

KANT - SCHELER

y la ética del futuro

Por MIGUEL ANGEL FIORITO, s. l. (San Miguel)

Conocido es el papel que, frente a Kant y a su ética, desempeñó en su tiempo la de Scheler: el título de la obra capital de éste, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, señala sin ambages la oposición de ambos autores.

En Scheler conflúan dos líneas del pensamiento moderno, la filosofía del valor y la fenomenología, cuyas actitudes iniciales habían sido diversas frente al mismo Kant; y que en Scheler dieron lugar, por razones personales, a la mencionada oposición en el terreno de la ética.

Pero no ha sido esta oposición precisamente la que le ha dado cierta perennidad al pensamiento de Scheler, porque ni fué el primero, ni será el último, que reaccionó contra Kant. Sino la profundidad de su intento positivo: la elaboración de una ética, fundada en el ser-persona del hombre; y el empleo acertado de un método, el fenomenológico, tributario históricamente de Husserl, pero aplicado —siguiendo a Brentano— a la conciencia moral del hombre. Hablando todavía con mayor exactitud, el método sería, en última instancia, lo que ha salvado a Scheler del olvido, aún de parte de sus adversarios. Y lo que explicaría el influjo, no siempre explícito pero no por eso menos notable, en ambientes europeos geográfica y culturalmente distantes.

Y este influjo es actual, como parece darlo a entender un hecho editorial, sencillo en apariencia pero significativo: la edición, en cuatro lenguas distintas, del Scheler-ético¹ y en cada una de esas lenguas, sendas críticas, que muestran

¹ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Publicado este trabajo, en 1913 y 1916, en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tuvo luego, en 1921, 1926 y 1927 tres ediciones que no cambian. Acaba de ser publicada la *cuarta edición*, Francke, Bern, 1954, que sólo ha ampliado el índice, para facilitar el estudio del texto.

La *edición castellana*, que es la primera traducción que conocemos, es de 1941: *Ética*, tomos I-II (traducida por H. Rodríguez Sanz), Revista de Occidente, Madrid. Su fecha señala la temprana y amplia acogida que Scheler tuvo en España, y de la que el mismo Scheler se hizo eco en el prólogo de la tercera edición original.

La *edición italiana* (al menos la que tenemos en mano), es algo posterior, de 1944: *Il formalismo nell'Etica e l'Etica materiale del Valori* (traduzione e introduzione di G. Alliney), Fratelli Bocca, Milano. Tiene una sucinta y útil bibliografía, en dos secciones: obras de Scheler, y estudios sobre su doctrina.

La *edición francesa* recién acaba de ser publicada, en 1954: *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (traduction par M. Gandillac), Gallimard, Paris.

cómo el hecho editorial mencionado no ha pasado desapercibido enteramente². Pero estas críticas son tales, que muestran además ciertas interesantes perspectivas futuras del mismo Scheler-ético, mirado desde nuestro punto de vista de filósofos cristianos, pues, en cuanto tales, pensamos tener la misión de integrar, dentro de la filosofía perenne, lo mejor que nos ofrezcan nuestros contemporáneos.

Esta mirada al futuro nos parece también de actualidad, tanto tratándose de Scheler como, en general, de los grandes autores que nos han precedido: actualmente nunca se mira a un autor meramente en el pasado, ni siquiera en el presente; sino que siempre se trata de proyectarlo hacia el futuro, tratando de adivinar las posibilidades intelectuales que aún le quedan de reserva³.

Hoy en día no se refuta meramente a un gran pensador del pasado, así como tampoco se lo defiende servilmente; sino que se trata siempre de progresar en el conocimiento de la verdad, valiéndose hasta del error —si es genial— y, mucho más, de la verdad que nunca está totalmente ausente de nadie⁴.

