

EDITH STEIN

*Ser finito, ser eterno*

Intento de un ascenso  
al sentido del ser



Ser finito, ser eterno



Edith Stein

# Ser finito, ser eterno

Intento de un ascenso al sentido del ser

*Edición y traducción de Mariano Crespo*



Título en idioma original: *Endliches und ewiges Sein:  
Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*

© Ediciones Encuentro S.A., Madrid 2023  
Edición y traducción de Mariano Crespo

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

Colección Nuevo Ensayo, n° 128

Fotocomposición: Encuentro-Madrid

ISBN: 978-84-1339-159-5

ISBN PDF: 978-84-1339-825-9

Depósito Legal: M-24146-2023

*Printed in Spain*

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa  
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:

Redacción de Ediciones Encuentro

Conde de Aranda 20, bajo B - 28001 Madrid - Tel. 915322607

[www.edicionesencuentro.com](http://www.edicionesencuentro.com)

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	13
PRÓLOGO.....	25
I. INTRODUCCIÓN: LA PREGUNTA POR EL SER.....	31
§ 1. Primera introducción a la teoría del acto y de la potencia de santo Tomás de Aquino.....	31
§ 2. La pregunta por el ser en el transcurso del tiempo.....	32
§ 3. Dificultades de la expresión lingüística.....	36
§ 4. Sentido y posibilidad de una «filosofía cristiana».....	41
II. ACTO Y POTENCIA COMO MODOS DE SER.....	59
§ 1. Presentación según «De ente et essentia».....	59
§ 2. El hecho del propio ser como punto de partida de la investigación objetiva.....	62
§ 3. El ser propio como actual y potencial; temporalidad.....	65
§ 4. Vivencias y sus modos de ser: devenir y ser.....	70
§ 5. Estructura y condiciones de ser de la vivencia.....	72
§ 6. El «yo puro» y sus modos de ser.....	74
§ 7. El ser del yo y el ser eterno.....	80
III. SER ESENCIAL Y SER REAL.....	87
§ 1. Temporalidad, finitud, infinitud, eternidad.....	87
§ 2. Esencialidad (εἶδος) y ser esencial.....	88

§ 3. Esencialidad, concepto y esencia .....	93
§ 4. La esencia y su objeto: esencia, «pleno qué» y «qué de esencia»; modificación de esencia y alteración de esencia .....	98
§ 5. Esencia individual y esencia universal.....	100
§ 6. Ser real y ser esencial .....	106
§ 7. Esencia y núcleo de esencia; esencialidad y quidicidad (μορφή) .....	109
§ 8. Acto y potencia – ser esencial.....	113
§ 9. El ser esencial y el ser real de las cosas .....	117
§ 10. Los universales .....	119
§ 11. Defensa contra interpretaciones erróneas del «ser esencial» .....	124
§ 12. Ser esencial y ser eterno .....	126
<b>IV. ESENCIA-ESSENTIA, οὐσία – SUSTANCIA, FORMA Y MATERIA .....</b>	<b>141</b>
§ 1. «Esencia», «ser» y «ente» según <i>De ente et essentia</i> . Diferentes conceptos de «ser» y «objeto» (estados de cosas, privaciones y negaciones, «objetos» en sentido más estrecho).....	141
§ 2. Intento de clarificación del concepto de οὐσία.....	145
1. Categorías como modos de ser y géneros del ente; «sustancia» y «accidente» .....	145
2. Πρώτη y δευτέρα οὐσία.....	146
3. Algunas discusiones sobre la οὐσία en la <i>Metafísica</i> de Aristóteles .....	147
4. El significado fundamental de οὐσία. La cosa sensible como πρώτη οὐσία; su estructura de forma y materia .....	152
5. Τὸ τί ἦν εἶναι y esencia.....	154
6. Materia, forma y cosa individual (ὑλη, μορφή y τὸδε τί) .....	155
7. Esencia, universal y género (τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος) .....	156
8. Diferentes significados de οὐσία y su común acervo de sentido (existencia, actualidad de las cosas, determinación del qué, ser esencial como diferentes tipos de «eminencia» en el ser).....	162
9. Género, especie y determinación esencial .....	165
10. τί εἶναι y ποῖόν εἶναι (determinación del qué y del así) .....	167

11. Resumen de los diferentes significados de οὐσία y de ὄν.....	168
§ 3. Forma y materia.....	168
1. Τί y ποιόν τί εἶναι y ποσόν εἶναι.....	168
2. Forma pura y forma esencial (εἶδος y μορφή): esencia individual; esencia real, esencia, potencia y acto; πρώτη οὐσία como causa primera .....	170
3. El concepto aristotélico de forma (primera aproximación).....	180
4. El concepto aristotélico de materia (primera aproximación) .....	183
5. Materia y forma – Potencia y acto .....	187
6. Naturaleza, materia y forma .....	191
7. Devenir natural.....	193
8. Nutrición como ejemplo de una «formación» de «materias» ....	194
9. Elementos y materia prima. Ambigüedad del concepto aristotélico de materia.....	196
10. El concepto aristotélico y platónico de materia.....	197
11. Intento de una explicación objetiva: materia ( <i>Stoff</i> ), materialidad ( <i>Materie</i> ), masa pura.....	198
12. Concepciones atomista y dinámica.....	204
13. La materia en la estructura del mundo externo. Jerarquía de materias y de formaciones .....	206
14. Los modos fundamentales de realización en el espacio.....	209
15. Elementos y uniones.....	211
16. Información como determinación material particular de la materia y en tanto que configuración de un producto.....	213
17. La estructura formal de la cosa («Forma» en el sentido de la «ontología formal»).....	214
18. La cosa como sustrato (ὑποκείμενον) y como portador (ὑπόστασις); Forma-contenido. Universal-particular (género-especie).....	217
19. Materia, forma esencial y formas accidentales .....	222
20. Materia y cosa, materia y espíritu.....	225
§ 4. Resumen del concepto de forma.....	227
1. Una vez más, el concepto aristotélico de forma .....	227
2. Distinción de la forma pura y de la forma esencial (εἶδος y μορφή).....	232

