

FERNANDO HAYA

**LA FENOMENOLOGÍA METAFÍSICA DE EDITH STEIN:
UNA GLOSA A *SER FINITO Y SER
ETERNO***

Cuadernos de Anuario Filosófico

ÍNDICE

Introducción	5
I. La concepción de la filosofía cristiana	9
II. El punto de partida en la vivencia del propio ser.....	17
III. Los sentidos objetivos del ser	23
1. El par funcional forma-contenido.....	23
2. Los sentidos ontológicos de la forma	29
3. Los sentidos esencial y existencial del ser: posibilidad y actualidad	41
IV. Trinidad, ser personal y metafísica del don.....	51
Conclusión crítica	61
Bibliografía sobre Edith Stein.....	65

INTRODUCCIÓN

Edith Stein es una fenomenóloga con acendrada vocación metafísica. En su obra *Ser finito y Ser Eterno*¹, la discípula de Husserl acomete la tarea de exponer la filosofía de Santo Tomás a los fenomenólogos. Se trata de un libro amplio y difícil, reescrito sobre la base de un ensayo anterior², en el Convento Carmelita en el que la autora es profesa con el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. Es un trabajo redactado por obediencia. Edith no quiere dedicarse ya a la filosofía, pero sus superiores le indican que reelabore sus investigaciones sobre la doctrina de Santo Tomás. La tarea termina por alumbrar un nuevo libro en el que la autora expresa la síntesis de su pensamiento metafísico. El curso posterior de la producción de Edith Stein se apartará de la metafísica, sobre la que parece haber dicho ya su última palabra en *Ser finito y Ser Eterno*, para adentrarse en los caminos de la teología mística. Su última

¹ *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Verlag Herder, Friburgo, 1950; Herder Druck, Friburgo, 1962; en E. Stein, *Werke*, ed. L. Gelber y R. Leuven, t. II, Friburgo, 1986; seguiré la trad. castellana de Alberto Pérez Monroy, *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1994. Utilizaré las siglas *SF* para referirme en lo sucesivo a esta obra.

² Este ensayo llevaba por título *Acto y potencia* y resultó amplísimamente reelaborado por la autora entre 1935 y 1936, y publicado ocho años después de su muerte, acaecida en 1942. Con anterioridad al comienzo de la redacción de *Ser finito y Ser Eterno*, Edith Stein había trabajado en la filosofía de Santo Tomás, publicando una traducción alemana de las *Quaestiones Disputatae De Veritate* (*Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, Borgmeyer, Breslau, t. I, 1931; t. II, 1932; índice, 1934; en E. Stein, *Werke*, t. III y IV, Lovaina- Friburgo, 1952 y 1955). En 1929 había publicado como homenaje a Husserl un trabajo titulado “Husserls Phänomenologie und Philosophie des heiligen Thomas von Aquino”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* Husserl Festschrift 1929 nn. 315-338

obra, elaborada poco antes de que los nazis la conduzcan a Auschwitz, donde Edith Stein sería ejecutada³, es *La Ciencia de la Cruz*⁴, en la que la Beata Edith expone en glosa a San Juan de la Cruz el saber espiritual que constituye ya el palpito de su espíritu⁵.

Pero aquí vamos a centrarnos en el pensamiento metafísico de Stein. *Ser finito y ser eterno* constituye una síntesis filosófica de madurez, que se ha nutrido de la atenta lectura de las obras de Aristóteles, particularmente de la *Metafísica*, que conoce bien las glosas de Tomás de Aquino a Aristóteles, pero que no renuncia a la cuna filosófica de la autora en el punto de vista fenomenológico de Husserl. Tampoco cura Edith Stein de que se manifieste con toda claridad la prolongada meditación de la filósofa sobre la Sagrada Escritura. Con tales elementos, el resultado final es ciertamente abigarrado, aunque a la vez no deja de traslucir la fuerte personalidad genuinamente filosófica de su autora. Hay aquí un pensamiento original y especulativamente ambicioso. De eso no cabe duda, y desde nuestro punto de vista la construcción merece el adjetivo de gran obra metafísica. Pero por lo mismo que Edith Stein cuenta en su haber con un pensamiento metafísico propio, cabe también cuestionar la fidelidad de los desarrollos con relación a las mismas fuentes cuya exposición intenta.

En este sentido, el análisis minucioso de los sentidos aristotélicos del ser, tratamiento que abarca una gran parte de la obra, acerca sospechosamente la obra del Estagirita a los planteamientos de Platón, cuya doctrina, en opinión de Stein, no ha sido correctamente interpretada. Análogamente, la filosofía del Aquinate es expuesta en una clave que parece tener ante todo presente los propósitos de la autora en orden a obtener las conclusiones que se ade-

³ Cfr. PEREZ MONROY, A., *Edith Stein también murió en Auschwitz*, 2ª ed., Centro de Estudio de los Valores Humanos, México, 1990.

⁴ *Kreuzeswissenschaft. Studies über Joannes a Cruce*, Dreuten-Friburgo, 1983, en *Werke*, I.

⁵ Vid. GRAEF, H., *La philosophe et la croix*, Le Cerf, Paris, 1955; GUILLEAD, R., *De la phénoménologie à la science de la croix: l'itinéraire d'Edith Stein*, Nauwelearts, Louvain, 1973.; XIRAU, R., *De mística*, Joaquín Mortiz, México, 1993.

cuan con el sistema ya concebido por la filósofa. Dudosamente puede hablarse en este caso, a mi modo de ver, de una obra aristotélica, y menos aún de un libro que se incluya dentro de la tradición tomista. Según veremos, resuenan más bien, en los planteamientos metafísicos de Stein, los ecos de la especulación escotista. En cuanto a la tradición fenomenológica, resulta indudable el cuño metodológico de la autora, pero la ambición especulativa de que hace gala rebasa los planteamientos metódicos del fundador y maestro Husserl. Sí puede haber mayor concordancia entre la filosofía de Edith Stein y la de su condiscípula Hedwig Conrad-Martius, de cuya original metafísica fenomenológica se nutre abundantemente la obra de Stein⁶.

En cualquier caso, mi opinión es que el valor de una obra de filosofía no se mide por su ajuste a las fuentes de las que bebe, sino más bien por la capacidad de explicación global exhibida. Y nos encontramos aquí ciertamente con un sistema filosófico cuidadosamente elaborado, que sin embargo oculta frecuentemente bajo la forma de comentario la originalidad de la autora, escondida en la silenciosa celda que le sirve de gabinete de trabajo. Otra cosa es que, reconociendo el valor de la construcción metafísica, compartamos íntegramente sus desarrollos, o que, tras atender con esmero a la exposición, hayamos de afirmar, por el contrario, *amica Edith, magis amica veritas*.

⁶ Asimismo, la propia autora señala en el prólogo la estrecha relación entre su obra y la del P. E. PRYZWARA, s.j., *Analoga entis*, Kösel-Pustet, Munich, 1937

I. LA CONCEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

Uno de los pilares metodológicos que Edith Stein va a tener en cuenta en orden a establecer su construcción metafísica es el concepto de filosofía cristiana. Dedicó algunas páginas iniciales a hacer un análisis de las cuestiones ligadas a esta noción. En ellas se plantea el sentido y la posibilidad de una filosofía cristiana, aborda la relación entre la filosofía y las ciencias particulares, la diferencia entre una filosofía cristiana y una Teología, la superioridad del saber místico y de la fe sobre la filosofía, y por último, la posibilidad de una colaboración filosófica entre creyentes y no creyentes.

Parte la autora de la doctrina de Maritain sobre el sentido y la posibilidad de la filosofía cristiana. Maritain intenta¹ explicar el espíritu de la doctrina tomista sobre las relaciones entre razón y fe, mediante una distinción entre la naturaleza de la filosofía y su estado. Según la primera, la filosofía es un saber de orden exclusivamente racional basado en los principios de razón natural y no admitiría injerencias de parte de la fe. Pero en los filósofos cristianos, y, de modo general, en el estado del hombre caído y redimido, el *status* de la filosofía no coincide enteramente con su naturaleza, sino que es elevada en virtud de la gracia, que sana y perfecciona a la naturaleza en su propio orden, de modo que cabe hablar de una filosofía intrínsecamente influida de modo beneficioso por la fe.

Stein plantea una ampliación del punto de vista de Maritain. Propone un nuevo sentido para el término “estado” referido a la ciencia filosófica. El estado de la filosofía sería su carácter de construcción posible a la mente humana. Puede distinguirse, según

¹ Cfr. MARITAIN, J., *Von der Christlichen Philosophie*, trad. Baldwin Schwarz, Salzburg, 1935

Stein, la filosofía como acto o como hábito, respecto de la filosofía como ciencia, independiente de la mente de cada filósofo particular y término intemporal de la indagación de los filósofos a lo largo de la Historia. Está ya operando aquí sin duda una concepción fenomenológica que advierte fuera de la existencia particular y contingente la esencia de un objeto, en este caso la filosofía. Por eso se habla ahora de “estado”, en lugar de “naturaleza” que indicaría en cambio la realización particular y contingente del objeto eterno “filosofía”.

Este sentido de la filosofía, como construcción posible de la mente humana, no de la mente particular de uno u otro, sino correlato de la posibilidad humana de alcanzar la verdad, se distingue, por otra parte, del saber divino, y en ese sentido no es idéntico al saber absoluto. Stein considera la esencia de la “ciencia en cuanto idea”, según denomina al *sentido* que quiere ser *comprendido* y que correspondería al *perfectum opus rationis*. El “ser verdadero” es fundamento de la verdad y la ciencia es la expresión de la verdad. Por eso el ser verdadero “se encuentra por encima de toda ciencia, no solamente antes de la ciencia humana en cuanto empresa para adquirir un conocimiento correcto y con esto también proposiciones verdaderas, y en cuanto condensación tangible de todos los esfuerzos de este género, sino que también se encuentra aun por encima de la ciencia en cuanto idea”².

El ser verdadero pertenece a los objetos en sí mismos y funda *estados de cosas*. “Los estados de cosas con su estructura son conocidos progresivamente por el espíritu. Sin embargo, no es necesario pensar que esos estados sean *engendrados* por el espíritu que conoce: ellos le prescriben más bien la regla a seguir”³. Y añade la autora: “En los estados de cosas, las proposiciones ya están fundadas en cuanto posibilidades de expresión, y de esta manera existen antes de que un espíritu humano las haya pensado y antes de haber sido vaciadas en la *materia* de una lengua humana, en sonidos o en

² *SF*, 35.

³ *Ibid*

signos de escritura”⁴.

A partir de aquí, Edith Stein entiende por *ciencia en cuanto idea* “la expresión pura de toda materia (diríamos desencarnada) en que el ente se manifiesta según su propio orden”⁵. Y se sigue el titubeo de la autora, como lógica consecuencia según mi modo de ver, de los términos en que ha planteado la cuestión de la verdad. El esencialismo, el formalismo presente desde las primeras páginas de la obra cobra su recibo inmediatamente, en el caso del tema que Stein está indagando. Ahora se plantea si el conjunto de los estados de cosas correspondientes a un objeto habrá de considerarse un todo cerrado susceptible de ser agotado por la ciencia, aun en el sentido de ciencia como idea. La autora concluye que no, que la ciencia *de suyo* es inconclusa, susceptible de incremento. Y querríamos preguntar a la filósofa en qué se distingue entonces la ciencia como idea de la ciencia real que progresivamente va a lo largo del tiempo acercándose a la verdad.

Pero Stein toma pie de la diversidad estructural de los objetos para exponer, de un modo clásico por lo demás, las relaciones entre las ciencias particulares y la filosofía, que, en cuanto metafísica, se ocupa del fundamento de los demás saberes. En ese sentido, Edith acepta la nítida distinción tomista entre las ciencias teológica y filosófica, pero alude a una distinción que va a terminar por situar la cuestión de la filosofía cristiana. Distingue la autora entre saber que se nutre de las verdades de fe, asumiéndolas en su contenido, en tanto que ayudan a los intentos de la filosofía de aclarar la realidad, y el saber teológico propiamente dicho, que parte de la revelación divina. Pone un ejemplo ilustrativo: la Historia Contemporánea, por el hecho de incluir en su contenido la exposición de los descubrimientos de la física, no por ello se convierte en Física.

Se refiere la Beata Edith a los logros hallados en filosofía pura al compás de problemáticas teológicas y bajo el influjo externo de la Revelación, como son las nociones de sustancia y de persona,

⁴ *Ibid.*

⁵ *SF* 36

depuradas en relación con las cuestiones trinitaria y cristológica. Este es un punto de vista ciertamente conocido para quien esté familiarizado con un modo cristiano de hacer filosofía. Sin embargo, en la obra de nuestra filósofa, la posible síntesis de fe y razón tiene una especial resonancia metodológica, que además es temáticamente tratada, aunque de modo breve, en estas primeras páginas.

Nos interesa detenernos un poco en esta cuestión, aunque signifique apartarnos un poco de la glosa directa a *Ser finito y Ser Eterno*. Efectivamente, el modo de hacer filosofía de los fenomenólogos cristianos, fiel al espíritu de Husserl, se diferencia nítidamente del modo clásico correspondiente a la tradición escolástica. Podríamos decir que mientras los escolásticos proceden *demonstrando* sus tesis, los fenomenólogos se limitan a *mostrar* el campo de realidad que se destaca desde la perspectiva en que ellos se sitúan. Su modo de convencer no es tanto argüir cuanto presentar. Y cabe añadir que el éxito contemporáneo de la fenomenología, dentro del conjunto de los estudios situados dentro del amplio marco del pensamiento cristiano, se debe quizás a ese tipo de procedimiento tan en consonancia con la mentalidad de los tiempos. Difícilmente cabe que el hombre contemporáneo, habituado a una crítica filosófica demoledora de los principios de una tradición que a muchos se antoja desfasada, y reacio a las cadenas del razonamiento directo y concluyente, descubra en la filosofía medieval un pensamiento a tener en cuenta. Pero es distinto el caso cuando los que escriben filosofía no pretenden sentar tesis o proposiciones filosóficas, sino manifestar su vivencia, presentarla, si se quiere a título de igualdad con otras experiencias contemporáneas. La mentalidad contemporánea siempre está dispuesta a escuchar la narración de experiencias distintas provengan de dónde provengan, aunque ciertamente no lo esté al posicionamiento doctrinal.

El nuevo modo filosófico de hacer se abre paso cada vez con más fuerza dentro del marco general en el que son presentadas las doctrinas, también por teólogos actuales de sólida raigambre, o incluso en documentos del Magisterio⁶. Cabría preguntarse si este

⁶ Piénsese, de modo paradigmático, en el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, sobre todo en su primera parte, con el documento *Documentos*

nuevo estilo constituye simplemente una nueva forma de presentación de la doctrina, o implica elementos más profundos que los meramente formales en el orden de la comprensión de la fe. Los ejemplos podrían ser innumerables, pero pienso ahora en una doctrina que es fundamental, en el sentido propio de fundamento, dentro del conjunto de enseñanzas de la Iglesia.

El Concilio Vaticano I definió como dogma de fe la demostrabilidad de la existencia de Dios en el propio orden de la razón natural. Si comparamos la solidez de esa proposición con las dificultades de hecho para establecer en el orden teórico la existencia del Ser Supremo, los innumerables obstáculos que parecen oponerse en la actualidad a la demostración de la existencia de Dios en las mentes contemporáneas, el contraste se hace más acusado. La filosofía existencial cercana a las investigaciones fenomenológicas contemporáneas explica⁷ que la dificultad de hecho para acceder de un modo puramente racional a Dios es solidaria con el misterio de un Dios que no es mero objeto de la razón teórica, sino ante todo Ser Personal, susceptible por lo tanto de una relación que involucra todas las dimensiones de la persona, no sólo la inteligencia abstracta. De otra parte, no se trata de una perspectiva que contra-

gisteriales anteriores. En el nuevo Catecismo parece evitarse la especulación teológica (es muy interesante a este respecto la exposición de la doctrina sobre el Espíritu Santo que elude cuidadosamente la cuestión del *Filioque*, origen de enfrentamientos con los orientales) mientras se da paso a abundantes análisis exegéticos, a ilustraciones numerosas de la doctrina de los Padres, y a incursiones en temáticas relacionadas con las preocupaciones del hombre contemporáneo.

