar filosófico con la revolución copernicana del *cogito, ergo sum*,

3 “Partiendo de la concepción axiológica de Scheler y Hartmann llega a la suya propia, tan interesante como original. Aun aprovechando muchas ideas de Hartmann, descubre en este autor otras que le parecen inaceptables (...) Méndez se sitúa en una posición próxima a la neoescolástica, si bien usando unos esquemas de pensamiento bastante personales.” *Pedagogía Axiológica. La educación ante los valores*, Dykinson, Madrid 1998, p. 95.

4 D. J. M. Méndez (1929) es Inspector de Finanzas del Estado, doctor en Teología y sacerdote diocesano. Su amplia obra incluye títulos como *Agricultura y Desarrollo Económico* (1963), *Economía y Ética* (1970), *El FMI. La segunda enmienda* (1978), *Valores Éticos* (1976, 1985, 2014), *Teoría del Valor. Un ensayo de Economía axiológica* (1988) y *Valores estéticos y ascéticos* (1990) –reunidos ambos en una reimpresión (2014)–, *Curso completo sobre Valores Humanos* (2007), *Introducción a la Axiología* (I y II, 1995 y 1997, con una reedición ampliada y revisada en 2013), *¿Crisis económica o crisis de valores? Una propuesta axiológica* (2012), *Adiós al semicomunismo* (2014), y numerosos artículos, opúsculos y colaboraciones en libros. Su última obra, síntesis de su pensar, es *La reconstrucción de occidente* (2019).

5 Cf. para lo que sigue, el opúsculo: *Inicio del filosofar*, Estudios de Axiología, Madrid 2004, 42 pp.

verdad clara y distinta de la que partir para edificar el edificio del pensamiento, Méndez sitúa el comienzo del pensar en algo más sencillo aún: el negador lógico (\neg), que a diferencia del “pienso, luego existo” (proposición compleja condicional (\rightarrow) –con un operador diádico por tanto–) es un simple operador monádico.

Esta aseveración requiere una breve explicación. El pensamiento axiológico de D. J. M. Méndez está estructurado intelectualmente, como queda dicho, por la lógica matemática o simbólica. De ahí que confiera la precedencia, en el hecho del lenguaje, al aspecto formal (leyes/operadores lógicos) antes que al material (la palabra): según su postura personal esto no fue del todo posible hasta la aparición en escena de la formalización de la lógica a finales del siglo XIX (Frege, Peano, Boole como precursor, etc.) De tal manera, que el inicio del filosofar, el inicio del lenguaje y del mismo pensamiento –del que el anterior no es sino expresión– no habría que situarlo en el “asombro” aristotélico o en el *cogito* cartesiano, sino en el operador lógico monádico que es el afirmador/negador (simbolizado formalmente así: \neg).

Se ha hablado de una “primera navegación” de la Filosofía referida a la etapa en el pensamiento que se inicia con la metafísica de Parménides. Una “segunda navegación” la habría iniciado la duda metódica de R. Descartes ⁶ y, por fin, la “tercera navegación” correspondería a, según los raciovitalistas, el periodo abierto por la razón vital –como sistema de pensamiento (en la tradición hispánica, Ortega y Gasset, el primer G. Morente, etc)–. En este sentido, la etapa parmenídea se basó fundamentalmente en el *llamado principio de identidad* (el ser es, el no-ser, no es) formulado contra la inconsistencia lógica de Heráclito, y que es derivación, como es fácil observar, del *principio de no contradicción* (es decir: $A=A$; $A \neq \neg A$). Este es el pilar fundacional tradicionalmente señalado del discurso filosófico y el inicio de la metafísica –que permite construir el edificio intelectual de la búsqueda reflexivo-racional– y cabría preguntarse, ante la afirmación fundante del autor aquí estudiado, si el negador/afirmador lógico no está ya implícito en este gran principio. Al afirmarse que no se puede ser a la

6 “Comienza en este momento la segunda navegación de la filosofía. La primera la inicia Parménides; esta segunda la inicia Descartes”, GARCÍA MORENTE, M., y ZARAGÜETA, J., *Fundamentos de Filosofía*, Espasa Calpe, Madrid 1947, p. 139

vez algo y su contrario estamos afirmando que algo es ello y no puede, a la vez, ser lo inverso: negación y afirmación están implícitas; luego no habría tanta diferencia respecto a la propuesta de Méndez, que lo que añade es la simbolización lógico-formal pero no el punto de partida que, a mi modo de ver, es un concepto muy similar hablando en puridad ⁷.

Por supuesto, continuando en otro orden de cosas, insiste el autor en que el negador lógico, en realidad, es un operador unido al afirmador, no se pueden separar, y que en el lenguaje el mero enunciado de una proposición ya sobreentiende su afirmación y únicamente es preciso utilizar este negador-afirmador en caso de negarse la verdad de dicho enunciado: de ahí que hablemos más bien del negador –siendo realmente, como de hecho son, dos operadores lógicos–; como si de dos vertientes del mismo operador monádico se trataran (cfr. p.10). En este sentido creo importante reiterar lo dicho respecto a la semejanza de este planteamiento con el llamado *principio de no contradicción*, donde va de suyo que al afirmar algo negamos su contrario, o, viceversa, al negarlo afirmamos lo contrario de lo que afirmamos. No parece haya mucha diferencia, como ya se indicaba, excepto la simbolización formalizada y el desplazamiento de la referencia del ser de las cosas al pensamiento sobre ellas.

Afirma nuestro pensador que: “Si no hay negador lógico no hay ni lenguaje ni pensamiento” (p. 7). Añade que los seres vivos animados no racionales están sujetos a los dinamismos naturales del instinto y de las leyes biológicas pero el ser humano es independiente respecto al mundo de la naturaleza causal y puede contrarrestar, negándose a sujetarse a ellos, los impulsos originados por el cuerpo y la psique: en términos metafísicos hablamos de la libertad –frente a la condición animal– del sujeto racional (cfr. *ibíd*). Aunque, como hoy ya conocemos, esta es una afirmación que no podemos realizar de manera categórica

7 “Hay un juicio naturalmente primero, que está supuesto en todas las demás proposiciones: ‘es imposible ser y no ser a la vez y en el mismo sentido’ (...) Ese juicio primero se llama principio de no contradicción, porque expresa la condición fundamental de las cosas, es decir, que no pueden ser contradictorias. Este principio se funda en el ser”, ALVIRA, T.; CLAVELL, L., y MELENDO, T., *Metafísica*, Eunsu, Pamplona 1984, p. 43.

y requiere matices –dados los múltiples condicionantes de todo tipo que nos influyen y de los que a duras penas somos conscientes: genéticos, educacionales, sociales, culturales, ambientales, etc.– Es cierto que habría que señalar, insisto, que esta afirmación es una *quaestio disputata* en el ámbito de la antropología y las neurociencias –más no es ahora el momento ni el propósito de este artículo abordar la cuestión en toda su complejidad–, aunque en el debate filosófico actual no cabe enunciarla sin más por lo problematizado del asunto.

Quedémenos con la idea sugerente de que la capacidad de afirmar o negar nos exime de la sujeción al determinismo de la naturaleza. A diferencia del psicosoma (aquí se sobreentendería una división tripartita del ser humano en tres niveles: soma, psique y espíritu), el espíritu –continúa argumentando– es independiente de lo material y bastaría con entender “espíritu” como la “capacidad de usar el negador lógico, ser libre de afirmar o negar, con una decisión que nace de alguien y no está condicionada por cualesquiera fuerzas, impulsos o tendencias ajenas a ese espíritu” (p. 8). Podemos decidir y somos capaces de afirmar una verdad o de mentir (negarla), expone nuestro autor. Libertad y Verdad, dos conceptos de un profundo calado metafísico, se coimPLICARÍAN entonces: soy libre para decir la verdad o esconderla y, si lo hago, quiere decirse que tengo libertad (cfr. *ibíd.*). Este es un argumento central en Méndez. El primer valor ante el que ejercemos nuestro libre albedrío es el de verdad, al afirmar o negar algo. Es importante aquí, antes de continuar, aclarar su definición de verdad: “la palabra verdad siempre la entendemos como correlación entre lenguaje y realidad. *Decir de lo que es, que es y de lo que no es, que no es*, según la clásica definición aristotélica” (p. 27) ⁸.

8 Obsérvese que se desplaza el fundamento del pensar de una verdad primera, fundamento de las demás certezas, como es el juicio naturalmente primero (principio de no contradicción) –principio básico que hace referencia al ser y por ello corresponde a la metafísica– a otra verdad, que hace referencia a nuestra decisión, no al ser de las cosas, y por ello lo remite a la lógica transitando de la ontología a la antropología, de la metafísica a la gnoseología. Este desplazamiento es el que está en el origen del logicismo del pensador. Por ello, a mi modo de ver, malinterpreta la definición aristotélica de verdad –que no alude a la posibilidad de falsedad, sino de error–. Este deslizamiento de lo objetivo al sujeto nos obligará a no pocas incursiones en *excursus* antropológicos que, para no desviar la argumentación principal, trataré de consignar en las notas a pie de página.

La cuestión problemática, a modo de ver, en relación a todo lo anterior es que no es tan claro que dejemos de decir la verdad (la no correspondencia con los hechos o lo objetivo) –en un ejercicio libérrimo– porque mintamos (que es una valoración moral, esto es, no decir deliberadamente lo cierto); en ocasiones el sujeto se puede ver afectado por múltiples deformaciones de su percepción o hábitos viciosos adquiridos, en términos aristotélicos, que –como enfermedades del espíritu, y a veces de la psique– le conducen a no distinguir la verdad objetiva de sus criterios subjetivos por confundirse ambos en los propios pensamientos⁹. Esto es importante de cara a no olvidar que hay una gama de posturas entre la verdad y la falsedad (que pudiera ser producto del error o de la mentira, aspectos muy diferentes). Esta disyuntiva rige en la lógica sentencial bivalente, pero no es la única, ni tampoco la modal o la cuantorial). J. Lucasiewicz, por ejemplo, avala esta postura dentro de las llamadas lógicas divergentes (no-clásicas, heterodoxas), con una idea de la lógica que admite valores intermedios entre los de verdad y falsedad de un enunciado (obsérvese bien que las lógicas clásicas que maneja Méndez son sobre todo las tres citadas anteriormente¹⁰).

¿Hasta qué punto somos libres?¹¹ Esta cuestión de alcance antropológico–metafísico, como no podía ser de otra manera, también

9 De hecho, es habitual que se mienta inconscientemente por diversos mecanismos de negación, sublimación o racionalización de la realidad. Además, las pasiones pueden llegar a ofuscar la inteligencia y confundir las propias percepciones. Incluso se ha llegado a afirmar, en esta línea, que nos mentimos a nosotros mismos para mentir con más eficacia –como mecanismo evolutivo–.

10 Por otro lado, los enunciados normativos son objeto de otro nuevo desarrollo de la lógica, la lógica deóntica, que aparece como tal disciplina en el siglo XX y a consecuencia de la Filosofía Analítica del Lenguaje. Siendo central en la argumentación de J. M. Méndez la cuestión de la obligación moral, se echa de menos la alusión a la forma en que lo normativo se formaliza mediante la lógica deóntica. La intersección entre la lógica modal y la deóntica es terreno fértil de profundos debates filosóficos sobre su naturaleza y límites por sus implicaciones.

11 Lo que pretendo expresar es que las cosas no son tan sencillas. Lo cual significa que pudiera restarse parcialmente responsabilidad moral a los actos humanos, o quizá no –habría de determinarse en cada caso–, por ser mecanismos adquiridos debido a actitudes personales no virtuosas o, en otro sentido, mecanismos inconscientes de evitación de la realidad –dependiendo de las circunstancias–. En este sentido, no se pueden llevar a cabo afirmaciones monolíticas sobre la libertad de afirmar o negar aspectos de lo real porque nosotros mismos podemos autoengañarnos o desdibujar nuestras percepciones: voluntaria o involuntariamente.

afecta a la lógica y sus mecanismos fundamentales que, solo en abstracto, desde lo universal y genérico regula la racionalidad humana –no el pensamiento del hombre concreto, del que siente, vive, goza y padece– que se ve afectado por su condición multifactorial (afectividad, memoria, imaginación, inconsciente, biografía, etc). En este sentido, el planteamiento de Méndez se adscribe al conjunto de las históricamente primeras e incompletas teorías filosóficas sobre la conducta humana, que eran de carácter intelectualista: todo se explica por dos únicas facultades superiores, la inteligencia y la voluntad. Pero el conocimiento antropológico ya ha mostrado que la condición humana es más poliédrica y compleja ¹².

Resumiendo lo hasta aquí dicho, el negador lógico implicaría para el autor –siguiendo el hilo de su razonamiento– la aparición de un espíritu que puede pensar y transmitir su pensamiento mediante el lenguaje, y también decir la verdad o mentir, esto es: ser libre (p. 9). Ahora bien, en mi opinión, es importante recordar, y de hecho así lo señalan los antropólogos evolutivos, que el llamado “umbral de hominización”, es decir, la frontera donde se cruza el Rubicón del homínido al ser humano actual (*sapiens sapiens*), lo señalan aspectos como la capacidad de abstracción o conceptualización –como pueden ser expresados en el arte simbólico o los enterramientos rituales– antes que en el pensamiento articulado o en el lenguaje hablado –realidades donde sí es posible tergiversar la realidad–. Anteriormente, lo que existe es una comunicación simbólica, que intenta ser fiel reflejo de la realidad, y donde difícilmente cabe la mentira deliberada pues es vehículo de la expresión básica para la vida y la muerte ¹³.

¹² “Lo que debe morir es la autoidolatría del hombre que se admira de la ramplona imagen de su propia racionalidad (...) Ante todo, el hombre no puede verse reducido a su aspecto técnico de Homo Faber, ni a su aspecto racionalístico de *Homo sapiens*. Hay que ver en él también el mito, la fiesta, la danza, el canto, el éxtasis, el amor, la muerte, la desmesura, la guerra. No despreciarse la afectividad, el desorden, la neurosis, la aleatoriedad. El auténtico hombre se halla en la dialéctica sapiens-de-mens”, *El paradigma perdido: el pasado olvidado. Ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona 1974, pp. 227 y 235.