Esta actitud francamente positiva de la crítica filosófica de nuestro tiempo, que tiene una raíz humana muy profunda, la hemos apreciado, aunque naturalmente en diverso grado, en cuatro críticas modernas del *Scheler-ético*, publicadas en cuatro lenguas distintas, castellano, italiano, alemán y francés. Y vamos a tratar de adivinar por nuestra parte, a través de las críticas ajenas, el futuro

² Por razones de oportunidad, hemos tenido en cuenta las siguientes críticas:

En castellano, J. M. RUBERT Y CANDAU, *Fundamento constitutivo de la moral: el sentir y el querer en elementos básicos fenomenológicos*. Ediciones Verdad y Vida, Madrid, 1956.

En italiano, G. ALLINEY, *Traduzione e Introduzione di Il Formalismo nell'Etica e l'Etica materiale dei Valori* (cfr. nota 1).

En alemán, C. NINK, *Scholastik*, XXX (1956), pp. 104-106.

En francés, un anónimo, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61 (1956), pp. 419-426.

³ Pensamos que, en esta actitud abierta hacia el futuro, fué un precursor MARECHAL, en sus estudios sobre Kant. Y que actualmente, gracias a Dios, la misma actitud es casi común entre los escolásticos de hoy, respecto de los más diversos autores (Cfr. *Ciencia y Fe*, XIII (1957), pp. 41-53).

⁴ En esta actitud de comprensión intelectual, el mundo moderno se ha acercado notablemente al punto de vista histórico —o metahistórico— de los filósofos antiguos. Santo Tomás, glosando a Aristóteles, decía que "nullus homo est ita expertus veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat" (In II Met., lect. 1, n. 275). Los hechos históricos, los documentos que nos quedan de muchos autores, puede ser que nos desalienten, pues a veces nos resulta difícil ver en ellos algo de verdad, y nos parecen un amasijo de errores; pero nunca debemos perder la confianza fundamental en el hombre, hecho para la verdad, sediento de ella, y capaz de encontrarla, al menos en parte. Esta capacidad del hombre para la verdad, trasciende las realizaciones defectuosas, y da lugar a una *metahistoria* de la filosofía, que es la que trataremos de hacer de Scheler, como ya otros filósofos la han intentado respecto de éste o aquel autor. No hemos querido incluir esta nota en el texto, porque en otro artículo ya hemos tratado algo más directamente del tema de la *metahistoria del hombre*. Cfr. *Ciencia y Fe*, XII (1956), n. 47, pp. 101, 105-106.

de Scheler y de nuestra ética, supuesto que ésta no puede prescindir del papel que Scheler desempeña frente a Kant y respecto de nosotros.

* * * *

Comencemos por la crítica publicada en España: en ella sobre todo hemos notado que el crítico, al enjuiciar la doctrina, tiene en cuenta —y usa— el método fenomenológico del criticado. Nos referimos a Rubert y Candau, de quien ya conocíamos otras obras, dentro siempre del marco de la fenomenología —considerada como método, y no como doctrina filosófica—, y tomando como objeto al hombre, que es el tema fundamental de Scheler⁵.

El título del trabajo, *Fundamento constitutivo de la moral*, señala el objetivo de su autor: fundamentar la moral en un hecho originario, que la constituya en su *status* propio. Y el subtítulo, *El sentir y el querer en sus elementos básicos fenomenológicos*, apunta a una distinción de campos en la observación fenomenológica de Scheler, y del autor; y marca la oposición entre la tesis del autor, que busca en la línea del querer ese hecho moral primigenio, y la tesis de Scheler, situada totalmente en la línea del sentir emocional.

Pero el libro que comentamos es algo más que una refutación, implícita en el subtítulo, pues quiere ser una explícita contribución a la solución del problema, planteado por Kant, y no resuelto satisfactoriamente por Scheler, de la fundamentación definitiva de la moral humana.

El plan de Rubert y Candau sigue de cerca la obra de Scheler, citada de continuo según la traducción castellana: su *primera parte* (cc. I-VIII) expone los principios y el método de la teoría fenomenológica del valor (conocer, sentir y querer; el valor y sus leyes); la *segunda parte* (cc. IX-X) nos introduce en el campo del deber y la felicidad propia del hombre; y la *tercera parte* (c. XI), que es la última del libro, se ocupa de la persona y la sociedad.

