



Artículo

Analogía Entis Stein - Dionisio -Tomás Analogia Entis Stein - Dionysius - Thomas

Walter Redmond

UPAEP, MÉXICO

wbredmond.wb@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8179-1489>

Resumen: La *analogía del ser* es un tema clave en la filosofía y espiritualidad de Edith Stein, Santa Teresa Benedicta de la Cruz. El mismo título de su obra principal, *Ser finito, ser eterno. Ensayo de un ascenso al sentido del ser*, revela cómo comprende la analogía. Refiere “finito” a un *algo* limitado en su ser y en su tiempo y “eterno” a un *todo*, repleto de ser y sentido atemporal. La *analogía entis* es el “golfo infinito” entre los dos: una “subida” al sentido de este *todo* desde el *algo*, la cual evoca *La subida del Monte Carmelo* de su compañero Carmelita san Juan de la Cruz. Quiero sugerir cómo Stein interpretó la *analogía del ser* desde la fenomenología en el marco de una “teología pre” de san Dionisio el Areopagita y santo Tomás de Aquino. Me referiré a esta obra principal de Stein así como a su monografía “Caminos al conocimiento de Dios. La ‘teología simbólica’ de Dionisio el Areopagita y sus presuposiciones objetivas”.

Palabras clave: *analogía entis*, Edith Stein, Tomás de Aquino, Dionisio Areopagita, Josef Gretd, Erich Przywara, Duns Escoto.

Abstract: *The analogy of being* is a key motif in the philosophy and spirituality of Edith Stein, St. Teresa Benedicta of the Cross. The very title of her major work, *Finite and Eternal Being/ An Attempt to Ascend to the Meaning of Being*, hints at her understanding of analogy. “Finite” she refers to a *something*, limited in being and time, and “eternal” to an *everything* of timeless being and meaning. Analogy is the “infinite gulf” between the two, an “ascent” from this *something* to the meaning of this *everything*, recalling *The Ascent of Mount Carmel* of her fellow Carmelite, St. John of the Cross. I wish to suggest how Stein, from a phenomenological perspective, construed the *analogía entis* within a “pre theology” found in St. Dionysius the Areopagite and St. Thomas Aquinas. I will refer to Stein’s major work as well as to her monograph “Ways to Know God/ The ‘Symbolic Theology’ of Dionysius the Areopagite and its Objective Presuppositions”.

Key words: *analogía entis*, Edith Stein, Thomas Aquinas, Dionysius the Areopagite, Josef Gretd, Erich Przywara, Duns Escoto.

Recibido: 7 de marzo de 2024 / Aceptado: 6 de mayo de 2024





...el señor no sólo del ser
sino del sentido
Edith Stein¹

Quiero sugerir cómo Edith Stein, Santa Teresa Benedicta de la Cruz, interpretó la *analogía entis* (“analogía del ser”) desde la fenomenología en el marco de santo Tomás de Aquino y de san Dionisio Areopagita (“Pseudodionisio”). Me referiré a su obra principal, *Endliches und ewiges Sein/ Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (después “EES”), *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión del ser*², y a su monografía posterior *Wege der Gotteserkenntnis. Die ‘Symbolische Theologie’ des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen* (después “WG”), “Camino al conocimiento de Dios. La ‘teología simbólica’ de Dionisio Areopagita y sus presuposiciones objetivas”³.

En el mismo título de su obra Stein revela cómo comprende la *analogía del ser*. La autora refiere “finito” a un *algo* limitado en su ser y en su tiempo y “eterno” a un *todo*, repleto de ser y significación atemporal. La analogía es el golfo infinito entre los dos: una “subida” al sentido de este *todo* desde el *algo*, la cual evoca *La subida del Monte Carmelo* de su compañero Carmelita san Juan de la Cruz⁴. Y la subida también se halla en la teología mística del Areopagita.

¹ “...nicht nur Herr des Seins, sondern auch des Sinnes”, EES 101.

² Se refiere aquí a la segunda edición de EES (Freiburg, Basel, Vienna: Herder, 2006) en la serie *Edith Stein Gesamtausgabe* XI-XII, con dos apéndices (la “filosofía de la existencia” de Martín Heidegger y “el castillo interior” de santa Teresa de Jesús). La obra fue compuesta entre 1935 y 1937 y publicada por primera vez en 1950 en la serie *Edith Steins Werke*. La primera edición española apareció en 1994 con los apéndices distribuidos en anotaciones al pie de la página, la segunda con los apéndices al final, y la más reciente en 2023, *Ser finito, ser eterno. Ensayo de un ascenso al sentido del ser*, por Mariano Crespo (Ediciones Encuentro) sin los apéndices. Aquí las referencias a EES se toman de la segunda edición alemana de 2006, y las citas del presente autor reflejan su traducción inglesa, *Finite and Eternal Being. An Attempt to Ascend to the Meaning of Being* (Washington: ICS Publications, 2024).

³ Stein escribió su monografía sobre San Dionisio en 1940-1941, un año antes de su muerte, para la revista norteamericana *The Thomist*. La traducción inglesa se debió a Rudolf Allers: “Ways to Know God. The ‘Symbolic Theology’ of Dionysius the Areopagite and its Objective Presuppositions” (julio de 1946), 374-420. El texto original en alemán, junto con un largo pasaje suprimido por la autora, fue incluido en *Erkenntnis und Glaube*, tomo XV de la primera serie *Edith Steins Werke* (Herder, 1993), 108-127. El presente autor hizo una nueva traducción inglesa para *Knowledge and Faith* en la serie *The Collected Works of Edith Stein* (Washington: ICS, 200), 83-134. La obra original fue reeditada, con la traducción por la autora de las cuatro obras y de las cartas de Dionisio, en el tomo XVII (2003) de la colección *Edith Stein Gesamtausgabe: Wege der Gotteserkenntnis: Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. Aquí se refiere a la edición inglesa de WG, donde se encuentran referencias al texto original en alemán.

⁴ EES 62, 71, 488-9; 374.

1. ANALOGÍA Y UNIVERSALES

La “analogía del ser”, pues, es un tema fundamental en el pensamiento de Edith Stein. Ya fue discutido por San Agustín y en el IV Concilio Laterano (1215) y famosamente por Santo Tomás y otros pensadores de la Edad Media. ¿Si Dios y la criatura son tan diversos, cómo podemos usar los mismos términos para ambos y aplicarles los mismos conceptos? Si Sócrates es “bueno”, Dios ¿cómo será “bueno? Si Dios “es”, ¿cómo “son” Dios y Sócrates? Se trata de una paradoja, una dualidad: Dios es inmanente en un mundo que trasciende; está aquende pero también allende, es símil pero más disímil.

Ha habido dos acercamientos al tema de la analogía del ser en la historia de la filosofía y teología: platónico y aristotélico, representados en EES por Dionisio y santo Tomás, quien en efecto representa las dos tradiciones. El aporte aristotélico es el familiar análisis de los términos “univocidad”, “equivocidad” y “analogía” con sus variantes “de proporción” y “de atribución”. Dionisio, un teólogo neoplatónico activo alrededor de 500, contribuyó con un panorama teológico espiritual y con varias nociones particulares. Stein combinó estos enfoques dentro de un encuadre fenomenológico para producir una teoría original pero tradicional de la analogía del ser.

La analogía era una de las soluciones del “problema de los universales” debatida en la edad media: ¿a qué se refieren las palabras generales? o ¿cómo convienen los conceptos a las cosas? Una primera solución fue platónica, el “realismo exagerado”, según el cual los hombres, cuando piensan en caballos, por ejemplo, comparten un *caballo* ideal hallado al margen de ellos y de los caballos. Luego Pedro Abelardo propuso un “realismo moderado” según el cual los universales son tomados de las cosas. La discusión continuó durante las “tres escolásticas”: la medieval de los siglos XIII y XIV con santo Tomás, Duns Escoto y Guillermo de Ockham, famoso por la solución “nominalista”, la barroca de los siglos XVI y XVII con el comentarista Tomás de Vio Cayetano, autor de un influyente tratado sobre la analogía, y la neoescolástica de la primera mitad del siglo pasado, coincidente con la fenomenología temprana (y con la temprana filosofía analítica), cuando Stein desarrolló su propia teoría de la analogía y analizó la del neotomista Joseph Gredt⁵. La controversia había de continuar.