¹³ Se suelen señalar tres funciones del lenguaje: la existencial; la representativa, cognoscitiva o descriptiva y, finalmente, la función comunicativa o intersubjetiva. Sostengo que la primera de las tres fue la primigenia en la especie humana y en lo más profundo de su ser: “signos y símbolos durante la vida en la tierra están vinculados de

Cabría decir que en este estadio se puede ya hablar de la aparición del “espíritu” en el ser humano pero que hace aparición mucho antes en el ámbito de la representación e interpretación del mundo (expresión artístico-mágica, ritual, etc) que en el del lenguaje hablado o escrito ¹⁴ (que es mucho más sofisticado, no digamos el formalizado simbólicamente) y en el cual, ya sí, cabe la posibilidad del falseamiento deliberado. Lo anteriormente mencionado es demasiado intrínseco al ser humano como para mentirse a sí misma la especie o a los individuos, pues son mecanismos fundamentales de instalación vital en el mundo –en términos orteguianos–.

Habría que añadir a todo lo anterior –afirma Méndez– que el pensamiento es la base del lenguaje, aunque en rigor no se puedan identificar exactamente –como equivocadamente hacía Wittgenstein– (p.11); el primer Wittgenstein, matizo yo: no así el segundo. Pero habitualmente, es cierto, no solemos pensar sin palabras (aunque en el transcurso de la evolución humana probablemente sí habría sido así: pues el pensamiento primitivo se articularía originariamente sin un lenguaje verbal) ¹⁵. Lo decisivo para Méndez, en cualquier caso, es el tránsito de no poseer negador lógico a poseerlo, es decir, la expresión de un nivel de conciencia superior independiente de la propia naturaleza (p. 14).

Lo que sería discutible, considero, es que la conciencia superior venga definida por la aparición del negador lógico. Sería más bien por

un modo esencial a lo metafísico y a lo espiritual (...) el símbolo, en virtud de la analogía, es su medio de expresión más adecuado”, *El enigma del hombre. De la antropología a la religión*, M. Guerra, Pamplona 1981, p. 59.

14 “Gracias a él (grado de abstracción no figurativa, informal) surgieron los jeroglíficos, los ideogramas, las pictografías, primeros pasos de la palabra escrita”, GUERRA, M, *o.c.*, p. 75.

15 Al afirmar que, al contrario de lo que suponen lingüistas y paleontólogos la clave en el lenguaje sería el negador lógico y no la fonación o la existencia de una zona cerebral responsable (canal hipoglosal, protuberancia de Broca, etc.) (cfr. p.12) se está confundiendo, a mi modo de ver, la capacidad de pensamiento complejo –que sí podría deberse al tamaño del cerebro o al uso de la tecnología (el *Homo habilis* como homínido de transición al *Homo sapiens*)– con la capacidad lingüística; el hecho de que puede existir lenguaje sin sonidos, lo que demuestra es que puede haber pensamiento no verbal o verbalizado –no que el lenguaje tenga su base en el pensamiento, pues los animales tienen lenguaje y no pensamiento–: eso dependerá de qué tipo de lenguaje hablemos, de qué clase.

la aparición del pensamiento complejo-abstracto que, junto con la capacidad de decisión, nos permite liberarnos del determinismo natural ¹⁶. El pensamiento racional, y la mente humana en toda su complejidad, es mucho más que la expresión formal en un operador monádico (esto es un cierto reduccionismo logicista). Más bien podríamos hablar de la capacidad metafísica, de ir más allá de lo sensible, para –en la capacidad de abstracción– elaborar conceptos como el de principio de no contradicción, principio de identidad, verdad o falsedad que posteriormente ya podremos expresar con un lenguaje matemático-formal. Si se afirma que lo primero que habría hecho aparición, con el operador monádico negador-afirmador, sería la capacidad lógica, a la que sería indiferente el modo de comunicación (gestual ¹⁷, a través de sonidos, palabras o la escritura) sería una contradicción afirmar que el gran hito es la aparición del negador lógico –que no es sino expresión matemático-simbólica del pensamiento metafísico previo: “el ser es, el no ser no es”/principio de identidad–. Este planteamiento es una consecuencia más del desplazamiento al que nos referimos anteriormente del orden del ser/ontológico y el conocer/abstracto, al de la lógica formalizada.

“Las leyes lógicas serían las mismas para todos los humanos” (p.15) y el uso del lenguaje y su comprensión implicaría manejar las mismas leyes lógicas. Esta afirmación será defendible en función del nivel de pensamiento complejo del ser humano ¹⁸. Históricamente ocurrió que en el origen de la filosofía –con los presocráticos–, en Grecia, el paso

16 “El hombre puede producir cultura por ser racional y, más concretamente por su capacidad de abstracción (...) es también la prueba de la autotranscendencia humana o facultad de trascender lo material que es y hay en el hombre”, GUERRA. M., *o.c.*, p. 73.

17 Esta referencia es muy imprecisa. Algunos psicólogos darwinistas consideran el lenguaje gestual como algo no aprendido ni mediado culturalmente, sino de carácter innato. Por los últimos descubrimientos en neonatología sabemos que los fetos humanos expresan hasta seis tipos de gestos, lo que avalaría lo que acabamos de afirmar.

18 Aún hace pocas décadas se descubrían tribus indígenas que habían habitado completamente aisladas de la civilización hasta nuestros días. En su primitivismo y pensamiento no complejo cabe preguntarse si poseen las mismas reglas lógicas que el resto de *Homo sapiens sapiens* formados por culturas y formas de educación más complejas. Desde luego carecen del negador lógico, lo que no quiere decir que no atisben el principio de identidad o el de no contradicción. Pero de lo que no cabe duda es que nos encontramos muy posiblemente ante habilidades lógicas menos desarrolladas y, por lo tanto, más pobres.

del mito al *logos* monstró que el pensamiento lógico y racional no ha ocupado, ni mucho menos, todo el devenir de la Humanidad: “Parménides se encuentra con el descubrimiento (hecho por los pitagóricos y los geometras) de la razón, del pensamiento humano”¹⁹.

Otro asunto diferente es que las leyes lógicas presuntamente comunes a todos se pudieran adquirir por aprendizaje pero, entonces, ya no serían innatas sino adquiridas –lo que rebatiría el que fueran leyes lógicas universales–. Esas hipotéticas leyes lógicas preexistentes en la mente humana se asemejan, en cierto sentido, a la “gramática generativa” de Chomsky que afirma que tenemos como especie las mismas estructuras lingüísticas que posteriormente se han desarrollado culturalmente en las diferentes lenguas. Desde niños, no aprendemos gramática pero la usamos: de ahí la rapidez del aprendizaje del lenguaje. Para explicar fenómenos como éste, su teoría innatista defiende la existencia de estructuras generativas profundas e innatas comunes a todos los hombres, junto a otras más superficiales y adquiridas, variables según las lenguas. En su caso, se defienden, de alguna manera, las bases biológicas del conocimiento.

En la línea de Descartes y Kant, apuesta por la existencia de estructuras innatas lingüísticas y cognitivas transmitidas por herencia genética: que haya principios innatos a la mente que hacen posible el conocimiento, según la concepción kantiana, no debe sorprender –así lo afirman los biólogos– (lo mismo, cabe recordar, se ha llegado a afirmar como posibilidad respecto al lenguaje gestual). Por la tanto, la tesis de Méndez no deja de ser problemática en cuanto refiere el origen de las leyes lógicas a una instancia trascendente a la propia naturaleza al modo platónico.

¿Es cierto que pensamiento y lenguaje son lo mismo? Para el autor, matizando, no podemos pensar sin palabras y, sobre todo, sin palabras u operadores lógicos, de las que el negador lógico es la primera (p. 23). Ciertamente, sin el lenguaje el pensamiento no llega prácticamente a desarrollarse. Con la matización de no llegar al extremo de la afirmación wittgensteiniana de su absoluta equiparación (en el primer Wittgenstein), conocemos y pensamos mediante palabras. Sin embargo, nuestra po-

19 GARCÍA MORENTE, M, y ZARAGÜETA, J, *o.c.*, p. 139.

sibilidad de lenguaje hablado ¿se basa en la superior complejidad del cerebro humano o en leyes lógicas preexistentes? Junto a la experiencia, el lenguaje es no sólo una condición de posibilidad del conocimiento, también uno de sus límites. No obstante para los lingüistas generativistas, conocemos y pensamos con el lenguaje, y como nos ha sido transmitido socialmente, es evidente que pensamos con y gracias al pensamiento de la comunidad lingüística a la que pertenecemos. No por estructuras lógicas universales preexistentes. He aquí una notable discrepancia.

A diferencia de este planteamiento citado, Méndez piensa que “todas las gramáticas de todas las lenguas del mundo no son sino instrucciones útiles para evitar las contradicciones (...) pero con todo sigue siendo cierto que sin respetar la lógica sería imposible la comunicación humana” (p. 26) La afirmación básica que sustentaría es que sin lógica no existirían ni gramáticas, ni el pensamiento ni el lenguaje. (cfr. p. 26) Como se indicó más arriba, otorga prioridad a lo formal frente a lo material. Lo que quedaría por ver, subrayo, es cuál es el origen de dichas estructuras o leyes, si innato (genético-cerebral) o participado (de una Verdad primera, en este último caso). He aquí la gran clave de la cuestión.

Es pertinente que nos detengamos en ello por las similitudes entre ambos planteamientos. Chomsky habla de una gramática generadora como “un sistema de reglas que, en cierto modo explícito y bien definido, asigne descripciones estructurales a las frases”, no ya como un modelo presente en hablantes y oyentes de una lengua concreta sino “como la descripción estructural de las frases que se producen en aquella lengua”²⁰. Trataría de responder al problema de cuáles son las estructuras gramaticales que hacen posible efectuar previsiones válidas y verificables respecto a lenguas concretas. Para ello hay que buscar los modelos estructurales de cada lengua y luego establecer previsiones verificables, concernientes a las estructuras comunes a todas las lenguas. Estas, es importante, serían fruto de estructuras cerebrales previas comunes al desarrollo antropológico, pero no se tratarían de leyes existentes en una realidad “en sí” previas como afirma Méndez respecto a las leyes de la lógica.

20 *Aspects of the Theory Syntax*, pp. 8 y ss. Cit. en ABBAGNANO, N., *Historia del Pensamiento*, Sarpe, Barcelona 1988, vol. 6, p. 370.

De hecho, el método estructuralista de la lingüística presenta parecidos con el método de la axiomatización empleado en las ciencias matemático-naturales (por ello era interesante la comparación). Se trata, en este caso, de construir un modelo que, en lugar de objetos provistos de caracteres intuitivos, se valga de símbolos oportunos cuyas reglas de combinación sean enunciadas por los axiomas. Exactamente esto es lo que ocurre en la lógica formalizada. Se parte de axiomas, como el principio de no contradicción o la ley transitiva y se idean los símbolos que representan a los operadores monádicos básicos, de los que parten los demás, y se establecen las reglas derivadas desde el punto de partida de los principios axiomáticos²¹.

En este sentido, la lógica estudia las estructuras formales de la inferencia: el razonamiento. Analiza la estructura del mismo y en qué condiciones se da su validez. Y a los esquemas que pueden dar lugar a razonamientos formalmente válidos, se les llama leyes de la lógica proposicional (existen infinitas: en los libros, únicamente aparecen las más frecuentes) Para Boole, el gran pionero, la lógica aparece como un cálculo algebraico: con simbolización, enunciados lógicos como ecuaciones, y formulación de leyes lógicas. El álgebra se convierte así en modelo de la lógica. Y para Peano, la lógica supone un instrumento de sistematización de las matemáticas.

En otro orden, el hecho de que los llamados “niños salvajes” –habiendo rebasado un determinado umbral– no sean capaces de aprender bien el lenguaje hablado, la lengua que fuere, nos habla de que pensamiento y lenguaje pueden estar casi ausentes en el ser humano por falta de un desarrollo social, en una comunidad humana, y, posteriormente, dificultarse así su adquisición: ¿cabría entonces hablar de una preexistencia de estas estructuras de manera universal y recuperables de la memoria preexistente –proceso educativo platónico–? Este tipo de casos hablarían más a favor de la tesis de la “gramática generativa” chomskyana. *Mutatis mutandis*, ¿cabe hablar de unas estructuras o leyes lógicas inscritas previamente en el intelecto humano? Si fuera así, se podrían recuperar mediante la *ananmesis* socrático-platónica y se

21 Cfr. *Ibíd.*

podrían desarrollar a partir de una solamente aparente ausencia. Y no parece que sea así.

Continuando con el examen de los planteamientos mendezianos²², afirma que nos percibimos como espíritus diferentes de nuestras sensaciones externas y movimientos internos, separándolas de lo que convenimos en llamar el “yo” (*self*, en terminología actual). Tener conciencia de mi “yo”, de ser un sujeto pensante, es inseparable del pensamiento. Los animales no la tienen porque carecen de él y no poseen el negador lógico (exige dicho tipo de pensamiento). La inteligencia, capacidad de resolver problemas, también la poseen, no así la capacidad de abstraer. El ser humano es el que posee pensamiento abstracto (categorizaciones, procedimientos inductivos y deductivos). En definitiva, la autoconciencia es un acto exclusivo del espíritu. Para D. J. M. Méndez “el espíritu es la substancia autoconsciente, que se denota a sí misma con la palabra material ‘yo’” (p. 40). La palabra “espíritu” le parece la menos equívoca porque incluso los materialistas la aceptan, aunque sea para rechazar su existencia; sería la más conveniente para designar la substancia pensante y volente que somos por el hecho de poseer el negador lógico. Le parece incluso más adecuada que el concepto de “persona”, que es más polisémico (cfr. pp 41-12).