La actitud general de Rubert y Candau es de crítica frente a Scheler y Kant. Pero su obra no es, como antes dijimos, de mera crítica, sino que trata de responder a las legítimas exigencias planteadas por ambos moralistas. Y la ética que nos delinea no es, en su razgos fundamentales, una mera vuelta a la ética tradicional, anterior a Kant y Scheler, sino que parece haberse enriquecido con los aportes del diálogo con ambos opositores. Sobre todo Rubert y Candau se ha aprovechado del *método fenomenológico* de Scheler. Y creemos que aquí radica la novedad de su crítica: se mueve en el terreno de la fenomenología de la conciencia moral, y lo hace con cierta soltura; y supera a Scheler en su propio terreno personalista.

Citaremos rápidamente las principales críticas que Rubert y Candau le hace a Scheler: haber confundido los *estados afectivos* con los orgánicos (pp. 43 y 87); localizar el *valor* exclusivamente en el orden del sentir emocional (pp.

⁵ La crítica a Scheler, bajo el título de *Fundamento constitutivo de la moral*, la hemos citado en la nota 2. Su obra anterior capital, a la que hace referencia el mismo Rubert y Candau, es *Ser y Vida: análisis fenomenológico de los problemas básicos de la filosofía*, Madrid, Instituto Luis Vives, 1950.

46 y 156); desligar ciertos valores, los llamados espirituales, de su objeto (p. 63); enunciar con poco rigor los *axiomas del valor* (p. 113) y los *criterios* valorales (p. 123); concebir el *fin* como un derivado, fundado en los objetos y valores (p. 197).

El trabajo positivo de Rubert y Candau se basa en una fenomenología de la conciencia moral. El autor distingue muy bien, cuando se trata de fenomenología, entre el intento de los maestros de este método (Husserl-Scheler), y el campo propio de la fenomenología (el yo y el mundo), más restringido que el de la reflexión filosófica, y que abarca todo dato original en su orden, con prescindencia de toda validez objetiva que no sea igualmente primigenia y valedera de por sí⁶.

El *dato original* fenomenológico, en el campo de la conciencia humana, sería la distinción entre conocer, sentir y querer, como estratos de conciencia (cc. I-V), con sus relaciones esenciales; de las cuales la que más importa para nuestro autor sería la que media entre sentir emocional y querer, por haber sido este último estrato el olvido capital de Scheler.

Nuestro autor sigue luego desarrollando la *fenomenología del valor*, en el estrato del querer y su medio ambiente (cc. VI-VII), explicitando sus leyes últimas (c. VII), y mostrando su naturaleza objetiva, igualmente original (c. VIII).

Entra así en la *fenomenología del acto ético*, comparando su valiosidad con el deber ser (c. IX), y llegando a la conclusión de que el hecho originario ni es el deber ser, ni el hecho moral en cuanto tal (p. 149 y 177), sino el conflicto o encuentro entre la necesidad y la libertad (o entre ley y libertad), como una exigencia de autenticidad ideal (p. 150), ante la cual se le abren dos perspectivas a la persona humana: la sublimación o la degradación de sí misma.

Notemos que Rubert y Candau insiste mucho, como en hechos originarios, en la *necesidad* (pp. 142-143) y en la *libertad* (pp. 170-171). Mientras la *universalidad*, característica de la expresión de la ley, y sobre la que insisten los manuales de ética tradicional, sería un carácter derivado de la moralidad en el hombre (p. 150). Así que, mientras Kant buscaba un *apriori formal*, que creía encontrar solamente en la misma facultad humana; y Scheler, por reacción inmediata, buscaba un *apriori material* que, en cuanto tal, ni fuera universal ni necesario (p. 134); Rubert y Candau, por su parte, y en oposición con ambos, nos definiría un *apriori experimental* (pp. 143-144), que rige tanto al sujeto como al objeto y que, en este sentido, prescinde del dualismo sujeto-objeto, y se aleja definitivamente tanto del extremismo subjetivista como del idealista.