⁵ En su *Elementa philosophiae aristotelicae-thomisticae*. Husserl dijo de Stein: “No creo que la iglesia tenga ningún neoescolástico del calibre de Edith Stein”; ver T. R. Posselt (ed. S. M. Batzdorff, J. Koepfel, y J. Sullivan) *Edith Stein. The Life of a Philosopher and Carmelite* (Washington: ICS Publications, 2005), 154.

La problemática de la analogía es lingüística (sobre *palabras*), pero también noética (sobre *conceptos*) y hasta ontológica (sobre *seres*). La frase tradicional *analogia "entis"* es un poco limitante, ya que Dios, además de “ser”, tiene muchos “nombres divinos” o “perfecciones” tales como bondad, sabiduría, vida. Sin embargo, lo que Tomás y Stein más quieren enfocar es el *sentido* (*ratio, Sinn*) del ser-- su significación, “contenido”.

En este contexto se llama “*unívoco*” un término referido a varias cosas en el mismo sentido. Un término ambiguo es o “*equivoco*” (donde la ambigüedad es *a casu*, “por casualidad”, como “*gallus*” en latín, referido o a un gallo o a un francés) o “*análogo*” (donde la ambigüedad es *a consilio*, “por intención”). El problema filosófico es que si rechazamos como inválidas las predicaciones unívocas sobre Dios (para evitar el panteísmo) y las equívocas (para evitar el agnosticismo), debemos definir la analogía con suma cautela porque, al parecer, tiene que caber entre los cuernos de una disyunción exclusiva.

2. GREDT, PRZYWARA, HEIDEGGER, MARION

Stein mencionó que la polémica medieval en torno a la *analogia entis* vivía aún en las discusiones de su tiempo en torno al sentido del ser, y en efecto pueden constatarse ciertas conexiones entre ella y cuatro discusiones sobre la analogía del siglo pasado⁶. La primera, dentro del neotomismo, fue su análisis de la posición de Joseph Gredt (ver abajo).

La segunda fue una polémica en torno al teólogo protestante suizo Karl Barth que surgió un año antes de que Edith Stein entrara en el convento carmelita (1933). Su origen fue la publicación en 1932 de la seminal obra, *Analogia Entis*, por su amigo y mentor, Erich Przywara. Este filósofo jesuita fue quien inició a Stein en el estudio de santo Tomás “por dentro”, encargándole la traducción alemana de sus *Quaestiones disputatae de veritate*⁷. Stein estaba asociada con Przywara desde el momento en que él preparaba su estudio. Mencionó en el prefacio de EES que su propio libro, *Potencia y acto*, y la versión final del *Analogia Entis* fueron escritos aproximadamente al mismo tiempo, pero que ella podía ojear sus borradores anteriores⁸. Los

⁶ EES 246, 483; ver EES 6-7.

⁷ *Des HI. Tomás von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit* (Breslau, 1931 y 1932; índices en 1934); la edición *Edith Stein Gesamtausgabe XXIV* apareció en Friburgo en 1952 y 1955. Przywara también pidió a Stein que tradujera las cartas y los diarios del converso inglés, el cardenal Newman; *John H. Kardinal Newman. Briefe und Tagebücher 1801-1845* (Munich: TheatinerVerlag), 1928.

⁸ Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (Freiburg, Basel, Viena: Herder, 1998) ver EES 4-5. Przywara: *Analogia entis/ Metaphysik. I Prinzip* (Munich: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932).

autores tuvieron un animado intercambio de ideas entre 1925 y 1931, y estas conversaciones, dijo Stein, probablemente tuvieron un influjo decisivo en la orientación de los dos autores⁹.

La teoría de la analogía propuesta por Przywara --para quien la analogía era el paradigma básico de la teología católica-- fue repudiada furiosamente como “el invento del Anticristo” por el teólogo protestante suizo Karl Barth, quien le opuso su propia “analogía de la fe”¹⁰. La controversia generó otros varios tipos de analogía y persiste hasta la actualidad¹¹.

La tercera discusión tenía que ver con las varias reacciones a la publicación de *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger (1927). En un apéndice de EES Stein hizo una exposición y una evaluación crítica de cinco obras tempranas de su antiguo colega en la Universidad de Friburgo¹². La cuestión de la *analogia entis* ocupa un lugar destacado en su análisis (ver abajo)¹³.

La cuarta discusión apareció diez años después de la muerte de Stein (1942) y es afín al “giro teológico” en la fenomenología francesa. Este debate y el segundo en torno al reproche de Barth reflejan la sospecha de que ciertos filósofos ofendieran a Dios capturándolo en una noción unívoca del ser. El punto de partida fue la obra del filósofo francés Jean-Luc Marion con el título provocador *Dieu sans l'être* (Dios sin ser), la cual causó un escándalo a principio de los años 1980. Pues así como Barth había dicho que la analogía de Przywara fue inventado por el Anticristo, Marion llamó “idólatra” a santo Tomás por su doctrina de la analogía, la cual, según Marion, fue un ejemplo de la “onto-teo-logía” criticada por Martin Heidegger.

Luego Marion, reorientado por los tomistas, se retractó de su crítica y desarrolló una comprensión más certera de la analogía tomista¹⁴. Marion también absolvió a Santo Tomás de la acusación de la “onto-teo-logía”, señalando que para el santo el *esse commune* (el ser común) no

⁹ EES, 5.

¹⁰ Barth, *Church Dogmatics*, I, 1 (1932) xiii.

¹¹ Ver la descripción de Joseph Palakeel, *The Use of Analogía in Theological Discourse/ An Investigation in Ecumenical Perspective* (Roma: Editrice Pontificia, Università Gregoriana, 1995). Para la continuación de la discusión ver Keith Johnson, *Karl Barth and the Analogía Entis* (Nueva York: T&T Clark, 2010). Ejemplos de “analogías-de”: de la fe, de los nombres (Barth), del amor (Hans Urs von Balthasar), del adviento (B. Jüngel), del ser símbolo (K. Rahner), del saber, del haber sido.

¹² En el apéndice “Martin Heideggers Existenzphilosophie”, EES 445-499: *Sein und Zeit* (1927), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Vom Wesen des Grundes* (1929) y *Was ist Metaphysik?* (1929).

¹³ Puede incluirse una quinta discusión: la defensa por Stein de la importancia teológica de Dionisio; ver nota 30.

¹⁴ Marion, *Dieu sans l'être. Hors texte* (Paris: Arthème Fayard, 1982; Paris: PUF (Quadrige), 1991; 2nd ed., revisada y ampliada, 2002), traducción inglesa por T. A. Carlson, *God without Being. Hors-texte* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991). La “retractación” de Marion apareció en “Saint Tomás d’Aquin et l’onto-théo-logie,” *Revue thomiste*, no. 1 (enero-marzo de 1995, 31-66) reimpresa y revisada en *Dieu sans l'être*, 2002, pp. 279-332 (= c. 8); traducción inglesa por B. Gendreau, R. Rethy, and M. Sweeney, “Tomás de Aquino and Onto-Theo-logy,” en la obra editada por Michael Kessler y Christian Sheppard, *Mystics: Presence and Aporia* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 38-74. El trabajo de Marion se hizo público en inglés al traducirse este material (1991) así como una descripción general del movimiento *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate* (Nueva York: Fordham University Press, 2000).

incluye el *esse divinum* (el ser divino). La analogía de Tomás, dijo Marion, es “apofática”; pues en vez de “construir un puente” entre la creación y Dios, “excava un golfo (*gouffre*)” entre ellos¹⁵. Esta cuestión había sido importante para Stein, y como Marion, ella definió la analogía como un “golfo (*Kluft*) infinito” entre la creatura y Dios¹⁶.