⁷ El Cardenal Ratzinger en su libro *Mirar a Cristo*, que recoge la predicación de unos ejercicios espirituales a intelectuales, dentro del capítulo dedicado a la fe, encara el problema del acceso racional a Dios, de una manera muy vivencial. Dios, aun en el orden de la razón natural, es presentado como el Absoluto Otro que vive en el Misterio, y al que no cabe acceso sin que el hombre advierta que su propia vida se sitúa en el misterio, y en ese sentido sin que se reconozca indigente, abocado como está al enfrentamiento de problemas, como el de la propia muerte, para los que el hombre no ha contado ni cuenta con resortes apropiados en el ámbito de sus fuerzas naturales. La argumentación acerca el misterio de Dios al misterio del hombre, agudizado tal vez en nuestra época

diga las afirmaciones dogmáticas o la tradición teológica anterior. Tomás de Aquino expone la conveniencia de la Revelación sobrenatural en orden a superar las dificultades de hecho para que los hombres, de diversas condiciones intelectuales y culturales, puedan llegar con facilidad y sin errores a las verdades necesarias para la salvación.

Se trata por lo tanto de diversidad de acentos que recaen sobre aspectos de una misma verdad, según quede ésta enfocada en un plano abstracto, que sólo tiene en cuenta la dimensión pura del asunto, o, por el contrario, en un ámbito concreto, que intenta hacerse cargo de todas las coordenadas de la cuestión, el plano de su articulación más real. Así, cabe afirmar que la mente humana, dejada a su impulso natural, lleva de suyo a Dios, aunque en el orden concreto ese impulso natural pueda verse dificultado por obstáculos de tipo personal, moral o cultural. Si ponemos el acento en la integridad personal, Dios no constituye un puro término teórico del entendimiento, sino que es correlato de una relación que comprende todas las dimensiones de la propia vida. No por hacer hincapié en ese recorrido más existencial del camino que lleva al hombre a Dios, se abdica de las verdades que han de ser mantenidas en el orden teórico, como tampoco deja de existir la realidad del pecado o su concepto por el hecho de que en la práctica pastoral pueda resultar más conveniente subrayar aspectos más positivos de la vida cristiana. Lo que parece interesante destacar, de nuevo en glosa a Edith Stein, es que nuestra filósofa parece mostrarse muy sensible a lo que cabría denominar técnica filosófica, o filosofía conceptual, y su esfuerzo por asumir la tradición escolástica es tan notable como el amplio número de páginas que dedica en *Ser finito y Ser Eterno* a la construcción de un laborioso *opus rationis*. Buena advertencia tal vez para los amantes de la filosofía fácil, en el peor de los sentidos, descafeinada y meramente literaria. Deriva que hay que evitar, la del escoramiento unilateral al pensamiento débil, esquivo e incomprometido con la verdad. Edith Stein descubrió en Tomás de Aquino la fuente más poderosa del compromiso veritativo cristiano, que echaba en falta en la *epoché*

fenomenológica de Husserl⁸.

Desde el punto de vista temático, vamos a ver que el intento de Edith Stein es la articulación de las dos perspectivas, esencial y existencial, desde las que encuentra los dos principales sentidos del ser. Sin renunciar a lo que del ser esencial ha aprendido de Husserl, propone dar cabida al sentido existencial del ser, descrito por Santo Tomás en términos de acto y potencia, y alumbrarlo desde la visión trinitaria que domina la óptica cristiana. La construcción resultante es un síntesis muy elaborada. Lo paradójico del caso es que la técnica con la que Edith aborda su intento de construcción puede resultar inadecuada, precisamente por presumir una excesiva isomorfía entre las estructuras conceptuales y las de la realidad que se pretende conceptualmente aferrar. Pero ello mismo exige una laboriosa discusión con la autora, al modo como ella se toma la molestia de acudir a los textos y dilucidar cuidadosamente la terminología de los filósofos a los que acude.

Por eso, aun en el caso de que no se comparta lo explícitamente dicho en filosofía por la Beata Edith Stein, puede compartirse lo implícitamente mostrado por la autora en su explicitación. Lo que se muestra no tiene necesariamente que aparecer en condición de tema. Más aún, existe siempre una diferencia entre el método y el tema de la metafísica, en virtud de la cual la metafísica no llega a expresar completamente las nociones que usa operativamente en su aproximación al ser. En este caso, lo más admirable puede ser precisamente el empeño en laborar con los conceptos en orden a obtener de ellos una síntesis racional, aunque sea precisamente la disposición final de esos conceptos la que no se comparta. Es una

⁸ La deriva de la filósofa hacia Tomás de Aquino se echa claramente de ver en el trabajo que preparó para el homenaje a Husserl por su 70 cumpleaños, "Husserls Phänomenologie und Philosophie des heiligen Thomas von Aquino", cit., especialmente en la versión original, conservada en el archivo de Husserl de Lovaina, donde se recreaba un diálogo imaginario entre Tomás de Aquino y Husserl. El compromiso de la filosofía con la verdad tiene que ver, en opinión de la autora, con la apertura de la razón a la óptica sobrenatural. La clausura moderna de la filosofía respecto del ámbito de la fe resulta empobrecedora. Cfr. FELDMANN, CH., *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*, trad. A. Martínez de Lanera, Herder, Barcelona, 1988, p. 59 v ss.

paradoja, que, de otra parte, parece estar presente en los frecuentes intentos de la filosofía de ofrecer síntesis más logradas, y en las consiguientes rectificaciones de unos filósofos por parte de otros⁹.

La estrecha unión steiniana entre filosofía y fe, entre tradición y contemporaneidad, muestra precisamente a la filosofía como fuerza en dirección a la clarificación del horizonte no sólo especulativo, sino de la vida humana en su totalidad. Es lo que por nuestra cuenta podríamos denominar filosofía como hábito. Hábito que lo tiene en cuenta todo, lo vivido y lo pensado, y cada una de estas cosas en su orden propio. Por eso, cuando trata con conceptos los ajusta en sus precisas dimensiones (lo que no significa un acierto necesario), y cuando se refiere a la vida apela valientemente a las experiencias más íntimas. El resultado es la presentación de una filosofía largamente vivida y meditada, y en ese sentido transmitida

⁹ Lyotard se refiere ampliamente a esa continua rectificación como expresión de la diferencia que vertebra la filosofía, en condición de permanente actividad humana en la búsqueda de la originaria unidad escindida. (Cfr. LYOTARD, J.F., *¿Por qué filosofar?*, trad. G. González, Altaya, Barcelona, 1994). Pero existe otra paradoja en la valoración que nos cabe hacer de este filósofo, como de tantos ensayos contemporáneos de filosofía diferencial. En este caso estamos parcialmente de acuerdo con lo explícitamente dicho por Lyotard, al fin y al cabo es verdad que la filosofía es el permanente intento de conciliación de lo disperso (aunque habría que notar que la conciliación presupone también la unidad, no escindida, bajo el propio intento de conciliación). Y sin embargo, puede uno no estar de acuerdo con un modo de filosofar, como el que muestra Lyotard, que no parece comprometerse con concepto alguno, pasando como sobre ascuas por encima de todos los que utiliza (la fuerza narrativa del discurso, no la especulativa, es la que los trae a colación). A mi modo de ver, la deconstrucción del pensamiento es una tarea fácil, como en general lo es la demolición de lo que ha sido tarea de siglos construir. Pero la dispersión resultante del pensar, su perplejidad, es una mala consecuencia. La verdad de la posibilidad que se ha hecho real en manos de los filósofos heideggerianos, es la que radica en la efectiva debilidad de la mente humana, que difícilmente soporta la continua variación de la dirección en la que cabe concentrar el pensamiento, confluyente además con las otras fuerzas del dinamismo vital humano. Esa es en cambio la posibilidad que nos mostraron los medievales, el efecto magnífico de hacer converger las fuerzas del espíritu en una misma dirección, y que a su modo nos muestra también Edith Stein

en condición de vida. Ese es el mérito de Edith Stein. Por eso también, la autora no teme mostrar su más recóndita clave, la que es significada por la luz oscura de la fe, a su modo de ver y de experimentar superior a toda ciencia, aún a la ciencia como idea que representaría la metafísica en su estado culminante. Cuando la experiencia de esa fe es de una intensidad específica e inefable se convierte en saber místico, toda ciencia trascendiendo.

II. EL PUNTO DE PARTIDA EN LA VIVENCIA DEL PROPIO SER

La fenomenóloga dirige ahora la atención a lo que considera el punto de partida firme de la filosofía, de acuerdo con la tradición de Husserl, cuya *epoché* reeditara en cierta forma el comienzo filosófico en el *cogito* cartesiano. El ser del yo es, en efecto, la manifestación privilegiada del ente, dice Stein, el *analogatus princeps* cuya estructura realiza de modo paradigmático las inflexiones de los sentidos del ser, que Santo Tomás compendia en acto y potencia. Pero además ningún ámbito mejor que el circunscrito por la precisión descriptiva que se atiene estrictamente a la vida del yo, para ilustrar a los fenomenólogos las referidas nociones de la metafísica.

Y así nos encontramos con las páginas tal vez más logradas de todo el libro, que merecerían por sí una glosa más amplia que la posible en este contexto. Stein acomete un precioso análisis de las relaciones entre el yo y el tiempo, entre los contenidos de la experiencia y la vida del yo como sentido principal del ser y fluir permanente en el que viven esos contenidos, y sin embargo, a la par, profundamente tocado de finitud, afectado de contingencia que revela la idea de un Ser Eterno, en el que es preciso que se cimente y descansa la propia existencia, bajo cuya sola luz es posible delimitar el propio ser como sentido.

Comienza el análisis por recoger las descripciones de Hedwig Conrad-Martius¹, sobre las diferencias entre tiempo fenomenológico y tiempo real, de una fuerza y belleza extraordinarias: el primero, el tiempo de la conciencia, se muestra como una permanen-

¹ Cfr. CONRAD-MARTIUS, H., "Die Zeit", *Philosophischer Anzeiger*, II, cuaderno 2, pp. 170 y ss. y cuaderno 4, p. 387 y ss., 1927-1928; Cfr. *SF*, 53 y

cia del yo, porque “conservando en mi memoria mi ser pasado e imaginando en mi espíritu mi ser futuro sin darle estrictos límites, obtengo la *imagen* de un pasado y de un porvenir llenos de un ser permanente, es decir de una *extensión de existencia* (*Daseinsbreite*), mientras que en realidad mi ser se encuentra como sobre el filo de una navaja”². La consistencia del tiempo que se muestra a la conciencia (en su vivencia cotidiana) no se compadece en efecto con el misterio del tiempo real y de la existencia temporal. “El momento presente es imposible sin un pasado y sin un porvenir, pero el pasado y el porvenir no están fijos, no son recipientes en los cuales se podría conservar alguna cosa y retirarla después; no contienen ningún ser permanente. La particularidad del ser permanente no se puede comprender a partir del tiempo, sino que el tiempo se comprende a partir de la actualidad puntiforme”³.

Stein cita a Conrad- Martius: “El lugar del nacimiento óptico del tiempo se encuentra en la presencia plenamente actual (...) la existencia actual es un simple contacto con el ser en un solo punto, cualquier cosa dada y al mismo tiempo en cuanto cosa dada, es quitada, un ser suspendido entre el no ser y el ser”⁴. Y continúa la Beata Edith: “Lo que nos parece como un ser permanente es un *paso continuo* del lugar de contacto. Es el *movimiento primitivo existencial* el que crea el tiempo como su 'espacio' (...) El movimiento primitivo -continúa Stein- es el 'movimiento dirigido hacia el interior del ser y hacia la nada'; o hacia el interior de sí mismo, hacia lo que será establecido al salir de la nada (...) El tiempo es incapaz de crear una posesión de la existencia, una anchura del presente”⁵, “puesto que la posición temporal *es* la forma de existencia del existente, que no existe esencialmente sino sólo del hecho; porque lo que existe sólo de hecho no puede, por principio (...) llegar *por sí mismo* a una posición del ser en sí definitiva ni a

² *SF*, 56.

³ *Ibid.*

⁴ CONRAD-MARTIUS, H., art. cit., p. 157; *SF*, 56-57.

⁵ *SF* 57

una verdadera posesión de la existencia”⁶.

El análisis del tiempo descubre, en opinión de la autora, los sentidos del acto y la potencia referidos a la vida del yo. Por actualidad habría que entender la condición del presente, en cuanto que sólo en él cabe que se manifieste la plenitud de una vivencia, mientras que para el pasado y el futuro, que en rigor no existen sino dados de algún modo en el presente, la denominación pertinente del ser es la de potencialidad. En efecto, ese peculiar modo de ser que no siendo actual tampoco se confunde con el no ser, es la potencialidad. A partir de ella, como del rescoldo del ser, cabe que se realice o llegue a plenitud determinada vivencia, que tocando el momento presente, en el que según se ha dicho se cifra la actualidad del tiempo, vuelve a sumergirse en el fondo de la conciencia⁷.

A este respecto refiere la Beata Edith una importante y conocida doctrina de Husserl: aquélla que distingue el yo fenomenológico o yo puro del yo real. El yo de la reducción fenomenológica se limita a ser contrapunto de la vivencia contenido de la conciencia, es el yo despejado de cualquier significado que no sea el de servir de referencia a la intención o contenido intencional. Pero si nos referimos, también analíticamente, al yo real, éste no se revela a modo de punto, sino como una cierta permanencia en la que anidan vivencias pasadas o contenidos que se agazapan bajo lo estricta e inmediatamente presente. También hay que atender a un importante concepto en la descripción fenomenológica de la vida del yo, que es el de unidad de experiencia. La unidad de experiencia es el contenido que sirve de pauta para determinar en cada “momento” la vivencia del yo, como una determinada alegría, o aquella cosa en que actualmente me ocupo, sea pensar o trabajar o rezar. Es manifiesto que la unidad de experiencia no ofrece el carácter puntual de la actualidad temporal anteriormente descrita, sino que por así decir, desborda de alguna manera el momento presente, pues

⁶ CONRAD-MARTIUS, H., art. cit., p. 349; *SF*, 57-58.

⁷ Cfr. M.L. PEREZ GARRIDO, “El sentido del tiempo”, en *Homenaje a Edith Stein*, Cuaderno de Filosofía, nº 16, Universidad Iberoamericana, México, D.F. 1997, p. 49.

de otra modo el contenido de experiencia se diluiría en la discontinuidad del tiempo.

¿Qué confiere entonces consistencia a la unidad de experiencia, puesto que no es el tiempo real, unívocamente determinado al estricto presente? Tampoco cabe desde la perspectiva fenomenológica hacer depender enteramente el contenido de conciencia del sujeto que experimenta un determinado contenido. El contenido dejaría de ser tal, cesaría de tener una especificidad propia, en el caso en que dependiera enteramente de la experiencia subjetiva; es decir, no sería en realidad un contenido, una intención, si no tuviera un carácter de objetividad, en virtud del cual se puede decir que el sujeto se apropia o descubre subjetivamente una experiencia dotada de un sentido objetivo.

Así pues, el contenido de conciencia queda enmarcado por dos sentidos del ser que el análisis ha descubierto. De una parte, el sentido objetivo del ser, o sentido del ser *en sí*, que coincide con el valor esencial o quiditativo de la realidad, y al que Stein dedicará más adelante muchas páginas al hilo de la glosa de algunos textos de Aristóteles. De otra parte, la filósofa hace entrar en escena los sentidos de la potencialidad y la actualidad referidas ahora a la realización concreta, que en la vida del yo singular pertenece a las unidades de experiencia. De esta manera sí puede decirse que las unidades de experiencia viven en la vida del yo, que había sido descrito como cierta permanencia, y del yo reciben su vida. Esta vida es explicada como un paso de la potencia al acto, a tenor del cual la experiencia -dotada por otra parte, según se ha dicho, de una esencia o valor en sí- llega a la plenitud de su contenido real, emerge a nivel de conciencia actual, se intensifica, e inversamente, decrece o se sumerge en el olvido.