Nos parece pues que Rubert y Candau ha visto hondo en el núcleo del problema del apriori kantiano, planteado originariamente en la metafísica, y que Scheler trató de resolver con su ética material de los valores. Y mientras Scheler se inclinó, para alejarse de Kant, en un *apriori ideal*, porque ni quería

⁶ RUBERT Y CANDAU, J. M., *La fenomenología como saber filosófico fundamental*. Ponencia en la Sociedad Española de Filosofía. Revista de Filosofía (Madrid), XV (1956), pp. 106-107.

incidir en el subjetivismo kantiano (de un yo trascendental), ni le parecía posible reincidir en el realismo tradicional del objeto, Rubert y Candau atina a dar un paso más, y señala la experiencia fundamental de un apriori que, *en cuanto tal*, es real e ideal *a la vez*, y que se puede captar *por y en una única* experiencia, y que, por tanto, no se puede llamar *ni material ni formal*: tal sería el apriori ético realmente *original* (pp. 142-144).

Esta fundamentación experimental del apriori ético, nos parece ser un positivo progreso de la ética tradicional que, teniendo en cuenta suficientemente las exigencias del adversario y los datos de la tradición, constituye un ejemplo típico de la filosofía perenne⁷.

Lo que sigue del libro de Rubert y Candau se refiere al fin del hombre y su felicidad (concepción finalista y eudemológica de la ética), y al problema de la persona y la sociedad. Diríamos que entonces entra en los detalles primeros de la moral, y trasciende el plano de los constitutivos de la moral, que era el aspecto que por el momento nos interesaba.

* * * *

Después de haber seguido paso a paso lo esencial de la crítica de un autor español a Scheler, dirigimos nuestra atención a un crítico italiano, Alliney, quien ha redactado la introducción de la traducción italiana del Scheler-ético⁸.

Alliney, después de exponer sucintamente, en la primera parte de la introducción, la ética scheleriana, le objeta, en una segunda parte, las siguientes deficiencias que, como en la crítica antes citada, solamente enumeraremos: separación indebida entre esencia y hecho (p. 26); negación de la intencionalidad de la voluntad, que se explica por el horror de Scheler a toda especie de voluntarismo kantiano (p. 28); papel subjetivo de la voluntad, que consiste en

⁷ Desde el punto de vista de la metafísica del ser, ya hemos hecho mención en otra ocasión, y a propósito de la finalidad en general, de esta *experiencia a la vez* concreta y abstracta (Cfr. Ciencia y Fe, XIII (1957)), pero en diversos *momentos de expresión*: la experiencia personal se la expresa uno a sí mismo en forma concreta; pero enseguida, cuando la quiere comunicar a otro —y también cuando quiere como comunicársela uno a sí mismo, de una manera más refleja e impersonal— se expresa la misma experiencia de la necesidad concreta, universalizándola en un principio abstracto, que rija tanto al sujeto que la experimenta, como al otro a quien se trata de comunicarla.

En este caso, cuando se trata de fundamentar el valor ético, no hacemos sino tener en cuenta, como lo hace Rubert y Candau, lo característico de la *experiencia de la necesidad* moral, que implica la *experiencia simultánea de la libertad* de la opción auténtica. También aquí la experiencia fundamental es concreta; pero la expresión que trata de comunicarla es, por razones intrínsecas al diálogo entre hombres, abstracta. Cfr. A. AQUINO, *A Ética da Situação*, Verbum (Rio de Janeiro), XI (1954), p. 183-184.

En ambos casos, el metafísico y el ético, no hacemos otra cosa que aprovecharnos, para *expresar mejor* la doctrina tradicional del valor objetivo de los principios universales, de las objeciones de nuestros adversarios tradicionales, y, en especial de Kant. Cfr. P. HOENEN, *De origine primorum principiorum*, Gregorianum, XIV (1933), pp. 155 ss.

⁸ Cfr. nota 2, en el segundo lugar.

unificar al sujeto, y diversificarlo de la persona (p. 29), mientras que su papel objetivo consistiría en ser uno de los puntos de contacto (el otro, será Dios) entre la esencia ideal y el hecho real (p. 31).