3. LA CUESTIÓN CLAVE

Por su parte, Edith Stein indicó que para el neotomista Joseph Gredt el concepto “trascendental” del ser-como-ser (“*ens ut ens*”, en Aristóteles “ὄν ἢ ὄν”) es lo bastante general como para incluir los entes tanto creados como increados, pero agregó que

ésta es justamente la cuestión clave: ¿es posible, y cómo es posible, formar semejante concepto (es decir, justificarlo objetivamente)-- un concepto que abarque tanto lo creado como lo increado?¹⁷.

y prometió volver a esta cuestión.

Stein de hecho rechaza la univocidad con firmeza pues como Marion define la analogía como un “golfo” entre la creatura y Dios. En EES resume la doctrina de Santo Tomás sobre la analogía con casi las mismas palabras que empleó en su obra anterior, *Potencia y acto*:

El sistema total de conceptos básicos de Tomás está bifurcado por una radical línea divisoria que hiende cada uno, comenzando con el ser, en dos caras, la una vuelta hacia aquí abajo y la otra que apunta más allá: nada puede decirse en el mismo sentido de Dios y de la creatura. Y podemos usar las mismas expresiones para los dos sólo porque estos términos no tienen ni un solo sentido (unívoco) ni dos sentidos distintos (equivoco), sino que están en una relación de acuerdo [*Übereinstimmungsverhältnis*] (análogo). Podríamos, pues, llamar “*analogía entis*” a la línea divisoria misma para indicar la relación de Dios y creatura¹⁸.

¹⁵ Marion, “Saint Tomás d’Aquin et l’onto-théologie”, p. 43, y *Dieu sans l’être*, p. 297; Tomás ST 1:13:7: la relación (asimétrica) de la creatura con Dios es real, pero es racional la de Dios con la creatura.

¹⁶ EES 244.

¹⁷ EES 246; Gredt, *Elementa philosophiae aristotelicae-thomisticae* (Freiburg: Herder 1935), dos tomos; tomo II, n. 614, pp. 1ff; versión alemana: *Die aristotelische-thomistische Philosophie* (tomo I, <https://www.editiones-scholasticae.de/artikel/die-aristotelisch-thomistische-philosophie-bd-1/>).

¹⁸ EES 9-10; *Potenz und Akt*, 7-8.

4. STEIN Y GREDT

El Aquinate, en su obra *De veritate*, ponderó la famosa distinción entre dos tipos de analogía, o sea del “acuerdo según una proporción”: *convenientia secundum proportionem* (*Übereinstimmung gemäß einem Verhältnis* según la traducción de Stein); a saber: de *atribución* (“sano” dicho de un hombre y de una medicina) y de *proporción*: $a:b \propto c:d$ (“seis” dicho de “tres” como “cuatro” de “dos”)¹⁹. Tomás dice que nada puede decirse de Dios y de la creatura en el primer sentido (atribución) porque ninguna creatura guarda una relación con Dios que pueda acotar la perfección divina. Pero en el segundo sentido (proporción) un nombre podría decirse de Dios y creatura.

Gretdt, seguido por varios tomistas, abogó por la analogía de proporción en este sentido: como el ser de Dios es el acto de su esencia así el ser de la creatura es el acto de su esencia:

$$\frac{\text{el ser de Dios}}{\text{el acto de su esencia}} \propto \frac{\text{el ser de la creatura}}{\text{el acto de su esencia}}$$

Explica que no hay ninguna relación aquí entre Dios y creatura sino sólo una semejanza (*Ähnlichkeit*) entre las dos razones (*Verhältnis*)²⁰. Stein cuestiona esta interpretación preguntando en torno a la razón de la izquierda:

¿Tiene sentido hablar del “acto” de la esencia divina o de una “razón” de esencia y ser [*essentia* y *esse*] si la esencia y el ser coinciden plenamente?... Hay que tener muy presente que en Dios “esencia” y “ser” tienen un sentido que difiere del que tienen en la creatura²¹.

Stein dirá que el ser y la esencia están unidos en el “Soy”-- Dios²².

No existe, pues, ninguna “igualdad de relaciones” (*Verhältnisgleichheit*). De hecho, no tenemos ninguna intuición en un ser que se fundamente a sí misma, dice, porque:

¹⁹ EES 289. *De veritate*, 2:11. Recientemente, puesto que estos términos de Tomás se prestan a una confusión, suelen preferirse la frase “analogía de atribución” por *proportio*” y “analogía de proporción” por *proportionalitas* (“Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis.”) Cicerón empleó *proportio* o *comparatio* para traducir la palabra griega *ἀναλογία* (*De universo*, 13-14). Se usa el signo “ \propto ” para representar cualquier tipo de proporción.

²⁰ EES 289; ver 117-8.

²¹ EES 290.

²² EES 296.

esto significaría que pudiéramos ver a Dios. Lo único que podemos concluir es que todo lo finito --tanto lo *que* es como que *es*-- tiene que estar pre-figurado (*vor-bilden*) en Dios porque ambos se derivan de Él²³.

Cuando Stein dice que lo finito está “pre-figurado” en Dios, piensa, por así decirlo, en una “teología-pre”, un tema que heredó de Dionisio y por él de Tomás; es decir, la significación y la existencia de lo finito, su esencia y su ser, se hallan “antes” en Dios²⁴.

Aún podríamos decir, cuando mucho, “Dios es-- Dios”. El nombre “Dios” denota su esencia y su ser en una unidad expresable en el “*ich bin*” del Génesis, o mejor, en el “*sum*” latino (o en el “soy” castellano) pues una sola palabra expresa mejor esta unidad²⁵.

No obstante, Stein admite la proporción de Gredt: *esse* es a *essentia* (el ser es a la esencia) como al acto es a la potencia:

$$\frac{\text{ser}}{\text{esencia}} \propto \frac{\text{acto}}{\text{potencia}}$$

y sugiere, aludiendo a la aversión que tenía Séneca a la palabra latina “*essentia*”, que la relación de *esse* a *essentia* sonaría mejor en alto alemán medio, donde el verbo “*wesen*” (como “*sîn*”) significaba *ser* y el sustantivo “*Wesen*” (como en el alemán moderno) significaba *esencia*. Tendríamos, pues, la llamativa proporción (*Verhältnis*): “*esse* es a la *essentia* como *Sein* al *Wesen*”²⁶:

$$\frac{\text{esse}}{\text{essentia}} \propto \frac{\text{wesen}}{\text{Wesen}}$$

²³ EES 290.

²⁴ Usamos un guión para hacer destacar el sentido teológico del prefijo “pre-” en tres idiomas: “*pro-*” en griego, “*prae-*” en latín y “*vor-*” en alemán; por ejemplo: *pro-eînai*, *pro-êchein*; *prae-existere*, *prae-accipere*, *prae-habere*, *prae-conceptio*; “*vor-bilden*”, “*Vor-bild*”, “*vor-zeichnen*”.

²⁵ EES 293; o en cualquier lengua *pro-drop* (puede omitirse el sujeto pronominal); este nombre de Dios en hebreo es una sola palabra, “*יהוה*” (*Yehyeh*), Gn 3:15.

²⁶ EES 16, nota.

5. DIONISIO Y STEIN

Stein, en su “teología-pre”, reconoció a Dionisio como la fuente de su propia explicación de los “espíritus puros creados”²⁷, y en su monografía WG ligó las “teologías” positiva y negativa de Dionisio al tema de la analogía del ser. Como materia de fondo para su estudio, Stein preparó una traducción alemana de las cinco obras y de las cartas de Dionisio²⁸.

El autor desconocido del corpus dionisiaco escribía en nombre del “Dionisio” convertido a la iglesia por san Pablo en su discurso en el Areópago, y por esto se ha apodado “el Areopagita” y “el Pseudodionisio”²⁹. En una larga anotación de EES, Stein defiende al autor de la acusación de “falsificación” o “plagio” y en WG compara su impacto histórico en el pensamiento cristiano con el de Arisóteles y de san Agustín³⁰.