3. Forma pura y forma esencial en cuanto causas.....	233
4. Forma y materia en la concepción aristotélica del mundo y en nuestra concepción.....	237
5. La relación de forma y materia en el estado «originario» y en el estado «caído» .....	239
6. Formas de diferente fuerza informadora. Primer nivel: formas informadoras de la materia.....	241
7. La forma pura y la forma esencial de los productos materiales; su concretización sensible; esencia como «misterio»...	243
8. Segundo nivel: los seres vivos. Cuerpo-alma-espíritu como formas fundamentales del ser real.....	248
9. El alma de las plantas .....	249
10. El desarrollo de los seres vivos .....	250
11. Forma, materia y esencia. La unidad de la forma esencial. Forma y acto .....	253
12. La determinación genérica y específica de los seres vivos. La capacidad de generación.....	259
13. Formación de sí y proceso generador; individuo y especie. Vida propia y forma esencial del individuo .....	261
§5. Conclusión de la investigación sobre la forma, la materia y la οὐσία .....	267
1. Conexión entre las distintas áreas del ser. Forma-materia, acto-potencia en la naturaleza inanimada y en la naturaleza animada.....	267
2. El ser vivo como οὐσία; Οὐσία-sustancia – <i>essentia</i> -esencia.....	270
 V. EL ENTE EN CUANTO ENTE (LOS TRANSCENDENTALES) .....	 275
§1. Una mirada al pasado y otra al futuro.....	275
§2. Forma y contenido .....	277
§3. «Algo», categorías y «ente» .....	279
§4. Trascendentales (visión general introductoria) .....	281
§5. El ente en cuanto tal (ens, res).....	283
§6. El ente como «uno» (unum).....	286
§7. El ente como algo (aliquid).....	287

§8. Ensayo de una concepción formal de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello .....	288
§9. Los pares de conceptos «concreto-formal» y «subjetivo-objetivo» .....	290
§10. Ensayo de una comprensión más profunda de la verdad (verdad lógica, ontológica, trascendental) .....	291
§11. La verdad del juicio .....	295
§12. La verdad artística .....	297
§13. La verdad divina .....	301
§14. Verdad trascendental, ser divino y ser creado .....	304
§15. Bondad divina y bondad creatural .....	304
§16. La relación entre verdad y bondad .....	306
§17. Ser, bien y valor .....	309
§18. El «sentido pleno» del bien y de lo verdadero .....	311
§19. La belleza como determinación trascendental .....	312
VI. EL SENTIDO DEL SER .....	319
§1. El significado común de todo ser finito y los diferentes modos de ser (ser esencial, existencia, ser real y ser en el pensamiento) ..	319
§2. Las determinaciones trascendentales y el «sentido pleno» del ser .....	324
§3. Unidad del ser y pluralidad del ente. El ser propio del ente individual .....	326
§4. El ser primero y la «analogía entis» .....	327
1. Significado de la <i>analogia entis</i> en Aristóteles y en santo Tomás .....	328
2. Coincidencia del qué y el ser en Dios .....	329
3. El nombre de Dios: «Yo soy» .....	333
4. La «división» del ser en la creación .....	337
5. Comparación entre la relación del Creador con la creación y la relación de las personas divinas entre sí .....	338
6. El Verbo divino y la creación .....	341
7. Separaciones del ser eterno y temporal, del ser esencial y del ser real, del ser real y del ser posible; forma y contenido .....	342

VII. LA IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LA CREACIÓN .....	345
§1. Persona e hipóstasis .....	345
§2. Persona y espíritu .....	350
§3. El ser persona humano.....	352
1. El ser humano como corpóreo, dotado de alma y espiritual. El carácter distintivo peculiar de la vida del espíritu humano.....	353
2. La vida del yo y el ser corporal dotado de alma .....	354
3. Cuerpo, alma, espíritu. «El castillo interior» .....	359
4. Yo, alma, espíritu, persona.....	362
§4. Explicación ulterior del concepto de espíritu. Espíritu como ser y vida (idea y fuerza) .....	365
§5. Los espíritus puros creados .....	367
1. La posibilidad de un tratamiento filosófico de la angelología.....	367
2. La angelología del Areopagita .....	371
3. La posibilidad de espíritus puros.....	377
4. La posibilidad de espíritus superiores (es decir, sobrehumanos).....	378
<i>a) Conocimiento superior</i> .....	379
<i>b) Unidad de vida</i> .....	380
<i>c) Unidad de la fuerza</i> .....	380
5. Realidad y posibilidad. Potentia oboedientialis. Naturaleza, libertad y gracia. El mal .....	383
6. Forma y materia, esencia y portador de la esencia en los espíritus puros .....	391
7. El reino de los espíritus celestes y su mediación.....	394
§6. Sentido y plenitud, forma y materia; la oposición y la relación imagen-arquetipo entre el Creador y la creación.....	398
§7. La imagen de la Trinidad en las cosas corpóreas inanimadas .....	402
§8. La imagen de la Trinidad en los seres vivos impersonales .....	404
§9. La imagen de Dios en el ser humano.....	407
1. El alma humana comparada con las formas inferiores y con los espíritus puros .....	407
2. Grados de conocimiento de sí .....	410

3. Esencia, fuerzas y vida del alma.....	413
4. El interior del alma.....	415
5. Poder, deber y vida interior .....	422
6. La imagen de Dios en el alma y en el hombre en su conjunto (primera aproximación).....	425
7. La imagen de Dios en la vida espiritual natural del ser humano.....	426
8. La imagen sobrenatural de Dios a través de la inhabitación de Dios en el alma .....	435
9. Espíritu y alma.....	436
10. El triple poder formador del alma. Cuerpo-alma-espíritu .....	439
§10. La diferencia de la imagen divina en las criaturas racionales (ángeles y seres humanos) y en el resto de la creación.....	441
§11. La diferencia de la imagen de Dios en los ángeles y en los seres humanos.....	443
<b>VIII. SENTIDO Y FUNDAMENTO DEL SER INDIVIDUAL....</b>	<b>447</b>
§1. Cosa individual, individualidad y unidad (ser individual y ser uno) .....	447
§2. Discusión de la doctrina tomista sobre el fundamento del ser individual .....	449
1. El ser individual de las cosas corpóreas .....	450
2. La estructura formal de la cosa (materia, forma, subsistencia, existencia).....	451
3. Subsistencia y subsistencia absoluta (subsistencia y suppositum = hipóstasis).....	452
4. Subsistencia, subsistente (sustancia) y esencia individual.....	454
5. La materia como fundamento del ser individual. Objeciones contra esta teoría.....	456
6. Subsistencia, ser individual y existencia [ <i>Dasein</i> ] en las cosas corpóreas materiales y en los objetos ideales .....	463
7. El ser individual de los espíritus puros creados.....	468
8. El fundamento de la diferencia de contenido en las cosas espacio-materiales .....	472
9. La relación entre la esencia específica y la esencia individual en los seres vivos inferiores al ser humano .....	473