Ya se va esbozando la trabazón especulativa de la obra. La estructura formal de *Ser finito* y *ser eterno* es como la de una sinfonía donde los temas se avanzan y asoman tímidamente antes de que les llegue el tiempo de su desarrollo más pleno; en cualquier lugar del libro están operando ya todas las claves del sistema completo. Lo que ahora nos interesa subrayar es la peculiar dependencia de las unidades de experiencia o los contenidos vivenciales

respecto del ser del yo. Luego veremos que ese tránsito de la potencia al acto, es concebido, en Edith Stein, a partir del núcleo esencial entendido en términos de posibilidad y de posibilidad lógica. Tal posibilidad lógica constituirá el núcleo de significado de la esencia, y en virtud del poder real del yo se revestirá de su realización real, pero, al igual que el mismo yo, tendrá que depender de una esencia absoluta o un fundamento absoluto de la esencia, que la filósofa encontrará en el Logos divino.

Pero el camino que por el momento conduce del ser finito al Ser Eterno es más corto. Toma su impulso en los dos desarrollos precedentes, sobre la discontinuidad del tiempo real y sobre la dependencia de los contenidos de conciencia respecto de la enigmática permanencia del yo. En efecto, el yo en cuanto realmente dado sólo en el presente, es consciente de su finitud, de que su vida le es otorgada momento a momento, mientras que concibe la idea de una plenitud de vida o de una anchura del presente que a él mismo se le hurta, dado que las experiencias que vive están sometidas al tránsito de la potencia al acto, y llegadas al acto no cabe que en él permanezcan realizadas. Así pues, mientras yo hago vivir en mí los contenidos de una experiencia que sólo de modo tangencial tocan la plenitud, no tengo más remedio que concebir un fundamento de mi propia vida, puesto que ésta escapa al dominio del propio yo. El yo vive y de algún modo se identifica con su vida, pero de otra parte, su vivir escapa continuamente de su propio control y el yo experimenta que la vida le es otorgada a cada instante.

En este punto, Stein alude⁸ al curioso fenómeno consistente en la feliz inconsciencia que continuamente nos distrae de la radical fragilidad de nuestro ser. Contrapone el hecho de esta inconsciencia, que nos vuelca hacia la existencia ocupada en las cosas, a la angustia heideggeriana de *Ser y tiempo*. Heidegger interpreta como existencia inauténtica aquélla que no se cierne permanentemente sobre la posibilidad radical de la muerte. Para Stein, en cambio, la fenomenología del confiado vivir cotidiano, como a

⁸ Cfr. *SF* 75

espaldas de la contingencia radical que amenazaría con el hundimiento de la propia existencia en el no ser, revela la misteriosa presencia del Ser Necesario en el flujo interior del vivir creado. Inconscientemente descansa nuestro ser finito en la eternidad de Dios, que es su destino inmortal, y la criatura, a la que continuamente le es otorgada la existencia, arroja todo cuidado de sí en su Creador.

III. LOS SENTIDOS OBJETIVOS DEL SER

1. El par funcional forma-contenido

El análisis objetivo de los sentidos del ser toma como punto de partida el ser sensible y examina la pluralidad de términos acuñados por el Estagirita, o utilizados frecuentemente por él. Entre esos significados destacan los de *hypóstasis*, *hypokéimenon*, *ousía*, los diversos sentidos de la forma, particularmente *morfé* y *eidos* (Stein hace hincapié en esta distinción), y los significados de la materia (*hylé*), y todo ello en relación también con los sentidos del acto y la potencia. El Capítulo de *Ser finito y Ser Eterno* consagrado a estos estudios es con mucho el más voluminoso de la obra, y los análisis tan prolijos que no cabe que reproduzcamos aquí la totalidad de su contenido. Porque además Stein difícilmente deja pasar tema alguno de los que incidentalmente surgen y entra al tratamiento de cuestiones tales como la formalidad propia del personaje de ficción en una obra literaria, las funciones de las formas vivas, o la descripción de los estados de la materia¹.

Pero puesto que la finalidad de la obra es la de ir ascendiendo hacia el establecimiento del sentido del ser, y, correlativamente, de

¹ Algunas de ellas, a mi modo de ver, fuera de lugar en una obra de metafísica, como la curiosa descripción, también a partir de Conrad-Martius, de los estados de la materia sólido, líquido y gaseoso, descripción que nos deja con la duda sobre qué tipo de extraña ciencia está en ocasiones desarrollando la autora; en esta misma línea de crítica menos positiva podrían incluirse los ocasionales maridajes de puntos de vista teológicos y filosóficos, como el que pretende explicar el estado general de la materia, más exactamente de lo que Stein denomina *masa* (que sería el carácter puramente pasivo de la materia, hurtado al dominio interior de la formalidad) en términos de consecuencia de la caída original del hombre y con él de toda la creación; en semejantes teologismos la Doctora Stein es deudora, según parece, de la filosofía de Duns Scotus. Cfr. *SF* 202 v ss.

ofrecer un mapa integral de los significados del ente, puede resultar adecuado el intento de proporcionar ahora al lector un bosquejo de la compleja estructura resultante de los análisis steinianos.

En primer lugar, consideremos que la filósofa maneja diversas clasificaciones de sentidos del ser, unas tomadas de Aristóteles o de la tradición escolástica, otras heredadas de la tradición contemporánea en la que autora se sitúa de modo más inmediato. Su labor es el intento de integrar estas clasificaciones, explicarlas mutuamente, traducirlas. Dejaremos al lector el juicio sobre la mayor o menor fortuna de esa traducción.

Concretamente, hay una distinción que recorre las páginas de la obra que venimos comentando, y que parece aplicarse tanto a lo categorial como a lo trascendental, a todos los géneros y subgéneros del ente, y aún tanto al ente del pensamiento como al ente en la realidad (pues el isomorfismo que Stein supone entre ambos ámbitos, el de lo real y el del pensamiento, es máximo). De ahí también la importancia que juega la dualidad nocional en cuestión: se trata del par funcional *forma-contenido*: “Cuando analizamos contenidos compuestos, por ejemplo todo lo que da a una cosa su *plenitud*, nos encontramos por fin con los elementos sensibles últimos a los que hemos dado el nombre de *esencialidades*: el rojo, el color y aun la alegría, el dolor etc. Es en la *captación* de estas esencialidades donde el espíritu debe reposar. Alcanza aquí el último fundamento que le es accesible y se encuentra en presencia de una realidad positiva última que no puede ya rebasar.

“Si separamos de estos contenidos -continúa la autora- la forma general que pertenece todavía a cada uno de ellos, es decir, el 'algo' (*das Etwas*), obtenemos también un sentido comprensible, pero no podemos reposar sobre la comprensión de este sentido: conduce por su vacío más allá de sí mismo; él demanda una realización, y en su indigencia, no da al espíritu aquello sobre lo cual podría descansar. Así creemos haber captado la diferencia entre *forma* y *contenido* o *plenitud*”².

Está clara la raíz fenomenológica de la presente distinción. El

² SF 297

contenido sería el correlato de la intuición en el sentido de conocimiento o experiencia completa que se refiere enteramente a su objeto y en él adquiere su sentido (Stein no quiere, sin embargo, hacer entrar la noción de *intuición* en la definición del contenido, puesto que también hay intuición en sentido amplio respecto de las formas). El contenido sería pues el objeto o la intención del acto consciente completo. No hay tal plenitud objetiva sin *comprensión*³. Es muy significativa la identificación del contenido con el correlato de la *idea* o *species*, o bien, con la idea en sentido platónico. En esta dirección no hay inconveniente en que aparezcan como contenidos dos unidades de las cuales una está subordinada a la otra, como en los ejemplos del texto recién citado, en el que se mencionan tanto *color* como *rojo*, porque, al igual que en las ideas platónicas, no es obstáculo que una idea comprenda en su definición a otra, siendo lo determinante la clausura noemática de la realidad-noción, esto es, su ser correlato estricto de un acto completo del espíritu⁴.

La especie es una unidad formal indivisible, elemento último del conocimiento también en la tradición aristotélica, aunque ésta no determine como subsistentes las esencias de las que en principio se tiene noticia. Sin embargo, también Aristóteles dice que las

³ “(...) lo que significa de una manera general *lo rojo* y también este rojo particular -como no lo considero como un color de esta cosa, sino como la última particularización determinada del rojo que podría también presentarse por otra parte en cuanto *idea* o *species*- no pueden ser percibidos por los sentidos o asidos en una representación sensible de la que uno se acuerda (recuerdo o imaginación). Sin embargo, tales cosas no podrían captarse simplemente sin intuición -de esta manera impropia y pasajera que pertenece a toda captación no intuitiva-, sino que exigen una *representación intelectual* que es una manera muy particular de *comprender* (*intelligere*) y que constituye el fundamento de toda comprensión en la que el espíritu hace suyo los objetos: los elementos sensibles y los productos sensibles compuestos” (SF, 296). La filiación kantiana de la fenomenología se hace manifiesta en un texto como el presente.

⁴ No obstante la aclaración, en el momento en que se admiten niveles distintos de plenitud formal, la noción de contenido se vuelve problemática (como ocurre también en la dialéctica platónica)

esencias son como los números, en tanto que constituyen totalidades indivisibles, aludiendo al conocimiento infalible de lo simple. Por esto *simple*, en la tradición aristotélica, hay que entender algo semejante a la noción fenomenológica de contenido intencional. Sólo cabe el error en la composición y en la división, dice también Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles, pero la intuición de lo simple es inerrante.

El análisis de la verdad parece conducir a las unidades formales a partir de las cuales ha de componerse el conocimiento de modo que se establezca como una articulación no equívoca. El análisis aristotélico del libro *Gamma* de la *Metafísica*, dentro de la defensa del principio de no contradicción, termina también en el reconocimiento de esas particulares unidades noemáticas⁵. El *contenido* steinianiano ha de ser entendido desde esta perspectiva fenomenológica, en la cual hemos encontrado más arriba la noción de unidad de experiencia (en el texto recién citado aparecen como ejemplos de contenido el dolor y la alegría). Ha de ser entendido en clave de *sentido*⁶, en concreto en términos de *sentido completo*. De esta manera se distingue el *contenido* respecto de la *forma*, en la dirección en que ahora estamos exponiendo. La forma sería, contrariamente al contenido, el *sentido incompleto*, o más precisamente, *necesitado de complemento*. Con referencia al espíritu que capta el *contenido*, éste se define como aquello en lo que la mente descansa o encuentra apoyo. Unidad o totalidad significativa, provista de sentido por sí, mientras que la *forma* impele a la búsqueda del elemento completivo, según hemos leído en el texto citado.

Me parece ineludible hacer en este punto referencia a la doctrina de Frege, que es también predominantemente semántica, y de la que bebió el propio Husserl. Es bien sabido que Frege hace descansar su análisis del lenguaje, tanto matemático y lógico como ordinario, en una dualidad de nociones que son definidas en unos

⁵ Cfr. POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuaderno de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, p. 37 y ss.

⁶ La obra que glosamos indaga el sentido del ser y es precisamente la noción de sentido la que acabará otorgando la clave de la estructura del ser

términos muy parecidos a los que encontramos en estos pasajes de Stein. Me refiero a las nociones de *concepto* y *objeto*, o más exactamente, de *función* y *objeto*⁷. *Función* y *objeto* representan los dos niveles fundamentales del sentido, precisamente a título de lo significativo de modo sincategoremático, o en virtud de una relación por la que su sentido es completado. Equivale, como es obvio, al sentido steiniano de la *forma* que ahora venimos comentando. El elemento completivo es denominado por Frege *objeto*, y ha de ser plenamente significativo tanto de modo aislado (de ahí que los nombres propios tengan sentido según Frege) como en el resultado de completar el significado de la función: en una frase predicativa el concepto hace el oficio de la función mientras que el sujeto es el objeto al que se hace entrar dentro del dominio del concepto predicado. De esta manera, con unas nociones cuyo origen ha de ser buscado en el peculiar lenguaje matemático, expone Frege los fundamentos de la semántica.

En Edith Stein comparece también la noción de *objeto*, pero se la dota de una amplitud significativa que impide su neta identificación con el *objeto* fregeano. La filósofa distingue de hecho dos sentidos de objeto, uno estricto que hace equivaler a la *prote ousía* aristotélica, y que define como aquello que “es por sí mismo una cosa autónoma y particular”. Stein llega a este sentido estricto del objeto, que a su vez no se identifica con el *contenido* (pues las sustancias segundas, por ejemplo, también constituyen contenidos en la medida en que son susceptibles de una comprensión propia, una definición completa). Arriba así Stein al significado estricto de la noción de objeto como consecuencia de su intento de hacer justicia al análisis aristotélico de los sentidos del ser, y, a la par, como necesario fundamento (*hypokeimenon*) de la predicación.

El *objeto* en el sentido amplio de Edith Stein se aparta aún más del objeto fregeano, porque puede equivaler a la propia noción de *forma* en el aspecto más general o vacío de esta noción, que exige

⁷ Cfr. FREGE, G., *Kleine Schriften*, edit. I. Angelelli, George Olms, Hildesheim, 1967; *Estudios sobre semántica*, trad. Ulises Moulines, Ariel, Barcelona, 1973, especialmente los artículos “Función y Concepto”, pp 17-47, y “Sobre Concepto y Objeto” pp 99-119

complemento, y que se opone a la concreción del *contenido*. Al *objeto* en sentido amplio “puede denominársele siempre una forma”⁸, y es “cierta cosa en general, todo lo que puede ser conocido y de lo que puede afirmarse algo (...)”⁹; *objeto* en sentido amplio equivale al “ente en general, real o no real, autónomo o dependiente”, y su significado se aparta nítidamente del que corresponde a la *prote ousía*.

Tenemos, por tanto, que el par *forma-contenido* funciona en todos los niveles de la filosofía steiniana, hasta aplicarse incluso a la doctrina de los trascendentales. Los trascendentales en Stein representarán, en efecto, las formas más generales del ente, los *supraobjetos* (en el sentido más amplio de la noción de objeto), que entrañan la necesidad de complemento hasta llegar a naturalezas o esencias, sean esencialidades simples, o bien objetos estructurados y complejos, ya en el mundo real o en el ideal¹⁰.

La noción de *forma* tiene a su vez un doble alcance lógico y ontológico. Stein establece un paralelismo estricto entre el ámbito de lo pensado y el orden de lo existente, como consecuencia de su punto de vista fenomenológico que no acepta en modo alguno que el pensar cree sus objetos, dado que, por el contrario, no haga más que descubrirlos¹¹.

⁸ *SF*, 221.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ En la doctrina de los trascendentales llega a su culmen el formalismo steiniano. Así leemos, entre otros muchos textos, el siguiente: “no abordaremos el problema del sentido del ser -al cual nos remite el problema del ente en cuanto tal- hasta después de haber explicitado los otros conceptos trascendentales. Estos últimos captan *lo que* subsiste en el ente cuando se hace abstracción del ser” (*SF*, 304). Si bien Stein distinguirá dos grupos de conceptos trascendentales, de acuerdo con la implicación de su significado en el *contenido* del ser, en principio los trascendentales significan las formas más vacías del ente cuyo complemento da lugar a las categorías, de un modo análogo a como los géneros resultan de completar el contenido de las formas vacías constituidas por las categorías.

¹¹ Al tratar de los universales, la autora se adscribe al realismo moderado, pero la doctrina que en realidad sostiene es la del *triple estado de la esencia*, según la cual la esencia, al *quid essentialis* queda entre la *essentia* y el *ens*...

Así, las formas lógicas principales, concepto, juicio y razonamiento, corresponden estrictamente a tres tipos de entidades denominadas por la autora, respectivamente, *objetos* (en sentido estricto), *estados de cosas* y *conjuntos de estados de cosas*. Los estados de cosas son los referentes de los juicios verdaderos. Ya hemos visto anteriormente como Stein, al tratar de la ciencia perfecta, habló de la imposibilidad de establecer judicativamente la totalidad de los estados de cosas que corresponde a un objeto. Un objeto real, una *prote ousía*, ha de ser considerado como un fundamento o *hypokeimenon* al que convienen una serie, indeterminable para nuestro conocimiento limitado, de estados de cosas, que constituyen en el objeto mismo una compleja estructura de estructuras. En estos niveles estructurales ha de incluirse también la noción de la sustancia como *hypóstasis*, que establece la distinción entre lo que pertenece esencialmente a la estructura y el conjunto de determinaciones accidentales.