Stein presenta el vaivén cósmico-espiritual retratado por Dionisio, los órdenes del ser donde, desde la luz “inaccesible” que oculta el Ente Originario (*Ur-Seiendes*), surge un rayo “accesible” para tocar a los entes (*Wesen*) dispuestos en sus diferentes rangos. El golfo entre “inaccesible” y “accesible” es la analogía del ser³¹.

En su breve tratado *Teología mística*, Dionisio traza, para abajo y para arriba, la “jerarquía” paralela del ser y del saber. Stein destaca el “saber”: ascendemos hacia Dios, dice, negando lo que no lo es (“teología negativa”) y descendemos a partir de Dios afirmando lo que es (“teología positiva”)³². Stein cita aquí a santo Tomás, quien seguía a Aristóteles: la teología positiva está fundada en la analogía del ser, en una semejanza (*similitudo*), y la negativa en una mayor desemejanza (*major dissimilitudo*)³³. En última instancia las teologías ceden a la teología mística: a las tinieblas, al silencio. Dionisio resume su obra así:

²⁷ EES VII: “La imagen de la trinidad en la creación”.

²⁸ Las obras de Dionisio: *De los nombres divinos*, *La jerarquía celestial*, *La jerarquía eclesiástica* y *La teología mística*.

²⁹ Actas 17:33-4.

³⁰ Stein alaba a Dionisio contra sus detractores: “Las obras que llamamos ‘Areopagíticas’ son una abrumadora alabanza de la grandeza y del amor de Dios, impregnadas de una santa reverencia que caracteriza incluso a su lenguaje.... Bajo su nombre honramos a un santo desconocido, uno de los padres griegos más influyentes si no el más influyente”. EES 326-7, anotación; Ver WG 83-4.

³¹ WG 69.

³² WG 86.

³³ Stein se refiere a Aristóteles y cita a Tomás, *De Veritate*, 9:1 y 10:1 ad1.

ὕπερ πᾶσαν θεῖσιν
ἔστιν ἡ παντελεῆς καὶ ἐνιαία
τῶν παντῶν αἰτία,
καὶ ὕπερ πᾶσαν ἀφάρσεις
ἡ ὑπεροχὴ τοῦ παντῶν ἀπλῶς ἀπολελυμένου
καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων³⁴

Una paráfrasis:

allende toda afirmación
queda la causa de todo,
perfecta, única;
allende toda negación
queda la altura,
aislada, sola, de toda cosa,
lejos de las totalidades³⁵.

Tomás y Stein hablarán de la “causa y principio”, el “originador y arquetipo”.

6. LA TEOLOGÍA-PRE DE DIONISIO Y TOMÁS

En su *Suma teológica*, Tomás recalca que cuando decimos que Dios es bueno no sólo queremos decir que Dios no es malo ni que hace que Sócrates sea bueno. Tampoco podemos llamar “bueno” a Dios si el sentido es exactamente el mismo que atribuimos a Sócrates (unívoco) o si es totalmente distinto (equivoco). La tarea es ubicar aquel sentido exclusivo de “bueno” que guardemos para la divinidad, evitando así el panteísmo y el agnosticismo.

En la *Suma teológica* el Aquinate opina que los nombres se predicán de Dios y de las creaturas “según una analogía o proporción” (es decir, una “analogía de atribución” según el uso reciente): como “sano” dicho de Sócrates (como la persona sana), o dicho de su urina (como signo de la salud) y de la medicina (como causa de la salud) apunta a una sola cosa: la salud. Para aclarar su punto de vista, acude a la “teología-pre” de Dionisio, la cual también aparecerá en

³⁴ Las últimas palabras del tratado.

³⁵ Stein ofrece una paráfrasis en WG 89.

Stein³⁶. Las perfecciones divinas se atribuyen a Dios, dice Tomás,

según cierta relación de la creatura con Dios como con su principio y causa donde *pre-existen* [*prae-existunt*] todas las perfecciones de las creaturas,

las cuales, divididas y multiplicadas en las creaturas,

pre-existen unidas en Dios³⁷

en el sentido de que

Dios las *pre-tiene* [*prae-habet*] en sí mismo³⁸.

Por ejemplo,

lo que llamamos “bondad” en las creaturas pre-existe en Dios-- por cierto, de una manera más alta³⁹.

Tomás pregunta si las perfecciones de todas las cosas están en Dios. Comienza su respuesta citando a Dionisio:

ἐν ἐνὶ γάρ... τὰ ὄντα πάντα καὶ προ-έχει,

“pues Dios pre-tiene en uno todas las cosas que son”⁴⁰. Tomás ofrece dos argumentos para apoyar su respuesta. Primero dice que las perfecciones de todas las cosas pre-existen en Dios porque Dios es su causa, y vuelve a citar a Dionisio:

³⁶ ST 1:13:2,5; EES 291.

³⁷ ST 1:13:5.

³⁸ *Summa Theologica* (después “ST”) 1:13:3.

³⁹ “... id quod bonitatem dicimus in creaturis prae-existit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore”, ST 1:13:2.

⁴⁰ Dionisio, *De nominibus divinis*, c.5; “Deus in uno existentia omnia prae-habet”, ST 1:4:2 sed contra.

ὁ προ-ών... οὐ τόδε μὲν ἔστι, τόδε δὲ οὐκ ἔστιν...
ἀλλὰ πάντα ἔστιν ὡς πάντων αἴτιος;

o sea, debemos decir de “quien pre-es”,

no que sea esto pero no aquello,
sino que es todas las cosas por ser la causa de todas.

Tomás alega, segundo, que la razón por la que Dios no carece de ninguna perfección creada es que la creatura es “perfecta” en cuanto “es de cierto modo”, pero Dios “es sin más”. Cita otra vez a Dionisio:

Dios no existe sea como sea, sino que, sencilla e ilimitadamente, lo pre-acoge todo en sí mismo uniformemente⁴¹.

La sabiduría dicha de Dios es distinta de la de Sócrates porque en Dios la sabiduría es su esencia y su ser, pero la de Sócrates es “encogida a su medida” (*circumscriptum et comprehensum*) y es distinta de su esencia y de su ser y de su diversa capacidad de funcionar⁴².

La multiplicidad y la variedad de las cosas y de sus cualidades no van en menoscabo de la simplicidad de Dios, porque Dios, como la causa de las cosas, las pre-existe para “pre-acogerlas de una sola forma”⁴³. Las creaturas son “verdaderas ontológicamente”, dice, porque “alcanzan” sus naturalezas *pre-concebidas* por la mente divina⁴⁴.

Este concepto dionisiaco de Dios como “significación”, concentración de todos los sentidos, “contenidos”, está reflejado en la frase “algo-todo” de Stein: *algunos* sentidos “creados” se contrastan con *todos* los sentidos.

Para Dionisio, Dios queda en las tinieblas y en el silencio de la teología mística:

⁴¹ Dionisio, *De nominibus divinis*, c.5, Deus “non quodammodo est existens sed simpliciter et incircumscripse totum in seipso uniformiter esse prae-accipit (et postea subdit quod) ipse est esse subsistentibus”.

⁴² ST 1:13:4, 1:13:5.

⁴³ 1:4:2 ad 1; *De Nominibus divinis*, cap. 5. Quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo prae-existunt ut unum absque detrimento simplicitatis.

⁴⁴ 1:16:1: “...res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina; dicitur enim ‘verus’ lapis secundum prae-conceptionem intellectus divini”. Para la “verdad ontológica” ver EES 256.

- * como la altura más allá de toda negación
- * como la causa más allá de toda afirmación.

Tomás repite esta dualidad:

- * lo que llamamos ‘bondad’ en las creaturas pre-existe en Dios,

y además,

- * por ser Dios bueno, difunde su bondad por las creaturas”⁴⁵.

Para Tomás, la analogía envuelve dos relaciones asimétricas de la creatura con Dios como:

- * *al principium*, a la fuente de la plenitud de sentidos que *pre-existen* en Él eminentemente
- * a la *causa* de esta plenitud en las creaturas⁴⁶.