10. Carácter específico, índole propia y ser individual humano.....	475
§3. Consideraciones sobre el sentido del ser individual humano fundado en su relación con el ser divino.....	477
1. La vocación del alma a la vida eterna .....	478
2. Comparación entre la «índole propia» de seres humanos y la de los ángeles .....	479
3. La unidad del género humano. Cabeza y cuerpo, un sólo Cristo.....	483
ÍNDICE DE NOMBRES.....	501

## PRESENTACIÓN

*Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*<sup>1</sup> constituye la principal obra filosófica de Edith Stein (1891-1942). Fue compuesta durante los años 1935-1936, poco después de finalizar el primer año de su noviciado en la Orden de las Carmelitas Descalzas. El manuscrito tiene su origen en un estudio anterior titulado *Potencia y acto*<sup>2</sup>, redactado antes de la entrada de su autora en el Carmelo de Colonia y que debía constituir su escrito de habilitación<sup>3</sup>. Dicho estudio constituye, en gran medida, un diálogo entre el fundador del método fenomenológico, Edmund Husserl, y santo Tomás de Aquino. En *Ser finito, ser eterno* ese diálogo prosigue y se extiende a autores como Platón, Aristóteles, san Agustín, Duns Escoto, etc.

Como la propia Stein reconoce en el prólogo a esta obra, ella se formó en la escuela de Edmund Husserl y publicó una serie de trabajos siguiendo el método fenomenológico. Entre ellos destaca su tesis doctoral dedicada al tema de la empatía y de la que lamentablemente se conserva sólo un fragmento<sup>4</sup>. Sin embargo, esta no es la única obra de inspiración

---

<sup>1</sup> Stein, E., *Endliches Sein und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Uwe Müller. Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA), 11/12. Herder, Freiburg 2006.

<sup>2</sup> Stein, E., *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*. Hrsg. V. Hans Rainer Sepp. ESGA 10, Herder, Freiburg 2006.

<sup>3</sup> En su cuidada introducción del editor al volumen de ESGA donde aparece esta obra, H.R. Sepp relata todas las vicisitudes de este manuscrito y refiere cómo fue retomado por Stein tras la petición de su Provincial, el P. Theodor Rauch en mayo de 1935.

<sup>4</sup> Stein, E., *Zum Problem der Einfühlung*. Eingeführt und bearbeitet von Maria Antonia Sondermann OCD. ESGA, 1, Herder, Freiburg 2008 (*Sobre el problema de la empatía*, Trad. de José Luis Caballero Bono, Trotta, Madrid 2004).

fenomenológica. Cabe citar también las dedicadas a cuestiones tan diferentes como el problema de la causalidad psíquica, al Estado, la mujer, etc. En algunas de estas obras se aborda directamente la tarea de explicar en qué consiste el método fenomenológico. Es lo que sucede en los artículos «¿Qué es fenomenología?» (1924)<sup>5</sup>, «La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino» (1929)<sup>6</sup>, «La significación de la fenomenología como cosmovisión» (1930-1931)<sup>7</sup>, «La fenomenología trascendental de Edmund Husserl» (1931)<sup>8</sup> así como en secciones de algunas otras obras más amplias como su *Introducción a la filosofía*<sup>9</sup>. Su conversión al catolicismo y su encuentro con la *philosophia perennis* le llevó a entablar una conversación, no exenta de dificultades, entre estas dos tradiciones filosóficas. Se trataba, pues, de un diálogo alimentado por la propia experiencia vital de Edith Stein. Permítaseme reconstruir, de una forma esquemática, las líneas fundamentales de ese diálogo y que, a mi juicio, constituyen el trasfondo de la obra que el lector tiene entre sus manos.

Suele decirse que Edith Stein pertenece a la «escuela fenomenológica». Sin embargo, es importante destacar que la fenomenología, al menos en la intención de Husserl, no nace como una escuela propiamente tal. Lo que une a los fenomenólogos es, más bien, una convicción común, a saber, que «las grandes tradiciones de la filosofía sólo pueden ser valoradas mediante la vuelta a las fuentes originarias de la intuición y a las intuiciones esenciales que brotan de ella, que solo de este modo los conceptos pueden ser esclarecidos, que solo así los problemas pueden ser planteados

---

<sup>5</sup> Stein, E., «Was ist Phänomenologie? En «*Freiheit und Gnade*» und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937). Bearbeitet und eingeführt von Beate Beckmann-Zöller und Hans Rainer Sepp, ESGA, 9, Freiburg 2014, pp. 85-90.

<sup>6</sup> Stein, E., «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin», en «*Freiheit und Gnade*» und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937), Ed. cit., pp. 119-142 (¿*Qué es filosofía?* Trad. de A. Valero Martín, 2ª edición, Opuscula philosophica, Encuentro, Madrid 2002).

<sup>7</sup> Stein, E., «Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie», en «*Freiheit und Gnade*» und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937), Ed. cit., pp. 143-158.

<sup>8</sup> Stein, E., „Husserls transzendente Phänomenologie«, en «*Freiheit und Gnade*» und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937). Ed. cit., pp. 159-161.

<sup>9</sup> Stein, E., *Einführung in die Philosophie*. Hrsg. v. H. Gerl-Falkowitz und M. Leunissen, ESGA 8, Freiburg 2000.

nuevamente y ser solucionados sobre fundamentos intuitivos»<sup>10</sup>. Esto muestra que el objetivo de la fenomenología es, en última instancia, la clarificación y fundamentación última de todo conocimiento<sup>11</sup>.

Ahora bien, ¿cómo se consigue este objetivo? Los fenomenólogos consideran que el punto de partida en el camino a ese fin es la exclusión de todo lo que de alguna manera es dubitable. Ello incluye a las ciencias de la naturaleza y conlleva lo que en la jerga fenomenológica se conoce como «desconexión de la tesis de la actitud natural». Nos encontramos a las puertas de la reducción fenomenológica, la cual no es sino «el método de la depuración radical y de la preservación de la pureza del campo de conciencia fenomenológico respecto de todas las intromisiones de las efectivas realidades objetivas»<sup>12</sup>. De este modo, se nos abre ante nuestra vista el ámbito de la conciencia trascendental, es decir, de «la esfera de ser indubitable descubierta por la consideración dubitativa radical»<sup>13</sup>. Ante esta conciencia, entendida como «dativo de la manifestación», aparece o —de nuevo un tecnicismo fenomenológico— «se constituye» el mundo con toda su riqueza y diversidad. Estas «apariciones» tienen lugar en actos constitutivos cuyo análisis «puede aclarar en último término la edificación del mundo objetual» y «poner de manifiesto el auténtico sentido de conocimiento, experiencia, razón, etc.»<sup>14</sup>.