Pero conviene que nos centremos ahora en otro sentido de la *forma* que pertenece a su realización o a su índole de principio real. Stein lo establece en seguimiento de Aristóteles y con él pretende hacer justicia al análisis de los sentidos del ser descubiertos por el Estagirita en su análisis de la realidad. Se trata del concepto de *forma esencial*.

tu, o ser considerada *en sí misma*, aparte de su ser en la mente o en la realidad. De esta manera se establece que lo conocido en cuanto tal no depende en modo alguno del acto de conocer, que consistiría meramente en un *modo* de apropiarse un *conocimiento*, de suyo autónomo. Así, el conocer no confiere en absoluto el estatuto de lo conocido como tal. Lo único que hace el espíritu es *descubrir* un conocimiento (Cfr. *SF*, 117 y ss.). Recuerda también mucho esta doctrina a la de Frege: “Der Gedanke verlässt bei der Mitteilung das Machtgebiet des Mitteilenden nicht; denn in Grunde hat der Mensch keine Macht über ihn. Indem der Gedanke gefasst wird, bewirkt er Veränderungen zunächst nur in der Innenwelt des Fassenden; doch bleibt er selbst im Kerne seines Wesens davon unberührt, da die Veränderung, die er erfährt, nur unwesentliche Eigenschaften betreffen.” (FREGE, G., “Logische Untersuchungen. Fester Teil: Der Gedanke” *Kleine Schriften*, ed. cit. p. 367)

2. Análisis de los sentidos ontológicos de la forma

Hablamos ahora de sentidos ontológicos de la forma para distinguirlos, de una parte, de lo que podríamos denominar sentido trascendental del concepto de forma, y que a mi modo de ver se sitúa en el plano lógico-trascendental anteriormente estudiado, en el que la forma se opone al contenido, y, de otra, para diferenciarlos de lo que cabría llamar sentido real de la forma. Lo ontológico no coincidiría en Stein con lo real, en efecto, desde el momento en que el nítido esencialismo de la filósofa establece la condición del ser por encima de su realización real.

Más tarde tendremos ocasión de analizar más despacio esta cuestión, al hilo del análisis de los sentidos esencial y existencial del ser. De momento baste con esclarecer que lo ontológico equivaldría en Edith Stein al sentido general del ente cuyo significado la obra *Ser finito y ser eterno* se esfuerza en descifrar. Por eso, cuando la autora descubre, en su estudio objetivo de los sentidos del ser, la noción de *forma esencial* (equivalente a lo que la tradición aristotélica denomina más bien *forma sustancial*) no la ve sino por referencia a la denominada *forma pura*, cuyo estatuto *real* o existencial vendría constituido por la forma esencial. Vamos a presentar en primer lugar un texto donde aparece claramente la referida distinción, para tratar luego de seguir a la filósofa en el análisis del movimiento a partir del cual se establece la mencionada distinción:

“(…) Las dificultades que acabamos de señalar nos obligan primero a no poner sobre el mismo plano el *eidós* y la *morfé*, sino a separarlos uno del otro en cuanto *forma pura* y *forma esencial*. La forma pura o *inteligencia* que se designa por la palabra *hombre* no tiene ni comienzo ni fin. Tal forma está sustraída al dominio del devenir; posee un ser que se sitúa más allá de la oposición entre la realidad y la posibilidad, un ser eterno y *perfecto*. Allí es ella la que le indica a la realidad en la cual debe realizarse a la vez la meta y el camino que debe seguir para alcanzar esa meta. Lo que en el devenir *llega a esta forma* y que, en cuanto ha llegado, *ha tomado esta forma* -el hombre en particular-, posee justamente estas

dos propiedades: *estar-en-esta-forma* y *llegar-a-esta-forma* en el interior de su *esencia*: en eso consiste su ser-hombre”¹².

La interpretación platonizante del Estagirita va haciéndose más y más obvia conforme estudiamos los textos de la Doctora Stein. De otra parte, la filósofa es consciente en parte de esa asimilación, como sobre todo de los elementos originales que ella incluye en su glosa de Aristóteles. Concretamente en el texto que ahora nos ocupa es importante señalar que son dos los planos que de entrada separan la *forma pura* y la *forma esencial*. Aparentemente el orden de la forma pura es el de la universalidad o abstracción representada por la idea de la especie, que se opone a la particularidad y concreción del individuo sustancial enteramente determinado. Pero precisamente éste es uno de los puntos en que Stein entiende su propia divergencia respecto de Aristóteles. Stein piensa que la noción de forma no ha de limitarse al contenido de la especie sino que ha de abrazar la entera determinación inteligible del individuo, en la medida en que ella quiere establecer una filosofía que desde la prioridad de la forma no deje de hacer justicia a la concreción última de lo real. De ahí la aproximación de la autora a Duns Scotto. No soy capaz de determinar hasta qué punto esta influencia proviene de una lectura directa del Doctor Sutil o en qué medida es más bien consecuencia de haber arribado, desde unos presupuestos parecidos en el modo de hacer filosofía, a una misma conclusión teórica. El hecho es que Edith Stein no limita el estatuto de la forma pura al de los universales en sentido ordinario, es decir, correspondiente a los géneros o las especies, sino que reclama también el orden de la formalidad pura para los individuos (la “*forma pura Sócrates*”¹³, dice; la *Socrateidad*, podríamos glosar nosotros).

En consecuencia, la Beata Edith admitirá una relación entre la formalidad pura correspondiente a la especie y la formalidad pura correspondiente al individuo, que se establecerá en el plano puro de las relaciones formales, al que, según entiendo, pertenece el par

¹² *SF*, 242.

¹³ *SF* 243

funcional anteriormente estudiado *forma-contenido*. Así, según hemos leído en el texto que venimos comentando, la esencia de Sócrates incluye en su pura formalidad la formalidad pura de hombre de la que es una ulterior determinación o complemento, de otra parte necesaria, en tanto que la forma hombre exige en su realización un contenido individual.

Stein, en efecto, ha de atenerse a una rigurosa distinción establecida por Husserl, y anteriormente por Frege: a saber, la que se da entre la determinación del contenido, que pertenece a la relación entre el género y la especie, y, de otra parte, la relación de orden ontológico formal, en la cual se establece el concepto de forma vacía como opuesta al contenido. El contenido de una forma vacía constituiría un caso resultante de una sustitución de una variable. Dice, en efecto, Husserl: “El llenar las formas lógicas vacías (y en la *mathesis universalis* no hay otra cosa que formas vacías) es, pues, una operación totalmente distinta de la genuina especialización hasta llegar a la última diferenciación (...) Para comprobar esta radical distinción hay que remontarse, como en todos los casos semejantes, a la intuición esencial, que nos enseña en seguida que las esencias lógico-formales no *residen* en los casos singulares dotados de contenido material como el rojo general en los distintos matices de rojo, o como el *color* en el rojo o el azul, y que tampoco están *contenidas* en ellos en el sentido propio en que se tendría con la relación entre el todo y la parte, en el usual sentido estricto, una comunidad de naturaleza suficiente para justificar el hablar de un *estar contenido*.”

“Ninguna extensa dilucidación -continúa Husserl- ha menester el señalar que tampoco hay que confundir la subsunción de algo individual, en general, de un 'esto que está aquí, bajo una esencia (subsunción que tiene distinto carácter según que se trate de una ínfima diferencia o de un género) con la *subordinación* de una esencia a su especie superior o a un género”¹⁴.

Esta última distinción fue también nítidamente puesta de mani-

¹⁴ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* trad. I. Gaos. Fondo de Cultura Económica, p. 39

fiesto por Frege, quien distinguió¹⁵ entre *propiedades* (*Eigenschaften*) y *características* (*Merkmale*) de los conceptos. Estas últimas son, a su vez, las propiedades de los objetos que caen bajo el concepto. La relación entre las características del concepto y el concepto no es de predicación, sino de subordinación. El concepto se subordina al concepto que expresa una de sus notas, es decir, la especie se subordina al género; pero el género no se predica de la especie (al contrario que en la lógica aristotélica) sino de los individuos que caen bajo el género y la especie. No podemos en rigor decir que “El hombre es animal” aunque sí podamos afirmar que “Sócrates es animal”, del mismo modo que “Sócrates es hombre”. En cambio, del concepto mismo se predicán sus propiedades (*Eigenschaften*), como el número o la existencia, a las que Frege denomina propiedades de segundo nivel.

Esta distinción permitirá a Frege tratar el concepto de la existencia como una propiedad de segundo nivel, asimilable al número¹⁶. Ahora bien, en el caso de la primera distinción husserliana, la relación entre la forma lógica vacía y su contenido, no es la de subordinación, puesto que la forma vacía no entra en el contenido del concepto o de la esencia al modo que el género entra en la definición de la especie como una de sus características.

Afirma Edith Stein que “a la relación del género y la diferencia no corresponden exactamente (...) la *forma* y el *contenido* (*Form und Inhalt*) (...) Únicamente el *lugar vacío* en el género es llenado por el contenido. La relación del género con la especie se reduce (a la que hay entre) lo *general* y lo particular y la diferencia es lo que particulariza. Esta relación no se deja reducir a la de la forma y el contenido, sino que se divide de la manera siguiente: hay formas vacías de una mayor o menor generalidad, igualmente hay contenidos de una mayor o menor generalidad; en cada grado de generalidad es necesario distinguir la forma y el contenido. Los géneros representan los objetos más generales (en el sentido am-

¹⁵ FREGE, G., *Die Grundlagen der Arithmetik*, edit. J.L. Austin, Basil Blackwell, Oxford, 1959, 53.

¹⁶ *Ibid*

plio del término) que tienen todavía un contenido. Puesto que tienen un *lugar vacío*, no son objetos enteramente determinados por su contenido, sino que poseen en sí una cosa análoga a la forma vacía. Las especies son menos generales y menos *formales* (en el sentido de forma vacía) (...)”¹⁷.

Nos cabe, por tanto, resumir así la doctrina sobre las relaciones entre la forma vacía y el contenido, de una parte, y de otra, entre los distintos grados de universalidad o, inversamente, de particularización:

1º- La forma vacía significa aquello que, en virtud de su sentido o estructura lógica reclama y exige un contenido pero que no se identifica con ninguno de los contenidos que pasan a ocupar su “lugar vacío”.

2º- La forma vacía constituye una variable de una cierta estructura lógico formal cuya conversión en orden a completarla con un contenido puede denominarse *sustitución* (de acuerdo con la terminología utilizada por Husserl) o *realización* (que es el término frecuentemente usado por Edith Stein).

3º- La relación entre el género y la forma vacía se plantea en los siguientes términos:

a) El género tiene un contenido, mientras que la forma vacía *reclama* un contenido. El género, en cuanto tiene un contenido, no es, en rigor, una forma vacía, aunque su contenido incluya “algo así como un lugar vacío”. Ejemplo: el género “color” tiene un contenido, definible, aunque en su definición contiene un “lugar vacío”, que habrá de ser llenado por una especie de color, rojo, azul, etc. Las formas vacías correspondientes a los géneros son las categorías -denominadas impropriamente “géneros supremos”- cuya estructura formal exige ser sustituida por un género concreto como

¹⁷ *SF* 226-227

la categoría “cualidad” por el género “color”.

b) La relación entre el género y la especie es la que hay entre lo universal y lo particular. Esa relación puede denominarse *determinación*. La especie es una determinación del género. La especie sería, por ejemplo, “color azul”. En la definición de la especie entra la definición del género pero se sustituye el lugar vacío del género mediante la diferencia que particulariza o determina al género.

Se distinguen, por lo tanto, dos tipos de relaciones: la de *realización*, que es la que guarda el contenido respecto de su forma vacía, y la de *determinación*, que es la existente entre la especie y el género. Correlativamente, distinguimos dos procesos inversos a los anteriores: podríamos denominarlos *formalización*, que sería la conversión de un contenido a su forma o estructura vacía correspondiente, es decir, el resultado de prescindir completamente del contenido en orden a quedarse con el *tipo de entidad* (que podría determinarse de acuerdo con la *ontología formal* de Husserl), y *universalización* o *abstracción*, que se quedaría aún con un contenido pero menos determinado o de menor comprensión. Una formalización sería la conversión de “Sócrates” en “sustancia individual” o de “azul” en “especie”, mientras que de “Sócrates” a “hombre” o de “azul” a “color” sólo hay universalización.

c) La relación de forma y contenido se da en todos los niveles de universalidad, puesto que a todos ellos corresponde una estructura lógica que puede considerarse completada o sustituida en virtud de un cierto contenido más o menos general: “hay formas vacías de una mayor o menor generalidad, igualmente hay contenidos de una mayor o menor generalidad; en cada grado de generalidad es necesario distinguir la forma y el contenido. Los géneros representan los objetos más generales (en el sentido amplio del término) que tienen todavía un contenido”¹⁸.

¿Diremos en consecuencia que las formas vacías son entes de

¹⁸ *SF* 226-227

razón que proceden de la consideración en segunda intención de los contenidos reales? En cierto sentido sí y en cierto sentido no. Efectivamente el conocimiento de una forma vacía en cualquier nivel de universalidad proviene de considerar la estructura formal del objeto, es decir, lo que queda al prescindir de su contenido, y en ese sentido, al igualarlo enteramente con los “individuos” del mismo tipo lógico. Así, por ejemplo, en el nivel más particular el objeto completo es individuo o sustancia (hemos prescindido de cuál es el contenido concreto de ese individuo o sustancia); en el nivel más general el objeto es *algo*. *Algo* es la forma más general, que prescinde de todo contenido.

Ahora bien, las estructuras lógicas formales se hacen corresponder con estructuras ontológicas, especialmente dentro de la filosofía de Edith Stein, de modo que las formas lógicas vacías corresponden a formas puras vacías cuyo ser es puramente esencial. “Los géneros representan los objetos más generales (en el sentido amplio del término) que tienen todavía un contenido”¹⁹. La noción de objeto en sentido amplio se corresponde con la noción de algo en general. Los algos más generales que todavía tienen un contenido son los géneros. El objeto en general no tiene contenido alguno; de ahí que el objeto en general sea una pura forma vacía del máximo grado de generalidad. En cambio, a la estructura lógica del género comprende un contenido que a su vez tiene un lugar vacío correspondiente a la diferencia.

Todo esto quiere decir a su vez que la distinción steiniana entre la *forma pura* y la *forma esencial* -que es ya de orden propiamente ontológico- no se encuentra en el plano de la distinción entre lo universal y lo particular, o entre lo abstracto y lo concreto. De ahí que diga la autora que es preciso distinguir los planos en los que *eidos* y *morfé* se sitúan respectivamente, puesto que no atienden sólo al grado de determinación formal sino al ser mismo que atañe a cada uno de los sentidos de la forma. Así se comprende que Stein esté considerando que su análisis no se queda en el nivel puramente formal, pues ella entiende estar trascendiendo al sentido

¹⁹ *Ibid*

mismo de realidad que conviene a la pluralidad significativa del ser²⁰. El caso es que la distinción entre la forma pura y la forma esencial hay que buscarla más bien en el plano del ser que corresponde a cada uno de estos sentidos de la forma. Y ya hemos leído que a la primera pertenece el ser intemporal o puro, que se identificará con el *esse essentiae* y que radica en el *logos divino* como arquetipo inteligible de todas las formas creadas, mientras que a la forma esencial corresponde el establecerse (en virtud de la creación) como principio de la realización o existencia temporal de la forma pura.

La forma pura “es” y es principio de la misma existencia o ser real, y cabe decir que en ella y por ella existe (temporalmente) la forma esencial. El análisis del movimiento revela la dualidad actualidad-potencialidad en que consiste la existencia temporal sólo dentro de la cual se realiza la forma pura como forma esencial. Por eso también Stein ha afirmado que la forma pura se sitúa en su pureza al margen de la distinción entre posibilidad y actualidad, aunque -se entiende bien que así ocurra- en otros pasajes de la obra parece inclinarse hacia la opinión de que la forma pura puede entenderse en términos de pura posibilidad.