Pero el error fundamental de Scheler, al que llega a través de los demás errores, se notaría cuando atribuye a Dios, como una necesidad del método fenomenológico, el papel de unidad intencional, como última tentativa de conferir objetividad a su ética material.

De donde la conclusión global de Alliney, de que la fenomenología, como método y no sólo como doctrina, se manifiesta insuficiente esencialmente en la tentativa de fundamentar una ética humana (pp. 38-39).

Como se ve el crítico italiano, en su crítica de introducción, se muestra mucho más negativo que el español.

* * * *

Pasando ahora al ambiente intelectual alemán, nos fijaremos en Nink. La crítica a la que haremos referencia es breve⁹, pero es actual, pues responde precisamente a la última edición alemana de la obra de Scheler; y por lo demás, está basada en una postura personal que Nink ya ha tomado en la ética¹⁰.

Nos interesa especialmente la crítica de Nink porque, si el crítico español, para refutar a Scheler, se avenía al uso del método scheleriano, y el crítico italiano de ninguna manera quería usar del método fenomenológico en ética, el crítico alemán que hemos escogido, sin pronunciarse expresamente sobre la fenomenología, se coloca en un punto de vista metafísico, y concentra directamente su atención en el punto álgido de la discusión entre Kant, Scheler y nosotros: el *apriori*, y su determinación en la ética.

Comienza por observar que, gracias a la distancia que el tiempo ha puesto entre Scheler y nosotros, podemos apreciar su obra en sus verdaderas dimensiones. Su crítica a Kant sería solamente marginal respecto del núcleo de su propia filosofía, pues el intento primordial de Scheler —y que él mismo consideró enteramente nuevo, e importantísimo para la ética del futuro¹¹— era fundamentar la moralidad en la conciencia —deudor en esto de Brentano—, recurriendo para ello al método fenomenológico —deudor en esto de Husserl—, con la peculiaridad de que siguió hasta el fin de su vida aferrado a su tentativa ética, sacrificando a la misma todas las demás concepciones metafísicas o teológicas que había defendido en su juventud filosófica.

Scheler cambió, respecto del ser y la metafísica, de actitud fundamentalmente; y, al final de su vida, no admitió ser llamado teísta. Pero este cambio de perspectiva teológica, que para nosotros tiene tanta importancia, no importó en

⁹ Cfr. nota 2, en tercer lugar.

¹⁰ C. NINK, *Metaphysik des Sittlich Guten*, Freiburg, 1955, pp. 50-52. El mismo Nink hace mención expresa, cuando critica a Scheler, a su otra obra más fundamental, en donde aborda en toda su amplitud el tema del *apriori*: *Ontologie, Versuch einer Grundlegung*, Freiburg, 1952 (cfr. índice de materias y autores).

él ningún cambio de perspectiva ética; y su ética siguió invariable en las tres ediciones que se hicieron públicas en vida de su autor.

Esto es característico de la revolución que Scheler hizo en el campo de la ética tradicional, paralela a la revolución que Kant hizo respecto del conocimiento humano. Porque si hasta entonces siempre la ética de la libertad humana había dependido de la metafísica del ser, en Scheler se independizó totalmente de ella. Y mientras la ética tradicional, sea por el argumento del supremo legislador, sea por el del objeto pleno de las aspiraciones humanas, había llevado al filósofo a Dios, en Scheler fué la ética lo que lo alejó de Dios.

De Dios ha quedado, en la filosofía de Scheler, lo que su método fenomenológico necesitaba para anclar la materialidad de los valores éticos en la absolutez de un ideal: demasiado tributario del idealismo y demasiado temeroso del formalismo de Kant, Scheler se encerró demasiado en su conciencia personal, fenomenologizada al exceso; y aplicó a Dios un modo de reducción fenomenológica, que lo redujo a la condición de ideal ético.

En definitiva, hay en Scheler un exceso de fenomenología, que redundaba en desmedro de la metafísica. Veremos luego si podemos sacar alguna consecuencia para el futuro, partiendo de este hecho de la historia de la filosofía.

