

# ACOTACIONES AL PROBLEMA DE UN AQUENDE Y UN ALLENDE EL CONOCIMIENTO RACIONAL

## INTRODUCCION

Conocemos por "ser", no sólo todo lo que existe, sino también lo inteligible, a saber, las esencias, los posibles — distinción importante, porque la razón suficiente será muy distinta según se trate de un caso u otro, pero en ambos casos ofrece un carácter trascendente.

Diciendo "todo ser tiene razón suficiente", queremos afirmar que todo ser está *en conexión con el ser, y no con la nada*, y ha de tener una conexión, sea necesaria o no, con el ser.

Basándonos en tal afirmación podemos *invalidar la oudenología heideggeriana* que, procediendo "ex nihilo" y no del Ser, acabó por constituirse en una ontología que parte de la negación del ser: no hay ser, hay sólo la nada, la nada que constituye y da sentido al ser del Dasein. No tiene sentido el querer separar el ser y el ente como lo hizo Heidegger. Sorprende que tantos filósofos modernos sucumbieran a la tentación ilusionista del pensador de Friburgo, quien, en su tratado "Sobre el Humanismo", no se arredró en ofrecer una respuesta absurda: "Das Sein ist das schlechthinnige Es" ("El ser es sencillamente el lo").

Según el autor de un sagaz libro crítico sobre Heidegger,<sup>2</sup> Mons. Octavio N. Derisi, el pensador de Friburgo se perdió por dos razones: no pudo superar su *anti-intelectualismo*, y no pudo superar la estrechez de su *método fenomenológico*.

Por anti-heideggerianos que seamos, osamos poner en tela de juicio, al menos en un sentido particular, justamente esos dos puntos de vista.

<sup>1</sup> JUAN ROIG GIRONELLA, "El indeterminismo de la moderna física cuántica examinado a la luz de la noción de causalidad", *Pensamiento*, 1953, vol. 9, p. 58.

<sup>2</sup> OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger*, Bs. As. EUDEBA, 1968.

## AQUENDE Y ALLENDE LO RACIONAL

Descartes no es sólo el campeón de la filosofía moderna, sino también su seductor disfrazado.

Con la terminología "notiones sive ideae" se desliza a un primera fase de nominalismo, presentando los "universalia" como "modi cogitandi dumtaxat" (Princ. phil. 1, 58). Se imaginó —como lo observó Otto Willmann en su *Geschichte des Idealismus* ("Historia del idealismo", Brunswick, 1907; de ninguna manera anticuado)— poder salvar por un círculo vicioso la infalibilidad de su método: se refirió, por una parte, a la veracidad de Dios para garantizar que las ideas reconocidas como claras y distintas son verdaderas; y por la otra, a la idea clara y distinta para garantizar la existencia de Dios. De ese modo Descartes dio el primer paso hacia el subjetivismo metafísico que ha cambiado la noción del idealismo auténtico y verdadero, abrazado por Platón, San Agustín y Santo Tomás, abandonando la esencia inteligible de las cosas en favor de un idealismo espurio y nominalista, e identificando la idea con el concepto del intelecto humano. La idea cartesiana no capta la realidad trascendente. Por ende, Descartes ha debido confesar que, por claras y distintas que sean nuestras ideas, no tendríamos ninguna razón que nos asegurara su verdad, si no supiésemos que todo lo que en nosotros es verdadero "nos viene de un ser perfecto e infinito".<sup>3</sup>