Pero veamos ahora algún texto donde la autora expone la necesidad de que la forma esencial como principio de realización sea anterior al movimiento y responda al arquetipo inteligible representado por la forma pura, sin confundirse sin embargo con ella. Se trata también de la interpretación steiniana de la doctrina aristotélica de las causas: “El fin o la causa final no obra de la misma manera que la causa motriz o la causa eficiente. El desarrollo no se mantiene por un acto que tiene por fundamento una realidad de la misma especie que aquella contenida en el desarrollo. Desde que comienza el desarrollo, lo que se desarrolla es una realidad independiente separada del procreador; esta realidad posee en sí misma la causa formal de su acción. Por su esencia el niño se pone en

²⁰ Esta especie de acrobacia especulativa que pretende trascender la formalidad a partir de su propio análisis es tal vez el meollo de la obra que glosamos, y la razón por la que Stein entiende estar aproximando Aristóteles y Tomás de Aquino a los fenomenólogos

movimiento, expresa sus necesidades, recibe sus primeras impresiones, etc. Pero el proceso de desarrollo que conduce sin cesar más allá del estado cada vez alcanzado y que permite que aparezca en él un sustrato existencial para una nueva acción, recibe su impulso y su dirección de algo que no es él, sino que debe primero existir. Si el objetivo provoca el desarrollo y si se admite que sólo una realidad puede producir una acción, es necesario atribuir al objetivo cierta realidad antes de que sea alcanzado y, por consiguiente, sea *realizado* lo que se desarrolla hacia el objetivo”²¹.

La deducción de los supuestos del movimiento conduce a la filósofa a admitir una realidad de la forma por encima de su realización. La forma se autorrealiza, se hace real, en su desarrollo, pero eso sólo es posible si existe ya de algún modo como causa final u objetivo de su propia realización. El ser se separa nítidamente, entonces, de su realidad o realización que para Stein coincide con el paso de la potencia al acto o la existencia en el tiempo. Ahora bien, “¿este objetivo actuante es la forma pura, la forma esencial o bien un tercer elemento? Parece difícil atribuir a la forma pura una realidad; en efecto, hemos dicho ya que su ser se sitúa más allá de la oposición entre realidad y posibilidad. Por otra parte, hemos mostrado antes que no solamente la realidad natural, sino también las *creaciones* del arte, están formadas según la forma pura que constituye su arquetipo”²².

Adviértase cómo la autora se debate en la duda sobre el grado de actividad existencial que ha de atribuir a las formas puras, en orden a lograr la articulación existencial que permita ponerlas de alguna manera como principio de los seres naturales (o artificiales). ¿Cómo expresar la conexión entre la forma esencial, que es principio eficiente y también final del autodesarrollo, y la forma pura que es arquetipo de la forma esencial? De otra parte, la misma forma esencial en cuanto principio de la propia realización no está aún realizada, pero ha de existir de algún modo como *objetivo*

²¹ *SF*, 244-245.

²² *SF* 254

o *figura final (Zielgestalt)*²³ de su autorrealización. Además, aun en el caso de que la forma esencial se autorrealice plenamente, habría que distinguir también, según Stein, la *esencia realizada*, es decir, lograda en su perfeccionamiento existencial, respecto de la forma pura, al modo como la perfecta copia se distingue respecto del original, pues de otro modo haríamos depender a la forma pura de su realización existencial, con lo cual perdería su prioridad ontológica.

Resumamos con el siguiente texto la distinción fundamental objeto de nuestra actual consideración: “Es, pues, necesario distinguir entre la forma pura que desempeña el papel de modelo *por encima* del desarrollo, y la ley viviente que actúa en el *interior* del desarrollo mismo, la ley que la orienta hacia la meta por alcanzar. Conviene recordar aquí, conforme a lo que ya establecimos antes, que en un ente cuyo ser se identifica con un proceso de desarrollo, la esencia misma está sometida a un cambio. Lo que hemos llamado *esencia realizada* no es ya, según tal cambio, la misma que antes. Pero las dos esencias se fundan en una realidad más profunda que sirve de determinación a todo el desarrollo y que lo conduce hasta su fin: es lo que nosotros hemos llamado la *forma esencial*. Allí es donde se encuentra la fuerza orientada hacia el fin responsable de la *esencia realizada* cuando el fin ha sido alcanzado”²⁴.

Es obvia la pugna que se establece en el pensamiento de Edith Stein entre los dominios correspondientes al ser puro o esencial y al ser activo o existencial. La articulación de estos dos sentidos del ser constituye, en efecto, el entramado metafísico de la obra que comentamos. De una parte, el ser en su realidad existencial-temporal está afectado de inidentidad y de finitud, de tal modo que su estudio impele a la búsqueda de un fundamento suficiente de la entidad en el mundo puro de las formas eternas o de los arquetipos inteligibles. De otra parte, el estatismo de la forma ideal no termina de explicar la actividad existencial, puesto que la causa del movimiento hay que buscarla ciertamente en una actividad, de la que

²³ *SF*, 246.

²⁴ *Ibid*

parece estar desprovista la forma pura inteligible en su estatuto separado o ideal.

La tensión entre ser existencial y esencial asoma desde las primeras páginas de la obra²⁵, y ahora, al tratar de los sentidos de la forma, se hace manifiesta: “Si es así -continúa el texto recién citado- ¿será necesario considerar las formas puras como desnudas de todo poder causal, como irreales e inoperantes? Así parece si se hace de ellas simples unidades significativas, esencialidades o quiddidades formadas en ellas mismas e independientes. Ahora bien, tal punto de vista parece insostenible desde el momento en que exponemos el problema de la relación de las formas puras y de las cosas reales así como de sus formas esenciales. Si las cosas aparecen como *copias* de las formas puras y si estas últimas son *arquetipos* que las formas esenciales contribuyen a realizar, es imposible entonces concebir un acuerdo *fortuito* entre dos mundos separados enteramente uno del otro. Estos dos mundos remiten originalmente a esta misma realidad primera (*Urwirklichkeit*) que

²⁵ Ya en la primera aproximación al sentido esencial del ser, la autora ha expresado su preocupación metafísica: “Si el quid y la esencia se hacen reales y eficaces en los objetos particulares y si sus factores son aquello por lo cual estos últimos son reales y eficaces, ¿habría que atribuirles también el *devenir a la realidad* en los objetos particulares, es decir el *paso del ser esencial al ser real*? De esta manera, el ser esencial estaría dotado de una eficacia y sería un ser *real* en el pleno sentido de la palabra. Porque por ser real (=actual), hemos entendido ‘el ser perfecto que se exterioriza y se revela en la eficacia’. Hemos concedido el perfeccionamiento del ser a las esencialidades y a las quiddidades en el sentido de *reposito en sí mismos*. Ahora bien, si de ello resultara que la quiddidad pasara de ella misma al ser en los objetos particulares, entonces el ser esencial habría alcanzado el sentido pleno de *ser real*. En efecto, la realidad de las quiddidades sería superior a éstos como causas primeras (*Ur-Sachen*) que producen la realidad de los objetos particulares: en relación con los objetos particulares no serían solamente *prótai ousíai*, sino verdaderamente esencias creadoras (*creatives essentiae*). Pero si tomamos las quiddidades tal como las hemos encontrado -como el *quid puro* de las esencias reales- entonces no podemos encontrar en ellas tal realidad superior ni una eficacia autónoma” (*SF*, 112-113). De ahí que Edith Stein entienda preciso continuar la investigación de los sentidos del ser hasta lograr la articulación adecuada entre el ser esencial y el ser existencial. La encontrará en la noción de creación

hace inteligible su unión”²⁶.

Adviértase cómo la fenomenóloga trasciende del mero punto de vista de la significación, que viene otorgado por la noción de sentido de las unidades significativas, para alcanzar a las formas puras en un orden en el que no quedan encerradas en sí, sino que se manifiestan como causas del mundo real. Por eso cabe afirmar que la metafísica de Edith Stein no permanece en el nivel de la forma o de la esencia, que comprende en su ascenso hacia el sentido del ser, a título de contrapeso inexcusable, la consideración del ser finito y móvil, activo, reclamante de la causa o el fundamento. Tal fundamento se desdobra él mismo en dos órdenes, que son aquéllos, el esencial y el existencial, que el análisis descriptivo de la realidad descubre.

Y a su vez, el doble fundamento ha de ser pensado de tal modo que haga posible su articulación. No es posible, en definitiva, que haya dos mundos separados enteramente uno de otro, acabamos de leer en el texto, ni que el acuerdo entre ellos sea fortuito. El mundo inteligible, de la esencia, el mundo matemático, el revelado precisamente por el análisis fenomenológico, y, de otra parte, el mundo de la vida, de la existencia, de la temporalidad y del yo fi-

²⁶ *SF*, 246-247. La semejanza de planteamientos de Edith Stein con Gottlob Frege, que no ha sido pasada por alto en estas páginas, manifiesta que nuestra autora es heredera a través de Husserl de la ontología fundada por el iniciador de la lógica moderna. Esa semejanza se hace especialmente notoria en la identificación de lo *real* con lo *actual*, a la par que se establece un dominio ontológico privilegiado para lo *objetivo-no real*. Y también en Frege encontramos la vacilación que se deriva de la postergación del valor metafísico del acto, y que acaba induciendo a este autor a terminar por admitir un dominio de la actualidad, o de la actividad, para los seres “puros”: “Die Gedanken sind nicht durchaus unwirklich, aber ihre Wirklichkeit ist ganz anderer Art, als die der Dinge. Und ihr Wirken wird ausgelöst durch ein Tun der Denkenden, ohne das sie wirkungslos wären, wenigstens soweit wir sehen können. Und doch schafft der Denkende sie nicht, sondern muss sie nehmen, wie sie sind. Sie können wahr sein, ohne von einem Denkenden gefasst zu werden, und sind auch dann nicht ganz unwirklich, wenigstens wenn sie gefasst und dadurch in Wirksamkeit gesetzt werden können” (FREGE, G., “Logische Untersuchungen. Ester Teil: Der Gedanke”, *Kleine Schriften*, edit. I. Angelelli, Georg Olms Hildesheim 1967 n. 362)

nito, ambos han de ser comprendidos por el pensar que es, a la par, intelección de esencia y movimiento existencial. Y sólo pueden ser comprendidos ambos si los dos dominios remiten originalmente a la realidad primera que hace inteligible su unión: “Comprendidas en la unidad del Logos divino -continúa Edith Stein- las formas puras son promovidas a la categoría de arquetipos en el espíritu divino, que coloca las cosas con su forma final preformada en ellas (...) La causalidad de los arquetipos eternos se identifica con la acción creadora, conservadora y ordenadora de Dios, su realidad con la realidad divina o realidad suprema”²⁷.

De este modo arribamos al Ser Eterno, principio de la explicación requerida. En tanto que Dios es realidad pura, Stein se siente a salvo del peligro de esencialismo en que incurriría la forma pura de platonismo. De otra parte, no sólo la existencia ideal de las formas puras es identificada con la existencia real de la esencia divina, sino que la causalidad o acción que la relación fundante de las formas reclamaba, es identificada con la propia acción creadora de Dios. En virtud de la creación divina las esencias puras pueden decirse creadoras (*essentiae creatrices*), y en virtud de la distinción entre las formas puras y las formas esenciales, que Dios ha puesto mediante su acción creadora en el seno de los seres finitos, a título de prefiguración de su forma final, se otorga estatuto autónomo a la realidad en sí de los seres creados. Edith Stein entiende así que en la tradición cristiana, particularmente en Santo Tomás de Aquino, se encuentra la base teórica precisa para canalizar la fundamentación metafísica de los descubrimientos de la fenomenología.

3. Los sentidos esencial y existencial del ser: posibilidad y actualidad

Ahora estamos en condiciones de seguir a nuestra autora en la descripción más general de los sentidos del ser, que es la que,

²⁷ *SF* 247

arrancando de la noción pura y formal de ente, atiende a los modos de *realización* de la entidad: “Según el sentido que demos al verbo 'est' en la determinación del ente (*on, ens*) = a una *cosa que es*, la cosa vacía se realizará diferente e inversamente”²⁸.

La “cosa vacía” es la forma pura y general del ente, de acuerdo con el sentido de la noción funcional de *forma*, opuesta al contenido, que se explicó anteriormente. Adviértase que esta noción de forma tiene en la autora un valor trascendental, porque es la condición más general del pensamiento y, por lo tanto, del ser de todo contenido u objeto real o ideal. La filiación kantiana de la filósofa en este punto me parece inequívoca, a pesar de que el desarrollo y la intención metafísica de Edith Stein sea opuesta a la del filósofo de Königsberg. Pero la noción de forma más general del pensamiento de lo pensado ha calado hasta tal punto en la filosofía postkantiana, que no se separa en modo alguno de la tradición de la fenomenología²⁹.

Consideremos ahora el sentido del término *realización* dentro del presente contexto. La entidad en el sentido de la forma pura de

²⁸ *SF*, 342.

²⁹ He aquí un argumento trascendental de Edith Stein, que expresa la posición de su filosofía, y de la fenomenología en general, respecto del transcendentismo kantiano. Aceptando en cierto modo el punto de partida de la filosofía trascendental, entiende que es posible y necesario proseguirla hasta alcanzar la trascendencia, cifrada sobre todo en la noción de *esencia*: “Si distinguimos entonces igualmente en el mundo de nuestra experiencia un *quid fluido* y una *construcción de esencia* que domina ese flujo, si consideramos *nuestra experiencia* como condicionada y animada por el conocimiento de la esencia, no decimos por eso que conocemos las cosas *en sí* e independientes de nuestra experiencia, y que las captamos hasta en su trasfondo. Pero aun si debiéramos constatar que no podemos captar las cosas de otra manera más que por los *fenómenos* (*Erscheinungen*), que no están determinados por las cosas mismas sino por las leyes de nuestro conocimiento, el dato fenomenológico y la convergencia entre el espíritu que conoce y el mundo que es conocido (la relación sujeto-objeto) sería de nuevo una cosa sometida a las leyes de la esencia y que no podría ser captada de otra manera. La posibilidad de aparecer como fenómenos para creaturas de nuestra condición espiritual no puede ser comprendida más que a partir de la *esencia* de las cosas y de la esencia de nuestro espíritu” (*SF* 120-121).

ente es el *id quod est* en general cuyo contenido viene determinado por el modo del *est*. El *ser* es el contenido que da plenitud a la vacía forma del ente, y a tal determinación se la denomina en este contexto, *realización* de la entidad. La realización o determinación del ser mismo como contenido de la forma vacía de ente deja paso a la distinción más general del ser, que es la que discierne el *ser esencial* y el *ser real*. Eso significa, correlativamente, que se establecen dos posibles planos para la *realización* de la forma vacía del ente, en cuanto que el ser que completa esta forma incompleta del ente sea sin más el ser puro del sentido de algo, esto es, la realización de algo como *pura esencia*, o bien, de otra parte, la efectiva *realización existencial* del algo que tiene un sentido, es decir, de la esencia, en el orden de la realidad efectiva o temporal:

“Si concebimos como la realización de una cosa una *esencialidad* o un *producto que tenga un sentido* (*Sinngebilde*), entonces el ser correspondiente es el ser *esencial*”³⁰.

Sin embargo, ambos planos de la realización de la entidad no son inconexos, sino que guardan un orden entre sí en el que la fundamentación pertenece al ser esencial, a título de núcleo inteligible de la realidad, y la plenitud o completa explicación del sentido del núcleo esencial pertenece a su exteriorización o realización real. De ahí que Stein afirme del ser esencial que “este ser no es de ninguna manera una especie particular de ser, sino una parte del sentido inseparable de todo ser: así como cada cosa posee un sentido, también se encuentra en cada ser el ser que tiene un sentido. Esta afirmación no se aplica solamente a la plenitud de sentido que toma el lugar del *quid*; una cosa vacía, así como todas las formas vacías, poseen todavía un sentido y un ser que forman parte de la estructura del ente”³¹.

En efecto, el ser esencial no es, en la filosofía de Edith Stein, resultado de una división categorial del ser, sino que tiene, según hemos insistido, un valor y alcance trascendental.

Pertenece a todo ser, en tanto que todo ser tiene un sentido: “así

³⁰ *SF*, 342.