* * * *

Para completar nuestro comentario al diálogo de Scheler con sus críticos de hoy, atendamos a un crítico de ambiente francés, después de haber atendido a un español, a un italiano y a un alemán.

Nuestro crítico es un anónimo, que pertenece ciertamente al ambiente actual de Francia, y que tiene en vista la edición francesa, la primera, de la obra de Scheler-ético, *Die Formalismus in der Ethik*¹².

La crítica comienza por hacer un rápido resumen de la obra de Scheler, para luego detenerse en el aspecto característico, como vimos, de la misma: el recurso, de última instancia, a un Dios-ideal, en busca de una fundamentación absoluta del valor ético. Nuestro crítico dice que se daría, según Scheler, una imperfección moral esencial, una especie de *tragedia humana* en toda persona moral limitada; esta tragedia se manifestaría en conflictos morales, y por la incomunicabilidad de los tipos (de los que antes ha hablado el mismo crítico), que no se dejarían reducir a meros universales. Además, no sería posible una ética estrictamente humana, porque el hombre sería incapaz de emitir juicios absolutos. Le competía entonces a Dios resolver este *trágico conflicto*; y sería por tanto esta inquietud humana la que empujaría al hombre a ponerse en manos de Dios. Tal sería, según nuestro crítico, la última palabra de la ética de Scheler.

Lo que sigue, es la crítica propiamente dicha. Scheler trataría de salvar la absolutez de los valores, en primer lugar, distinguiendo entre el soporte del valor

¹¹ Cfr. M. SCHELER, *Ética*, I, pp. 18-27: prólogo (traducido del original alemán) de la edición española. Los datos de esta edición, los dimos en la nota 1, en segundo lugar.

¹² Cfr. nota 2, en cuarto lugar. Los datos de la edición francesa, criticada por este autor anónimo, los hemos dado en la nota 1.

(acto subjetivo relativo), y el valor mismo (objetivo); y, en segundo lugar, declarando *intemporal* esta objetividad del valor. De modo que, en definitiva, el criterio de la validez absoluta sería la *supra-historicidad* del mismo. Pero esto significa —en la opinión de nuestro crítico— reincidir en el formalismo ético, que era, en primera instancia, lo que Scheler quiso evitar.

Pero, además, tal recurso de Scheler a la intemporalidad o suprahistoricidad del valor, lleva consigo otra distinción, igualmente objetable, entre persona y naturaleza histórica. Así que la persona quedaría desvinculada de su vida social y, consiguientemente —añade nuestro crítico—, la clase social carecería de todo interés para el hombre moral. Consecuencias todas del orden abstracto, pero que nuestro crítico confirma en concreto con el hecho histórico de que Scheler rechazó siempre el socialismo, y desconfió durante toda su vida de la democracia.

En este momento preciso, nuestro anónimo crítico manifiesta su propia línea de pensamiento. Pues nos dice que, después de este fracaso de Scheler que reincide en Kant, “no se trata de preconizar un mero retorno a Kant. Subsiste la necesidad de una crítica del formalismo y de la concepción abstracta de la persona. Pero pensamos —siempre son palabras de nuestro crítico— que tal cosa sólo es posible en la dirección de una *integración de la persona en la historia*, como la que ha hecho Hegel en su Fenomenología del Espíritu, y Marx a propósito del derecho. Más que de una superación del humanismo, se trataría de su *profundización*, a la luz de un *análisis histórico sociológico*. El hombre podría pues, si comprende la inevitabilidad y las causas de su *alienación histórica*, crear nuevas condiciones de vida, más dignas de la persona humana; y si actúa, con la intención de destruir esas causas, sobre las condiciones sociales que esclavizan al hombre”.

Nuestro crítico concluye diciendo que “no es ésta una interpretación nuestra, que se opone a otra ajena, sino que es la realidad misma de las luchas sociales del siglo XIX, en las cuales el proletariado ha tomado conciencia de su esclavización real, y de la posibilidad de su liberación; y, juntamente, de la posibilidad de la liberación del hombre en general, respecto de la alienación económica. Estos son los hechos que echan por tierra la confianza de la buena conciencia; y que manifiestan que el problema de la realización efectiva del ideal moral, es un problema cuyas condiciones son históricas”.