Con todo, es necesario no perder de vista que el problema de la verdad primera en Descartes cambia según la vía escogida: si se practica la duda metódica, la verdad primera que surge y que parece ser suficiente en sí misma, es el "cogito ergo sum" y la afirmación de la existencia del yo, que se reconoce como imperfecto y contingente; si, por el contrario, se escoge el método sintético o de exposición, se toma como base el argumento ontológico, buscando el orden intrínseco de las razones y la idea de lo necesario, de modo que la idea de lo necesario, de lo infinito y de lo perfecto, surge por comparación; el yo se sabe una creatura finita, imperfecta y contingente. En este sentido Descartes pudo decir: "en cierto modo tengo primeramente en mí la noción de lo infinito antes que la de lo finito, la idea de Dios antes que la de mí mismo" (cfr. DESCARTES, Adam-Tannery, t. IX, p. 36: "j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, de Dieu que de moi-même"); Arnold Reymond

<sup>3</sup> Cfr. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, IV: "Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies".

puso de relieve este argumento en un artículo sagaz (cfr. *Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, vol. II., Basilea, 1942, p. 82).

Surge el *problema de una evidencia primerísima*. Aunque también Santo Tomás haya admitido la evidencia del Cogito, nunca subordinó a la evidencia del Cogito la evidencia de la intuición sensible, que, según la interpretación de Etienne Gilson, fue desvalorizada radicalmente por Descartes,<sup>4</sup> según quien “la única razón que se puede tener para elegir el Cogito como punto de partida de la filosofía es la de atribuirle una evidencia privilegiada”.<sup>5</sup> Santo Tomás, por el contrario, enseñó: “Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo *per utrumque*” (*De Veritate*, q. II, a. 6, ad 3).

Se plantea, por ende, *el problema de si es posible conceder a la intuición una esfera pre-racional para captar el ser y alcanzar hasta un primer presentimiento de la existencia de Dios, sin correr el riesgo de deslizarse en un anti-intelectualismo*.

Téngase en cuenta que *el sentimiento del ser* nada tiene que ver con un mero estado afectivo, sino que constituye un acto originario de descubrimiento del ser. De esta manera Blaise Pascal sintió la finitud y contingencia de su ser, diciendo “siento que puedo no haber sido”, lo que fue para él *una patencia inmediata en un trasfondo pre-racional*, que le ofreció simultáneamente un primer acceso a la existencia de Dios, creador de su ser, sentido como limitado y no-necesario.<sup>6</sup> En este sentido el sentirse existir es idéntico y simultáneo al sentirse poder no haber sido.

Por ende, Alberto Caturelli habla con toda razón de una “incomensurable zona pre-racional (en modo alguno irracional) donde se hace patente el sentimiento de poder-no-haber-sido, desde que siento que soy”,<sup>7</sup> y basa su comentario de Pascal en una premisa fundamental: “Si Dios no existe, no existe ni la verdad ni el bien, que es como decir que no existe el ser” (*l.c.*, p. 41), y concluye: “existe un aqueude la razón y un allende la razón y es racional reconocerlo” (*l.c.*, p. 50).

Según Antonio Rosmini *la idea del ser es innata y su intuición ofrece la verdad primera*, mientras que *todo el pensar discursivo es secundario*. El acto primero no es el de conocer, pero en su intuir

4 Cfr. ETIENNE GILSON, *Le réalisme méthodique*, I, p. 9, y LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, “La Gnoseología de Etienne Gilson”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1950, p. 441.

5 Cfr. ETIENNE GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, París, 1939, cap. III, p. 97; y L. E. PALACIOS, *l.c.*, p. 445.

6 BLAISE PASCAL, *Pensées*, I, 11: “Je sens que je peux n'avoir point été: car le moi consiste dans ma pensée; donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé. Donc je ne suis pas un être nécessaire. Je ne suis pas aussi éternel, ni infini; mais je voi bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini.”

7 Cfr. ALBERTO CATURELLI, *En el corazón de Pascal*, Universidad Nacional, Córdoba/Arg., s. d., p. 43.

está presente la idea del ser que, no siendo un producto de la mente humana, desempeña el papel de las categorías kantianas. La intuición del ser toma la delantera a todo conocer racional y echa el puente hacia un primer acceso al Ser infinito.