³¹ *SF* 243

como cada cosa posee un sentido, también se encuentra en cada ser el ser que tiene un sentido”³². Este *ser que tiene un sentido* es precisamente el *ser esencial*, que es descrito simultáneamente así, como ser que tiene un sentido, y a la vez como “una parte del sentido inseparable de todo ser”³³. Coherentemente con esta distinción entre el núcleo de sentido de algo, y la plenitud de este sentido, que es análoga a la que hemos visto entre la forma y el contenido, o entre la interioridad y la exterioridad del ser complejo, la noción misma de sentido, o de ser que tiene un sentido, se retrotrae hasta las propias formas vacías de contenido, según acabamos de leer en el texto citado: “una cosa vacía, así como todas las formas vacías, poseen todavía un sentido y un ser que forman parte de la estructura del ente”. Este ser es el ser esencial.

Pero en el análisis de los trascendentales, que expresan precisamente, según la autora, esa estructura formal o vacía de la entidad, es decir, el sentido del ser en tanto que aún no ha sido dotado de contenido o realización³⁴, encontramos una equivalencia entre el sentido del ser esencial y el contenido del trascendental *verum*. Efectivamente, la verdad expresa ante todo, según la autora, la manifestación del ente ante el entendimiento, pero esa manifestación, en cuanto se considera perteneciente intrínsecamente al ente mismo que por ser se manifiesta o es manifestable, no es sino el sentido mismo del ente o el ser mismo en tanto que *tiene un sentido*. Podríamos decir, consecuentemente, que el *verum* expresa el sentido mismo del ser, o la esencia del ser esencial en tanto que *ser del sentido* o *ser como sentido*.

A su vez, el sentido o ser esencial es él mismo un despliegue o una cierta *realización desde sí*, que vuelve coherente la consideración del entero plexo del ser a partir del análisis trascendental de las formas vacías de la entidad, con la que hemos comenzado, siguiendo a la autora, el presente análisis. Tal realización desde sí no es todavía la *realización real o existencial* de algo, sino su puro

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. *SF* 293 v ss

despliegue interno o la exhibición de sus notas esenciales, cuya atenta consideración reclamará como fundamento, según Stein, la presencia simultánea de un entendimiento ante el que el ser esencial o ser del sentido se manifiesta. Obviamente, ese entendimiento no podrá ser el humano, que llega con posterioridad en tanto que sólo *descubre* el despliegue del ser esencial, y además, habría que decir más bien, lo va descubriendo paulatinamente. De ahí que la manifestación originaria o despliegue de los *productos inteligibles simples* exige o manifiesta a su vez al Logos divino que en su pura simplicidad contiene a su vez el sentido eminente de todo inteligible.

La misma denominación de *producto simple*, usada por la autora para las esencias puras, expresa a la vez el carácter originario de las esencias y su articulación interna a partir de sus notas constitutivas, cuyo despliegue o manifestación ante el entendimiento creador es su mismo sentido o su propia consistencia de ser esencial: “Hemos entendido por este término el *despliegue* o desarrollo inmóvil (no temporal) de lo que está contenido en la unidad significativa. En lo que concierne a las esencialidades simples, se trata simplemente de un ser actual desplegado y, por consiguiente, al mismo tiempo de un *ser* manifestado a la mirada del espíritu, que comprende y permanece inmóvil en esa comprensión. En los productos compuestos que tienen un sentido, hay al mismo tiempo una interioridad y una exterioridad inherentes a la multiplicidad ordenada de las propiedades singulares de una estructura. A esta multiplicidad corresponde en el espíritu sometido al tiempo un conocimiento que progresivamente se desarrolla y aumenta”³⁵.

A partir del ser esencial como sentido o núcleo del ser, se desarrolla a su vez, el despliegue o manifestación *en sí* que este ser esencial significa y es. Tal manifestación externa es la determinación del contenido de las formas vacías, no en tanto que en sí tienen ya un sentido, sino en tanto que este sentido es susceptible de plenitud. Así el ser esencial se manifiesta en ser real, o también en *ser ideal*, porque la *existencia* no sólo pertenece a los objetos re-

³⁵ *Ibid*

ales temporales: “El ser esencial es, por consiguiente, una parte inseparable de todo ser; pero en cada algo que no es un simple producto que tiene un sentido, viene otra cosa más a agregarse a este ser. Hemos escogido el término existencia (*Existenz*) para este sentido más rico y más lleno del ser, y hemos entendido por ello, no solamente la existencia (*Dasein*) (*ser real*) sino también el ser de los *objetos ideales*, como lo son los objetos matemáticos”³⁶.

A estas alturas de la exposición, se comprende bien que la razón de plenitud que el ser real significa respecto del puro ser esencial, no entraña superioridad ontológica de aquél respecto de éste, puesto que el fundamento permanece en el ámbito de la esencia. Ya hemos insistido a lo largo de la presente glosa que la atención a la forma y el convencimiento de que la forma no queda, por así decir, en sí misma sino que rebasa hacia la posición de la existencia, constituye el núcleo especulativo de esta peculiar fenomenología metafísica de Edith Stein: “Después de todas las investigaciones precedentes -dice la propia autora-,

apenas es necesario indicar el hecho de que la existencia (*Dasein*), en el sentido del ser real, es una cosa que rebasa al ser esencial (esto quiere decir una cosa *diferente* al ser esencial, pero esto no debe ser comprendido como un algo *superior*): en una cosa que *viene a la existencia*, su ser real recibe un comienzo temporal. Pero *lo que él es existía antes de que él llegara a ser real y no tiene comienzo temporal*”³⁷.

Hemos tratado ya en el epígrafe anterior, al hablar de los sentidos ontológicos de la forma, de la doctrina de la realización real de las formas puras y de cómo la forma esencial es el principio real de la realización de una sustancia en cuanto constituye a la vez una determinación y una participación de la forma pura. Ahora reaparece con mayor claridad la doctrina en cuestión, al ser alumbrada desde la exposición general de los sentidos esencial y exis-

³⁶ *Ibid.* Dice la autora que la existencia de los objetos ideales significará un tipo especial de despliegue de la esencia pura, reconociendo, sin embargo, que en este caso es difícil precisar la diferencia entre el ser esencial puro y el ser (pleno) de tales objetos ideales.

³⁷ *ST* 343-344

tencial del ser: “El nexa entre el ser esencial del quid y el ser real de la cosa correspondiente está fundado en la esencia, en cuanto determinación del quid de la cosa; la cosa podría no desplegarse, si su *quid* no estuviese determinado para ella. Cuando describimos la esencia como la quiddidad de la cosa, este ser debe distinguirse del ser esencial del quid puro: tiene su origen en la forma esencial que está puesta como un nuevo comienzo en el ser. Su ser es la formación de una esencia real y por tanto de un producto determinado por esta esencia en la totalidad del mundo real. El ser de este producto es una apertura progresiva de un todo cerrado en sí mismo: un paso de la potencialidad a la actualidad”³⁸.

La potencia y el acto son las nociones que Stein toma de Aristóteles para tematizar el tránsito desde el mundo de las formas o esencias puras al de la existencia temporal. Pero ya dentro de la propia existencia temporal, el desarrollo sucesivo que parece caracterizar a la existencia real, es también descrito en términos de actualización de lo potencial. En el texto recién citado la actualización es pensada además como *apertura*.

La apertura equivale al despliegue, concepto que, según hemos visto, recorre toda la ontología steiniana. Ya hemos hablado en efecto de un despliegue puro de las formas en tanto que éstas tiene un sentido que abren ante el entendimiento (fundamentalmente del Creador). Pero esa apertura es el mismo ser esencial de las formas puras, puesto que éstas constituyen en sí mismas un despliegue de notas o un producto que tiene un sentido, y ese tener sentido es su propio ser esencial. Aún así, desplegadas puramente o tan sólo en sí mismas, podríamos decir que sin embargo, de este modo, todavía cada una de las formas representa una totalidad cerrada en cuanto que estructura perfectamente delimitada en sí. Tal delimitación estructural de las formas, poseída por cada una de ellas aún antes de su despliegue temporal, es el sentido fundamental de la finitud: “En efecto, hemos encontrado también una significación de la finitud que no tiene comienzo ni fin en el tiempo -la delimitación material de las unidades significativas-; sin embargo, la de-

³⁸ *SF* 344-345

limitación de la finitud frente a la unidad del ser divino está ordenada hacia realización temporal”³⁹.

Es decir, no hay que perder de vista en ningún momento la tensión entre ser esencial y ser existencial. Las formas puras se definen como arquetipos o unidades significativas modélicas que se ordenan a una ulterior apertura constituida por su entrada en el mundo existencial. Sólo de ese modo podemos distinguir las esencias puras respecto del mismo Logos divino en cuyo seno existen las formas. El ser del Logos divino es el mismo ser de Dios, que es infinito, y si podemos hablar de la finitud de las formas que existen en el Verbo, es sólo en tanto que admitimos en ellas una entidad *objetivamente distinta* de la entidad misma de Dios. Pero ésa sería la entidad objetiva de las ideas como principios de la creación, es decir, como modelos o arquetipos destinados a ser realizados en el tiempo (puesto que si no comparamos las ideas divinas con algo distinto a Dios mismo -y eso otro no puede ser sino la creación- difícilmente podremos establecer diferencia alguna entre el ser infinito de Dios y el ser finito de las formas puras⁴⁰.

Las formas puras en cuanto totalidades cerradas están destinadas a su apertura o inclusión en el mundo de la existencia. La actualización existencial de las formas constituye una apertura, tanto por lo que se refiere a la entrada en el tiempo, como también a la progresiva realización de las formas esenciales, que según veíamos llevan en sí el germen de su propio desarrollo. El concepto de totalidad es un concepto típicamente formal, estrechamente ligado a la noción de estructura. Desde la totalidad, el desarrollo que cabe

³⁹ *SF*, 369.

⁴⁰ Repárase en que nos encontramos aquí de lleno con la doctrina escotista del *esse diminutum*, heredada luego, a través de Suárez, por Descartes, y que encontramos también en los *possibles* de Leibniz. En Descartes aparece clara esta doctrina, especialmente en el *Discurso*, en la primera prueba de la existencia de Dios, cuando distingue cuidadosamente entre el ser de las ideas como actos de la mente y su *ser representativo u objetivo* que exige una causa proporcionada o eminente en la realidad de las cosas

es una explicitación de lo implícito⁴¹. No hay propiamente *novación* en una filosofía de la forma. Estamos viendo claramente que aquí todo desarrollo existencial viene prefigurado en el mundo de las formas puras. Pero, a su vez, el mundo existencial es también concebido como una peculiar totalidad. La totalidad que encierra en sí, a título de partes de un desarrollo conjunto, la apertura existencial de cada una de las formas que en ella, en el mundo, intervienen. Resulta difícil no acordarse en este contexto de los compo-sibles de Leibniz. En cuanto entrada en la totalidad mundana de la existencia, a la que contribuyen todas las formas, puede decirse que las formas transitan desde su clausura o carácter en sí hacia su apertura o inclusión en la totalidad existencial.

La similitud del pensamiento de la autora con la tradición de la filosofía racionalista, que pone en la posibilidad lógica el fundamento de la realidad existencial⁴², se hace particularmente nítida en los presentes desarrollos, en los que la esencia muestra todo su poder, justo en el punto de su despliegue a título existencial: “Así, la antítesis del *ser esencial* y del *ser real* y la del *ser real* y de la *posibilidad* está determinada en un doble sentido: posibilidad en cuanto ser fundado del real temporal en el interior del ser esencial de las unidades significativas delimitadas (posibilidad esencial), y posibilidad como primer grado destinado a una realidad más alta (potencialidad frente a actualidad), como modo de ser inferior del ser temporal”⁴³.

La propia autora expone a continuación estos dos momentos del tránsito de la potencia al acto, que explican el doble juego entre posibilidad y realidad. De una parte está la misma entrada en la existencia del posible, que como tal posible es una esencia pura, y cuya ulterior realización constituye una *plenificación* de contenido. De otra parte, está el movimiento mismo que viene a ser la

⁴¹ Me he ocupado de la noción de totalidad en *El ser personal*, Eunsa, Pamplona, 1997, p.200 y ss.

⁴² Cfr. SOTO, M.J., *Expresión. Esbozo para la historia de una idea*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 15, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, p. 83 y ss.

⁴³ *SF* 369

médula de la realidad y que es un tránsito desde el fondo de la forma esencial hasta sus desarrollos actuales: “El *ser temporal-real* no es una realidad acabada (=acto puro), sino una *realización* de posibilidades esenciales sometidas a un *principio* y a un *progreso*. La oposición del *ser autónomo* y del *ser dependiente* forman parte de eso: el principio de la realización es un paso de la posibilidad esencial a la realidad temporal, o la entrada en la existencia temporal; a la realización progresiva pertenece un ente que lleva en sí posibilidades todavía no realizadas: algo que no es todavía o que debe ser, pero que ya está determinado en su deber ser; así su desarrollo está ya determinado de antemano. El real-temporal es un ser *ser colocado en sí mismo* y una *determinación de la esencia* (= *ousía* = sustancia). Sus posibilidades no realizadas (potencias) están fundadas en sí, y el ser de ellas participa del ser de él. La realización de ellas se identifica con la realización de él y, por tanto, con su propio paso a un grado superior de ser”⁴⁴.

Reparemos en la definición que Stein ha dado del ser real-temporal: ser colocado en sí mismo y, a la vez, determinación de la esencia. *Ser colocado en sí mismo* significa exteriorizado respecto de su causa, que es el Logos divino en el que existe como esencia posible. El *sí mismo* de la sustancia es su actualización general o entrada en el orden de la existencia, y, de otra parte, en este mismo orden, el ser temporal también se revela como un tránsito desde la posibilidad o posibilidades contenidas en la forma esencial a su actualización progresiva, y, por lo tanto, a la progresiva *determinación de la esencia*. La esencia en este último sentido es el *sí mismo* del ser, es decir, la sustancia, lo autónomo, frente a lo dependiente que son la determinaciones o actualizaciones ulteriores de la sustancia. De ahí que en el último texto citado hayamos leído que la oposición entre ser autónomo y ser dependiente forma parte de este juego entre posibilidad y realidad. Pero tal juego puede aplicarse también, según hemos visto, a la relación entre la esencia en sí misma (que ahora significaría la esencia no realizada o en su pureza, en la mente divina) y la esencia realizada, es decir,

⁴⁴ SF, 369-370. Cfr. M.L. PEREZ GARRIDO, “El sentido del tiempo”, cit., n 49

constituyendo la sustancia, cuyo núcleo real es la forma esencial.

Pero en último término la oposición entre lo autónomo y lo dependiente, en la filosofía de Edith Stein, es la que se da entre la forma y el contenido, como dimensiones trascendentales del objeto, y cuyas realizaciones, según veíamos al principio del presente epígrafe, pueden llevarse al mismo campo de la esencia pura. Eso significa también que la distinción misma entre ser esencial y ser real depende trascendentalmente de la distinción entre forma y contenido. Por eso es coherente que la autora afirme que, puesto que en Dios no se distinguen el ser real y el ser esencial, ya que la esencia divina es el puro ser en el sentido del acto puro de existencia, tampoco cabe en rigor una distinción entre forma y contenido referida al Ente divino. Por el contrario, “la separación de la *forma* y del *contenido* forman parte del *ser finito* en cuanto *delimitado objetivamente*. La forma vacía es la línea objetiva de delimitación que permite al ser separarse exteriormente de otra cosa y gracias a esta forma se dispone interiormente en un todo estructural de partes constitutivas separadas objetivamente”⁴⁵.

Adviértase cómo ciertamente la *objetividad* es el sentido del ser por excelencia en la filosofía de Edith Stein: la objetividad sería la condición de posibilidad del pensamiento de un objeto como tal, es decir, en mismidad o separación, en delimitación respecto de cualquier otro objeto de la mente. Por eso la misma condición de la objetividad en el sentido de delimitación y por lo tanto de exhibición de una exterioridad, es la condición de lo finito en cuanto tal, a saber, en cuanto separado o exteriorizado respecto de la esencia divina. Esa misma exteriorización define la interioridad de la esencia finita en condiciones de todo estructurado.