De modo que —y éstas son las últimas palabras de nuestro crítico, para cuya plena inteligencia hemos citado lo anterior— “nuestra última observación, que tiene un significado históricamente pleno, es que el movimiento personalista, originado en Scheler, no ha podido, especialmente en Francia, salvar eficazmente los valores de la persona humana, si no es introduciéndose cada vez más claramente en la corriente del *humanismo marxista*”.

• • • •

Resumiendo nuestra rápida exposición de cuatro críticas modernas de la ética de Scheler, mientras uno de los críticos aprobaba el *método fenomenológico*, y lo aprovechaba *metafísicamente*, y otro lo rechazaba de plano; un tercero insinuaba una *integración más metafísica* del mismo método, mientras un cuarto crítico-

indicaba que era necesario recurrir a la *dialéctica de la historia*, para pasar por Scheler sin reincidir en Kant, en busca de un futuro mejor para el hombre ético.

• • • •

Según esto, las condiciones de una ética del futuro en una suerte de visión sintética, admisible desde nuestro punto de vista de filósofos cristianos, serían las siguientes: sobre una base *más fenomenológica*, una estructura *siempre metafísica*, pero con una *atención mayor a la dialéctica moderna* del hombre histórico.

Si nosotros, filósofos cristianos del presente, nos encerráramos en la mera metafísica, no satisfaríamos las inquietudes de tantos hombres de hoy, que han hallado algo profundamente humano en la fenomenología de la persona. Y si nos limitáramos a la mera fenomenología de la conciencia moral, a la vez que correríamos el riesgo de perder la seguridad metafísica que nos da la ley moral y su Legislador, dejaríamos marchar de nuestro lado otros tantos pensadores que han sentido en la historia de su tiempo una vocación social muy fuerte, a la que solamente parecería dar respuesta un marxismo llevado hasta sus últimas consecuencias económicas.

El auge contemporáneo de pensadores que, como Santo Tomás, Hegel y Husserl, parecen tan distantes, nos debe hacer pensar seriamente en una integración de la metafísica, la dialéctica y la fenomenología, de modo que resulten las tres características equilibradas de la filosofía del futuro.

Nosotros, como tomistas que somos, podemos dar un lugar de preferencia a Santo Tomás y su metafísica, sobre todo cuando se trata de formar los filósofos del futuro; pero no debemos pensar que la metafísica tomista signifique una exclusión, y ni siquiera una prescindencia olímpica, de la fenomenología o de la dialéctica moderna. Y la misma posición de privilegio en que creemos hallarnos, nos debe hacer pensar también en la responsabilidad que tenemos de intentar ese acercamiento a lo mejor y más sincero del pensamiento contemporáneo no escolástico.

Así es cómo prepararemos un futuro mejor a nuestra filosofía ética¹³.

Así es también cómo cumpliremos con nuestra misión de filósofos cristianos. Nuestra filosofía cristiana nació, históricamente, junto a un mensaje de salvación; y tiene también, como por contagio, un mensaje de salvación para todos los filó-

¹³ De paso al menos, no queremos dejar de citar a FESSARD, cuya reciente obra, *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyole*, Aubier, 1956, es un modelo de acercamiento, en la línea ética (ascético-mística) a la dialéctica hegeliana; y una integración de la misma (o viceversa) en la metafísica tomista. Y la reacción de un autor (autora) en la misma *Revue de Métaphysique et de Morale* (de la cual acabamos de tomar la crítica marxista a Scheler) es una prueba del acierto con que ese acercamiento ha sido intentado y realizado: cfr. J. HERSCH, *Un livre sur le Temps et la Liberté*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61 (1956), pp. 370-385.

sofos de buena voluntad. Y ya no se puede esperar la salvación ni de las ciencias especializadas ni de los sistemas filosóficos que, como ellas, se contentan con un sólo modo de pensar. La salvación se halla en la línea de los grandes filósofos que pensaron que *nada de lo humano les era ajeno*¹⁴. Y si la metafísica, la fenomenología y la dialéctica han hecho ya sus pruebas entre los hombres de buena voluntad, a las tres tenemos que recurrir si queremos mantenernos, de hecho, dentro de la filosofía perenne, y seguir llevando nuestro mensaje cristiano de salvación.