Las relaciones son paralelas a dos enfoques “causales”, de corte platónico y aristotélico. Dios es:

- * la *causa exemplaris* de la creatura; es decir, el *principio* de su significación
- * la *causa efficiens*, la *causa* de su actualidad.

Estas causas también se denominan tradicionalmente:

- * *ideatio*: Dios conociéndose como *imitabilis y compatible ad extra* en un mundo creado (μίμησις y μέθεξις-- *imitari y participari*). Se trata de la *ars divina*, la “destreza de Dios” de Tomás (la cual Stein traduce como “el plan divino de la creación”) o de la *ars eterna*, “destreza eterna” de san Buenaventura⁴⁷.
- * *creatio*: Dios haciendo que haya cosas que le imiten, participen de sí mismo.

⁴⁵ ST, 1:13:2.

⁴⁶ “Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis... Et sic, quidquid dicitur de Deo et creatris dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam in qua prae-existunt excellenter omnes rerum perfectiones” 1:13:5 (ver 1:13:1).

⁴⁷ EES 107. Ella cita el *De veritate* 2:5: “Unde cum ars divina sit productiva non solum formae sed materiae, in arte sua non

Tomás, pues, piensa que las perfecciones de todas las cosas están unidas en --*son*-- Dios. Cuando atribuimos la sabiduría a Sócrates, “la enfocamos y la aislamos” de otros contenidos como su esencia, su ser y sus potencias. Pero cuando atribuimos la sabiduría a Dios, no la aislamos así, sino que dejamos la cosa significada “desenfocada y rebasando el sentido del vocablo”⁴⁸.

7. STEIN Y LA “TEOLOGÍA PRE”

La concepción steiniana de la analogía refleja estos temas de Dionisio y Tomás. Para Stein, como también para Tomás, hay un “acuerdo” (*Übereinstimmung - convenientia*) de la creatura con Dios, una *relación* (*Verhältnis, Beziehung - ordo, proportio, relatio, habitudo*). Stein subraya la relación del *Abbild* con el *Urbild* (de la imagen con su arquetipo, de la copia con su original). La creatura “imita” al arquetipo y participa de él (*nachbilden - teilhaben*). Stein cita el Concilio Laterano IV aquí: la imagen, si bien es “semejante” a su arquetipo, es mucho más “desemejante” (*Ähnlichkeit / Unähnlichkeit = similitudo / dissimilitudo*).

Para Stein la pregunta clave en torno a la analogía del ser es: ¿es posible, y cómo es posible, justificar un concepto que abarque a Dios y creatura? Una “autocorrección” que hizo en WG ilustra su actitud básica. Decía que las dos teologías descritas por Dionisio, la positiva y la negativa, se complementan. Entonces agregó:

La teología positiva está fundamentada en la **correspondencia del ser** (*Seinsentsprechung*) entre Creador y creatura-- en la *analogía entis*, como Tomás la expresó siguiendo a Aristóteles. La teología negativa descansa sobre el hecho de que al lado de esta *similitudo* hay una mayor *dissimilitudo*, como Tomás destacó repetidas veces.

Inicialmente, sin embargo, había formulado la primera oración así:

La teología positiva está fundamentada en lo **común del ser** (*Seinsgemeinschaft*) entre Creador y creatura—la *analogía entis*, como Tomás la expresó siguiendo a Aristóteles.

solum existit ratio formae, sed etiam materie; et ideo res cognoscit et quantum ad materiam et quantum ad formam”.
Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum*, 3:3.

⁴⁸ ST 1:13:5; “...sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem”.

Tachó la palabra “*Seinsgemeinschaft*” como referencia a la analogía y la sustituyó por “*Seinsentsprechung*”; no es tanto una com-unidad como cierto paralelismo del ser en el “golfo” entre Dios y creatura.

Stein recomienda la cautela cuando hablamos de Dios porque nos falta una intuición en un ente cuyo ser es su esencia⁴⁹. Expresa esta cautela acudiendo a la “teología pre-” de Dionisio y Tomás, quien dijo:

todo lo finito --tanto lo *que* es como que *es*-- tiene que ser pre-figurado en Dios, porque ambos surgen de Él. Pero la causa última del ser y del ser-qué (esencia) tiene que ser ambos en una unidad perfecta⁵⁰.

Es decir, tanto la existencia como la significación finitas arraigan “antes” en la divinidad en un sentido atemporal⁵¹.

La posibilidad también está incluida:

el contraste del ser actual y posible también está pre-figurado, por ser Dios el originador del mundo entero del surgir y fenecer⁵²,

y cada “trascendental” (ente, cosa, algo...) tiene:

un sentido en Dios y otro sentido en el ente finito; en el “Soy” todos están pre-figurados como indivisos⁵³.

En realidad,

⁴⁹ A propósito del argumento ontológico de San Anselmo, EES 103.

⁵⁰ ST 1:3:4, EES 290.

⁵¹ Relacionada con el término “*Vor-bild*”: “prototipo”, “archetipo” (παράδειγμα) en Aristóteles, citado por Stein, EES 290.

⁵² EES 296. Stein dice que tanto el ser esencial como el ser actual y posible están “pre-esbozados” donde distingue dos sentidos de “posibilidad”: (1) lo actual en el tiempo fundado en el ser esencial de las unidades de significado limitadas (afin a “pre-figurar”) y (2) lo posible previo a su actualización. EES 302, 80, 106, 107.

⁵³ Éxodo 3:14; EES 296.



no hay nada que no sea producido por Dios, nada que no esté pre-figurado en Él,
conservado por Él en el ser,

inclusive los rangos del ser, porque

las procesiones dentro de Dios dejan indiviso al ser, pero su división ya está pre-figurada
en ellos,

y el hombre mismo, pues

si toda la creación está pre-figurado en el Logos, la humanidad estaba pre-figurada en el
Logos de una manera especial⁵⁴.

En síntesis, Stein nos ofrece esta conclusión:

...daß alles Endliche --sowohl das, *was* es ist, als sein Sein-- in Gott vor-gebildet sein muß⁵⁵.

Dios “encoge” en una sola mirada (*uno intuitu*) atemporal e invariable lo actual que habrá sido y lo posible que no habrá sido—un ensamble de sentidos (*Sinn-Mannigfaltigkeit*) que abarca cada sentido individual (*Sinn-Einbeit*) y cada ente actual “pensado de antemano” (*vorausgedachter Gedanke*) por Dios⁵⁶.

Para Stein, su visión “del ser de lo finito en lo eterno”, reflejada en el título de su obra, significa que:

* todo sentido está abarcado por la mente divina

* todo ente tiene su fundamento arquetípico y causal en la esencia divina⁵⁷.

Pues Dios es

⁵⁴ EES 297, EES 301, EES 434.

⁵⁵ “...todo lo finito –tanto lo *qué* es como su ser -- tiene que ser pre-figurado en Dios”, EES 290.

⁵⁶ EES 108-109.

⁵⁷ Ver c. VI, §5, donde se elabora esta posición.

⁵⁸ EES 100.

el señor no sólo del ser sino del sentido⁵⁸.

8. ALGO-TODO

Stein describe la *analogia entis* sirviéndose del contraste entre “algo” y “todo” (*etwas - alles*), una expresión que, por estar cargada de varios matices, puede desconcertar. Tras analizar “algo” (*aliquid*, “el ente como tal”), uno de los conceptos “trascendentales” estudiados en la escolástica, Stein se centra en el contexto de la analogía y más tarde en su crítica de Heidegger⁵⁹.

Si estiramos “algo” para significar “no-nada”, dice,
su mayor aplicación será al ente que lo abarca todo, pero también a los entes que no son ni todo ni nada; además incluirá el golfo infinito [entre ellos] que llamamos la “*analogia entis*”⁶⁰.