⁴⁵ *SF* 370

IV. TRINIDAD, SER PERSONAL Y METAFÍSICA DEL DON

El espacio de este trabajo no permite detenerse en la doctrina de *Ser finito* y *Ser Eterno* sobre la estructura metafísica de la persona humana, de los ángeles, sobre las huellas de la Trinidad en la Creación, la antropología del cuerpo, sobre el problema del mal etc. El tratamiento de todas estas cuestiones, que caracterizarán también los trabajos de otros herederos de Husserl, así como el peculiar estilo que los fenomenólogos imprimen a sus investigaciones filosóficas, se encuentran nítidamente presentes en la obra de la Beata Edith. Pero aquí nos hemos comprometido exclusivamente con la tarea de desvelamiento de los supuestos metafísicos del sistema filosófico steiniano. Sólo se tocarán ya, por lo tanto, algunas consecuencias finales de la ontología de nuestra autora, cuyo hilo conductor hemos creído comprender en la distinción lógica trascendental que se refiere a la dualidad funcional forma-contenido.

Pero es la misma autora la que cifra en esa similitud estructural del par constituido por el soporte formal y el contenido de ese soporte, el resumen de todas las investigaciones de la obra: “El *yo puro* nos ha parecido ser el soporte de la plenitud de la experiencia, la persona (finita), el soporte de su propia manera de ser, la forma de la cosa, el soporte de la plenitud de su contenido y el *objeto* y el *algo*, en la concepción más general del ente en cuanto tal, nos ha parecido como el soporte del *quid* y del *ser*. Ahora creemos haber llegado a la imagen primitiva de estas diferentes formas de soporte y pensamos poder captarlas con relación a ella y con relación unas con otras. Ciertamente nos encontramos de nuevo aquí delante del hecho de que la imagen primitiva y la copia están separadas la una de la otra por una distancia infinita. Pero esa distancia y la inasibilidad de la imagen primitiva no cambia el hecho de que

el sentido de la copia esté determinado por la imagen primitiva. La oposición entre una sola esencia y tres personas nos conduce a la supresión de la forma vacía; pero precisamente aquí forma y plenitud representan una unidad indivisible (...) la forma particular no está ligada inmutablemente a su propia plenitud (...) En Dios no hay cambio ni transformación. La forma y la plenitud son en El inseparablemente una. No se puede pensar en ninguna otra plenitud que se pudiera unir a esta forma, ni en ninguna otra forma que pudiera abarcar esta plenitud”¹.

La filosofía de Edith Stein es una filosofía ejemplarista, como corresponde a un pensamiento que se funda en la noción de la forma. En este último texto la autora llega a determinar la forma de la trinidad como el ejemplar supremo de toda la creación, siguiendo en ello especialmente la tradición agustiniana. La esencia de Dios es la forma por excelencia, la forma cuya esencia es ser y cuya estructura lleva consigo de modo necesario la plenitud de su contenido. La tradición de la filosofía tomista tiene eco en estos desarrollos teológicos de Stein, referentes a la esencia de Dios como *ipsum esse*. Pero la autora lee la doctrina de Santo Tomás de acuerdo con su propio sistema, y en consecuencia insiste en la identidad de forma y contenido en Dios, que es a la par identidad de ser esencial y ser real de la divinidad.

En algún momento de la interesante especulación trinitaria incluida en esta obra, Stein parece sugerir que cabría una distinción, al menos pensada, entre el ser esencial de Dios, correspondiente a la esencia divina, y el ser real que pertenecería a esta misma esencia pero en atención a cada una de sus Personas². El ser real del Logos divino es aquello que le diferenciaría realmente del Padre, y que le es otorgado, no por creación sino por generación eterna, de parte del Padre, y dentro del seno de la esencia divina, cuyo ser esencial constituiría la identidad comunicada por la trinidad de las personas. Este acercamiento a la doctrina trinitaria confluye con la visión de la forma pura de la divinidad que, en cuanto estructura

¹ *SF*, 375-376.

² *Cfr. SF* 124 v. ss

de la vida infinita contiene el movimiento eterno en el que el ser real adquiere carácter hipostático en tres personas distintas³.

Sin embargo, el sentido tomista de la autora parece imponerse cuando más adelante del texto referido, afirma: “*El ser esencial de Dios es el ser real y, de hecho, el ser más real: es el acto puro (...) ¿cómo es compatible esta inseparabilidad (de ser esencial y ser real) con la separabilidad que parecía sugerirnos la doctrina de la Trinidad? ¿Podemos separar las personas y sus diferentes ser persona (Personsein) de la esencia divina, si la esencia y el ser son inseparables? No veo otra solución más que considerar el ser en tres personas como esencial. Así, la separabilidad de la esencia y el ser, del ser esencial y del ser real, no llega a ser en el caso del Logos más que una simple expresión de lenguaje bajo forma de parábolas*”⁴.

La duda de Stein, manifestada en este pasaje, referente a si separar o no el ser esencial (de la esencia) y el ser real de cada una de las personas, ha sido salvada pues en un sentido tomista. Efec-

³ “Se puede todavía intentar abordar el ser trinitario por otra vía; el ser de Dios es *vida*, es decir que hay un movimiento que se produce a partir de la interioridad propiamente dicha, en definitiva, un ser generador. No se trata de ninguna manera de un movimiento hacia la existencia como el del ser finito creado, ni tampoco de un movimiento más allá de sí mismo como el del ser generador finito, sino al contrario, de un movimiento eterno en sí mismo, de una perpetua creación de sí partiendo del fondo del ser particular infinito; se trata de un don ofrecido por el yo eterno al tú eterno, una eterna *recepción de sí* y un don de sí siempre renovado. Y puesto que el ser único que brota eternamente en este dar y recibir produce una vez más *comúnmente* de sí lo que es dado y lo que es recibido -porque el ser único supremo es necesariamente fecundo- el círculo de la vida interior de Dios se cierra, por consiguiente, en la tercera persona que es don, amor y vida.” (SF, 367). Sin negar agudeza a semejante descripción de la trinidad, no se ocultan tampoco las dificultades teológicas que una exposición así conlleva, relativas al lastre esencialista y racionalista de la filosofía steiniana. La noción racionalista de autocreación, que aparece incluso en las expresiones de este texto, es, a mi modo de ver, inaceptable. En esta línea interpretativa, la filosofía de Stein, terminaría por adoptar similitudes, ya anteriormente adivinadas, con el pensamiento hegeliano.

⁴ SF 127-128

tivamente, en Santo Tomás, no es admisible la consideración de un ser hipostático de las personas aparte del único ser de la esencia⁵. Aparte de que esa posición comprometería seriamente la integridad del dogma. Stein lo ha resuelto concluyendo una tesis que, en cambio, no me parece alejada de los postulados de Tomás de Aquino, cuando afirma que no ve más solución que considerar esencial el ser en tres personas. Santo Tomás, en efecto, se esfuerza todo lo posible, para realizar el tratamiento trinitario sin apartarse de la consideración del *ser subsistente*, el cual, según se considere absoluta o relativamente (atendiendo a las relaciones recíprocas entre las personas), es numerado respectivamente como un único supuesto (el *ipsum esse*), o como una trinidad de hipóstasis⁶.

Pero tal vez sea interesante destacar que, en este caso, el esencialismo de Stein, ha estado a punto de jugarle una mala pasada en el plano de la teología dogmática. Su reiterada insistencia en la noción de esencia en el modo que le atribuye una cierta realidad al margen de la existencia, ha llevado a la autora a pensar inicialmente que cabe una distinción esencial entre el ser de la esencia divina y el ser de cada persona. Como además, se encuentra con que no es coherente otorgar a la esencia divina una realidad disminuida, inmediatamente el ser de la esencia, así separado de su ser real, se hipostatiza convirtiéndose en el cuarto supuesto de la divinidad.

En realidad hay aquí un equívoco que comienza con el empleo del término *ser esencial* para referirlo a Dios, y sigue, luego, con su ulterior identificación con el término *ser de la esencia*. El ser de la esencia divina es el *ipsum esse*, de modo que no cabe ciertamente, como bien dice la propia autora más tarde, establecer separación alguna entre el ser de la esencia divina y el valor existencial de esa misma esencia. Pero podemos ir aún más lejos observando que, entonces, apenas si tiene sentido la distinción steiniana entre una pretendida forma de la divinidad y un contenido necesario y

⁵ Cfr. el estudio sobre la Trinidad divina, a la luz de la doctrina de Santo Tomás en HAYA, F., *El ser personal*, ed. cit., p.141 y ss.

⁶ Cfr. *S.Th. I a 29 a 4 c.* · *S.Th. III a 2 a 2 c.*

pleno de esa forma en virtud de la cual ella es existente. Me parece que si esta dualidad es en principio problemática, y por cierto no equivalente a la distinción real tomista entre esencia y ser -porque se establece desde la lógica del concepto-, es todavía más inadecuada si intenta trasladarse al propio Dios.

En suma, la técnica filosófica empleada por Edith Stein no permite pensar adecuadamente los problemas metafísicos más agudos, que basculan decididamente sobre la plena realidad existencial del ser. Más acertadas resultan en cambio las descripciones de la autora cuando se pasa por encima, al menos en parte, de la articulación conceptual empleada; o también puede decirse que más apropiadas se antojan las intuiciones de la autora que las elaboraciones conceptuales de esas mismas intuiciones, en la medida en que justamente describen dimensiones nítidas de la existencia personal. No cabe duda de que encontramos aquí tratamientos fenomenológicos que se incluyen en lo que puede denominarse metafísica del don, y que, por su implicación existencial, van más allá de los recursos ordinarios de la escolástica tomista (a la que justamente se le achaca haberse dejado prender de un exceso de formalismo). En esto Edith Stein resulta un brillante precedente del contemporáneo acercamiento a la persona desde la óptica del amor y del don:

“El ser personal divino constituye el arquetipo de todo ser personal finito. Pero al yo finito se opone un tú, que es *otro yo*, su igual, un ente al que se puede dirigir una respuesta y con el que el yo, fundándose en la semejanza del ser del yo, vive en la unidad de un *nosotros*. El *nosotros* es la forma en la que hacemos la experiencia del ser único de una pluralidad de personas. El ser único no suprime la multiplicidad y la diversidad de las personas. La diversidad es ante todo una diversidad del *ser*, como hemos reconocido que ella pertenecía a la esencia del yo: el ser único que posee una unidad más alta no suprime la *mónada* cerrada sobre sí misma de la vida del yo. Pero existe en seguida una diferenciación de la *esencia*: la comunidad específica que sirve de fundamento al ser del nosotros deja un lugar para una *manera de ser personal* que distingue el yo de cualquier otra cosa. Tal diferenciación de la *esencia* no debe ser tomada en consideración cuando se trata de las

personas divinas”⁷.

Hagamos abstracción del problema de la adecuación conceptual entre la terminología de Edith Stein y la de Santo Tomás. De este modo, la *esencia* queda desprendida, a la manera de la fenomenología más estricta, de toda dimensión ontológica, de todo componente causal existencial, y reducida a la manifestación del fenómeno a la conciencia pura. Podemos describir entonces, sin particular compromiso con la ontología (en el sentido tradicional), el *nosotros* como “forma en la que hacemos la experiencia del ser único de una pluralidad de personas”⁸.

La *forma* significa en este contexto la estructura del objeto tal como viene dada en la intuición pura, de acuerdo con la terminología de Husserl. Qué duda cabe entonces que el *ser personal* se presenta ante la conciencia atenta, en diversidad de sesgos, de perspectivas, no sólo como individualidad o *mónada incommunica-ble*. También se manifiesta en la unidad interpersonal del *nosotros*, sin la cual no hay además experiencia del yo individual, si nos atenemos incluso a la vivencia natural. Hay una alimentación mutua de las nociones de *yo* y de *otro*. Stein se refiere en el texto al modo de concebir al *otro* como un *yo a imagen del propio yo*. Pero también podemos decir que no hay experiencia verdaderamente humana del propio yo sin experiencia concomitante de los otros. El *nosotros* es, por tanto, una forma primaria de la experiencia personal. Y de ahí podemos llevarla a la concepción que nos cabe de Dios Trino.

La autora dice en el texto que la personalidad en la criatura es a imagen de la personalidad divina, y éste es precisamente el último hilo conductor de *Ser finito* y *Ser Eterno*. Pero no hay inconveniente en afirmar, recíprocamente, que una esmerada fenomenología del *nosotros* proporciona apoyo analógico a la teología trinitaria. De hecho, es lo que hace la filósofa. En tanto que la manifestación del ser personal que denominamos con el nombre del *nosotros* es purificada de la carga de finitud que obliga a incluir en el

⁷ *SF*, 365-366.

⁸ *Ibid*

término un lugar vacío para diferencias sustanciales *-esenciales*, dice Stein⁹-, en esa medida cabe trasladar a Dios trino el significado del *nosotros personal*:

“El *modo de ser personal* de Dios -continúa la autora- es el ser que lo abarca y contiene todo y que *en cuanto tal* es único y distinto de todo ser finito. En este ser universal, no encontramos la oposición de lo *general* y de lo *particular*; del mismo modo que la oposición entre el ser esencial y el ser real, está aquí suprimida. La esencia en su totalidad es común a las tres personas. Así sólo queda la diversidad de las personas en cuanto tal: una unidad perfecta del nosotros que ninguna comunidad de personas finitas podría alcanzar. Sin embargo, en el interior de esta unidad, la distinción entre el yo y el tú se mantiene, sin la cual ningún nosotros es posible (...)”¹⁰.

La comunidad o unidad del ser que manifiesta el *nosotros* es en Dios plena, hasta el punto de no presentar quiebra alguna o lugar vacío para diferencias sustanciales entre los miembros de la *comunidad divina*. El contenido de tal comunidad es la esencia divina que es una y la misma para las tres personas de la Trinidad. Ocurre en Dios que no hay oposición alguna entre lo individual y lo común, porque, según explica Santo Tomás, nada hay en la esencia divina ajena a ella misma que introduzca distinción entre la esencia y el supuesto. Los supuestos de la divinidad, que son las tres

⁹ No compartimos en principio el calificativo de *esencial* para la diferencia personal creada, a menos que nos atengamos al sentido puramente fenomenológico de la palabra *esencia*. En efecto, hemos visto que la autora recarga la noción de esencia con diferencias que no estaríamos obligados a poner si jugamos con la distinción real de esencia y ser en las criaturas. Puesto que Edith Stein es esencialista, acaba haciendo recaer toda individualidad en el haber de las determinaciones esenciales, y necesita que personas finitas distintas tengan también esencias, no sólo numéricamente sino específicamente diversas. De ese modo rompe en este punto, como ella misma afirma, con la tradición aristotélica, que, en cambio, Tomás de Aquino mantiene en virtud de la dualidad de planos que introduce con su *distinctio realis*. De este modo la diferencia personal recae, dentro de la doctrina de Santo Tomás, en el dominio del *esse* trascendentalmente distinto de la esencia.

¹⁰ *SF* 366

hipóstasis, sólo se distinguen a través de sus oposiciones relativas. Edith Stein explica esta diferencia, que en rigor constituye a las personas, a partir de la fenomenología de la comunidad entrañada en un perfecto *nosotros*. En efecto, la comunidad perfecta entre las personas ha de mantener aún una diferencia entre el *yo* y el *tú*, “sin la que ningún nosotros es posible”. Pero se trata de una diferencia personal de tal pureza que es exclusivamente diferencia personal sin que ponga en las personas divinas distinción alguna de esencia ni de ser: “sólo queda la diversidad de las personas en cuanto tal”.

Todavía da más de sí la descripción de la unidad del *nosotros* divino, si atendemos al elemento que obra cabalmente la unión entre las personas de la Trinidad:” El nosotros en cuanto unidad constituida por el *yo* y el *tú* es una unidad superior a la formada por el *yo*. Es, en su sentido más perfecto una unidad del amor”¹¹.

Vale la pena observar que esta última afirmación significa un cambio de perspectiva con relación a la que representa la metafísica pura, para atenerse a una óptica que cabría denominar *antropológica trascendental*¹². La metafísica no obtiene una unidad superior a la que se obtiene a partir de la perfecta inclusión de las diferencias trascendentales del ente, cuyo fundamento viene dado por el ser. La unidad metafísica más fuerte es la que corresponde a la individualidad. Ahora se afirma, en cambio, que es superior la unidad del nosotros, la unión personal que viene realizada a través del amor. Este cambio de perspectiva no supone ruptura con la metafísica de Dios, puesto que el amor en la divinidad es subsistente, se identifica con el *ipsum esse*. Pero también es claro que ahora se gana un punto de vista nuevo, que la metafísica pura no es capaz de explicitar. Se trata del punto de vista que ofrece la propia Revelación de la Trinidad divina, dentro de la que se incluye la afirmación inspirada: *Deus caritas est*. Esta perspectiva novedosa sobre Dios puede ser iluminada a través de la fenomenología de la persona, que es la que el propio Dios utiliza a la hora de

¹¹ *SF*, 366.