Esta es nuestra tarea del futuro: en ética, ya que ése es el campo donde muchos trabajan, y tratan de salvar al hombre de hoy; y en los demás problemas del hombre, en la medida que el tiempo futuro los replantee.

De hecho, pues, el ataque frustrado de Kant a la *metafísica*, ha sido benéfico para ella, porque ha hecho sentir más su necesidad; pero también, por medio de Scheler, ha hecho sentir la necesidad de integrar en ella la *fenomenología*; y, por el fracaso del esfuerzo, sincero pero parcial de Scheler, ha hecho también sentir la necesidad de un tercer elemento, el *dialéctico-histórico*, que se hace inevitable integrar en los otros dos, si se quiere satisfacer plenamente a nuestro tiempo.

Tal debe ser, lo decimos nuevamente, la ética cristiana del futuro, después de haber pasado por la prueba de fuego de Kant y de Scheler: con una sólida *estructura metafísica*, una mayor intervención de la *descripción fenomenológica*, y una suficiente consideración de la *dimensión dialéctica histórica*.

EL P. ENRIQUE B. PITA y su pensamiento filosófico

Por I. QUILES, s. i. (San Miguel)

La descripción de la trayectoria filosófica del R. P. Enrique B. Pita es el homenaje más justo que la revista *Ciencia y Fe* puede ofrecer a la memoria de quien estuvo tan vinculado a ella y a las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Puede decirse que toda la vida intelectual del P. Pita giró en torno a estas Facultades de las cuales fué profesor, apenas terminado sus estudios, rector por un largo período (1936-1944), y activo propulsor y colaborador en todas sus manifestaciones científicas.

El P. Pita volvió a Argentina, después de terminados sus estudios en Europa, en 1935, cuando el Colegio Máximo o las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, hacía cuatro años que se habían instalado con independencia propia y organizado de acuerdo a la constitución apostólica "Deus Scientiarum Dominus" de Pío XI. La nueva institución estaba buscando su orientación y tratando de dar los primeros pasos en su vida académica. En este momento fué nombrado rector el P. Pita, y le cupo la responsabilidad de la organización, por así decirlo, de los trabajos científicos de las Facultades, más allá de la simple docencia.

También en 1936 se despertaba en la Argentina una mayor inquietud por los estudios filosóficos. Hasta 1930 la filosofía en la Argentina estaba todavía ligada a las corrientes positivistas, representadas por Ingenieros, y sólo muy poco a poco había entrado en una dirección metafísica y espiritualista, en los últimos años de la tercera década del siglo. Las preocupaciones filosóficas entre los católicos estaban también cobrando mayor fuerza, gracias a la influencia de los sacerdotes jóvenes formados en el seminario de Villa Devoto y de un grupo de laicos que habían cultivado la filosofía en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires. Las facultades de Filosofía y Teología de San Miguel se unieron pronto a este incipiente movimiento, que había de desarrollarse intensamente en los años inmediatos, dando lugar a una activa presencia de los pensadores católicos en el movimiento filosófico argentino. A él contribuyó el P. Pita en muy buena parte, fomentando con generosidad todas las iniciativas de los profesores del Colegio Máximo durante su rectorado, contribuyendo él mismo personalmente con sus trabajos filosóficos, y llegando a tener una de las posiciones más destacadas dentro de la actual filosofía en la Argentina.

Otra de las contribuciones del P. Pita a la filosofía en Argentina fué la fundación del Instituto Superior de Filosofía del Salvador, en Buenos Aires, en junio de 1944, y la dirección del mismo como decano hasta enero de 1954.

¹⁴ Cfr. I. M. BOCHENSKI, *Die Zeitgenössischen Denkmethode*, München, 1954, p. 139.