Hoy en día, en todo caso, a diferencia de su postura, en filosofía se utiliza habitualmente del término “mente”: el concepto “espíritu” posee unas connotaciones teológico-metafísicas que hacen que haya sido descartado en el ámbito de las ciencias humanas, para bien o para mal, esa no es la cuestión: y se convierte en inteligible. Se hace referencia sobre todo al problema cerebro-mente, ya que hoy son los psicólogos y neurofisiólogos, más que los filósofos, los que se ocupan mayoritariamente de ello (desde las neurociencias). Otro asunto es que no reduzcamos la mente humana a la evolución compleja de la materia o que no la confundamos con ella, en un reduccionismo monista, e incluso que afirmemos claramente que la trasciende pero para entendernos hoy, incluso los que defienden esta postura, hablan mejor de la mente, y en ella, de una dimensión o nivel superior a la pura materia –pues, aún admitiéndola, no todos los fenómenos mentales son nece-

22 Cfr. para lo que sigue: *Inicio del Filosofar*, p. 39.

sariamente espirituales—. El concepto “espíritu” ha quedado relegado, en tiempos de postmodernidad, al discurso metafísico-teológico y por ello es difícil de hacerse comprender en otro registro que no sea ese nivel de reflexión.

A la cuestión de: ¿cómo surge el espíritu? (véase p. 19), afirma nuestro autor que si bien se podría conceder, aunque no esté probado, que la materia inerte pueda dar lugar a la vida –en cualquier caso– la aparición del lenguaje (y antes, del pensamiento) implica capacidad de autonomía frente a lo material. El lenguaje aparecería con el operador monádico del negador lógico y ello conlleva, como queda dicho, libertad frente al determinismo causal²³.

Para nuestro pensador, la tesis central consistiría en que por el mero hecho de hablar y ser entendido no se puede sostener que el espíritu proceda de la materia a no ser que nuestro lenguaje fuera automático, a impulsos instintivos, no modulado mentalmente y sujeto a las causas orgánico-biológicas –como ocurre en los animales– lo cual no parece ser el caso (pp. 19 y 20). Para José María Méndez, lenguaje y pensamiento implican la no determinación de la materia. De modo que tampoco el llamado emergentismo²⁴ sería plausible pues el negador lógico implica que la razón, el pensamiento, hizo aparición sin solución de continuidad con la materia: esto es, fue un obsequio que la materia no pudo ofrecer.

La lógica de este argumento consistiría en que en el lenguaje material comprendido subyacen unas reglas lógicas, que no son materiales sino mentales (y no en el sentido biológico o psíquico), sino espiri-

23 Es problemática esta afirmación –a mi entender–. Ya queda expresado que puede existir un lenguaje animal y un lenguaje humano primitivo no desarrollado, además de que su aparición lo que denota es la irrupción de la capacidad de abstracción, metafísica, que se puede expresar en el simbolismo lógico u otros lenguajes. Cabría decir mejor que el lenguaje aparece, es cierto, no con los órganos fonadores o desarrollo de zonas cerebrales, pero sí con la mente humana en su nivel superior: la conciencia racional. La capacidad de razonar y comprender conceptos abstractos hace que podamos desarrollar formalizaciones como las lógico-simbólicas y aún antes los signos, símbolos y los principios básicos de la físico-matemática.

24 Hipótesis según la cual la mente humana surge, de un modo aún no explicado, de la evolución compleja de la materia suponiendo un salto cualitativo y diferencial en la naturaleza.

tual-rationales y dominadas por nuestro yo consciente (que denomina, recordemos, espíritu). Regresamos de este modo, circularmente, a nuestras observaciones de partida: más que reglas lógicas, se trataría en mi opinión de la capacidad metafísica, es decir, de la capacidad de abstracción que la inteligencia humana expresa moduladamente en el lenguaje verbal como vehículo de comunicación pero que, con anterioridad, como afirmaban los medievales, se gesta en la percepción sensible, la elaboración mental del concepto (abstracción del universal/singular) y formulación del juicio (que afirmamos o negamos, según el principio de no contradicción: y que es formalizado simbólico-matemáticamente mucho después, en el s. XIX)²⁵ De hecho, si el negador lógico (como operador monádico) fuese el que indica la aparición de la inteligencia humana, ésta pareciera que no hubiese existido hasta Boole, Frege y Peano, o hasta Whitehead y B. Russel (y sus *Principia Mathematica*).

El espíritu humano es independiente de la naturaleza pero, además se añade, continua nuestro axiólogo, el hecho de que el orden del Cosmos reclama un Logos pues la naturaleza –de suyo– no puede ser reguladora de sí misma pues tiende a la entropía creciente (p. 21). El orden reclama una inteligencia ordenadora anterior al propio orden: no se puede convertir el efecto o fin teleológico en la condición de necesidad de la determinación del fin y la cadena de medios conducentes a él. En este asunto habría que rebatir por qué no es válido defender una teleonomía (al estilo de J. Monod y su *Azar y necesidad*²⁶) para que el argumento fuese completo. No obstante, Méndez recoge así la imperiosa necesidad de una Inteligencia que haya originado el “cosmos” (orden) en vez del “caos” (desorden) o la entropía a la que tiende la propia naturaleza. Es, expresada de otro modo, la clásica quinta vía de Sto. Tomás.

25 “Al espíritu humano se llega por la razón (...) es capaz de abstraer lo material convirtiéndolo en idea, en algo ‘espiritualizado’.” Véase también: “Gracias a estos signos, fruto de la abstracción, podemos afirmar la racionalidad del hombre”, GUERRA, M., *o.c.*, pp. 77 y 80.

26 También sería necesario entrar en discusión sobre si el azar es “ciego” u obedece a leyes (paradójicamente) desconocidas. Ciertos autores sostienen que la materia posee unas leyes inscritas por Dios (p. ej. G. Salet o el “materismo” de P. Laín Entralgo) y otros que el azar obedece a alguna ley: por ejemplo, E. Borel y hasta el mismo Monod. Cfr. GUERRA, M., *o.c.* pp. 190-192.

Si la mente no emerge de la materia (metafísicamente imposible) su origen es entonces dado –por el principio de razón suficiente– por otra instancia y habría que buscarlo fuera del universo material: sería esa Inteligencia ordenadora que no se confunde, a su vez, con el mundo que ordena, es decir, lo trasciende. Este acto creador, sigue exponiendo, se ha de multiplicar necesariamente por cada ser humano vivo que haya, que comprende y razona (y por todo ello, que es irreducible a lo material). La racionalidad es un don que nos es regalado y que no proviene de lo inmanente. La razón última sería la semilla divina del *logos*: la capacidad de manejar las palabras con los operadores lógicos (p. 22), así lo expresa Méndez, pero –a mi modo de ver– el lenguaje material que representa conceptos o juicios verbalizados es, de suyo, aprendido de manera natural y espontánea –por simbiosis social– conjugado con lo que denominaría, con otros autores (así, por ejemplo, J. H. Newman), una “lógica natural” –categoría que Méndez no maneja–. Sólo entonces, es susceptible de ser formalizado y puesto en juego con los operadores lógicos (lógica formal-simbólica). No utilizamos las palabras gracias a los operadores lógicos, sino que el desarrollo intelectual de la mente humana conduce a un pensamiento complejo que dota de rigor y sistematicidad al lenguaje, que una vez expresado, puede ser simbolizado lógicamente. Digamos que los operadores lógicos son expresión de la sofisticación de la mente humana y sistematización de su modo de proceder. Por lo tanto *a posteriori*, no una especie de categorías trascendentales al modo idealista kantiano ²⁷.

Prosigue el autor afirmando que, en el mundo que vemos, si no hay materia no hay “espíritu”: sin cerebro no pensamos. Pero lo dicho, para nuestro axiólogo, no es extrapolable a toda posible realidad supramaterial: es decir, que potencialmente pudiera existir espíritu sin materia: el propio Kant habla en su “Ética” de entes racionales (p. 42); podría haberlos en otro orden de realidad distinta a la nuestra: una “suprarrealidad”. Lo que únicamente sabemos con la razón es que afirmar que sin materia no habría espíritu en todo mundo posible es

27 En sí mismas las operaciones intelectuales del alma no están sometidas ni al espacio ni al tiempo (*categorías apriori* kantianas del conocer). Por lo tanto son espirituales, lo mismo que su principio, el espíritu humano, ya que el obrar sigue al ser. Por este motivo, los operadores lógicos, que facilitan los cálculos lógicos, no tienen una existencia “en sí”, ni son preexistentes, sino operaciones del alma racional.

falso (sólo se puede aseverar absolutizando nuestro mundo y nuestro modo de conocer) y ello explicaría que el “espíritu” sea algo novedoso –respecto a lo material y no condicionado por el cuerpo– de manera suficiente y necesaria (p. 41). En este punto, creo que se haría precisa una explicación de esta composición alma-cuerpo (en términos clásicos) que no cayera en “el error de Descartes” (título del célebre libro de Damasio -1994-), esto es, un dualismo de sustancias que no explica debidamente su interrelación y parecieran dos entes separados que se unen inexplicablemente en algún lugar (en la “glándula pineal”, afirmaba él), al tener que apelar a alguna hipótesis explicativa.

Es el problema que intentaron resolver, ya en el siglo XX, Popper y Eccles en su así denominado dualismo interaccionista²⁸. Sin caer en el monismo, y sin negar la distinción entre materia/cerebro y mente/espíritu, habría que intentar explicar cómo, aparte de afirmar ambas entidades, se interrelacionan mutuamente y, como se dice, de qué manera se produce la dependencia del nivel superior (la conciencia) del inferior (el cerebro), sin confundirse ni igualarse. De lo contrario, la mera afirmación de los dos niveles quedaría incompleta.

III. LA PROPUESTA ONTOLÓGICA EN CLAVE AXIOLÓGICA²⁹

“Las leyes de la Lógica, inmutables, eternas, que dominan nuestro pensar de modo necesario, que no podemos cambiar sino sólo someternos a ellas” (p. 3). La raigambre del pensamiento de Méndez es claramente platónica, como queda en evidencia: las leyes del pensar son previas al sujeto pensante. Se da por hecho que existen –que son anteriores a nuestro intelecto– pero no se aclara bien qué tipo de existencia poseen estas leyes: pareciera como si –en el caso de los filósofos pitagóricos– el Universo fuera compuesto, en su estructura íntima, por la matemática y los números (a lo que se añadiría la lógica y sus leyes)³⁰.

28 POPPER, C., y ECCLES, J., *El yo y su cerebro*, Labor, Madrid 1981.

29 Cfr. para este apartado la obra: *Introducción a la ontología*, Estudios de Axiología, Madrid 1996, 67 pp. Desarrollado más ampliamente en *Cuestiones ontológicas*, Estudios de Axiología, Madrid 2008.

30 Por otro lado, los planteamientos mendezianos tienen por momentos destellos tomistas. Afirma el Aquinate: “nada es cognoscible si no es por la semejanza de la

En este contexto se situaría el Valor de la Verdad, la verdad lógica preexistente, la verdad independiente incluso de que existamos o no y que hace posible el pensamiento y el lenguaje. Estaría aquí el primero de los valores, el nuevo *cogito, ergo sum*: pienso, luego existe el negador lógico (cfr. *ibíd.*).

Estas afirmaciones son enormemente problemáticas, bajo mi punto de vista. Pareciera como si el pensamiento se rigiera por una verdad anterior que existe antes del propio pensar y no fuera –precisamente– una cualidad del propio pensamiento en relación con lo existente (*adaequatio rei et intellectus*). Si, como queda dicho anteriormente, nos remitiéramos al principio de contradicción se afirmarí –en esta línea argumentativa– que éste posee existencia propia previa y que no se trata de un producto lógico –posterior– que surge de la reflexión racional y de la observación de lo que las cosas son. El afirmador-negador lógico, así como el principio de no contradicción, son –en mi opinión– constructos derivados del análisis de la realidad: instrumentos creados mentalmente para la organización sistemática de nuestro propio pensar ³¹.

Solo conseguimos certezas o verdades absolutas, continúa Méndez, si hay corrección formal estricta y “*satisfacción*” material (p. 6) (uso la terminología del propio autor, esto es: adecuación mente-realidad). Resulta llamativo que describa la “verdad absoluta” ³² conjugando corrección formal y “coherencia” material y que se hable de la verdad lógica prescindiendo de estas coordenadas –como indicaba más arriba–. Si no existe “verdad absoluta” nos restan creencias probables, hipótesis

primera verdad” (Vert. 22.2.1) o “el conocimiento natural es una semejanza de la verdad divina impresa en nuestra mente” (*Quodlibetum* VIII. 2.4). En la ST 1.2.1.1: “Esta huella o impresión natural (conocer que Dios existe) ha sido inserto naturalmente en nosotros”. Esto ha conducido a algunos autores a afirmar: “la idea de Dios no sólo es captable en nuestros conceptos y justificable en nuestros razonamientos, sino que se encuentra misteriosamente en nosotros desde el principio como la huella impresa en el entendimiento por el Creador mismo”, J. DE SAHAGÚN, *Dios, horizonte del hombre*, BAC, Madrid 1994, p. 120.

31 Cfr. nota 6, son juicios naturalmente primeros que denominamos principios (identidad, no contradicción, etc.).

32 ¿A qué se refiere con ello...? Las verdades absolutas, serían, siguiendo sus planteamientos, la Verdad lógica preexistente; no aquellas de las que tenemos absoluta certeza como parece indicar: habría que observar, además, de qué tipo de certeza se habla.

o verdades prácticas –continúa afirmando–. Esta aseveración es reduccionista, fruto de un marcado intelectualismo. Antropológicamente, podemos y, de hecho, poseemos certezas que no provienen de esta ecuación. Que el sol saldrá mañana o que yo me moriré pueden ser deducciones lógicas y objetivas pero ¿son verdades absolutas?, ¿tenemos certeza de ello?, ¿podiera ocurrir lo contrario? Parece lógico pensarlo... pero, ¿poseo certeza absoluta? La negación de la causalidad de Hume lo rechazaría, y habría que discutir esta postura: pues –según el pensador escocés– lo más que podemos llegar a afirmar, según el empirismo humeano, es que la experiencia dicta que probablemente ocurrirá así; no mucho más (recordemos que Méndez se suma a su crítica de la falacia naturalista: extraer del ser el deber ser). Y viceversa. Vivimos instalados en certezas mucho más absolutas que el sol es una estrella o que la Tierra gira entorno a él y no poseen “corrección” lógico-formal sino por una epistemología más amplia: así, el amor de los seres queridos, la esperanza o la confianza personal en el alguien, etc.