El darse del mundo a la conciencia constituye la otra cara de la referencia de esta a aquel. Esta referencia intencional a los objetos puede ser de diferentes modos: signitativa, pictórica, perceptiva (intuitiva), etc.<sup>15</sup>. En

---

<sup>10</sup> Scheler, M., Husserl, E. Pfänder, A., Geiger, M., Reinach, A. (eds) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vorwort 1 (1), 1913, pp. V-VI.

<sup>11</sup> A ello se refiere Stein en el § 1 del libro sobre la empatía. (Cf. § 1. «Die Methode der Untersuchung» en *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 1, Ed. cit., p. 11-14 (§ 1. «El método de la investigación», en *Sobre el problema de la empatía*, Ed. cit., pp. 19-22.

<sup>12</sup> Husserl, E., «Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode. Freiburger Antrittsrede» en E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). Mit ergänzenden Texten (Husserliana XXV, herausgegeben von T. Nenon und H.R. Sepp, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1997, p. 76) («La fenomenología pura, su ámbito de investigación y su método. Discurso de ingreso en la Universidad de Friburgo», 1917. Trad. de Antonio Zirió Quijano, en Husserl, E., *Textos Breves*, Sígueme, Salamanca 2019, p. 322.

<sup>13</sup> Stein, E., «Die weltaanschauliche Bedeutung der Phänomenologie». Ed. cit. pp. 151-152.

<sup>14</sup> Ib.

<sup>15</sup> La intencionalidad de la conciencia así como estos tres modos de referencia intencional son explicados magistralmente por Ortega y Gasset en su artículo «Objeto, conciencia y las tres distancias de este», en en *Obras Completas*, Vol. II, Alianza, Madrid 1950, pp. 61-66.

cualquier caso, es importante no perder de vista la necesidad de que «*todo lo que se nos ofrece en la 'intuición' originariamente* (por decirlo así, en persona) *hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da*»<sup>16</sup>. En este orden de cosas, la tarea fundamental de la fenomenología consistirá en investigar la serie de apariencias (fenómenos) por medio de las cuales las cosas son identificadas, esto es, investigar como algo percibido, recordado, fantaseado, simbolizado, etc. es dado en virtud de las características del percibir, del recordar del fantasear del simbolizar, etc.

Con este espíritu surgió la fenomenología a inicios del siglo XX en Centroeuropa atrayendo a un grupo de jóvenes filósofos —entre los que encontraba Edith Stein— a la Universidad de Gotinga en la cual, en aquellos años, enseñaba Husserl. Sin embargo, pronto se produjo por parte de algunos de estos autores —entre los que inicialmente se encontraba Stein junto con personalidades como A. Pfänder, A. Reinach, J. Héring, R. Ingarden, etc.— la percepción de un quiebre con respecto a los planteamientos renovadores del «maestro». Lo que les apartó de este no fue el descubrimiento de la esfera de la conciencia ni tan siquiera la puesta de relieve de la problemática de la constitución entendida como el surgimiento de los objetos ante la conciencia, sino una conclusión —no necesaria— que estos discípulos de Gotinga creyeron ver que Husserl extraía de este descubrimiento. En palabras de Stein,

si determinados procesos de conciencia regulados llevan necesariamente a que al sujeto se le dé un mundo objetual, entonces el ser objetual, por ejemplo, *la existencia del mundo exterior perceptible sensiblemente, no significa absolutamente nada más que ser dado para una conciencia*<sup>17</sup> de este tipo concreto, o, mirando las cosas más de cerca: para una pluralidad de sujetos que estén en comunicación e intercambio recíproco de experiencias. (...). Esta interpretación de la constitución se designa como su idealismo trascendental. Pareció un regreso al kantismo, el abandono de aquel «giro al objeto» en el que se vio el gran

---

<sup>16</sup> Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* Text der 1.-3- Auflage. Hrsg. von K. Schumann. 1. Halbband. Husserliana III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, § 24, p. 51 (*Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión, UNAM/FCE, México 2013, § 24, p. 129).

<sup>17</sup> Las cursivas son mías.

mérito de Husserl y de aquella ontología, es decir, la indagación en el edificio de esencias del mundo objetual, en la que Scheler y los discípulos de Husserl de Gotinga que estaban cerca de Scheler vieron su tarea (...)»<sup>18</sup>.

Esta orientación al idealismo estaría —siempre según las declaraciones iniciales de Stein— documentada en el primer volumen de *Ideas*, de Husserl.

Ya en la obra sobre las *Ideas* se encontraba la ominosa proposición: «Si suprimimos la conciencia, entonces suprimimos el mundo». Durante los últimos años esta convicción idealista fundamental de Husserl ha ido adquiriendo un significado cada vez más central. Ahí reside de hecho una aproximación a Kant, y una diferencia radical con respecto a la filosofía católica, a la cual le consta firmemente la independencia óptica del mundo. Ahora bien, esta concepción idealista encontró sus primeros adversarios entre los discípulos de Husserl en Gotinga y también en Scheler, así como en los denominados «investigadores de Múnich». Él mismo acentuó siempre anteriormente —si hoy día sigue haciéndolo, no lo sé, porque desde hace algunos años no he hablado con Husserl—: «la fenomenología no depende íntimamente del idealismo». El idealismo, según mi concepción, es una convicción fundamental de carácter personal y metafísico; no es el resultado indiscutible de una investigación fenomenológica<sup>19</sup>.

Los textos que hemos citado de Edith Stein parecen confirmar que, al menos inicialmente, ella participaba de la percepción de este «quiebre» en el pensamiento husserliano. Sin embargo, nos encontramos también con otros textos en los que se matiza esa percepción inicial. Sirva, a modo de ejemplo, el siguiente:

Entre los escritos propios de Husserl hay que acentuar que aquella convicción metafísica resalta únicamente en unas cuantas secciones y que no afecta a lo principal de su obra. Y esta obra posee aun hoy día una importancia difícil todavía de medir. El penetrar en el espíritu de Husserl requiere un estudio continuado durante años. Pero el que, con sentido

---

<sup>18</sup> Stein, E., «Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie», Ed. cit., p. 152 («La significación de la fenomenología para la visión del mundo», en Stein, E., *Obras completas*, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano, Monte Carmelo, Espiritualidad, El Carmen, Burgos 2002, p. 550).