Aunque algunos pensadores estimen que el intuicionismo innatista del roveretano sea más o menos proclive al ontologismo, o por lo menos algunos temen que lo posea "*en germen*",<sup>8</sup> Antonio Rosmini ha encontrado su más potente defensor contra una tal sospecha en Michele Federico Sciacca, como veremos más adelante.

Desempeña el papel de un aquende la razón también el "instinto intelectual" de Jaime Balmes. "He llamado instinto intelectual —dijo el filósofo de Vich— a ese impulso que nos lleva a la certeza en muchos casos sin que medien el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia" (*Filosofía Fundamental*, I, 15).

Interpretó Juan Roig Gironella: "El 'instinto intelectual' de Balmes no es 'ciego', antes al contrario, es 'conforme' a la razón: *no es contra la razón, es su base*. Es (podría decirse) como una 'inspiración': las 'inspiraciones' son ciertamente 'intelectuales' y, sin embargo, totalmente irreductibles a una 'demostración de carácter racional'"<sup>9</sup>.

No olvidemos, además, que Balmes fue muy meritorio por haber desarticulado algunos ilegítimos saltos de Descartes y de Kant<sup>10</sup>.

Por fin, hay también aquí *un paso hacia Dios*: "la verdad objetiva se funda en Dios: no se puede afirmar una verdad sin que se afirme una cosa representada en Dios. Esta comunicación íntima de lo finito con lo infinito, es una de las verdades más ciertas de la metafísica"<sup>11</sup>.

Al instinto intelectual de Balmes corresponde en cierto modo el "*illative sense*" del cardenal John Newman, quien igualmente supo que sólo un estrecho ámbito del conocer es formulable racionalmente con rigor.

<sup>8</sup> Cfr. JUAN ROIG GIRONELLA, "La intuición del ser en Rosmini, frente a la abstracción del concepto de ser en Suárez", *Pensamiento*, vol. II, 1955, pp. 433-451.

<sup>9</sup> Cfr. JUAN ROIG GIRONELLA S. J., *Balmes filósofo*, Ed. Balmes, Barcelona, 1969, p. 66.

<sup>10</sup> Cfr. J. R. GIRONELLA, *op. cit.*, pp. 50-51: "las palabras de Balmes denuncian constantemente el *ilegítimo salto cartesiano*: el testimonio de la conciencia 'por su naturaleza es puramente subjetivo, de modo que, considerado en sí mismo, *separadamente* del instinto intelectual y de la luz de la evidencia, nada atestigua con respecto a los objetos. *Por él sabemos lo que experimentamos, no lo que es; percibimos el fenómeno, no la realidad; él nos autoriza a decir: me parece tal cosa; pero no es tal cosa*'.

Pero, *contra Kant* y *contra el idealismo postkantiano* muestra asimismo muy bien Balmes que, quiéranlo o no, *harán uso trascendente de las categorías metafísicas al aplicarlas a los hechos de conciencia*, y que, por tanto, ya les darán valor trascendente..."

<sup>11</sup> Cfr. JAIME BALMES, *Filosofía fundamental*, IV, cap. 27, nn. 173-174; citado por J. R. GIRONELLA, *Balmes, ¿qué diría hoy?*, Ed. Speire, Madrid, 1971, pp. 128-129.

El pensador contemporáneo quizá más representativo de una filosofía que reconoce un saber no racional como fundamento de cada clase de saber racional, es Michele Federico Sciacca<sup>12</sup>.

Para Sciacca son claramente distintos el problema de la verdad y el del conocer racional; la confusión del problema de la verdad con el problema del conocimiento conduce o a "la negación del conocimiento racional en la pura intuición de lo inteligible" o a la "negación de la intuición de la verdad en el puro conocimiento racional", lo que en ambos casos conduce a una negación del ser del mundo; "*los principios están presentes al espíritu, que tiene intuición de ellos*"<sup>13</sup>.