Stein explica la diferencia entre dos tipos de “ente”:

* el ente eterno es *infinito* en dos sentidos:

* *atemporal*, eterno: posee su ser como su “dueño”; es el ser puro, el primer ser, el ser mismo

* “*objetivo*”: su ser no es “no ser nada” sino “ser todo”⁶¹.

* el ente temporal: es *finito* en los dos sentidos:

* *temporal*: necesita un “rato” para pasar de la potencia al acto; no es dueño de su ser, el cual más bien le está “regalado”

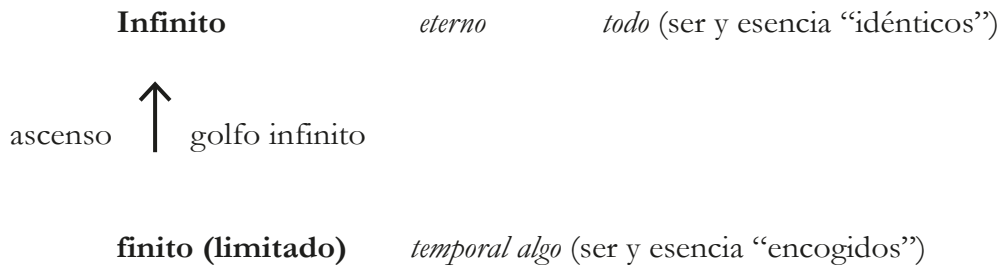
* *objetivo*: está “sacado” para ser “algo” sin ser ni “nada” ni “todo”.

El *ascenso* en la analogía, pues, puede ilustrarse así:

⁵⁹ Ver EES, cap. 5, par. 7, cap. 6, pár. 4, Apéndice 1:445-500. Greder, *Elementa*, II, cap. 2.

⁶⁰ EES 244.

⁶¹ EES 62.



“*Ens*” vale del primer ser, de la *πρώτη οὐσία*, sólo según la *analogia entis*, visible ya en el título de EES y en esta glosa:

la distintiva relación (*Verhältnis*) entre el ser finito y el ser eterno que nos permite, sobre la base de un común acopio de sentidos (*Sinnbestand*), hablar en ambos casos del “ser”⁶².

El *ascenso* desde “algo” hacia “todo” evoca la *subida* del Monte Carmelo de Juan de la Cruz así como la paradoja “algo-todo” comentada en sus famosos versos:

Para venir a serlo todo
no quieras ser algo en nada⁶³.

9. LAS REMISIONES Y HEIDEGGER

Stein comienza su crítica de la filosofía de Heidegger enfocando la finitud⁶⁴. Es un tema clave para los dos filósofos porque envuelve nuestra comprensión básica de nosotros mismos. Heidegger cree que es imposible tomar la finitud, entendida como el ser de un ente *creado*, como la constitución básica de nuestro ser. Stein responde que en efecto “lo imposible es posible”, pues, necesariamente, el hombre:

no es ni *per se* (por sí mismo) ni *a se* (a partir de sí mismo) sino *ab alio* (a partir de otro). Esta necesidad se sigue del hecho de que el hombre es “algo” pero no “todo”⁶⁵.

⁶² EES 288.

⁶³ Los versos acompañan al dibujo por el autor del monte de la perfección que aparece al principio de la *Subida del monte Carmelo*.

⁶⁴ EES 487ss con las referencias al *Sein und Zeit* de Heidegger.

⁶⁵ EES 489.

Heidegger duda que se pueda proponer una finitud que “presuponga” una infinitud como una “comprensión preontológica del ser”, la cual guiaba sus propios esfuerzos para comprender el sentido del “ente”. Pero para Stein,

podemos comprender la finitud sólo contrastándola con la infinitud; es decir, con la eterna plenitud-del-ser.

Añade que cualquiera comprensión del ser del ente finito, como tal,

es, siempre ya, un avance que irrumpe [*Durchbruch*] de lo finito a lo eterno.

“Finitud”, dice, significa “ser algo pero no todo” y conviene no sólo a todos los entes creados, sino también, específicamente, a los hombres quienes como personas espirituales pueden abrir paso desde la finitud a la infinitud⁶⁶.

Stein parece aliar la conocida doctrina heideggeriana de la “nada” a la suya de “algo-todo”. Heidegger afirma que lo que “se sabe” en el conocimiento puro es la “nada”, la cual, supone Stein, es lo que constituye el ser del ente: “el ser mismo”. En todo caso existe una diferencia entre el ser como real y el ser como entendido, entre su realidad y su sentido-- la gran cuestión de la *analogía entis*.

Stein, tras esbozar la filosofía de Heidegger en *El ser y el tiempo*, anuncia que ha llegado a su meta: la de evaluarla⁶⁷. El pensamiento de Heidegger, dice,

esquiva y se detiene ante lo que da el sentido al ser, ante lo que aspira nuestra entera comprensión del ser. Se detiene, digo, ante lo “infinito” sin lo cual no podemos entender nada “finito” ni lo finito como tal⁶⁸.

Pregunta, pues, si el procedimiento de Heidegger --sorpresivamente--no se suspende en varios lugares frente a “remisiones” (*Verweisungen*) sugeridas fuertemente por sus propias reflexiones⁶⁹.

⁶⁶ EES 489.

⁶⁷ Para su tasación Stein se valía de la reseña de Hedwig Conrad-Martius publicada en 1933 y reimpresso en *Schriften zur Philosophie* (Munich: E. Avé-Lallemant, 1963), tomo 1, 185-193.

⁶⁸ ESS 492.

⁶⁹ EES 465.

Heidegger comienza su investigación a partir de “*Dasein*”, del ser del hombre. Sin embargo, Stein replica que es perfectamente posible partir desde el ser de cualquier cosa, pero ninguno, ni siquiera el del hombre, ofrecerá sino remisiones a un ser “de otro tipo.” Y si queremos comprender este ser, le debemos “preguntar”. Claro que la cosa (*Ding*) no contestará pues:

no entiende el ser ni dirá nada sobre su propio ser. Sin embargo es, y tiene *sentido*, un sentido que se hace percibir en y por su apariencia exterior. Y esta autorrevelación forma parte del *sentido* del ser de las cosas⁷⁰.

Esta relación de remisión (*Verweisungsbezug*), trazada por Stein desde el ser finito hasta el ser infinito, forma la base de su interpretación tradicional-fenomenológica de la *analogia entis*⁷¹. Vuelve a describirla en WG:

Este mundo, con todo lo que revela y con todo lo que oculta es justamente este mundo que también se remite, como conjunto, más allá de sí mismo a quien “se revela misteriosamente” a través de él. Es *este* mundo, con sus remisiones lo que forma la base intuitiva para los argumentos de la teología natural⁷².

10. ESENCIALIDADES

Stein usa la idea, central en su pensamiento, la de las *esencialidades* (*Wesenheiten*) no sólo en su análisis de la analogía y en el contraste “algo-todo”, sino también en su visión de cómo la significación y la existencia de lo creado se relacionan con el Creador. Dice que toda cosa temporal, por ser algo, es limitada objetiva y temporalmente. Pero no vale al revés, pues una experiencia, digamos de la alegría, ocurre en el tiempo pero *la* alegría queda como un “contenido” (*Gehalt*), una “idea platónica” (“*εἶδος*”), un sentido-- o en términos

⁷⁰ EES 482.

⁷¹ H. Sepp, editor de *Potenz und Akt*, introducción, XXX (*Potency and Act*, tr. W. Redmond, XI), citado por A. U. Müller, editor de EES, introducción, XVIII-XIX.

⁷² WG 99. “Ya mencionamos que ‘nuestro mundo’ conduce de muchas maneras más allá de sí mismo por ‘remisiones’. Pero estas remisiones no son tan evidentes e inequívocas que nunca fallan en llevar a las personas a la meta. ...Tener una disposición natural y ser instruido por otros son tan importantes aquí como en otras áreas.... Alguien puede carecer de un “sentido religioso” y si no se compensa con una buena formación puede quedar ciego a las remisiones que conducen fuera del mundo a Dios.” Agrega que es necesario en particular contar con un sentido de la *major dissimilitudo*. WG 112. Stein no cree que Dionisio aceptase el conocimiento natural como fuente de la teología natural. WG 97-98, 142 (nota 47).

fenomenológicos, como una “esencialidad” (*Wesenheit*)⁷³. La esencialidad *alegría*, digamos, no es temporal en sí misma; más bien puede actualizarse en la vida del yo de una persona. De hecho las esencialidades condicionan la posibilidad de las cosas del mundo y además son lo que entendemos⁷⁴.