Ante las preguntas últimas, quiénes somos y cuál es nuestra felicidad, la ciencia no puede responder: precisamente aquellas en las que nos son más necesarias las posibles respuestas y que resultan más universales al afectar a todos. Precisamente las certezas últimas, en muchas ocasiones, corresponden al apartado de las certezas últimamente citadas y que, algunos científicos, rechazan por no asimilarse a las extraídas del método científico; es decir, por no ser tan “absolutas” como las que ofrece la ciencia. Por eso el planteamiento del autor me resulta problemático de cara a la legítima salida que plantea: la respuesta, afirma Méndez, hay que buscarla fuera de la ciencia y mejor que en la Metafísica (que puede ofrecer algunas certezas) o la Ética, en la Axiología (cfr. p. 10) –que se fundamenta en la intuición–.

Este planteamiento indudablemente, ofrece su novedad. Tiene innegables aires kantianos. Examinémoslo. Para la Axiología, de la mano de Kant y Scheler, afirma nuestro pensador, lo real, lo existente, lo que necesariamente “es” en el plano de los valores es su deber-ser consecuencia de suyo de que los valores son las perfecciones mismas del Ser necesario o divino (p. 15). Este deber-ser es independiente de la condición contingente actual en la que nos encontramos.

En este sentido, hay disparidad de enfoques sobre los valores. Para unos los valores son ideales (utopías) que conllevan una exigencia de realización, representan el deber ser; no el ser o la realidad: por eso los valores fundan y legitiman las normas que reflejan parcialmente la exigencia del valor. Al ser exigencias son llamadas al más y mejor. También son una crítica de la realidad: el deber ser pone de manifiesto las insuficiencias. Una invocación a los mismos puede transformar las normas. Dentro de las filosofías del valor las objetivistas defienden que los valores son independientes del ser humano, que no los crea, sólo los descubre. Son independientes respecto a las cosas mismas, se afirma entonces la existencia de un ámbito de realidad distinto de la naturaleza (neokantianos de Baden) y fenomenólogos (como Scheler, Hartman o Reiner)³³. Scheler –habría que aclarar– propone la ética material de los valores frente a la ética formal de Kant, universalista o de imperativos.

Se trata en cualquier caso de una ética “material”³⁴ o de contenidos (que son los valores, que son cualidades *sui generis* sólo captables por un tipo especial de intuición). Para Scheler, los valores son esencias-cualidades-propiedades; están en las cosas, pero son independientes de ellas. Se descubren por intuición sentimental (el sentimiento también puede descubrir realidades subjetivas y superarse así la ética fría y del deber de Kant, recuperando un mundo cálido inaccesible a la ciencia, y aún a la razón, pero pleno de sentido y valor).

A diferencia del ilustrado alemán, propone una ética *a priori* y universal pero de contenidos, “material”: los valores (que atraen al sentimiento y fascinan). Pero curiosamente en la tabla de valores que propone M. Scheler no aparecen los valores morales. El motivo es que

33 Un certero resumen de qué son: “Los valores son objetivos, ya que su causa no es el agrado que nos causan, ni el deseo que nos suscitan. Valorar es no es conferir valor, sino reconocer el que las cosas tienen. Poseen cualidades (valores éticos, estéticos, vitales, útiles...). Los valores son cualidades irreales, es decir, no son cosas, eso no quiere decir que carezcan de existencia: cabría, por ello, decir mejor que su carácter irreal ha de entenderse con el significado de inmaterial o ideal.” Leopoldo Gonzalo y Gonzalez. “El valor de la unidad”, *ABC*, Tercera de ABC (22-1-2018).

34 Para una interesante crítica de la ética de los valores de Scheler, desde el punto de vista realista, véase la recogida de manera sintética en: QUINTANA CABANAS, J. M., *o.c.*, p. 89.

constituyen la realización de todos los demás valores. Por el contrario, la ética formal de Kant se caracteriza por las normas morales, su validez universal y el rechazo de las éticas del bien (eudemonistas), y de carácter deontológico (máxima expresión de ello: el “imperativo categórico”).

Sin embargo, en el planteamiento mendeziano creo que hay una confusión en el plano ético formal: lo que debe hacerse o llevarse a cabo, en términos del imperativo categórico, debe-ser, puede ser universalizable para toda acción humana (siguiendo a Kant) pero eso no significa que tenga existencia previa y ajena a la propia realización ética en la acción de los sujetos. Es decir, los valores, de nuevo y en otro sentido, ¿son formas de apreciar las conductas desde la categorización ético-intelectual de nuestro pensamiento, que carecen de una existencia fuera de nuestra capacidad de realizarlos, de darles vida? O, por el contrario, ¿se podría hablar de una “ontología de los valores” (cfr. p. ej. García Morente en nota 46, p. 94)? De nuevo se plantea una diyuntiva idealista (platónica) o realista (con fundamento *in re*, en la realidad de las cosas). Digamos que esta es la piedra de choque argumentativa, generalizable, de cara a la filosofía axiológica de D. J. M. Méndez. No cabe duda de que “partiendo de la concepción axiológica de Scheler y Hartmann llega a la suya propia, tan interesante como original”³⁵ pero también de que, así como para el último la fuente de todo valor está en el hombre, y para el primero se hallan en la conciencia del sujeto (con Kant) quedando sin base la objetividad de los valores y de la ética, la solución que ofrece me parece fallida ya que: “el valor, en cuanto esencia, no posee existencia real, sino que vive tan sólo en el concepto de la mente. El valor es el bien concebido abstractamente”³⁶.

Sobre la gran cuestión de la existencia de Dios: ¿cuál es la noción que podemos tener, a qué podemos llamar Dios en primer lugar? Para el autor: “Esta es la primera noción que todos, seamos o no conscientes de ello, tenemos de Dios: el valor de la verdad formal de todas las leyes de la lógica, y más concretamente la verdad indestructible de la primera de ellas, el uso de los cuatro operadores formales” (p. 25). Si

35 QUINTANA CABANAS, *o.c.*, p. 95.

36 *Ibid.*, p. 89, recogida como una de las críticas de O. Derisi a M. Scheler.

aceptamos la definición clásica de verdad como *adaequatio rei et intellectus* la verdad sería fruto de una coherencia entre nuestro pensamiento y la objetividad, como hemos reiterado; por lo tanto, es originada en la confrontación de dos polos: la realidad y nuestro pensar. De ahí surge la verdad (lógica). Por lo tanto, no sería algo anterior o previo³⁷ sino, de nuevo, un valor percibido por la mente humana que se categoriza como “satisfacción”, en términos de Méndez, pero que no existe como coherencia lógica previa en el *topos uranos* platónico. Tampoco existen previamente, claro está, en consecuencia, los operadores lógicos –que son meros constructos humanos, como queda dicho– que hemos elaborado para entender cómo podemos construir un pensamiento consistente. Y por lo tanto, podríamos aludir a la realidad o al pensamiento como la primera constatación de lo divino –pero no al fruto de su adecuada correlación: la verdad–. La clave obviamente reside en qué entendemos por “verdad”: asunto que la Filosofía ha estudiado prolijamente, especialmente la contemporánea, y sobre el que gira el núcleo de toda la reflexión de la teodicea axiológica que nos ocupa. Además otra clave decisiva se situaría en el modo de comprender correctamente su relación con el ser, si es que éste es considerado realmente como la perfección primera, al modo aristotélico.

Por el contrario, la visión mendeziana es neoplatónica: “Toda persona que habla cree en Dios, por usar esta frase...el uso del lenguaje implica admitir una Verdad eterna, necesaria, infinita, divina” (cfr. *ibíd*)³⁸. El hecho del lenguaje y su sustento, el pensamiento abstracto y la razón que se expresa en categorías lingüísticas reclaman, para D. José María, una objetividad y una lógica previas –existentes antes de la aparición de la conciencia humana–³⁹. De modo que afirmar la existencia de

37 Al menos la verdad lógica, a la que alude siempre Méndez –otro asunto más complejo sería referirnos a la verdad ontológica como trascendental del ser, cuestión que aquí no podemos ahora abordar ni discutir por llevarnos demasiado lejos del tema que nos ocupa–.

38 Afirmaciones de este tipo encierran un cierto sabor a ontologismo, postura filosófica que afirma que podemos tener un conocimiento directo, cuasi evidente, de la existencia de Dios.

39 Creo –insisto– que es más bien *a posteriori*, que el hecho lingüístico y el pensamiento son fruto de unas capacidades desarrolladas por la mente humana –en todo caso– gracias a un Ser Superior que ha facilitado la complejidad requerida para su aparición, pero, digámoslo así, son el fruto granado de la perfección del sujeto humano

una verdad formal de la lógica, verdad que jamás será destruida con existencia ontológica –sin el sujeto pensante– parece una suerte de ontologización del pensamiento. Más bien se trataría, a mi modo de ver, de que el pensamiento se sustenta y se hace real en una *res cogitans*, en términos cartesianos. En relación a ello, utiliza el autor la denominación *Ipsum esse* referida a Dios porque, en su opinión, hace relación a la unión íntima entre el Ser y el Pensar (planteamiento también muy metafísico e idealista en la línea de Parménides y Descartes). La expresión bíblica “en el principio era el Logos” nos habla de un Logos que lleva inserto en sí la noción de *Ipsum Esse* según Méndez. Definitivamente, estamos ante un planteamiento en cierto modo idealista, gnoseológicamente hablando, aunque en sentido contrario al de la epistemología moderna que debuta con Descartes. Aquí no se trataría de que lo único de lo que estamos seguros es de nuestra *res cogitans*, y por deducción de la *res extensa* –fenoménicamente y no nouménicamente– (en términos platónicos, la *doxa* –orden del conocer en lo contingente–), si no al contrario: lo cierto es la *episteme* platónica –orden del conocer la verdadera realidad: que existe en sí y por sí y se manifiesta en la mente humana de modo semejante que al alma que está aprisionada en el cuerpo pero pertenece al mundo de las Ideas y a él regresará –al modo platónico–. De manera que más que fusionar ontología y axiología, lo que se hace es convertir la metafísica en metalógica.

Se añade a todo ello que el Ser Subsistente –por sí mismo y no por otro–, la *res infinita*, en términos cartesianos, sería para Méndez primero *Logos* y en razón de ello *Ipsum Esse*. Lo que nos conduce de nuevo a una derivación del *ontos*, del *ser*, del ente lógico en una transmutación de la metafísica del ser o de la realidad en una *onto*-lógica o metalógica existente en sí de modo independiente a la mente humana y cobrando entidad propia –a la postre, confundiéndose con el ser de Dios–. Obviamente, desde una perspectiva que no sea pitagórico-platónica este planteamiento resulta sumamente problemático.

En otro orden de cosas, diferente al ser-existir y la esencia divinas, respecto a la acción de Dios en el mundo, D. J. M. Méndez asevera: “si

–y no existencias independientes previas que “descenderían” desde el mundo de las Ideas platónicas al mundo contingente y aparente de nuestro universo–.

cabe admitir que quizá –nadie lo sabe con certeza– la vida pudo aparecer a partir de la materia inerte...” (p. 37), la cuestión a renglón seguido sería cómo pudo ésta aparecer. Para él, se ha supuesto un segundo acto creador; el orden nos hablaría de una Inteligencia superior (cfr. pp 44-45). El pensador recoge aquí la clásica quinta vía tomista (o el orden, finalidad-teleología, como guía para mostrar la existencia divina). La pregunta obvia que se suscita entonces es si la finalidad también es una “Idea” (platónica) de la que es un pálido reflejo el orden de lo real: no es un planteamiento artificial, sería llevar a sus últimas consecuencias el penseamiento de nuestro autor. Más bien pienso –a diferencia de Méndez– que es una armonía u ordenación que percibimos por causa de la acción inteligente de un Ser Superior que lo dispone premeditadamente (valga el enunciado “diseño inteligente”, sin entrar en sus posibles contenidos). Los cosmólogos hablan del así llamado “Principio Antrópico” (p. 47), que a diferencia de nuestro axiólogo sí considero –nítidamente– ser una formulación científica. El llamado Principio Antrópico (Dicke, 1961) claro que es un concepto científico, no se puede negar. En realidad, dicho principio es formulado por científicos: lo que ocurre es que, hay que aclarar, existe la llamada formulación débil y la fuerte. La última se abriría a dar el paso metafísico de afirmar un Promotor del orden (una Inteligencia trascendente o el propio Universo de manera inmanente), la primera se limita a constatar hechos y correlaciones. En términos de la filosofía actual la finalidad, el orden y la tendencia de la naturaleza a la entropía invitarían a postular una Inteligencia Divina... piensa el autor. Sería razonable plantearlo así, aunque hoy se prefiera hablar de azar (ciertamente, un *flatus vocis*: designa lo que desconocemos) o el absurdo: en realidad, a su modo de ver, es una manera de aludir a nuestra propia ignorancia ⁴⁰.

Distingue Méndez la “psique” del “espíritu” (p. 49). ¿Aparecería el último por azar ciego? Es una salida hipotética pero probabilísticamente injustificable. Los neurocientíficos (p. ej. Eccles y Popper) refuerzan el principio antrópico, al parecer de Méndez (cfr. *ibíd*); aunque a decir verdad, hoy en día sea una cuestión muy debatida incluso entre científicos creyentes: Zubiri, L. Entralgo, Ayala, Monserrat, etc. A los saltos de la materia inerte a la vida, y de la vida a la psique, la ciencia

40 Para las posibles discrepancias, cfr. nota 17. Véase, GUERRA, M., *o.c.*, pp. 190-192.

no puede dar respuesta (p. 50), afirma el autor, pero quizá el problema verdaderamente es que muchos de ellos piensan –con argumentos cientificistas a lo peor– que sólo es cuestión de tiempo, y no consistiría tanto en ser un asunto a decidir “por el sentido común” (p. 50) (es simplificar demasiado por su parte).