Según Sciacca la *ratio* es inferior al *intellectus*, pues éste intuye los principios sin los cuales la razón no podría siquiera decir lo falso; luego, la inteligencia es iluminada por la razón intuida y la razón por la luz de la inteligencia (Cfr. A. CATURELLI, *l.c.* p. 192).

La idea del ser es siempre trascendencia, y el hombre piensa por el ser como Idea, conoce por la Idea, quiere y siente por la Idea, sin que jamás algo querido o sentido pueda adecuarla. La razón es siempre y por su naturaleza inmanente, mientras que la inteligencia es siempre y por su naturaleza trascendente y teísta. La inteligencia es la intuición del ser como Idea, de la verdad primera; y no hay nada, aun cuando sea el contenido de todo el mundo, que pueda adecuar la Idea o el objeto de la inteligencia<sup>14</sup>.

¿Qué diremos frente al tomismo, cuyo defensor Mons. Octavio N. Derisi ha subrayado la "actuación de la *inteligencia humana*, que *no conoce por intuición el ser... sino por abstracción desde los datos concretos de la experiencia sensible*" (Cfr. *El último Heidegger*, pp. 80-81)? ¿*Traicionó a Santo Tomás el propio Sciacca*, que no titubeó en criticar matices del neotomismo, pero nunca vaciló en declararse fiel reverente del Aquinate? Sciacca se mantuvo fidelísimo al arranque filosófico de Santo Tomás, quien dijo: "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes concep-

<sup>12</sup> Cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *L'Interiorità oggettiva*, Milán 1958, p. 32: "Si pone dunque il problema di un 'sapere' non razionale che è fondamento di ogni 'cognoscere' razionale, che è fondamento di ogni giudizio, di ogni concetto. Questo problema è sfuggito a tutto il pensiero moderno, tranne che al Rosmini; e l'averlo visto è la sua grandezza e la sua verità perenne".

<sup>13</sup> Cfr. M. F. SCIACCA, *La existencia de Dios* (trad. española), p. 59-60; citado por ALBERTO CATURELLI, *Metafísica de la Integralidad (La filosofía de Michele F. Sciacca)*, Córdoba/Arg., 1959. p. 190.

<sup>14</sup> Cfr. M. F. SCIACCA, *L'Interiorità oggettiva*, p. 38: "La ragione è sempre e per sua natura immanentistica; l'intelligenza è sempre e per sua natura trascendentistica e teista... l'intelligenza... è l'intuito dell'essere come Idea, della verità prima. Ora non vi è niente, nessun contenuto del mondo umano e naturale, che possa adeguare l'Idea o l'oggetto dell'intelligenza".

tiones resolvit est ens" (*De veritate*, q. I. a. 1). Por ende, tampoco para Sciacca cabe duda de la primacía del ser sobre el conocer; el conocer humano depende del ser y no el ser del conocer<sup>15</sup>.

Hasta el lema "Esse est percipi" de George Berkeley parece compatible con la primacía del ser en cuanto que se refiere al conocer del Ser infinito<sup>16</sup>.

El Nosse divino toma la delantera al *esse* del mundo. En este sentido San Agustín y Santo Tomás declararon unánimemente: "*Universas creaturas, et spirituales, et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit*" (S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV, cap. 13 in me.; S. TOMÁS, *Summa Theol.* I, q. 14, a. 7).

¿Con todo eso no cambia la primacía del ser? ¿Cómo captar el ser? ¿Sciacca es anti-intelectualista?. De ninguna manera. Sólo inserta antes de las "cinco vías" del Aquinate una versión moderna de la prueba agustiniana de la existencia de Dios "*ex veritate*": *el ente inteligente intuye verdades necesarias, inmutables, absolutas*; el ente inteligente, contingente y finito, no puede ni crear, ni recibir de las cosas por medio de los sentidos, las verdades absolutas que intuye: luego existe la Verdad en sí necesaria, inmutable, absoluta, que es Dios. La prueba de la verdad no arranca de un posible o de una idea, sino de un ente pensante, del hombre que piensa e intuye verdades absolutas<sup>17</sup>.