<sup>19</sup> Stein, E., «Was ist Phänomenologie?» ESGA, IX, p. 89 («¿Qué es fenomenología?» en *Obras Completas*. Vol. III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano 1921-1936, Monte Carmelo, Burgos 2007, p. 156-157).

verdaderamente filosófico, lea a fondo tan sólo una de las *Investigaciones lógicas* o un capítulo de las *Ideas*, ese tal no podrá sustraerse a la impresión de que tiene en sus manos una de aquellas obras clásicas maestras con las que comienza una nueva época en la historia de la filosofía<sup>20</sup>.

La cuestión central que aquí se plantea es si la percepción de este quiebre en el pensamiento de Husserl por parte de los fenomenólogos de Gotinga y de la que, al menos, inicialmente, participa Stein es correcta o no<sup>21</sup>. En primer lugar, esta percepción resulta un tanto sorprendente ya que el supuesto «giro trascendental» de Husserl se produciría ya en 1904 con sus *Lecciones sobre fenomenología y teoría del conocimiento*<sup>22</sup> y con la publicación en 1905 de *La idea de la fenomenología*<sup>23</sup> esto es, tan sólo tres años después de la publicación de la primera edición de *Investigaciones lógicas*<sup>24</sup>. En segundo lugar y como señala González Di Pierro<sup>25</sup>, gran parte de estos primeros discípulos de Husserl interpretaron equivocadamente la contundente crítica de este al psicologismo lógico que se encuentra en el primer volumen de *Investigaciones lógicas* como si el resultado de esta fuera una suerte de realismo<sup>26</sup>. En tercer lugar y relacionado con lo anterior, podemos

---

<sup>20</sup> Stein, E., «Was ist Phänomenologie?» ESGA, IX, p. 62 («¿Qué es fenomenología?» en *Obras Completas*. Vol. III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano 1921-1936, Monte Carmelo, Burgos 2007, p. 156-157).

<sup>21</sup> En este punto sigo la interpretación de Eduardo González Di Pierro con la cual coincido plenamente. Cf. González Di Pierro, E., «La fenomenología de Edith Stein como refutación del ‘realismo fenomenológico’ del ‘Círculo de Gotinga’. Stein y su interpretación del idealismo trascendental husserliano», en *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen V (Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2016, pp. 27-41.

<sup>22</sup> «Phänomenologie und Erkenntnistheorie», en Husserl, E., *Vorträge und Aufsätze* (1911-1921). Hrsg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, Husserliana XXV, Dordrecht 1987.

<sup>23</sup> Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. Herausgegeben und eingeleitet von W. Biemel. 2. Auflage. Husserliana 2, Martinus Nijhoff, Der Haag 1973 (*La idea de la fenomenología*, Trad. de M. García-Baró, FCE, México 1982).

<sup>24</sup> «De esta manera, a la llegada de la mayoría de los detractores de Lipps a Gotinga, ellos tendrían que haberse percatado de los desarrollos y complementos de las posiciones que Husserl había mostrado en su visita a Múnich en 1904» (González Di Pierro, E., op. cit., p. 28).

<sup>25</sup> González Di Pierro, E., op. cit., p. 32.

<sup>26</sup> En gran medida, Husserl mismo fue «culpable» de esta mala interpretación. A ello me he referido con cierto detenimiento en Crespo, M., «A Realist Misunderstanding of Husserl’s Account of Ideal Objects in the *Logical Investigations*: Discussing the Arguments of Antonio Millán-Puelles», en Parker, R.K.B., (ed.), *The*

citar dos textos de Husserl en los que deja claro que su insistencia en que el mundo lo es para una conciencia y que, por tanto, no tendría sentido hablar de una «conciencia absoluta», desprendida, del mundo no supone una especie de idealismo *à la Berkeley*. Sostener que el mundo, en cierto modo, «depende» de la conciencia no significa que sea producto de esta<sup>27</sup>. Lo que ocurre, como señala González Di Pierro, es que «para que se manifieste una comprensión auténtica, real, de la constitución de la naturaleza, se requiere necesariamente referirse a la subjetividad y las estructuras que la componen»<sup>28</sup>. Estos son los dos textos de Husserl que prueban este punto.

En cierta forma, y con alguna cautela en uso de las palabras, puede decirse también: TODAS LAS UNIDADES REALES SON «UNIDADES DE SENTIDO». Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos mostrarlo en un proceder intuitivo, plenamente indubitable) una CONCIENCIA QUE DA SENTIDO, que por su parte es absoluta y no existe ella misma a su vez mediante un dar sentido. Si se saca el concepto de la *realidad* de las *realidades* NATURALES, de las unidades de la experiencia posible, entonces ciertamente «orbe», «todo de la naturaleza», vale tanto como todo de las *realidades*; pero identificar éste con el todo del SER, y con ello absolutizarlo, es un contrasentido. Una *realidad* ABSOLUTA ES EXACTAMENTE LO MISMO QUE UN CUADRADO REDONDO. *Realidad* y mundo son aquí, precisamente, rótulos para ciertas UNIDADES DE SENTIDO válidas, a saber, unidades del «sentido», referidas a ciertos nexos de la conciencia pura, absoluta, que conforme a su ESENCIA dan sentido y acreditan la validez del sentido justamente de tal manera y no de otra.

---

*Idealism-Realism Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics*, Springer, Cham 2021, pp. 55-70.

<sup>27</sup> «La fenomenología no es un idealismo de ningún tipo. Al contrario, idealismos son todas las teorías que contradicen el sentido evidente de la percepción de las cosas (y se ven llevadas, por la lógica inexorable de sus tesis, a destruir la propia percepción y a reconstruirla como re-presentación indirecta, más o menos útil, del modelo inconocible [sic]). No hay ninguna forma de captar lo que es esencialmente la fenomenología si no se ve este punto capital, tan desgraciadamente desfigurado por la frecuencia con la que, en cierta época de su carrera científica, dio Husserl en llamarla un «idealismo trascendental» (...). La fenomenología destruye los idealismos. No es su cuidado refutarlos. Todo su problema es la lectura fidelísima de la experiencia originaria. Cuando hay confrontación, siempre exterior al verdadero trabajo filosófico, bastará pedir credenciales fehacientes al sentido de la tesis, del idealismo que nos salga al paso». (García-Baró, Miguel, *Vida y Mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999, pp. 224-226).