El tercer salto (1.- la creación, 2.- el origen de la vida y 3.- el origen de la mente humana) para D. José María lo dirime la Lógica de forma definitiva. En el logicismo neopitagórico, neoestoico y neoplatónico de Méndez la cuestión de los saltos cualitativos en la evolución se deberían a ese Ser que es el Logos y que ha diseñado y dirige hacia su propia perfección el cosmos/orden, lejos de la entropía de la naturaleza. La opinión de un materialista, a su modo de ver, si es fruto de la mera evolución: ¿por qué sería diferente de su contraria o de la segregación de jugos gástricos? Es decir, si no hubiera una verdad previa porqué habría de tener razón esa postura y no su contraria (cfr. *ibíd.*). Pero la cuestión no es que exista una verdad previa, creo, sino qué postura intelectual se acerca más a la realidad de las cosas. De hecho, sería cierto para los monistas fisicalistas (somos sólo un cerebro con un funcionamiento físico) que un pensamiento es como un jugo gástrico del cerebro: lo defienden sin ambages; luego que cada cual le otorgue el valor al pensamiento que estime oportuno. Es que, de hecho, esta postura se ha sostenido y se sostiene por algunos, por discutible que nos parezca. Y dedúzcase en buena lógica cuál pueda ser el criterio de verdad de un materialista.

La solución que ofrece la Axiología de Méndez pasa por el mundo de los valores, de los cuales el primero es la Verdad (*ibíd.*). De manera que, en vez de ser la *Veritas*, un trascendental del Ser, sería el Ser un trascendental del *Logos* y previo al Bien, la Belleza o la Unidad: pues para nuestro pensador es el que primero se nos impone a la mente, antes incluso que la perfección del hecho de existir. Por otro lado, afirma, el materialista piensa, habla, usa el negador lógico: luego se equivoca al negar la existencia de Dios o declararse agnóstico. La propia presencia de la Verdad –como coherencia lógica en el pensar y en el hablar– es previa, según Méndez, y es la Fuente primigenia anterior a nuestro ejercicio reflexivo constituyendo una suerte de Idea de Ideas, en términos platónicos, sólo que sustituyendo a la Idea del Bien.

En la información contenida en el Big Bang –según sus planteamientos– no estaba incluida la aparición del *Homo Sapiens Sapiens* (para los defensores del Principio Antrópico de alguna manera sí lo está: hay una correlación entre el Big Bang, el desarrollo posterior del Universo y la aparición de la vida y la conciencia humana). Postula por ello el autor un nuevo acto creador, extraño a la explosión primigenia, nada menos que el salto metafísico de la materia al ser racional: el “espíritu” humano –y no en general–, sino en cada uno de los individuos de nuestra especie (p. 51). Como tampoco en el cigoto está esa información, ese acto creador se multiplica –deduce– por tantos seres libres y volentes como han existido y existen. El espíritu libre y con un mundo de valores es creado directamente por intervención divina y de modo particular en cada uno de nosotros. Dios crea *ex nihilo* el espíritu o capacidad de pensar de cada uno (p. 51). Esta es la postura clásica mantenida por la doctrina judeo-cristiana, solo que argumentada desde otra perspectiva: la ontologización de la Verdad lógica, reformulando el sentido del *Logos* bíblico-joánico en *Logos* lógico-formal.

Continúa así la argumentación de Méndez: Las ideas (en su línea platónica) tienen existencia pero no *esse*, pues son inseparables de la mente que las piensa (trasunto agustiniano); sólo ésta tiene *esse* (p. 52). Aquí cabría matizar por qué es así en nuestras mentes pero no en la divina, donde las Ideas tendrían *esse* pues se confunden con el *Esse Ipsum subsistens*. Quizá habría que decir mejor que las ideas en nuestra mente tienen un *esse* participado o analogado. Asimismo, habría que preguntarse si la Verdad lógica, en consecuencia, tiene algún tipo de existencia o, simplemente, es Dios mismo. Si es así, que se confunden, en el fondo Méndez tiene una concepción de lo divino muy alejada de lo que la propia tradición mística, indiferentemente de qué religión hablemos, entiende por Dios: *Deus absconditus* del cual desconecemos más de lo que conocemos (y para nosotros incomprensible: “si lo comprendes, no es Dios” afirmaba un adagio medieval) y se aproximaría, en su caso, más a una Razón Ordenadora –al modo del Sumo Hacedor para los ilustrados– que, si critica por lejano e impersonal al “motor inmóvil aristotélico”, en su opción, pareciera o bien el concepto de divinidad pitagórico-platónico o bien el panteísta-estoico –que no en balde generó la lógica estoica– o, incluso, la fórmula de Laplace ontoteologizada. Todo ello, claro está, siempre entendiendo su propuesta desde el pobre

alcance al que conduce el “Dios de los filósofos” (en expresión de Pascal): máxime cuando el pensamiento actual cuida no intentar manipular o dominar a Dios con la razón humana (respetar el Misterio que nos desborda), por ello no deja de ser una gran ingenuidad filosófica.

Para nuestro filósofo la mente no puede conocer la esencia de las cosas: los “planos” últimos del Cosmos o del cerebro, la inmensa fórmula consistente de la lógica de cuantores –cuyo relato real fuese nuestro Cosmos– (p. 56); este planteamiento se expresa, como es fácil advertir, en términos netamente laplacianos. Laplace sostenía que podríamos conocer y prever el funcionamiento del Universo en caso de dar con la fórmula lógico-matemática que supuestamente lo regiría. Pero nuestra mente, es cierto, es muy limitada (p. 56). Insisto en un aire de pitagorismo platónico en el pensamiento mendeziano, salvo que él situaría esa fórmula última no en el secreto del universo-mundo sino en la mente de Dios. Esta postura tiene en su obra una consecuencia importante en muchos sentidos, por ejemplo: en el tan debatido tema actualmente de la existencia o no de la “naturaleza humana”, nuestro pensador –por lo dicho– se abstendría agnósticamente, pues ella sólo sería cognoscible por la mente divina y no por nosotros. No existiría tal o al menos nos resulta incognoscible. Esta postura, como es sabido, tiene múltiples consecuencias en el terreno del debate actual antropológico y ético.

Finalmente, si el *Logos* o Valor de la Verdad material es afirmado, entonces se afirma también la existencia necesaria del *Ipsum Esse* o Dios (p. 59). Esta sería la tesis clave –que discuto– de Méndez: ambos conceptos supremos, nuestra mente finita los percibe necesariamente juntos por el mero hecho de hablar, pensar o entender. La Verdad, como valor, está en nuestra dinámica intelectual. Así tradicionalmente se ha afirmado que es el fin al que tiende nuestro conocimiento, pero no existiría “en sí” en nuestra propia mente, sino que participaría de la Verdad previa –y anterior realmente existente–: que se confunde con el Valor de Valores, donde Valor y Ser, Verdad e *Ipsum Esse Subsistens* se identifican (p. 67). Aquí cabe ubicar el núcleo y el corazón de la teodicea axiológica mendeziana.

A todo ello cabría, además, añadir –siempre según el axiólogo– un tercer concepto, el del Amor, que sería una nueva variable que ofrecería la clave (obviamente, de inspiración cristiana) para entender que el *Ipsum Esse*, en terminología trinitaria, sería el “Padre” y el *Logos* o Ver-

dad sería llamado “Hijo” –todo ello en la clave teológica de la consideración del misterio divino– y el amor mutuo entre ambos, considerado teológicamente también como persona, el “Espíritu Santo” (ibíd).

Para Méndez los valores han de ser vistos en este mundo como lo que debe-ser, estrictamente obligatorios y orientadores preceptivos de la conducta. Obviamente, existe en este sentido una clara influencia de Kant y del imperativo categórico moral. Más kantiana, desde luego, que scheleriana ⁴¹. La cuestión ontológica de cómo estos valores tienen existencia en el *Esse* por excelencia queda ya pergeñada anteriormente. Por ello, propone que la Axiología es una parte de la Ontología, obvia consecuencia tras lo que llevamos dicho: en la práctica, en sus tesis, una conjunción de Ética, Estética y Religión como superación (p. 67) de la antinomia entre Ética y Estética (entendida a su modo ⁴²).

IV. LA FORMULACIÓN DE UNA NUEVA AXIOLOGÍA ⁴³

Resumo los hilos conductores de la propuesta de la filosofía de los valores mendeziana ⁴⁴: la Axiología es la ciencia de los valores.

41 El pensamiento axiológico formulado por D. J. M. Méndez podría describirse como, de manera característica, un intelectualismo moral estricto.

42 Puede encontrarse una exposición más amplia de su concepción de la estética, en: *Tratado de Axiología*, t. II, *Valores Éticos y Ascéticos*, parte I: Estética, o.c., p. 3-106. Sin embargo, se debería aclarar más y revisar mejor críticamente qué se entiende por “Estética” frente a la tradición filosófica occidental: pareciera tener tintes kierkeegardianos por sus alusiones a lo lúdico-festivo-gozoso de la vida (que a diferencia de Méndez –en el autor danés– es el nivel ínfimo de la maduración humana). De igual modo, habría que explicar mejor por qué incluye también el amor en el plano estético –si le ha conferido carácter ontológico, por ejemplo, al hablar del “Espíritu Santo”– perteneciendo entonces, más bien, al ámbito de los Valores/Axiología y yendo, de este modo, más allá del plano estético.

43 Cfr. en este punto, la exposición: *Introducción a la axiología*, Estudios de Axiología, Madrid 2003, 74 pp. Se trata de un resumen del *Tratado de Axiología*, expuesto de manera amplia en dos volúmenes: *Teoría básica y Valores éticos*, vol. I, y *Teoría del valor (economía axiológica). Valores estéticos y ascéticos*, vol. II, Estudios de Axiología, Madrid 2014, 3ed).

44 Sin poder entrar en ello, es preciso indicar la superación de la escala de valores de Scheler y Hartmann, en una nueva poderosa y original propuesta, como uno

Entendemos por Valor lo que debe-ser, sea o no sea de hecho (p. 5). Es decir, independientemente de que se lleve a cabo o no en la acción moral. El ojo axiológico se ha llamado tradicionalmente conciencia moral y es una facultad de conocimiento (ibíd), aunque pueda errar como la vista y los ojos. Existe una intuición material de los valores, de lo que debe-ser, se respete o no. Capta igual que la vista, pero –en este caso– el deber-ser. Este planteamiento conecta con la gran tradición filosófica sobre la conciencia moral: que ha sido tan rica, fecunda y polidédica. Y hasta para negarla: en la contemporaneidad se entiende la conciencia moral como personalización de las normas y los valores y la posibilidad de la autonomía moral. No sería una entidad misteriosa: la “voz de la conciencia” sería simplemente la capacidad de juzgar acerca del valor moral de los propios actos. Es a ella a quien debe obedecer el individuo: propiciando la autonomía moral. Afirma E. Fromm que es: “nuestra propia voz, presente en todo ser humano... Es la voz de nuestro verdadero yo”⁴⁵.

Méndez estaría de acuerdo con Hume, y posteriormente con Moore, en que es una falacia deducir el ser del deber ser (todo el mundo asesina, el asesinato es bueno; dado que cambian las costumbres, cambian los valores, cfr. p. 6). En este punto, creo que el autor confunde planos pues en la tradición clásica se deduce el deber ser moral del ser de las cosas, es decir, de la ontología: para entendernos, una correcta comprensión del asunto sería como atenerse a la ley natural: es malo mentir, porque somos un *zoon politikon* y la mentira envenenaría la convivencia. No debo matar injustamente porque nuestro ser tiende naturalmente y busca la supervivencia: es la naturaleza de nuestra constitución íntima. Por este motivo sería igualmente reprobable el suicidio.

Sin embargo, como –para la Axiología de nuestro filósofo– por definición los valores son lo que son, independientemente de lo que se haga pues tienen entidad previa a nuestra acción moral o inmoral, cabría hablar de una “ontología de los valores”⁴⁶ en terminología de

de los méritos y logros de la Axiología de D. J. M. Méndez. Cfr. QUINTANA CABANAS, *o.c.*, pp. 103-105.

45 *Ética y Psicoanálisis*, FCE, México 1980, pp. 172-174.

46 GARCÍA MORENTE, M., y ZARAGÜETA, J., *o.c.*, p. 325.

García Morente –autor tan querido para D. J. M. Méndez, y al que dedica la última edición de su *Tratado Axiológico* (3ª ed.)–. El punto de partida de la Ética sería pues la intuición del valor (p. 6). Kant fue el primero en evitar la así llamada “falacia naturalista” y en comenzar desde el deber-ser (p. 7), eludiendo así la búsqueda de la felicidad como la autogratisfacción (amor concupiscente, no benevolente, en términos escolásticos). El autor se adhiere pues a la crítica del eudemonismo aristotélico, asunto de gran envergadura –muy complejo y que da sin más por sentado sin aclarar a fondo cómo y por qué en estos escritos introductorios, quizá lo haga en algún otro lugar de su extensa obra–. Añade que Scheler corrigió a Kant y propuso el método ético adecuado para la Ética: partir de la intuición material (frente al formalismo kantiano) de los valores. Mejor aún, él la denomina intuición axiológica de los valores (ibíd). El negador lógico y el hecho del lenguaje separan el mundo sujeto a la naturaleza causal y el de los valores (el “espíritu”: que es libre y voluntario). El uso del lenguaje rebate cualquier asomo de materialismo. Si el pensamiento pasa del orador a sus oyentes, mentalmente, y gracias a las leyes de la lógica (empezando por el operador monádico afirmador/negador) –si comprenden lo que escuchan– el propio lenguaje exterioriza el pensamiento y esa conducta manifiesta lo contrario del materialismo (pp. 8-9). Esta tesis es una constante del pensamiento que nos ocupamos, discúlpese por ello la necesaria reiteración, y cifra su potencial en la ontologización al modo pitagórico-platónico de las leyes lógico-matemáticas, de las que la mente humana no sería sino un espejo *a posteriori*, o reflejo del propio Ser divino –que se confunde con el valor de Verdad lógica (que hace posible el pensamiento y el lenguaje) y también con la unidad de los valores (Valor de Valores), como se verá posteriormente–.