Una de las razones más importantes de tantas disonancias entre neotomistas y anti-neotomistas se basa en el hecho de que muchas veces ambas partes no distinguen entre el principio de causalidad y sus aplicaciones, y no tienen en cuenta que el concepto de causalidad en el Aquinate fue mucho más amplio que el utilizado por las ciencias modernas. Ni hacen caso del *carácter de creatura, tanto del tiempo como de la causalidad misma*, que no existen sino por haber sido creados.

Ahora bien, *la intuición de la causalidad* se refiere sólo al principio de la causalidad y no a su aplicación. El proceso causal es un

<sup>15</sup> Cfr. M. F. SCIACCA, "S. Tommaso, Oggi", *Tommaso D'Aquino nel suo VII Centenario*, Roma-Nápoles, 1974 (Memorias del Congreso Internacional) I, p. 77.

<sup>16</sup> Cfr. GEORGE BERKELEY, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, diciendo Phil.: "All objects are eternally known by God, or, which is the same thing, have an eternal existence in his mind".

<sup>17</sup> Cfr. M. F. SCIACCA, *Filosofia e Metafisica*, Milán, 1962, II, pp. 195-196: "Se teniamo presente la formulazione agostiniana della prova dalla verità nella forma sillogistica..., la minore —'la mente umana intuisce verità immutabili e assolute, ad essa superiori'— implica l'esistenza di Dio, cioè della Verità in sé: no vi potrebbe essere verità presente alla mente e ad essa superiore se non esistesse la Verità... *la prova 'dalla verità' non muove da un possibile, ma dall'ente pensante, dall'uomo*".

nexo de causa-efecto entre fenómenos y está limitado a la experiencia, mientras que el principio de causa en sí mismo es un dato intuitivo cuya presencia es presencia de la verdad en nosotros (cfr. M.F. SCIACCA: *Filosofía y Metafísica*, II, p. 146).

Hace falta restringir el concepto de causa al orden de los fenómenos por cuanto el mundo no es tanto el efecto causal de la Causa primera divina, sino más bien es criatura, con la cual fue creada simultáneamente también la causalidad misma, que —al igual que el tiempo— no es previa al cosmos creado; *no hay causalidad antes de la creación* (Cfr. M.F. SCIACCA, *ibid.* p. 148); de lo contrario correríamos el riesgo de reducir a Dios sólo a creador del cosmos, teniendo de El un concepto funcional, y sin tomar en cuenta que Dios sería Dios aunque no hubiera creado nada<sup>18</sup>.

No es ser infiel a Santo Tomás si se evita hablar de Dios como Causa primera, porque la doctrina tomista no ha cambiado, pero sí el concepto de causa desde hace tiempo en las ciencias modernas; basta recordar, v. g., que ya Louis de Broglie introdujo el concepto de una "*causalité assouplie*", lo que equivale a una ampliación de la noción de causalidad<sup>19</sup>.

Independientemente de M.F. Sciacca, Hans-Eduard Hengstenberg (Würzburg/Alemania) fue muy meritorio por haber tenido en cuenta el peligro que se corre aplicando el concepto de "causa" a la creación, y resbalando de esa manera inadvertidamente hacia un deísmo latente<sup>20</sup>.

A fin de no comprometer la trans-causalidad del acto creador divino, Hengstenberg prefiere hablar de una relación original sui generis que llama "*Ursprungsrelation*" y de una "relación comunicativa" ("*Mitteilungsrelation*") por la cual Dios hace que haya criatura. La creación divina es creadora de sentido ("*Sinnurhebung*") y pone en libertad entes que pueden actuar por sí<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria*, Milán, 1972. p. 70: *La creazione può dirsi un'accidenza sostanziale nel senso che alla perfetta costituzione di Dio inerisce la potenza di creare, senza che le sia necessario l'atto creativo, per cui il creato e τὸ συμβεβηκός, un essere 'che è avvenuto'*."