<sup>28</sup> González Di Pierro, E., op. cit., p. 37.

A quien en vista de nuestras discusiones objete que esto significaría convertir todo mundo en ilusión subjetiva y echarse en los brazos de un «idealismo berkeleyano», sólo podemos replicarle que no ha captado el SENTIDO de estas discusiones<sup>29</sup>.

(...) el idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo *real* (y ante todo de la naturaleza), como si pensar que era una apariencia que subyaciera, aunque inadvertidamente, en el pensar natural y en el de la ciencia positiva. Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente en el sentido en que este mundo vale para cualquiera como realmente existente y vale así con verdadera legitimidad<sup>30</sup>.

González Di Pierro ha mostrado que Stein siguió inicialmente las críticas de los fenomenólogos de Gotinga a Husserl en lo referido a este supuesto idealismo. Sin embargo, pronto se percató de la continuidad existente en el pensamiento husserliano y de lo inadecuado de algunas de esas críticas. Como él mismo señala, «lo que ocurre es que para que se manifieste una comprensión auténtica, real, de la constitución de la naturaleza, se requiere necesariamente referirse a la subjetividad y las estructuras que la componen»<sup>31</sup>.

Todo lo anterior nos lleva a la pregunta que está en la base de *Ser finito, ser eterno*, a saber, ¿cómo hacer compatibles el método fenomenológico con una filosofía como la aristotélico tomista en la cual se establece firmemente la independencia óptica del mundo? Poner en diálogo ambas tradiciones está en la base de la obra cuya nueva traducción presentamos aquí<sup>32</sup>. Ambas tradiciones filosóficas coinciden en considerar la filosofía como ciencia estricta que trata de obtener una imagen del mundo lo más universal y fundamentada posible. Este afán compartido por el Aquinate y por Husserl no es una simple casualidad, sino que se trata del «auténtico espíritu» que late en todo verdadero filósofo. Sin embargo, en esta tarea, para santo Tomás, la fe tiene un papel fundamental mientras que para Husserl el punto de partida es la conciencia. Mientras que la fenomenología trata de establecerse como ciencias de esencias para una conciencia,

---

<sup>29</sup> Husserl, E., *Ideen I*, ed. cit., p. 120 (*Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. Ed. cit., pp. 204-205).

<sup>30</sup> Husserl, E., *Ideen I*, ed. cit., p. 152 (*Ideas relativas a una fenomenología y una filosofía fenomenológica*. Ed. cit., p. 480).

<sup>31</sup> González Di Pierro, E., op. cit., p. 37.

<sup>32</sup> Un intento explícito de este diálogo fue emprendido por Stein en la obra citada en la nota 6.

para santo Tomás a las investigaciones de esencias deben añadirse los hechos de la experiencia natural y los que aporta la fe. Santo Tomás no admitiría —como si lo hiciera Husserl— que el camino de la razón natural es el único camino del conocimiento. Frente a la concepción de que la tarea de la razón es infinita, el Aquinate sostiene que la verdad plena existe y que hay un conocimiento que puede abarcarla totalmente: es el *conocimiento divino*. Sin embargo, durante la existencia terrena se le comunica por la Revelación al espíritu algo de lo que verá «cara a cara», como dice san Pablo. De lo que aquí se trata es de una vieja discusión presente a lo largo de toda la filosofía moderna, a saber, del trazado de los límites de la razón natural. Para toda la filosofía moderna, la razón natural «autónoma» era la única instancia autorizada a fijar sus propios límites. Por consiguiente, la fe no desempeña papel alguno en esta tarea.

Por último, quisiera referirme brevemente a uno de los «puntos de fricción» entre fenomenólogos y tomistas y al cual me he referido también más arriba y que Edith Stein menciona en algún pasaje de *Ser finito, ser eterno*. Me refiero a la cuestión de la «intuición» o «visión de esencias». En una consideración apresurada podría pensarse que en este puntos los métodos fenomenológicos y escolásticos son radicalmente distintos. Así se pensaría que el método escolástico consiste en elaboración lógica y valoración de la experiencia sensorial mientras que en el método fenomenológico se trataría de una visión aparentemente inmediata de verdades eternas, algo que estaría reservado a los espíritus bienaventurados y en sentido estricto a Dios. Parecería que los fenomenólogos quisieran arrogarse el derecho de un tipo de conocimiento que, en última instancia, constituye un regalo totalmente gratuito de Dios. Sin embargo, una consideración más detenida del método de la intuición de esencias defendido por la fenomenología pone de manifiesto que no es así. La propia Edith Stein se encarga en sus obras de esclarecer cuál es el verdadero sentido de este conocimiento. En cualquier caso y como nuestra autora señala en este libro: «Sólo queremos destacar una coincidencia que es importante para nuestro propósito; me refiero a que ambas ven en la experiencia natural el punto de partida de todo pensamiento que lleva más allá de ella». En cualquier caso, no sería justo pensar que, tras su conversión al cristianismo, Stein asume acríticamente la filosofía aristotélico-tomista. Ello queda probado en las críticas que a algunos aspectos de la ontología de esta tradición (como, por ejemplo, a la noción aristotélica de materia) se encuentran en esta obra.

La traducción que aquí presentamos está realizada tomando como base el texto original publicado en los volúmenes 11 y 12 de la más

reciente edición de la *Edith Stein Gesamtausgabe*<sup>33</sup>. Dicha edición incluye como apéndices el conocido análisis que hace nuestra autora de la filosofía existencial de Martin Heidegger, las reseñas de tres libros de este autor (*Kant y el problema de la metafísica*, *De la esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?*) así como un trabajo titulado *El castillo interior* en el que comenta la obra del mismo título de santa Teresa de Jesús. Estos apéndices no se incluyen en esta edición. Tampoco hemos incluido las notas del editor alemán.

De *Ser finito, ser eterno* existe una traducción al castellano debida a Alberto Pérez Monroy<sup>34</sup> que, lamentablemente, presenta deficiencias importantes, sobre todo en lo referido a la traducción de la terminología fenomenológica. En el año 2007, dentro del volumen III de las *Obras completas* de Edith Stein coeditadas por Editorial Monte Carmelo, Editorial de Espiritualidad y Ediciones El Carmen, apareció una versión de la traducción de Pérez Monroy, «pero ampliamente revisada y corregida» por J. Urkiza. Este corrige los errores más importantes de la traducción de Pérez Monroy, pero siguen persistiendo algunos. A ello se añade la existencia de numerosas erratas.