Para Stein el gran misterio de la creación es que Dios haya llamado a ser entes distintos de sí mismo, de los que las variaciones son uno en él. Pero en seguida surge una duda: ¿el ser de Dios es su esencia, o sea: su ser y su esencia significan lo mismo? Responde que el ser actual (*wirklich*) pertenece a la esencia divina tan necesariamente como el ser esencial (*wesensmäßig*) pertenece a las esencialidades limitadas, pero el ser no se reduce a la esencia ni la esencia al ser. Stein resuelve el enigma suponiendo que ser y esencia, sin perder su sentido, son “lo mismo” en el *Sum* divino⁷⁵. Explica que la esencia (con sus categorías) y el ser (con sus modos) aparecen separados por primera vez en la creación. Dios, pues, queda encima de las categorías y los trascendentales, los cuales sin embargo están pre-figurados en el *Sum*.

Stein usa la noción de las esencialidades para interpretar las relaciones analógicas de imagen con arquetipo o de “sólo-algo” con “todo”. El ser de las esencialidades, dice, es el intermedio entre la creación y el creador⁷⁶. Las esencialidades son paralelas a los *intelligibilia* escolásticos, a las “*quidditates*” traducidas por Stein como “*Washeiten*” (“quéidades”), a los *possibilia*, las “esencias” o “naturalezas” posibles que se remiten a su vez a la *ideatio* del autoconocimiento divino⁷⁷.

Stein reconoce un doble ser de las esencialidades: “los sentidos últimos simples” y las quéidades incorporadas en estos sentidos-- el reino de las ideas platónicas, de lo “inteligible” escolástico, estructurado desde lo más universal hasta lo particular⁷⁸.

Las esencialidades, aunque “no se hayan hecho” (es decir, sean *ungeworden*), no son “actuales” como las creaturas; con todo, “están” (*wesen*) fuera del tiempo “en reposo”. Pero algo

⁷³ La esencialidad, junto con la “queidad” (*Washeit*, *quidditas*) “y otros tipos” por el estilo pertenece al área llamada “essential” (*wesenhaft*, *wesensmäßig*). EES 90. Stein agrega graciosamente que a la gente corriente “las esencialidades le parecerán extrañas, pues sólo un pensador melancólico, siguiendo caminos lejos de la vida cotidiana, se dará cuenta de que hay cosas como las esencialidades, y entonces le costará hacer que otros entiendan de lo que está hablando.” EES 77.

⁷⁴ EES 64.

⁷⁵ EES 296. Añade que ya no hay ningún ser fuera de Dios en que Él pueda ganar participación. EES 293.

⁷⁶ EES 81.

⁷⁷ EES 245, 301.

⁷⁸ EES 90-91, 77, 78 y 81 nota 229. Stein agrega que nos hace falta un estudio que explique cómo los *intelligibilia* se relacionan con las ideas platónicas, EES 81 note; ver 165ff. Ver nota 84 abajo.

que corresponde a las esencialidades se actualiza en las cosas temporales cuyos rasgos esenciales “las imitan”⁷⁹. Su ser, pues, evoca más el *principio* de Tomás que la *causa*. Pues por sí mismas, las esencialidades no son “efectivas”, no “causan” nada; las cosas finitas que las exhiben se actualizan de otra manera⁸⁰. Stein recurre a Tomás para apoyar sus reflexiones sobre el ser de las esencialidades:

se dice que la quéidad (*essentia*) “es creada” porque antes de tener el ser no es nada sino quizás en la mente de Dios, en la que no es creatura sino esencialidad creadora (*creatrix essentia*)⁸¹.

Stein traduce “*creatrix essentia*” como “*schöpferische Wesenheit*”, pero agrega que el término latino “*essentia*”, siendo más amplio que “esencialidad”, puede aparecer o como *esencialidad* o bien como *esencia* (*Wesenheit* o *Wesen*)⁸².

Stein también cita a Tomás en torno a dos modos de ser de las quéidades: en las cosas finitas y en las mentes humanas. Pues lo que el entendimiento conoce, dice Tomás, es lo mismo en la cosa pero no es conocido del mismo modo⁸³. Para Stein, el ser de la esencialidad es un sentido atemporal, indiferente a ser encarnado en cosas y captado por mentes. La esencialidad fundamenta el ser de las cosas tanto como nuestra experiencia y comprensión de ellas; además, da contenido a nuestras palabras.

11. LOS UNIVERSALES Y DUNS ESCOTO

Podemos entrever cómo Stein opinará sobre el “problema de los universales” valiéndose de temas fenomenológicos y escolásticos (no de fácil emparejamiento). Ubica a las esencialidades, respectivamente, *antes* de las cosas, *en* ellas y *después* de ellas. Su posición excede algo el “realismo moderado” de los tomistas, dice, pero no es sin más un realismo platónico⁸⁴. Ella dice que su propia solución de la cuestión de los universales:

⁷⁹ EES 68, 81.

⁸⁰ EES 92.

⁸¹ “Quidditas ‘creari’ decitur: quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed *creatrix essentia*”, *De Potencia*, 3:5, ad 2.

⁸² EES 89 y nota.

⁸³ *Commentarii in Metaphysicam Aristotelis*, 1:1: 10, EES 95.

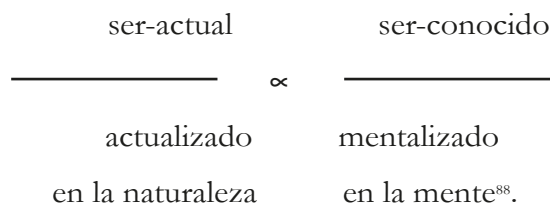
⁸⁴ EES 96, nota. En realidad Stein duda que Platón mismo haya sostenido la “teoría platónica” tal como Aristóteles la describió. Ver a propósito: Lloyd P. Gerson, *Scholastics and Other Platonists* (Ithaca- London: Cornell University Press. 2005 y Walter Redmond, “Aristotelians: Platonists in Spite of Themselves. The Defense of Plato by Juan de Espinoza Medrano”,

probablemente se aproxima más a la de Duns Scotus⁸⁵.

Stein pregunta si la discusión escolástica nos ayuda a aclarar el “universal”: el “qué esencial” y su ser esencial. Destaca que no inventamos los universales --las esencialidades (esencias y quéidades)-- sino que los *hallamos*. El universal, más que un concepto o un nombre, es algo objetivo entre las cosas (*aliquid a parte re*). Tomás opina que su “materia” es el qué-de-la-esencia, ya sea actual o esencial, pero su “forma” es la “universalidad” ubicada sólo en la mente.

Stein reproduce la cita en que Gredt y Tomás explican que la forma “humana” que conocemos tiene que ser lo mismo en la cosa si bien no la conocemos del mismo modo⁸⁶. Stein matiza esta noción, insistiendo en que la mente individual no “es” sino sólo “abarca” la forma. Mi acto de conocer es “mío”, no compartible con otros conocedores, pero lo que conozco es “mío” en otro sentido pues a la vez también puede ser “tuyo”⁸⁷. El ser-actual (*Wirklichsein*) y ser-conocido (*Erkanntsein*) son modos-de-ser del mismo qué-de-la-esencia cuando se actualiza en la naturaleza o se conoce en la mente.

modos del ser esencial:



Cuando pienso, apunto a un objeto mediante mi concepto, el cual, comparado con el concepto ideal, puede ser completo, falto o incluso falso. Nuestro mundo conceptual, pues, coincide más o menos con el mundo real y también con los mundos conceptuales de otra gente

Proceedings-Festschrift, Sousedik Conference (Prague: 2024).