<sup>19</sup> Cfr. LOUIS DE BROGLIE, "Au delà des mouvantes limites de la science", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 52, 1947, pp. 277-189; de lo que hizo mucho caso J. Roig Gironella en su sagaz ponencia ya citada: "El indeterminismo de la moderna física cuántica examinado a la luz de la noción filosófica de causalidad".

<sup>20</sup> Cfr. HANS-EDUARD HENGSTENBERG, *Sein und Ursprünglichkeit (Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre)*, Ed. Pustet, 1958. p. 82: "Die Anwendung des Kausalbegriffes auf Gott und Schöpfung führt unvermeidlicherweise zum *Deismus*, wenn man Kausalität im strengen, ... Sinn nimmt, und zwar eben weil die Wirkung der Ursache äusserlich ist und nach dem Hervorgebrachtsein ohne dies 'weiterläuft'".

<sup>21</sup> Cfr. H. E. HENGSTENBERG, *l. c.*, p. 78: "Das Schöpfungsgeschehen is also keine Kausalwirkung Gottes, sondern ein Tun Gottes, in welchem er... selbstgegenwärtig ist"; y p. 80: "Schaffen Gottes ist ein Freilassen zu eigener Wirkung."

Por tanto, ni M. F. Sciacca ni H. E. Hengstenberg defecionaron de Santo Tomás, quien —también evitando el concepto de un estrecho nexo causal Dios-creatura— dijo: “quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti. . . Unde relinquitur quod *creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem ut ad principium sui esse*” (*Summa Theol.* I, 45, 3 resp.).

Con esto se corresponde también la *doctrina tomista de la participación ontológica* de los entes mundanos y del hombre con el ser, y la de la relación de los seres participados con el Ser imparticipado, cosa que —a diferencia de Sciacca y Hengstenberg— Heidegger no tuvo para nada en cuenta, como Octavio N. Derisis lo expuso tan sagazmente en su libro ya citado.

Nos hallamos también muy cercanos a la filosofía de Xavier Zubiri, quien —concorde con Santo Tomás, que definió *la creación* como “*emanatio totius esse a Deo*” (*Summa Theol.* I, 45, 1) — toma a Dios no como un “lo que hay”, como si el Ser infinito fuera un ente yuxtapuesto y agregado a los otros, sino como “*lo que hace que haya algo*”<sup>22</sup>.

De esta manera estamos también al abrigo de una interpretación errónea del papel que lo “nihil” desempeña en la creación. No se olvide que ya Pasquale Galluppi estimó muy claramente que “crear es producir el ser y no convertir la nada en el ser”, de modo que *en la creación la nada no influye de manera alguna*<sup>23</sup>.

#### CONSIDERACIONES FINALES

Heidegger fracasó porque —como dijo justamente Octavio N. Derisi— no pudo superar su anti-intelectualismo ni pudo superar la estrechez de su método fenomenológico.

Habiendo puesto en tela de juicio el primer punto de vista, hemos osado ofrecer algunas acotaciones a fin de poner en evidencia que —sin abandonar la pauta del Aquinate— podemos entrever una amplia zona de un *aquende* el conocimiento racional.

Falta todavía poner de relieve que *la limitación a un método fenomenológico corta el acceso al ser sin el cual no hay solución al problema del hombre*.

<sup>22</sup> Cfr. XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza-Historia-Dios*, Madrid, 1951, pp. 349-350.