¹² Este término lo tomo de la filosofía de Leonardo Polo, quien distingue nítidamente entre la metafísica y la antropología trascendental, a partir de lo que él denomina abandono del límite mental

revelarnos su vida íntima¹³.

En este punto, Edith Stein muestra una agudeza descriptiva que, a mi modo de ver, deja atrás el tratamiento clásico del amor fundado en el trascendental *bonum*. En efecto, la doctrina clásica de los trascendentales ontológicos, puesto que expresa la inclusión mutua de las *propiedades* del ser, trata el amor en términos de *inclinatio*, inclinación hacia la perfección contenida en el ser. Por eso, el trascendental *bonum* sigue al *verum*, expresivo del conocimiento del ser que, con posterioridad metafísica, es apetecido por la voluntad.

Desde semejante óptica de la *inclusión* la realidad del amor no termina de aparecer en la dimensión de prioridad trascendental que le corresponde si miramos el asunto desde la perspectiva personal o donal. Desde ésta última podemos decir que amar es más que amar el bien, o simplemente que *amar es más que ser bueno*, como dice Leonardo Polo. La bondad ontológica es sinónima de perfección que suscita pasivamente la tendencia en términos de fin. El amor, en cambio, expresa el carácter activo del ser que se *actúa como don*, o bien, el acto que en su entraña misma es gratuidad, excedencia, sobreabundancia respecto de lo previamente dado o contenido como esencia. La esencia representa la óptica de la identidad, y en consecuencia, desde la esencia sólo cabe ver el amor en términos de tendencia natural al bien, de una manera que no excede lo inicialmente incluido en el ser. De ahí que el tratamiento del amor personal desde la noción de naturaleza no sea suficiente. Es preciso dejar paso a la perspectiva de la originalidad que corresponde al descubrimiento de la persona como lo radicalmente novedoso -como lo no incluido en la noción previa del ser-

¹³ En la obra ya citada *El ser personal* intento explicar la articulación entre las dos perspectivas mencionadas, no sólo de la divinidad sino de la persona en general: la perspectiva metafísica y la fenomenológica. Me parece que esta dirección en las investigaciones filosóficas y teológicas es tanto más importante cuanto que supone el punto de confluencia entre las dos tradiciones representadas por la metafísica del ser, especialmente de Santo Tomás, y la ensayada, a raíz de algunas intuiciones modernas, por los fenomenólogos contemporáneos

y cuyo acto no es una mera explicitación de lo dado en su naturaleza sino una libérrima posición de sí en relación con el otro¹⁴.

Si Edith Stein ve claramente que el amor es más que la adhesión al bien, más que la apreciación de valor, como se lee en el texto citado a continuación, es que ha trascendido definitivamente de la perspectiva de la esencia en la que se mueve su propia constelación conceptual: “El amor, en cuanto adhesión a un bien, es igualmente posible en cuanto amor de sí. Pero el amor es más que tal adhesión, que tal *apreciación del valor*. Es un don de sí mismo a un tú, que en su perfección da nacimiento a un ser único a raíz de una donación de sí recíproca (...)”¹⁵.

En efecto, el amor como inclinación esencial no sólo es posible, y necesario, como amor de sí, sino que además no supera el plano en que es amor de sí. El amor de sí no es malo en absoluto, todo lo contrario, es la expresión propia del *bien* en sentido ontológico, del trascendental *bonum*. Pero la *apreciación del valor* conocido no es la más alta perspectiva posible del amor. La esencia no termina de dar la clave de la realidad amorosa. Es perfectamente legítimo afirmar, por ejemplo, que la razón de la creación es el amor de Dios a sí mismo, puesto que Dios no puede obrar por una finalidad distinta a su propia gloria. Sin embargo, la razón de la creación parece quedar más esclarecida cuando consideramos que es un acto de pura gratuidad de parte del Creador cuyo único motivo es el amor a la criatura a la que saca de la nada. Ese amor es trasunto del que existe entre las personas divinas y que es personalmente el Espíritu Santo, don que el Padre y el Hijo mutuamente se entregan. La esencia de Dios se considera entonces la dote que las personas comunican plenamente en virtud de la donación recípro-

¹⁴ Desde este punto de vista el amor puede considerarse, más allá del orden de la esencia y de las facultades, en el plano trascendental del *actus essendi*, realmente distinto de la esencia de la persona creada, y cabe ver en él el acto radical de libertad a través del que la persona se actúa radicalmente, es decir, de acuerdo con el *ser personal* al que ella está destinada.

¹⁵ *SF* 366

ca que constituye la entraña de su vida íntima¹⁶.

¹⁶ De esta manera, la entera metafísica creacionista de Edith Stein queda vinculada a la noción de cada una de las personas divinas procedentes del Padre, queda comprendida a partir del Verbo, “imagen perfecta de Dios y la totalidad de sentido sinónimo de mundo inteligible, arquetipo del mundo de las cosas reales, igual que el amor divino designa a la vez la entrega mutua de las personas divinas y el darse de Dios hacia el exterior; el amor divino es el *don* puramente y simplemente y encierra en sí todos los dones de Dios a las creaturas (...) El Espíritu Santo concebido como la persona del amor es la imagen original de todo lo que es vida y acción en los seres creados; es él quien les da el poder de ser para llegar a la perfección de su ser y de su esencia” (GUILLEAD, R., *De la phénoménologie à la science de la croix: l'itinéraire d'Edith Stein*, ed. cit., p. 248, cit. en PEREZ MONROY, A., “Búsqueda del Sentido del Ser”, en *Homenaje a Edith Stein*, Cuaderno de Filosofía n.º 16 Universidad Iberoamericana México D.F. 1992 p. 69).

CONCLUSIÓN CRÍTICA

El conjunto de investigaciones de *Ser finito* y *Ser Eterno* se enmarcan en la cuestión general del sentido del ser. Y esto es lo que no podemos perder de vista dentro del abigarramiento de las nociones formales en danza. La técnica filosófica empleada puede antojarse insuficiente en la medida en que va delineando un mapa del ser que intenta corresponderse exhaustivamente con las inflexiones del ser veritativo. Este es el fondo de la acusación a todo tipo de platonismo, y la filosofía de Stein sin duda lo es. Ahora bien, ¿no podríamos distinguir entre la letra y el espíritu de un pensamiento como éste, el de Edith Stein, que inquiere por el *sentido del sentido*?

Es claro que la Beata Edith establece la noción de sentido en calidad de trascendental del ser. Ella lo dice de otra manera tal vez: maneja la noción tomista de trascendental del ser y la formaliza; luego, a partir del análisis descubre en el sentido de los trascendentales una exigencia de contenido real. Concretamente, el trascendental *verum* representa el transcendimiento desde la formalidad del ser hasta la exigencia de su despliegue ante el entendimiento que lo concibe. Este despliegue sería el sentido del ser que, por implicar su plena comprensión, no cabe que se quede en mera forma. Esto significa que el contenido de la idea en cuanto tal remite a la realidad del ser comprendida como plenitud de sentido. Es el movimiento de lo que podríamos denominar *transcendentismo steiniano*, que se opone en su conclusión al transcendentismo kantiano, de una parte, y que, de otra, rebasa el método fenomenológico, limitado a lo que se muestra a la conciencia en cuanto tal, para ocuparse del fundamento metafísico de lo que se muestra.

Los otros trascendentales que afectan al contenido del ser, *bonum* y *pulchrum*, todavía explicitan más esta exigencia, porque

designan la contribución de cada esencia a la totalidad estructural del ser. No hay plenitud en cada forma sino en la medida en que cada una rebasa su propia limitación y contribuye a la plenitud del ser. Cabe entonces resumir el razonamiento metafísico de la filósofa en la exigencia de remitir el sentido del ser inicialmente dado en la forma de su intelección a un sentido que es a la vez despliegue ante un entendimiento infinito e integración en una plenitud de sentido.

Ahora podemos reflexionar por nuestra cuenta si no es la exigencia de tal plenitud lo que está a la base de nuestro pensamiento. ¿No cabe decir acaso que el pensamiento humano arriba a la necesidad del Ser Infinito, en función de esa exigencia de sentido pleno que reclama el pensamiento en cualquier dirección de su ejercicio?

Pensar es en efecto equivalente a actividad significativa, en la medida en que supone y reclama el sentido de lo que piensa. No cabe pensar al margen del sentido, y esto puede expresarse también diciendo que el pensamiento es actividad concentrada o que se atiende a sí. Pero eso quiere decir también que no cabe que el pensar se detenga en el establecimiento de la unidad de sentido como si hubiera arribado a ella definitivamente, ni tampoco que parta de esa unidad como de verdad dada de modo inconcuso. Esta es precisamente la diferencia que nos separa del camino filosófico de Stein.

La fenomenología steiniana establece como punto de partida inquestionable la unidad de sentido, o el sentido como unidad cerrada y absolutamente dada en la intuición de esencia, entendida al modo de la fenomenología. La esencia es, en definitiva, el elemento primero a partir de cuya consideración se postula una equivalencia estricta entre lo pensado (o conocido) y lo absoluto-real. Pero al adoptarse semejante punto de partida, ¿se atiende suficientemente a la peculiaridad del acto de conocimiento, del pensamiento como acto que *mantiene en presencia a su objeto* y en esa misma medida le confiere su objetividad?

El camino de la fenomenología hacia la trascendencia cognoscitiva, como el de Platón, es demasiado corto, si se permite la expresión. No porque lo conocido no sea en verdad real, sino porque lo

conocido en tanto que tal no tiene el mismo estatuto de la realidad en cuanto tal. El establecimiento del isomorfismo indiscriminado entre la esencia pensada y la realidad se logra en detrimento de la consideración de acto que pertenece al conocimiento mismo. La esencia impone entonces *por sí misma* su presencia a la intuición cognoscitiva, de modo que el conocimiento asiste pasivo al surgimiento de la esencia, que se entiende como *meramente descubierta* por la intelección¹.

Las cuestiones metafísicas acaban reduciéndose a divergencias nocionales muy tenues. ¿Consideramos con Platón que el fundamento es la esencia como mismidad dada inicialmente a la intelección, o por el contrario, con Aristóteles miramos la actividad, ante todo de la propia intelección, como criterio decisivo en la elucidación del ser? En el segundo caso, el carácter de la mismidad no tiene por qué pertenecer a la realidad propia del ser en cuanto tal, de manera que se escapa al férreo isomorfismo que solapa las estructuras de lo noemático y de lo ontológico.

Ahora bien, el camino de la trascendencia, aunque más largo ahora, continúa abierto, si atendemos a lo que manifiesta el acto de pensar precisamente en su condición de dinamismo que rehusa el estancamiento de la fijación de lo conocido en términos de realidad absoluta. El sentido no se establece ya tanto en atención al contenido noemático cuanto con referencia a la propia actividad significativa que constituye el pensar. De ahí que siga teniendo cabida, a mi modo de ver, la fundamentación metafísica de la

¹ Esto es lo que Leonardo Polo denomina conculcación del axioma A de la teoría del conocimiento, en virtud del cual se afirma precisamente que el conocimiento es acto. La posición o el desarrollo fenomenológico parece situarse en las antípodas de la filosofía de Polo. Polo establece la mismidad como la condición del objeto pensado en virtud de la actividad mental, que suplanta a la actividad del ser. Abandonada la mismidad, se accede al ser real en términos de movimiento trascendental. Los fenomenólogos supeditan en cambio toda actividad cognoscitiva al sentido de lo conocido, de forma que el conocimiento lo es en la medida en que capta una unidad de sentido, A partir de ahí el movimiento real mismo está mediado por las unidades de sentido, y cabe ver en el devenir una realización de esencias. La diferencia estriba en el del punto de partida

esencia pensada en el Absoluto, pero a través ahora del dinamismo del acto de pensar.

Este camino tiene en cuenta, por lo tanto, el sentido en términos de atención al dinamismo del pensamiento. Sentido es lo congruente. El pensar se atiende, es atención. Es atención a lo dado en el pensar, que es el objeto. Y es atención a sí mismo. La palabra atención se refiere a aquello a lo que se atiende, pero conjuga también la concentración o el atenerse a sí. El conocimiento es de una parte dinamismo, y de otra dinamismo que se atiende. A su vez cabe distinguir dos sentidos de la atención: la atención antecedente, que se refiere al objeto (lo inicialmente dado, en *antecedencia* o *presencia*), y la atención consecuente. Esta última es la superación del objeto en tanto que incompatible con el dinamismo del pensar. No es que el objeto sea falso en lo que muestra, sino que lo que muestra precisamente no es su objetividad o mismidad, y es esta fijación de su condición objetiva la que no pertenece a la condición de lo real en cuanto tal. Detenerse en la condición misma del objeto es, por lo tanto, falsedad. El descubrimiento de la falsedad es lo que impele al pensar a seguir. Pero de otra parte el pensar siempre sigue, porque es dinamismo. La atención entonces se ejerce, no en antecedencia, sino en consecuencia. Ese es, a mi modo de ver, el método filosófico, que continúa siempre hacia una verdad nunca absolutamente aferrada.

Desde este punto de vista es claro que la inmanencia, no sólo en su inicio gnoseológico sino sobre todo en su conclusión agnóstica, es la más tremenda anulación que cabe del sentido. Pero entonces, de acuerdo con el argumento, es también la detención más contundente del dinamismo del pensar, y en consecuencia, la falsedad más rechazable. De este modo es posible establecer en Dios el fundamento y el horizonte mismo de la actividad significativa que es el pensar. Es el espíritu de la filosofía de Edith Stein, cuya letra presenta inconvenientes, a mi juicio, desde el punto de vista no-cional. Análogamente podría aludirse, aunque ya sin espacio suficiente para un adecuado desarrollo, a letra y espíritu del famoso argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios. Lo rechazable del argumento de Anselmo es sobre todo hacer de Dios o de su idea, el máximo pensable, aquél cuyo mayor no cabe

pensar. No hay tal cosa como el máximo pensable, ha afirmado Leonardo Polo, siempre cabe pensar más. El máximo pensable significaría la anulación del pensamiento como dinamismo siempre proseguible. Pero es precisamente esa ausencia de un máximo de carácter *objetivo* la que habla de Dios como horizonte de la actividad de pensar, y con ella de la filosofía misma, de acuerdo con el espíritu de la pensadora Edith Stein.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EDITH STEIN

FELDMANN, CH., *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*, trad. A. Martínez de Lopera, Herder, Barcelona, 1988.

GOMEZ ROBLEDOS, A., *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.

GRAEF, H., *-La philosophe et la croix*, Le Cerf, Paris, 1955.
-Edith Stein, Zeugnis des vernichteten Lebens, Friburgo, 1979.

GUILEAD, R., *De la phénoménologie à la science de la croix: l'itinéraire d'Edith Stein*, Nauwelaerts, Louvain, 1973.

HERBSTRIETH, W., *-Edith Stein, Zeichen der Versöhnung*, Munich, 1979.
-Das wahre Gesicht Edith Steins, Munich, 1980.
-Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Friburgo, 1983.
-Edith Stein. Bilder des Lebens, Munich, 1982.
-Beten mit Edith Stein, Munich, 1983.

PEREZ MONROY, A., *Edith Stein también murió en Auschwitz*, 2ª ed., Centro de Estudio de los Valores Humanos, México, 1990.

POSSELT, T.R., *Edith Stein, Schwester Teresia Benedicta a Cruce*.

Philosophin und Karmelitin. Ein Lebensbild, Friburgo, 1960.

SCHLAFFKE, J., *Edith Stein. Dokumente zu ihrem Leben und Sterben*, Colonia, 1980.

SCHMITT, V., *Gebet als Lebensprozess: Teresia von Avila- Edith Stein*, Munich, 1982.

VARIOS AUTORES, *Homenaje a Edith Stein*, Cuaderno de Filosofía, n°16, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1992.

XIRAU, R., *De mística*, Joaquín Mortiz, México, 1993.