Por lo tanto, no cabe, en resumidas cuentas, una explicación meramente material-evolutiva de la condición humana pues pensamiento y lenguaje no provienen de la evolución compleja de la materia sino que son participación de las leyes de la lógica que no son ni siquiera ideas de la mente divina (al modo agustiniano) sino el propio Ser divino: la Verdad, y –por lo tanto– lo contrario a la negación deliberada de la misma, a causa de la opción libérrima, que –a su vez– demuestra nuestra capacidad de superar los condicionamientos evolutivo-materiales.

Sin embargo, entiendo que hay un error de perspectiva, pues –a pesar de su exaltación del concepto de Dios platónico– Platón, autor en el que se apoya Méndez en su teodicea, nunca antepondría ni confundiría la Verdad con el Bien. En este sentido, el autor altera el núcleo de la filosofía platónica. Para el fundador de la Academia, las Ideas tienen carácter divino y tanto más cuanto más próximas en la escala jerárquica a la Idea de Bien. La noción de Bien y la de Demiurgo son las que aluden más claramente a la Divinidad: “Lo que proporciona la verdad a los objetos de conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la Idea de Bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa Idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas...es acertado el considerar que el conocimiento y la verdad son semejantes al Bien, pero no lo es tener a uno de los dos por el Bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del Bien”⁴⁷.

El primero de los valores, como queda ya dicho, es el valor de Verdad y nos topamos de bruces con él: es lo que debemos pensar, decir o escribir; lo hagamos de hecho o no lo llevemos a cabo. Pues existe antes que nosotros y no respetarlo es libremente optar por la mentira. Cabría preguntarse si no se está reproduciendo en esta argumentación la criticada falacia naturalista: es decir, la Verdad “es”, luego el deber-ser ha de atenerse al “ser” de la misma. Curiosamente, pareciera como si se cayera en aquello que se critica (de la mano de Hume, Kant y Moore). Además, como ya se dijo más arriba, las llamadas lógicas divergentes (no-clásicas, heterodoxas), por ejemplo la lógica polivalente (de J. Lukasiewicz), admite valores intermedios entre los de verdad y falsedad de un enunciado.

Afirma el axiólogo que, la libertad es el “ente”⁴⁸ que tiene ante sí un arco de valores, que puede cumplir o violar. Para Scheler, cita, la

47 *República* 508e.

48 Se da una utilización particular de este término: se trataría a mi entender de una capacidad -más bien que de un ente- propia del ser humano fruto de la acción de la inteligencia y la voluntad. Obsérvese que tanto “libertad” como “persona” serían entes, en el mismo sentido: lo cual causa cierta extrañeza.

persona es el ente que los tiene delante y los debe realizar. Hay aquí una clara alusión velada al teleologismo aristotélico: nuestro fin propio es la perfección debida. Por eso, habla de una esencia de llegada, ya que ésta no es algo fijo, sino que depende de nuestro viaje axiológico: se incorpora a nuestra esencia (lo que ya somos) –que no es algo fijo y dado–. De manera dinámica y libre hay que alcanzarla poniendo en juego nuestra libertad. Somos lo que axiológicamente hayamos decidido ser y queremos ser (p. 12). Somos los únicos responsables de lo valioso o antivalioso de nuestras acciones ⁴⁹.

En su descripción de la libertad, insiste D. J. María, somos libres incluso frente a la causalidad divina (pp. 39-40) La libertad positiva (de obrar, bien o mal) se enfrenta a los valores-fines (obrar el bien). Me parece aquí detectar paradójicamente un claro sesgo eudemonista, aunque haya criticado anteriormente esta postura ética (pues a menudo ésta no se entiende correctamente: la felicidad es identificada con el bien, en la tradición clásica; esta es la correcta comprensión de la *eudaimononía*). Si el fin es obrar bien, esto es la felicidad –no la satisfacción producida–: pues ambos se identifican, al menos en la tradición platónico-aristotélica. No hay que desestimar tan fácilmente el eudemonismo, como hizo Kant.

Prosiguiendo el análisis, ¿cómo conocemos lo valioso?, ¿cómo accedemos al mundo axiológico? Para D. José María (cfr. para lo que sigue pp. 13-14), ante una acción valiosa, nuestra conciencia aprueba esa conducta o la reprueba. Sin duda, nuestros sentimientos, pasiones o intereses tienden a enturbiar la visión axiológica pero por encima se impone la percepción objetiva de la realidad axiológica. Nuestra conciencia puede equivocarse y nuestra intuición axiológica ser errónea pero también esto ocurre en el caso de la intuición sensible (por ejemplo, con la vista: hay daltónicos, miopes, etc.). Hay modos de corregir los defectos ocasionales del ojo axiológico (la “regla de oro”, el principio personalista –no tratar a la persona como medio, sino como fin en sí mismo–, el imperativo categórico, etc.). Hemos de aceptar,

49 Ante estas consideraciones cabría preguntarse que si existe una esencia de llegada, o ideal, suponiendo que sea nuestra perfección: ¿cuál es ella?, pues anteriormente se ha declarado agnóstico respecto a la posibilidad de conocer la naturaleza humana, su *eidos*, pues sólo la mente divina la conocería.

según Méndez, que nuestras intuiciones son en principio verdaderas, lo mismo en Axiología que en Física o Medicina. Las intuiciones no engañan, salvo casos patológicos.

El deber-ser intuitivo es una realidad existente, tanto en lo ético, como en lo estético y lo religioso: aquí no cabe hablar de relativismo o subjetividad (sólo cabe en el caso de los valores que están en las cosas, o en acciones humanas tratadas como cosas –matiza el autor–). Ante cualquier duda, sostiene, sobre la objetividad de los valores éticos los correctores axiológicos citados nos sacarían de dudas y sortearían la disyuntiva que planteó el que en el siglo XVIII se produjera una revolución en la ética; por un lado la historicidad y dependencia social de los principios y reglas morales y, por otro, la interpretación estrictamente racionalista de la moralidad (frente a la sociológica). El problema aún continúa, un relativismo cultural muy extendido *versus* el universalismo de las normas éticas (que nuestro pensador resuelve de la manera mencionada).

En el plano de las intuiciones, existirían tres intuiciones materiales (pp. 15-16): la primera es la sensible, el conocimiento físico en su más amplia acepción (fundamenta la ciencia); la segunda sería la óptica, que capta la unidad del ser vivo: la substancia, (la materia inerte solo lo sería en cuanto la totalidad energética del cosmos, fue un gran error de Aristóteles); la tercera y última es la intuición del valor o intuición axiológica, que capta el deber-ser o el deber-no-ser en las acciones humanas. Esta última funda la Axiología. La aplicación de la lógica estricta con fórmulas válidas a la metafísica y a la Axiología es crucial para el enfoque de este pensador. Según nuestro autor, cabe llegar así a certezas, a verdades, que son así y no pueden ser de otro modo (p. 17). Al contrario de lo que se piensa, en la ciencia se usan creencias, verdades que son así pero podrían ser de otra manera: por eso este modo de conocimiento no se detiene nunca ⁵⁰.

⁵⁰ Cabe pues hablar, nítidamente, de un deber-ser captado como deducción de lo que “ya es”; insisto en mi apreciación de que se remite, me parece, a lo que critica: la “falacia naturalista”, únicamente que desde otra óptica –en una nueva versión–: esta vez desde la ya aludida “ontología de los valores”.

La Verdad sería un valor religioso y supremo, al principio de la escala –pues lo condiciona todo– tras lo que vendrían la Bondad y la Belleza que se traducen como Ética y Estética (p. 29), pues si hablamos de lo bueno y lo bello cabe preguntarse antes, según nuestro axiólogo: ¿"verdaderamente" es así? Nos encontramos aquí ante una clara transmutación de la centralidad platónica de la Idea de Bien y la re-concentración en la Idea de Verdad, en un desplazamiento, quizá intelectualista, o formal lógico-matemático, de las tesis del Filósofo de la Academia. La Verdad es el supervalor que permea toda la escala de valores: de ahí, apunta Méndez, la afirmación: "Dios es la verdad" (p. 30), de S. Juan Evangelista. La Verdad deber-ser, necesariamente "es", pues las leyes de la lógica se nos imponen a todos, según el autor, si hablamos y entendemos (ibíd).

Como queda ya dicho, el que las leyes de la lógica sean universales es cuestionable, a no ser que etnocéntricamente pensemos que el modo de razonar occidental basado en la filosofía griega y el principio de identidad y el de no contradicción, es el único existente. La prueba de que no es así la tenemos en el propio Heráclito, ya en la Antigüedad (la lucha de contrarios, la no-identidad del fluir ⁵¹), y que ha influido en pensadores decisivos de nuestro propio mundo cultural que tienen una visión epistemológica distinta como la dialéctica hegeliano-marxista, por no referirnos al pensamiento del Extremo Oriente donde la lógica formal-matemática choca con el equilibrio de contrarios (ying/yang) u otras cosmovisiones mítico-simbólicas en la cultura africana.

Por otro lado, continúa argumentando nuestro pensador, para el filósofo de Königsberg uno de los postulados de la Razón Práctica es la Justicia divina: la necesidad de un Juez que castigue y premie. Si no existiera, la ley del más fuerte no tendría crítica alguna. Dostowiesky lo expresa con la afirmación "si Dios no existe, todo está permitido" (cfr. p. 45) Sería difícil, pues, negar la existencia de este Dios, como mínimo justiciero, pues negarlo significa conceder la ley del más fuerte incluso para sufrirla él mismo (aunque sea este un planteamiento propio de la pobre visión de la divinidad del deísmo)

51 "Parménides... encuentra que dentro de la idea de devenir hay una contradicción lógica; hay esta contradicción: que el ser no es", GARCÍA MORENTE, M., y ZARAGÜETA, J., *o.c.*, p. 63.

Este enfoque postulatorio es problemático en la óptica de la filosofía actual, pues existen abundantes planteamientos morales en los que se niegan la existencia de Dios y –en consecuencia– se acepta de hecho la ley del más fuerte como ley de vida (*the struggle for the life* darwinista), sean éstos de tipo heroico (mito de Sísifo como metáfora de la acción humana en un mundo en el que Dios, *de facto*, sería incompatible por el mal existente, p. ej., A. Camus); de tipo voluntarista –como el caso de Sartre–, en el que la ética la ha de construir cada uno por sí mismo en cada situación personal (y es, por tanto, personal e intrasferible); o, por fin, directamente planteamientos como la moral del superhombre de Nietzsche: donde claramente se avala la “ley del más fuerte” –de hecho, se la encumbra– frente a la “moral de los esclavos”: revolucionando así los valores judeocristianos y deconstruyéndolos en favor de la nueva moral de los vencedores. Es un hecho real que hay quien acepta, no sé si resignadamente, que Dios no solo no exista sino también que el mundo quede totalmente a la intemperie y al albur del más poderoso. A lo que habría que aspirar –según estos pensadores– es a ser uno de los “superhombres” que están por encima: es la clave nihilista. Por ello, argumento, me parece frágil el enfoque de Méndez al respecto.

Sin embargo, de la existencia de un Dios justiciero, afirma aún así, puedo estar más seguro que de la gravedad de Newton o del universo curvo de Einstein (p. 49). Es uno de lo postulados de la razón práctica de Kant: si no hay Justicia en este mundo, tiene que haber un Juez que premie o castigue para que el justo reciba su premio y el que ha hecho daño reciba su castigo. Así lo exige un sentido mínimo de la Justicia. Es, como queda dicho, un razonamiento de tipo postulatorio aunque en este caso desde la óptica de la Axiología. El asunto, reitero, es que hay quien se conforma y piensa que no existe tal Justicia y tampoco la espera, ni en este mundo ni en el futuro.

La Idea de Justicia en la axiología mendeziana, ¿qué existencia posee, al igual que el resto de Ideas, y por ende la unidad de todas ellas –que también es un valor o Idea en sí–? La idea de Justicia divina habría que completarla, según él, con el resto de los genuinos valores pues la unidad de todos los valores es también un valor. Según la filosofía de Méndez, la suma de valores concretos no da como resultado un conjunto de valores, sino otro Valor, del cual los demás forman parte:

es más, se identifican con él. Es el Valor de Valores o *Valor Valorum* (Dios) (p. 51) del cual se hablará más adelante.

En este sentido, que Hartmann afirme que la intuición axiológica es un conocimiento objetivo y, por otra parte, afirme que Dios no existe (el ateísmo de su filosofía) es, en rigor, contradictorio para D. José María. Los valores existirían para el pensador alemán en un mundo como el de Platón (*topos uranos*) como Ideas que flotan en el aire, no son parte (ideas/pensamientos) de una mente suprema –como para S. Agustín– ni tienen existencia real y actual como este mundo. La idea de Justicia habitaría, en este orden de cosas, en ese mundo superior pero sería incapaz de castigar a nadie. Partió bien Hartmann, según nuestro autor, de la intuición axiológica como captación de valores objetivos –aunque realizados aquí de manera incompleta–: de ahí el saltar posteriormente a los valores infinitos o “en sí” y presentarlos como Ideas platónicas. No dio el paso, sin embargo, a afirmar que ese mundo (conjunto de Ideas preexistentes) es Dios mismo, como parece evitar afirmar –ambiguamente– Platón mismo (aunque pueda no parecer así en algún texto). Hartman negaba, queda dicho, la existencia de Dios. Habló de un imposible espacio intermedio: el ente ideal, que no tiene realidad factual pero sí más entidad que una idea pensada por la mente (p. 51).