<sup>23</sup> Cfr. PASQUALE GALLUPPI, *Lezioni di logica e di metafisica*, Nápoli, 1854, 3ª ed., vol. III (Cfr. la raccolta “con Dio e contro Dio”, Milán, 1973, vol. II, p. 422): “*Creare è produrre l'essere; e non già convertire il nulla nell'essere. . . E' evidente che nella nozione della creazione, che dà il Teismo, il niente non influisce nella produzione degli esseri, né come causa efficiente, né come causa materiale*”.

Detenido por el exclusivo método fenomenológico, se atolla en la antesala de la metafísica, sin esperanza alguna de poder siquiera penetrar en el ser del hombre.

En su *Fenomenología del Hombre Contemporáneo*, M.F. Sciacca concedió sólo al hombre el carácter del ser, que ni con la muerte perece<sup>24</sup>.

De modo análogo, en nuestra propia comunicación, presentada al XIII Congreso Internacional de Filosofía, México 1963, hemos estimado que *la existencia desencializada del hombre moderno, al perder hasta la cita consigo mismo, se hace añicos*<sup>25</sup>.

El problema de un aquende y un allende el conocimiento racional hallará su complemento en el de un aquende y un allende las pruebas de la existencia de Dios, como lo hemos esbozado en otra parte<sup>26</sup>.

Hasta aquí no hemos tratado sino de *un aquende* el conocimiento racional. Habría que tratar también de *un allende* el conocimiento racional.

Prescindiendo del conocimiento *sobrenatural*, cuya doctrina pertenece a la sacra teología, la ciencia de un allende el conocimiento racional entra en *la mística*, objeto tanto de la teología como de la filosofía, pero lamentablemente desatendida por la filosofía contemporánea.

Un tratamiento, aún superficial, de tal asunto, rebasaría mucho el cuadro de esta ponencia, por lo que permítase al menos señalar algunas publicaciones que hemos dedicado al problema de la mística, defendiéndola contra el misticismo pseudo-científico<sup>27</sup>.

Aprovechando la celebración de uno de los más grandes místicos —San Buenaventura— en su VII centenario, dimos relieve, en

<sup>24</sup> Cfr. M. F. SCIACCA, *Fenomenología del Hombre Contemporáneo*, Asociación Dante Alighieri, Buenos Aires, s. d. pp. 45-46: "El ser implica unidad: 'Sólo el hombre es ser, porque sólo el hombre es unidad'; él tiene un centro indivisible, la persona; todas las demás cosas no son seres... El perecer no es del ser; sólo el hombre, muriendo, no perece; sólo el hombre es ser". Cfr. también del mismo autor "Morte ed Immortalità", Milán, 1959.

<sup>25</sup> Cfr. IVO HÖLLHUBER, "La Cita del Hombre moderno consigo mismo", *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 1963. vol. II, pp. 175-184.

<sup>26</sup> Cfr. IVO HÖLLHUBER, "Al di qua e al di là delle prove dell' esistenza di Dio", *Incontri Culturali*, Roma, 1973. nn. 1-2, pp. 148-152.

<sup>27</sup> Cfr. IVO HÖLLHUBER, *Sprache-Gesellschaft-Mystik*, Munich/Basilea, 1963, Libro III, pp. 263-333.

Id., *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, Munich/Basilea, 1967. pp. 54-80.

Id., "The ambiguity of Mysticism", *Humanitas* (Universidad Autónoma de Nuevo León, México), 1974.

una comunicación, al hecho, a menudo pasado por alto, de que la auténtica y verdadera mística, lejos de basarse en estados extraordinarios y extáticos, no alcanza su punto culminante sino *en el amor*, lo que no impide considerarla, con R. Lazzarini, en cierta manera como un estado pre-escatológico <sup>28</sup>.

Oriundo del Ser, el hombre acaba su ser sólo en el Ser.

IVO HÖLLHUBER  
Salzburg (Austria)

---

<sup>28</sup> Cfr. IVO HÖLLHUBER, "San Bonaventura — maestro della vera mística malintesa dal misticismo moderno" (en prensa).