⁸⁵ EES 96.

⁸⁶ Gredt, *Elementa*, t. 2, n. 114, p. 94; Tomás: *Commentary on the Metaphysics*, 1:7, lect. 13. EES 94-95.

⁸⁷ EES 95-96. Esta descripción evoca en la distinción formulada por los tomistas renacentistas entre el concepto “formal” y “objetivo”.

⁸⁸ EES 94-96.

y con el mundo de los conceptos ideales. El qué-de-la-esencia (*Wesenswas*) que conocemos es la misma esencia que hallamos ejemplificada en las cosas, y es por esto que las podemos llamar “universales” mientras desatendemos, o “abstraemos de”, las condiciones que las individualizan.

Esta “abstracción” es parte de lo que significa “universalidad”. En sí misma la esencia no es ni *universal* ni *individual*. Igual que el individuo, no tiene su semejante en la esfera del ser esencial. Pero la esencia es comunicable, puede compartirse, y admite individuaciones-- lo que la distingue del “individuo” en el pleno sentido de la palabra y permite que le atribuyamos la “universalidad”⁸⁹.

Este enfoque no coincide exactamente con el realismo, ni moderado ni platónico, dice Stein, sino que es más escotista⁹⁰.

12. EL SENTIDO EN EL PRINCIPIO

Cuando formamos oraciones como “Dios es su divinidad, ...su ser, ...su vivir”, dice Stein, estamos separando lo que en Dios es inseparable. Es mejor decir “Dios es-- Dios” y basta, pues no podemos caracterizar su esencia como algo ajeno a él mismo.

Stein apela a las Escrituras cristianas para aclarar su concepto de la analogía⁹¹. Cuando Moisés pregunta a Dios, hablando del pueblo,

¿qué debo decirles si me preguntan cómo te llamas?

Dios contesta:

diles que יהוה te envía⁹²,

⁸⁹ EES 96.

⁹⁰ EES 97. Más adelante Stein conecta “toda el área” de esencialidades y similares con Husserl: “Acercándonos a toda esta área desde nuestra ‘perspectiva natural’ vuelta hacia el mundo de las cosas reales, llegaremos [al área]—‘desconectándolas de su ser actual’-- como el *qué* de las cosas, digo, como su sentido *objetivo*. Si al mirarnos atrás a nosotros mismos, partimos desde lo que la mente abarca cuando aprehende, piensa, conoce, comprende, encontraremos la misma área, pero ahora como el sentido intencional [*Gebalt*] de nuestra ‘conciencia’ [*Bewusstsein*] dirigida a los objetos-- es decir, el *sentido mental* (en *Ideen* Husserl acuñó el término ‘sentido noemático’). Si comenzamos analizando la expresión lingüística, encontraremos la misma área, ahora como el sentido lingüístico (Husserl siguió esta tercera aproximación en su *Logische Untersuchungen*, la primera y la segunda en su *Ideen*).”

⁹¹ EES 293.

⁹² Exodus 3:14; Stein acude a san Agustín (ver EES 46 and 61).

donde el nombre (“Soy”) significa “vivo”, “sé”, “deseo”-- todo en uno.

Al comienzo del evangelio de San Juan, la frase “ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος” se traduce ordinariamente como “en el principio era el verbo”, pero a Stein le gusta la traducción del Doctor Fausto, en la tragedia de Goethe:

im Anfang war der Sinn,

“en el principio era el sentido”⁹³. La analogía para Stein significa, en fin de cuentas, que las cosas creadas tienen su ser --en efecto su ser actual-- en el Logos divino. Las “perfecciones” son los “análogos” de Dios en la creación. Stein dedica un capítulo entero de *Ser finito y ser eterno* (VII) a las imágenes, las copias, de Dios en la creación, a la manera de WG. Comienza con el ser-persona, pues el mismo nombre, “Soy”, indica que Dios es el ser-en-persona. Explica que su

búsqueda del sentido del ser nos ha conducido al ente que es el originador y el arquetipo⁹⁴, la causa y el principio de Tomás, la “causa de todo” y “la altura aislada de toda cosa” de Dionisio.

13. COHERENCIA, CONSTANCIA Y JUAN DE LA CRUZ

Stein reflexiona sobre una palabra de un primitivo himno cristiano, “συνέστηκεν”, la cual traduce como “tener coherencia y constancia”, “*Zusammenhang, Bestand*”⁹⁵. “Coherencia” significa que cada cosa está envuelta en una red de relaciones causales con todas las demás cosas, y que este ser-relacionado está determinado por el carácter “privado” de la cosa. Todas las cosas están “pre-figuradas”, “pre-esbozadas” como en una gran obra de arte-- la “destreza divina” de Tomás, la cual para ella no son sino:

unas pocas notas desoladas de una sinfonía tocada allá en la lejanía, llevadas a mí por el viento⁹⁶.

⁹³ EES 100; Juan 1:1; Goethe, *Faust*, 1:1178ff.

⁹⁴ EES 303.

⁹⁵ En Colosenses 1:17.

⁹⁶ EES 106, 107.

O como, en WG, describe nuestro mundo, nuestro hogar-- la naturaleza:

que amamos, cautivados en asombro y pavor: un conjunto de significación que nos “habla” por mil voces, revelándose como un todo y en cada parte—sin nunca dejar de ser misterio⁹⁷.

“Constancia” significa que todas las cosas “quedan”, “viven”, “descansan” en el Λόγος en su ser esencial. Este complejo esencial de los sentidos de las cosas está en el Λόγος como “en su hogar”, pero sin “llegar a ser”⁹⁸. No obstante, las esencialidades “llegan a ser” en las cosas creadas, cuando el Λόγος las hace “efectivas”, actuales, creadoras-- principios y causas: *causa exemplaris* y *causa efficiens*. Dios “pre-piensa”, anticipa (*vorausdenken*), el ser actual, su mente abarca todo lo posible --sin importar si habrán de ser actuales o no, tales como los *possibilia* escolásticos. Stein dice que:

lo finito está en lo eterno,

todo sentido está englobado en la esencia divina, en ella tiene su fundamento arquetípico⁹⁹. El Logos, estando en medio,

tiene dos rostros: el uno refleja la única, sencilla, esencia divina, el otro la multiplicidad del ente finito¹⁰⁰.

Dios, pues, es:

nicht nur Herr des Seins, sondern auch des Sinnes,

“el señor no sólo del ser sino también del sentido”¹⁰¹.

⁹⁷ WG 99.

⁹⁸ EES 107.

⁹⁹ EES 109.

¹⁰⁰ EES 111.

¹⁰¹ EES 101.



Stein pregunta, refiriéndose a la obra de Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, si, como Heidegger piensa, debemos renunciar a la “arrogancia” de osar hablar del “ente-en-sí-mismo”. Responde que al reconocer nuestro “ser-sólo-algo” irrumpimos en “lo todo”-- análogamente: como *magis ignotum quam notum* (más ignorado que sabido). Y aquí cita a San Juan de la Cruz:

Qué bien sé yo la fonte,
que mana y corre
--aunque es de noche¹⁰².

¹⁰² EES 35; Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fe.



APÉNDICE

Analogía Entis y la “teología pre-”; correspondencias aproximadas:

Edith Stein

<i>Verstand</i> Urquelle	Gott das Wort (ὁ Λόγος) <i>Schöpfungsplan</i> Wesenheiten	<i>Wille</i> Ursache
<i>vor-bilden</i>		
<hr/>		
<i>nachbilden, teilhaben</i>	Geschöpfe	<i>geschaffen</i>

Tomás y Dionisio

<i>intellectus</i> principium	Deus ὁ προ-ών Verbum (ὁ Λόγος) <i>ars divina</i> intelligibilia	<i>voluntas</i> causa
<i>prae-existunt</i> (προ-εἶναι) <i>prae-habita</i> (προ-έχουσθαι)		
<hr/>		
<i>imitantur, participantur</i>	creata	<i>creantur</i>