Los números que aparecen entre corchetes corresponden a la paginación de la edición original en alemán. Por otra parte, cuando Stein cita a Platón, Aristóteles, santo Tomás, etc., hemos indicado las traducciones al castellano consideradas como «canónicas». En cuanto a mis notas estas van introducidas por <Trad.>. Por último, permítaseme algunas indicaciones sobre el modo de traducir ciertos términos alemanes.

Como es sabido, en alemán el vocablo *Mensch* se refiere al ser humano, tanto al varón como a la mujer. Por eso, la mayoría de las veces lo hemos traducido justamente como *ser humano* salvo en algunas pocas ocasiones que lo hemos vertido a nuestro idioma como *hombre*. De este modo, evitamos traducir *Menschsein* como *ser ser humano*. En cualquier caso, es claro que el término hombre en castellano puede ser utilizado para designar tanto al varón como a la mujer. Por otro lado, Stein utiliza varios términos para referirse a la acción de la forma sobre la materia. El más frecuente es el verbo *gestalten*. Hemos preferido traducir aquí como *informar*, en el sentido literal de dar forma a algo informe y

---

<sup>33</sup> Stein, E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Uwe Müller. Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA), 11/12, Herder, Freiburg 2006.

<sup>34</sup> Stein, E., *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, FCE, México 1994.

no, lógicamente, como comunicación de una noticia o novedad. Algo semejante sucede con el término *Gebilde*, de uso frecuente en la literatura fenomenológica. En la mayoría de los casos nos ha parecido oportuno traducir como *producto* o *formación* recogiendo así el matiz creativo que tiene el verbo *bilden*. Por último, señalar que *Geist* ha sido traducido como *espíritu* y en algunos pocos casos como *mente*. Para algunos otros términos especialmente difíciles como *Wesenheit*, *Washeit*, *Washaftigkeit* he seguido el modo de proceder de Rogelio Rovira en su magnífica traducción del libro de Jean Héring, *Observaciones sobre la esencia, la esencialidad y la idea*<sup>35</sup>. En cualquier caso, me ha consolado leer lo que la propia Edith Stein escribe al inicio de esta obra: «Quien ha intentado traducir una lengua extranjera sabe cuántos términos son intraducibles, aunque, por otra parte, existe la posibilidad de hacer mucho más en este sentido de aquello con lo que uno se contenta. Quien ha reflexionado acerca de lo que son la expresión y las lenguas como tales, sabe que no puede ser de otro modo. Las lenguas se desarrollan a partir del espíritu de los pueblos como sedimento y forma de expresión de su vida; la multiplicidad y la índole propia de los pueblos tiene que reflejarse en ello».

Por último, no quiero dejar de agradecer a Ediciones Encuentro el interés que, desde el primer momento, demostró en la publicación de una nueva traducción de *Ser finito, ser eterno*, una tarea que ha llevado algo más del tiempo inicialmente presupuestado.

Quisiera terminar esta presentación con un breve texto de Stein que, a mi juicio, resume el nervio que recorre toda esta obra y, me atrevo a decir, de la labor de todo cristiano que se dedica a la filosofía:

Porque al hecho innegable de que mi ser es fugaz, que se mantiene de momento en momento y que está expuesto a la posibilidad de no ser, le corresponde otro hecho igualmente innegable, que, a pesar de esta fugacidad, *soy y soy mantenido en el ser* de momento en momento, y en mi ser fugaz abrazo un ser que perdura.

Mariano Crespo

Universidad de Navarra  
Pamplona, mayo 2023

---

<sup>35</sup> Opuscula philosophica, 14, Encuentro, Madrid 2004.



## PRÓLOGO

[3] Este libro está escrito por una principiante para otros principiantes. En una edad en la que otros osan llamarse maestros, la autora se vio obligada a rehacer su camino. Se formó en la escuela de Edmund Husserl y escribió una serie de trabajos siguiendo el método fenomenológico. Sus contribuciones aparecieron en el *Anuario*<sup>1</sup> de Husserl. Merced a ello, su nombre fue conocido en una época en la que había dejado de trabajar filosóficamente y en la que en lo que menos pensaba era en una suerte de repercusión pública. La autora encontró el camino de Cristo y de su Iglesia sacando de ello consecuencias prácticas. Como maestra en la Escuela Normal de las Dominicanas en Speier pudo aclimatarse al mundo católico real. De ahí surgió muy pronto el deseo de conocer los fundamentos de ese mundo. Era casi evidente que, en primer lugar, acudiera a los escritos de santo Tomás de Aquino. La traducción de las *Quaestiones de veritate* significó el inicio de su vuelta al trabajo filosófico.

Santo Tomás de Aquino encontró una discípula respetuosa y obediente. Sin embargo, la mente de la autora no era una *tabula rasa*, sino que ya tenía una impronta muy profunda que no podía negar. Los dos mundos filosóficos que se unían en ella exigían una discusión. La primera expresión de esta exigencia fue una pequeña contribución al volumen de homenaje a Husserl que llevaba por título «La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino»<sup>2</sup>, escrita cuando la

---

<sup>1</sup> <Trad.> Stein se refiere al *Jahrbuch für Phänomenologie und philosophische Forschung* editado por Edmund Husserl junto con Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Adolf Reinach y Max Scheler. Aquí aparecieron algunas de las obras más importantes de la fenomenología temprana. El primer volumen apareció en 1913 y el último en 1930.

<sup>2</sup> <Trad.> Existen dos versiones de esta obra. Una de ellas, la original, tiene la forma de diálogo entre santo Tomás y Husserl: Stein, E. (¿*Qué es filosofía?* Trad. de

autora trabajaba en la traducción al alemán de las *Quaestiones disputatae de veritate* de santo Tomás<sup>3</sup>. Cuando la traducción ya estaba terminada y en prensa, se emprendió el intento de una nueva confrontación, esta vez sobre un fundamento objetivo más amplio. En el año 1931 surgió un borrador más extenso<sup>4</sup>. En el punto central de este trabajo se encontraba la discusión de los conceptos «acto» y «potencia». Estos darían nombre al manuscrito. Debido a otras ocupaciones profesionales tuvo que posponerse una reelaboración minuciosa, ya entonces considerada como indispensable.