Para Méndez, la cuestión se resuelve si consideramos los valores como las perfecciones mismas de Dios. Entonces Dios es visto como el valor de todos los valores: como *Valor Valorum*. Así se entendería por qué los valores deben-ser y se impondrán sobre el mal: “valor” equivale a “necesariamente es”, argumenta (se formalizan ambos igual lógicamente) y un verdadero deber-ser no puede quedar frustrado; llegará a ser como debe-ser y el antivalue, el mal, lo que debe-no-ser, ser reducido a la nada (ibíd). La vida tras la muerte está exigida por el castigo pendiente a los crímenes impunes (en línea con el postulado de la *Crítica de la Razón Práctica* kantiana). Así pues, la Justicia, con mayúsculas, equivale a la victoria del bien sobre el mal (p. 52) y necesariamente es: debe-ser. No se puede dudar, entonces, de su existencia. Pues al modo platónico es más real y existe incluso que la Justicia terrena –que no es sino un pálido reflejo de la realmente existente–.

D. José María –ya me referí a ello– posee una comprensión particular de la vida estética (similar al disfrute lúdico-festivo: cuyo cénit sería el juego infantil –frente al drama de la ética– y aquí residiría la verdadera dicha o felicidad (pp. 54-59). Incluso sería lo más parecido a la bienaventuranza eterna. Ya queda sugerido lo que pareciera ser la impronta de la conocida clasificación kierkegardiana de tres niveles de profundidad vital: estético, ético y religioso. Lo que convendría es aclarar por qué la felicidad se sitúa en el primer nivel y no en el segundo o el tercero: para Aristóteles sería en el segundo, para Sto. Tomás o los místicos en el tercero y más profundo. Pareciera como si equiparase la felicidad con lo lúdico (¿guiño orteguiano?) en detrimento de la plenitud de la perfección a la que estamos llamados ⁵²: la visión beatífica, en términos teológicos, del Amor (mucho más que una emoción) –más allá de lo estético, lo trascendente/religioso por excelencia en clave del filósofo danés–.

Por otro parte, el deseo de felicidad estética completa, demanda (plantea Méndez) –para todos– la existencia del más allá (p. 59). La intuición de un valor ético es un modo de conocer acompañado de emoción. Si es un antivalor, la emoción es más intensa, negativa: de rabia o indignación (ibíd). En materia estética, para él, la emoción es el amor y en la vivencia estética ambos coinciden –acto de conocimiento e intuición estética y la emoción aneja–. Así, el deber-ser estético, el placer estético, la belleza y el amor equivaldrían en este orden de cosas (ibíd): serían lo mismo para el axiólogo estudiado (y este plano estético tendría que ver hasta con la vida eterna –en el sentido de cómo será para nosotros y de cómo concebirla o imaginarla de la manera más aproximada–).

La aspiración continua de esta filosofía de los valores que nos ocupa es proponer una fundamentación racional y universal de los mismos –por lo tanto, válida para todos–. Como se señalaba, las teorías éticas formales indican como regla de conducta el deber universal, que

⁵² No cabe duda de la importancia del juego y lo sanamente lúdico en la vida humana pero cabe preguntarse si, como afirma M. Guerra, valorando también muy positivamente esta dimensión antropológica (o. c. pp. 65-68), “denota en qué medida la felicidad va unida al fin último del hombre, a la gloria de Dios, solamente perfecta y definitiva tras la muerte”.

se convierte entonces en norma moral legítima. Las teorías éticas materiales, por el contrario, fundan el deber en el bien que se ofrece a la voluntad. El auge del comunitarismo filosófico indica un cierto fracaso de las éticas universalistas, y el regreso a la propia tradición (Platón, Aristóteles, utilitarismo, kantismo, etc); filósofos en la línea de Mac Intyre o Ch. Taylor son emblemáticos en este sentido ⁵³. De ahí que el pensamiento axiológico de nuestro investigador presente algunas dificultades en el contexto cultural actual, más próximo a Kant que a Scheler, y más formal que material –como es su planteamiento filosófico–.

Esta misma pretensión la traslada al mundo de la religión: como si de un nuevo intento de plantear *La religión dentro de los límites de la sola razón* –al modo de la obra kantiana– se tratara. Por ello, desde su enfoque, plantea lo que denomina “religión axiológica”. Esta se apoyaría sólo en la razón (cfr. para lo que sigue pp. 61-66). Argumenta así: sabemos que existe un más allá, y un Dios que hará triunfar la perfecta Justicia. También que Verdad, Bondad, Belleza y Amor son perfecciones divinas: en rigor, son Dios mismo como *Valor Valorum*. Aspiramos, asimismo, a una felicidad estética que implica el aniquilamiento de todo antivalor ético... pues bien, para admitir todo ello no haría falta la virtud teologal de la Fe, en términos teológicos, es decir: el don sobrenatural. Gracias a la Axiología, según Méndez, se podría salir del laberinto del ateísmo “imaginario” (pues lo considera irreal, más bien un espejismo). Desde su original perspectiva, lo religioso-axiológico nos situaría –como si de unos nuevos *preambula fidei* hablásemos– en el umbral de la fe sobrenatural, que ya pertenece al orden de la gracia divina.

Este planteamiento también incluiría la razonabilidad de condicionar el sufrimiento como un valor: incluso su carácter redentor, expiatorio, purificador... todo ello sería concebible en los límites de la estricta

53 Esta referencia viene al caso por el diagnóstico sobre la posibilidad de diálogo entre los tan contrapuestos discursos culturales contemporáneos. Para McIntyre el problema es que, partiendo de presupuestos tan distintos, el posible intercambio se torna imposible por ser los principios tan antagónicos que se convierte el diálogo en varias rectas paralelas que no se tocan en ningún punto: no se pueden cruzar. El drama de la incapacidad de interlocución real hace aconsejable cultivar la tradición cultural e intelectual a la que uno pertenece: sin la pretensión de universalidad, pues en rigor en el debate racional esta hoy es imposible; de ahí su propuesta “comunitarista”.

razón e, incluso, por ejemplo, lo mismo ocurriría con el perdón –como único arreglo posible del conflicto ético– con lo que ello supone: pedir perdón y perdonar (lo que disolvería, afirma, todos los conflictos éticos; de ahí, su racionalidad). La medida del intelectualismo moral estricto de este tipo de Axiología lo ofrece la manera en que, tan candorosamente, a mi modo de ver, se enfrenta a un asunto tan complejo antropológicamente como el perdón –desde una pretendida racionalidad humana–. El ser humano, quizá en abstracto sí, algunos, pero en la práctica el ser humano no funciona así: se implica la afectividad, la memoria, la sensibilidad. Por otro lado, como afirmaba Sta. Teresa, la cima del amor es el perdón: pero ni uno ni otro son (idealmente quizá) tan fáciles de vivir sólo porque sean razonables; las personas somos y nos comportamos de otra manera, la historia humana lo demuestra.

El racionalismo axiológico de Méndez propugnaría que no sería necesario vislumbrar todos estos aspectos desde el punto de mira religioso-confesional, siendo estrictamente inteligibles desde la “religión” en perspectiva axiológica, que es una suerte de Teología Natural o filosófica desde la óptica de los valores. Así, la afirmación de un más allá y de un castigo del culpable al que le ha ido bien en esta vida terrenal sería perfectamente razonable, y hasta la misma razón nos impondría la idea del “infierno” (pena de daño) ⁵⁴ –término teológico, rescatado axiológicamente– (para reducir a la nada tanto la culpa individual como la pena merecida; también en terminología cristiana) y, también, hasta la de “purgatorio” (para expiar la maldad cometida, afirma el autor). Borges afirmaba irónicamente que el castigo eterno le parecía desproporcionado por grande que fuese la culpa humana, y no deja de ser un misterio revelado, abordado por la Teología de manera aproximativa, y de compleja comprensión para nuestra mente limitada. Cuánto menos podrá la razón, a mi parecer, conocer estas cuestiones –que atañen a la Justicia divina– si no es desde una antropomorfización de la misma: no podemos convertir el misterio en problema (según la conocida distinción de G. Marcel).

⁵⁴ Esta temática se encuentra expuesta con más amplitud en *Introducción a la Axiología* (2013), cap. VIII

En cualquier caso, para la Axiología que estamos exponiendo, no cabe algo que debe-no-ser sin llegar a no-ser. De modo que “el juicio de Dios implica, para Méndez, que el bien triunfará sobre el mal por las buenas o por las malas” (p. 66), en ningún caso se producirá el triunfo del mal y todo ello, de acuerdo con él, lo podemos vislumbrar racionalmente desde su sola filosofía axiológica. *La religión en los límites de la sola razón* de I. Kant sería, claramente, como sugería, el antecedente más similar –en cuanto a inspiración– de la filosofía del mal, la culpa y la justicia divina planteada por la filosofía de los valores que en este artículo estamos analizando.

V. EL VALOR DE VALORES ⁵⁵

¿Qué entiende, entonces, por Dios? ¿Cuál es su esencia? Son aspectos ineludibles a abordar en cualquier Teodicea. La propuesta de definición y la esencia de lo divino propuesta –así como la argumentación sobre su existencia– es, claramente, neoplatónica (en su sentido etimológico: un nuevo platonismo). Hemos ido exponiendo sus elementos fundamentales a lo largo de los apartados anteriores pero llevemos acabo ahora una síntesis sistematico-histórica de su reflexión al respecto. Ya había ido glosando críticamente las ideas vertidas en esta síntesis con anterioridad, al menos en sus líneas maestras, pero considero necesario exponer sintéticamente el original desarrollo mendeziano en el contexto de la Historia de la Filosofía pues, de este modo, es más fácil la comprensión y el contraste de su visión filosófico-axiológica de lo divino. Argumenta Méndez de la manera que a continuación expongo.

La idea de Justicia para Platón es mucho más real, existente o actual, que un acto de justicia llevado a cabo en nuestro mundo. Pero mezcla las ideas ontológicas con las axiológicas y, por ejemplo, la forma del gato en sí, no es más real que los gatos reales: Aristóteles hizo una crítica justa pero se llevó por delante lo mejor de la axiología platónica, su filosofía de los valores. Fue muy fácil para Aristóteles probar

⁵⁵ Véase: *Introducción a la axiología*, Sepha, Málaga 2013, 327 pp., “*Valor valorum*”, pp. 125-136. Cfr. también *Valor Valorum*; Estudios de Axiología, 11 pp. Editado por separado con anterioridad.

que la separación entre el mundo de las formas platónicas y el nuestro es absurda. En efecto, Platón pensó la Belleza, el Amor, la Justicia en sí como perfecciones poseídas por un Ser superior. La unidad de todos los valores es también un valor y escogió el término Bien para designar esa unidad: el *Valor Valorum*, en terminología axiológica actual; el Bien como “aquel sitio en que se halla la plena perfección del ser”⁵⁶.

Da un salto del finito al infinito para cada valor: de los actos valiosos concretos salta a los valores en sí mismos, infinitos en el sentido de que nunca son cumplidos del todo. En la axiología de Platón, Dios es visto como el Ser cuyas perfecciones reales son la Verdad en sí, la Belleza en sí, la Justicia en sí...en definitiva el Valor de Valores. No es un concepto, o una idea, sino la realidad que verdaderamente es. Negar la existencia de Dios equivaldría a negar la existencia de todos y cada uno de los valores (la idea de Dios de Platón estaba muy condicionada por las circunstancias político-histórico-culturales y era de cariz nacionalista y exclusivo –de la propia *Polis*–) Por eso más que hablar de Dios habla de el Bien o del Uno, aunque puntualmente también expresó la palabra “Dios”. Pero se trata, en definitiva, de aquel Ser Infinito cuyas perfecciones reales son los valores en sí.

La idea de Dios de Aristóteles es el célebre “motor inmóvil”, o “pensamiento de pensamientos”. En cualquier caso, totalmente independiente de los valores: que como son indispensables para dar sentido a nuestra vida e interactuamos constantemente con ellos hace que el Dios peripatético esté alejado del hombre. Como se ha dicho, no se le puede rezar ni suscita un eco en el corazón humano. Mientras que el Dios de Platón, plantea, es digno de amor, el de Aristóteles es lejano y frío.

Sin embargo, el parecer de Méndez es que ha triunfado la visión pobre y triste de lo divino aristotélica: y ha durado veinticinco siglos (difícil de entender a su modo de ver). Sólo a los comienzos del pasado siglo, la Filosofía de los Valores ha intentado recuperar la visión platónica de la divinidad. S. Agustín se queda sólo con las ideas ontológicas y deja las axiológicas poniendo las esencias o formas en la mente divina y no explota el filón del salto finito-infinito que Platón propone para los valores.

⁵⁶ *República*, 509b.

A Méndez le parece que también es una concepción pobre, ajena a los valores y, por tanto, a lo humano. S. Tomás cae –a su parecer– en parecido error. En relación a todo lo anterior, quizá habría que achacarle a Méndez el olvido de toda la tradición filosófica sobre los trascendentales del ser –posterior a Sto. Tomás, pero derivada de él en parte (p. 6)–. En ella el Ser aristotélico-tomista es convertible en la Verdad, la Bondad, la Belleza y la Unidad. En cualquier caso, su parecer es que la divinidad filosófica medieval, más cerca de Aristóteles que de Platón, es un empobrecimiento –en su concepción– frente a la corriente platónica o agustiniana (más en primer término) aunque en pureza, hay que aclarar, esta última estuviera vigente durante buena parte de la Edad Media y el aristotelismo y el tomismo sólo cobraron preponderancia a partir del siglo XIII, es decir, ya al final del Medievo y en adelante.

No olvidemos tampoco que el hincapié en el logicismo y la identificación de Dios con la Verdad lógica, antes que con el Bien, la Unidad o la Belleza –que serían subsidiarios– conforma también una imagen un tanto empobrecida de lo divino, por más que aúne todos los valores, subrayando en demasía la concepción de Dios como una especie de gran matemático o generador de leyes lógicas, a modo de un formidable ordenador del que emana la fórmula lógica-matemática que constituye el secreto último o esencia de la realidad.

Para el enfoque axiológico que estudiamos, si alguien se considera ateo o agnóstico es porque excluye la noción platónica de Dios. O lo ha alejado de Él el anónimo y aséptico sentido aristotélico de lo divino. Ha separado los valores de la noción de Dios, he ahí su gran error. Para ser ateos o agnósticos, según este neoplatonismo habría que vivir y pensar bajo el supuesto de que no existe la Justicia, ni la Verdad, etc y tendría el sujeto que abandonarse a la ley del más fuerte para ser coherente: pero nadie puede vivir de ese modo, de espaldas a los valores. Dios no es sino una abreviatura para designar lo axiológico y su unidad. A D. José María Méndez le parece que la noción platónica de Dios revisitada desde la filosofía de los valores hace imposible el ateísmo o el agnosticismo.

Además, piensa, con la formalización de la lógica, la concepción platónica de Dios se ha visto reforzada: el valor de la verdad se nos aparece no solamente como lo que debe ser, sino como lo que necesariamente

es así y no puede ser de otra manera, lo que jamás conseguirá la ciencia, pues siempre está avanzando, superando conocimientos equivocados o incompletos anteriores. Es interesante su alusión al principio de contradicción –pues ya adelantamos más arriba nuestro particular punto de vista, en relación con el operador monádico lógico afirmador/negador como inicio del filosofar– (cfr. más arriba aptdo I). El valor de verdad formal de la lógica es visto como algo necesario, en el sentido opuesto a lo contradictorio. Así como lo último no puede existir, lo segundo no puede no existir. Esto es afirmar la existencia de Dios, si es que la verdad es un valor, como postula la Axiología, y la existencia de un solo valor en sí implica la existencia de todos ellos, es decir, de Dios.

Por ello ser ateo es difícil si nos atenemos en el valor de la verdad: si se habla y se entiende lo que se dice, ya con eso se ha afirmado la verdad de la lógica. De lo contrario, tampoco podría pensar, pues hacerlo coherentemente implica atenerse a la verdad de la lógica. Seguir viviendo, sería además una muestra de ser una consistencia lógica, una incontradicción, y se volvería a admitir –por el hecho de seguir viviendo– el valor necesario de la verdad lógica. En conclusión: Los ateos –que niegan la existencia de Dios– no lo son, aunque crean serlo.

En la verdad lógica y formal estamos ante un deber ser que es intemporal que y no ha de esperarse a otra vida para triunfar sobre la realidad que la contradice, como ocurre con la Justicia. Las verdades lógicas necesariamente son, son intemporales, existen *ab aeterno et in aeternum*. El valor de Verdad, que necesariamente es y no puede ser de otra manera, crea el vértigo ante la experiencia de Dios que se puede encontrar en cualquiera que lea un manual de lógica formalizada y saque todas las consecuencias⁵⁷. Otro habría sido el camino en la cultura occidental si hubiera triunfado la idea platónica de Dios y no la aristotélica: un error –para Méndez– de veinticinco siglos.

⁵⁷ Ya se ha señalado las características de intelectualismo moral extremo de esta propuesta axiológica. Pareciera que no hubiese problemas morales sino intelectuales: la negación de un deber ser es en el fondo la negación de una falsedad intelectual. Parece que la única razón para no cumplir con el deber sería el error: ¿quedaría así margen para la libertad? *El drama del humanismo ateo* (H. De Lubac) lo es de un mal uso y orientación de ella, afirmando al hombre frente a Dios.

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN: DIOS, INFINITO AXIOLÓGICO ⁵⁸

1. **La primera noción de Dios** que debiera venir a nuestra mente en rigor debiera ser la de Verdad formal de las leyes lógicas que gobiernan nuestro pensamiento y lenguaje. Todos “adoramos” esa Verdad por el hecho de decir algo y que se entienda: basta que tenga sentido y lo comprendamos. No hay ateos, sino ignorantes de que la lógica ha sido formalizada para Méndez.

De alguna manera, al igual que hay un orden en el Universo, que reclama una Inteligencia ordenadora, pues éste tiende a un fin –que no es la entropía a la que tiende la naturaleza– que se presenta, en diversas formulaciones, por ejemplo como principio antrópico. Las leyes de la lógica que estructuran nuestro pensar y hablar serían la presencia de Dios mismo en nosotros, la “inhabitación” de la Verdad, el Logos, en este caso en nuestro intelecto racional. Sin ella, no seríamos capaces de entender ni articular un lenguaje coherente. Así que, *mutatis mutandis*, habría una Verdad ordenadora de la mente racional, igual que existe una Inteligencia que dispone el fin al que tiende el Universo (*telos*).

2. **Conocimiento físico.** Nada físico hubiera llegado a existir, si el principio de conservación rigiese para todo sin excepción. Algo no sujeto a ello debe necesariamente existir para explicar nuestro Cosmos. Es lo que los metafísicos medievales denominaron el Ser Necesario. Esta es una nueva formulación de las vías tomistas de acceso a la existencia de Dios referidas a la Causa incausada o el Ser Necesario, frente al contingente, solo que formulado en términos de la física actual (la “energía”).
3. **Conocimiento metafísico.** Permite pasar de la verdad formal de las leyes de la lógica a la verdad material de esas leyes: o sea a la correspondencia entre el ser y lo verdadero, entre *esse* y *logos*. Lo necesario es anterior y previo a la existencia de entes contingentes o finitos. Sería el argumento ontológico de S. Anselmo: para Méndez mejor habría que denominarlo “argumento metafísico”.

⁵⁸ Consúltese para lo que sigue: *Introducción a la axiología*, Sepha, Málaga 2013. 327 pp. “*Infinito axiológico o Dios*”, pp. 67-77.

Kant y Sto. Tomás lo combaten, a su modo de ver, porque no conocieron la formalización de la lógica: la idea que implica la propia existencia no es el Ser más perfecto posible sino la triple correspondencia entre *logos* y *esse* tomada en su conjunto. Dios y su poder creador existen siempre. La verdad material entre *esse* y *logos* se mantiene por sí misma. De otra manera: Dios es *Ipsum Esse* o Ser necesario e *Ipsa Veritas* o Valor de Verdad formal de las leyes de la lógica. Este es el punto de arranque de toda filosofía para el renovador planteamiento del pensamiento axiológico⁵⁹.

4. **Conocimiento axiológico.** Aquí hay que situar la cuestión de la *Sündantinomie* (tercera antinomia kantiana). Ha de existir una Justicia más allá si no admitimos la ley del más fuerte y que no hay nada de lo que quejarse ni derecho alguno a hacerlo. Ha de haber un “Juicio Final”, en que todo culpable sea castigado y todo inocente resarcido. El conocimiento axiológico llega a la idea de Dios, afir-

59 Otros enfoques metafísicos complementarios formalizados expuestos por Méndez en su “Introducción a la Ontología”: Se han considerado cuatro modos de ser (*modi*): Necesario, Contingente, Posible e Imposible. Para el autor (pp. 22-23) el ser contingente se puede formalizar: puede ser&puede no ser, y ocurre que el ser posible se formaliza exactamente igual: puede ser&puede no ser; es decir, son equivalentes, son el mismo “modo” de ser. Habría en realidad sólo tres. El modo de ser contingente desaparecería en aras del posible. Aplicado a la Teodicea, las tres palabras esenciales de la lógica sentencial bivalente (en realidad, de toda la lógica –equivocadamente para Méndez–) hablan de los tres modos de ser mencionados. Fórmulas válidas=ser necesario, F. Consistentes=seres posibles, Fórmulas contradictorias=imposibles. Lo primero se nos aparece como el *Ipsum esse* escolástico. Por el hecho del lenguaje se nos impone que existe Dios en cuanto *Ipsum Esse*, de ahí se deriva la posibilidad de lo segundo y lo tercero, no existe por definición. Aquí residiría otra noción de Dios, la Verdad material que se expresa mediante la triple correspondencia citada Es la condición necesaria y suficiente de nuestro lenguaje (p. 29) Es también una verdad eterna, divina, infinita, todopoderosa...como queramos decirlo: pero creemos todos en ella, a no ser que no hablemos o pensemos. Otra noción es la de *Ipsum Esse* si pensamos en la unión íntima entre Ser y Pensar. La firmación evangélica: “en principio era el Logos” (si lo entendemos como la triple correspondencia) lleva dentro de sí la noción de *Ipsum Esse*. S. Juan Evangelista vio más profundamente que Sto. Tomás.

ma la existencia del Infinito axiológico –en quien todo es como debe ser– y lo vincula con el “Juicio Final”. Dios es el que hace finalmente justicia. Aunque sea la divinidad triste del pietismo moral kantiano y deísta.

La intuición material de los valores da comienzo a la Axiología. Estos valores éticos, si son objetivos y deben ser, son automáticamente concebidos como fines que dan sentido a la vida humana. En el pensamiento mendeziano, son un poder teleológico, pero su finalidad queda frustrada en este mundo. Si no aceptamos que la ley del más fuerte es aceptable, la alternativa es la victoria del bien sobre el mal con todas las consecuencias.

En el fondo, estamos, ya indiqué, ante una reformulación del eudemonismo, pues al hablar de que son éticos (los valores) no pueden hacer referencia sino al bien y al mal –que es en filosofía lo que estudia la ética en la acción humana– y, ya sabemos, el bien y la felicidad se identifican en la *eudaimonía* aristotélica (y obviamente tanto los valores como el bien frente al mal, tienen que ver con ella).

Para D. J. M. Méndez, la conciencia se identifica con la intuición material de los valores. Es vista por él como la voz de Dios, que resuena en el corazón humano: ¿quién podría obligarme sino sólo Dios? Me sentiré culpable si voy contra lo que me dicta mi conciencia que no es sino la percepción de lo objetivamente valioso. Si el fundamento de todo valor no estuviese en la majestad de Dios, la palabra culpa no estaría siquiera en el diccionario. Es paradójico que la voz de la conciencia sea tan fuerte y tan débil a la vez; puedo desobedecerla, pero no podré acallar los remordimientos que me provoque.

Sería interesante ampliar esta exposición mendeziana desarrollando esta afirmación de la identidad entre la conciencia y la intuición material de los valores con la gran tradición filosófica sobre el tema de la conciencia como “voz interior”: (estoicos, neoplatónicos, S. Agustín, Rousseau, Kant, Newman, etc) pues hay antecedentes –en todos ellos– y muy similares en la denominada Escuela de Cambridge, platónicos también, defensores del carácter innato de los principios morales –en cierta medida, ciertamente próximos

a Méndez—. Este movimiento filosófico de tendencia neoplatónica, se desarrolló en Inglaterra durante el s.XVII inspirándose en la obra de H. De Cherbury *De Veritate* (1624) e indirectamente en la Academia platónica florentina (Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola). Los platónicos de Cambridge (Wichcote, Smith, Culverwell, Cudworth y More) sostenían el innatismo cognoscitivo contra el materialismo de Hobbes y Gassendi: el conocimiento no deriva de las cosas sino de Dios, que ha colocado las nociones comunes y generales en el intelecto humano.

Esta tesis era una premisa para sostener una concepción religiosa universal fundada en la evidencia innata del concepto de Dios (noción común a todos los hombres) y distante de sutilezas teológicas y de dogmatismos sectarios. En realidad, el cristianismo, tradición platónica y hermetismo renacentista son para ellos expresiones de una misma religión verdadera en tanto que basada en los conceptos racionales del bien y lo divino comunes a todos los hombres⁶⁰. Son más que evidentes, saltan a la vista, los paralelismos con la propuesta de filosofía axiológica de Méndez.

5. ***Dios es el fundamento último de lo valioso.*** El Ser Necesario es igual a Valor de Verdad y también al conjunto de valores tanto éticos como estéticos. Existe una identidad entre el Ser Necesario y todo posible valor que realmente deba ser. Más allá de S. Agustín, no son éstos ideas platónicas en la mente divina, sino algo consubstancial al ser de Dios: Dios no piensa la Justicia como tal; Dios es la Justicia en sí, es una perfección real y actual de Dios. Los valores en sí mismos exigen una realidad actual. Son las mismas perfecciones reales de Dios. Las perfecciones divinas son vistas como que deben ser y como fines que dan sentido. El valor “debe ser” y se propone a la libertad positiva, aunque no es como debe ser al igual que la perfección divina. Vivir los valores es acercarse a Dios, asemejarse a Él: la identidad entre ser y valor sólo se alcanza en Dios y constituye la tarea de la vida humana.

La fundamentación última ética, en este caso de los valores, reside en el *Ipsum Esse* sin los que sería inexplicable su deber ser y

60 Cfr. *Enciclopedia de Filosofía*, Garzanti Ediciones, Barcelona 1992, p. 131.

su finalidad. Si todos los valores son subjetivos (relativismo), acaba imponiéndose uno: la ley del más fuerte; este sería el que valdría si quitamos a los valores su fundamentación última en Dios.

Si la filosofía es aquel saber que se interroga por las cuestiones últimas, yendo a la raíz, y su importancia reside más en las preguntas que plantea que en las respuestas que ofrece, muchas veces complejas y diversas, aunque su fin sea la búsqueda de la verdad, el enorme valor y la gran aportación del pensamiento de D. J. M. Méndez, en lo relativo al aspecto aquí estudiado (la Teodicea), radicaría en una cuestión central: su capacidad para cuestionarnos si nuestro conocer y nuestro pensamiento y lenguaje son un destello luminosos, una huella, de la existencia de Dios –casi de evidencia inmediata, de manera natural– si nos detenemos a reflexionar razonadamente como él procede o, por el contrario, como afirman otros pensadores en el debate sobre la cuestión, el lenguaje, pensamiento y conocer propio del ser humano son resultado de los ocultos registros de la biología, la genética y el cerebro. Para nuestro filósofo de los valores, no cabe la menor duda: son la mejor vía de demostración de la esencia y existencia divinas.⁶¹

GABRIEL ALONSO-CARRO Y GARCÍA-CRESPO

61 Sobre esta cuestión publicaré próximamente en la Revista Espiritu (2022) una «Nota» profundizando –en discusión con su planteamiento– en el último libro del autor.