[4] Después de que la autora fuera admitida en la orden de las Carmelitas Descalzas y finalizara su año de noviciado (1935), recibió de sus superiores el encargo de preparar el antiguo borrador para su impresión. Lo que de aquí surgió fue una versión completamente nueva. Del borrador se conservaron tan sólo algunas pocas páginas (el comienzo de la primera parte). Sólo se conservó la doctrina tomista del acto y de la potencia como punto de partida. En el centro estaba la *pregunta por el ser*. La discusión entre el pensamiento tomista y el fenomenológico se articuló en el tratamiento objetivo de esta pregunta. Y puesto que la búsqueda del sentido del ser y el esfuerzo por una fusión del pensamiento medieval con el pensamiento vivo del presente no sólo era una inquietud personal, sino que domina la vida filosófica y es experimentado por muchos como una necesidad interna, la autora consideró que su intento, aunque insuficiente, podría resultar de ayuda a otros. De su insuficiencia está completamente segura. Ella es una principiante en la Escolástica y, sólo paulatina y parcialmente, pudo hacerse con los conocimientos que le faltaban acerca de ella. Precisamente por ello no podía considerar ofrecer tan solo una mera presentación histórica de las cuestiones tratadas. La remisión a soluciones existentes es siempre sólo el punto de partida

---

A. Valero Martín. Ediciones Encuentro, Madrid 2002) y la otra en forma de artículo («La fenomenología de Husserl y la filosofía de Tomás de Aquino», Trad. de M. Sánchez de Toca, en *Diálogo filosófico*, N.º 17, 1990, pp. 148-169).

<sup>3</sup> *Des hl. Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit*. Verlag Borgmeyer, Breslau, I. Band 1931, II. Band 1932, Wörterverzeichnis 1934 (ESGA 23/24). <Trad.> Cf. Ramos Gómez, M., *Edith Stein y el «De veritate» de Tomás de Aquino*. Resúmenes, introducciones y comentarios de Edith Stein al «De veritate» de Tomás de Aquino. Introducción y texto bilingüe alemán-español. IAP Press, 2018.

<sup>4</sup> <Trad.> Este borrador llevaba por título *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* y fue publicado como el volumen 10 de las obras completas de Edith Stein (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Herder, Freiburg 2005). Pretendía ser su escrito de habilitación en la Universidad Albert Ludwig, de Friburgo.

para una discusión objetiva. Y esto debía ser no sólo el camino hacia una mayor claridad objetiva —ningún sistema de pensamiento humano será jamás tan perfecto que ya no lo necesitemos—, sino también el camino al contacto vivo con los pensadores del pasado y al conocimiento de que, más allá de las épocas y límites de los pueblos y de las escuelas, hay algo que es común a todos aquellos que buscan honestamente la verdad. Si este intento contribuye en algo a evocar tal pensamiento filosófico y teológico vivo, no habrá sido en vano.

Quizá algunos se pregunten por la relación de este libro con la obra *Analogia entis* del P. Erich Przywara S. J.<sup>5</sup>. [5] En ambos libros se trata de lo mismo y en su prólogo el P. E. Przywara señaló que los primeros intentos de la autora por llevar a cabo una confrontación entre santo Tomás y Husserl fueron importantes para él. La primera versión de este libro y la versión final de *Analogia entis* fueron escritas, aproximadamente, en la misma época. Sin embargo, la autora tuvo acceso a los primeros borradores de *Analogia entis*. En los años que van de 1925 a 1931, mantuvo un vivo intercambio con el P. Przywara. Este intercambio influyó decisivamente en el planteamiento tanto del uno como de la otra. (Para ella significó además un fuerte estímulo para retomar su trabajo filosófico). Desde un punto de vista objetivo, el primer volumen aparecido de *Analogia entis* constituye un examen preliminar metódico-crítico de las preguntas tratadas en este libro y que el P. E. Przywara ha previsto abordar en su segundo volumen (conciencia-ser-mundo). Sin embargo, existe un cierto solapamiento; primero porque en ambos la analogía se muestra como la ley fundamental que rige todo ente y, por lo tanto, debe ser normativa para el método mismo y, también porque en ambos el estudio objetivo del ente con respecto al sentido del ser conduce al descubrimiento de esta misma ley fundamental. Las investigaciones aquí realizadas no abarcan toda la amplitud de la cuestión tal y como se desarrolla en *Analogia Entis* I. La conciencia es tratada como el medio de acceso al ente y como un género especial de ser, pero la relación recíproca entre conciencia y mundo objetivo así como las formas de conciencia que corresponden a la estructura del mundo objetivo

---

<sup>5</sup> Przywara S. J., E., *Analogia entis*. Metaphysik. I. Prinzip, Kösel-Pustet, München 1932. <Trad> existe una edición más reciente de esta obra publicada en 1996 en Johannes Verlag, Einsiedeln. También existe una traducción parcial al castellano a cargo de A. Edwards publicada en la editorial de la Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile) en 2013.

no son tratadas sistemáticamente<sup>6</sup>. Del mismo modo, lo inteligible es tratado sólo como un género del ente y la relación recíproca del ente y su formulación conceptual es mencionada sólo ocasionalmente, pero no tratada extensamente como tema propio. Esto sucedió por una auto-limitación consciente: lo que aquí se intenta es ofrecer el esbozo de una teoría del ser y no un sistema filosófico. Ciertamente, el hecho de que la teoría del ser sea considerada por sí misma presupone una concepción de su relación con la teoría de las formas constitutivas de la conciencia así como sobre la lógica que sólo puede estar fundamentada adecuadamente en una teoría completa del conocimiento y de la ciencia.

Si se compara el procedimiento seguido de hecho en este libro con el considerado como necesario en *Analogia entis* I, el pensamiento «intra-histórico» pasa con seguridad a un segundo plano frente a la aspiración a [6] la «verdad supra histórica»<sup>7</sup>. Sin embargo, para el camino que la autora ha elegido, se encuentra una justificación en lo que el P. E. Przywara caracteriza como «pensamiento creatural»<sup>8</sup>: un diferente género de espíritu implica también una diferencia de método científico y el progreso en el acercamiento a la «verdad supra histórica» resulta de la complementación mutua de las aportaciones que los diferentes espíritus pueden hacer sobre la base de sus aptitudes limitadas. Debido a estas aptitudes limitadas, condicionadas naturalmente, *un* pensador accederá a las «cosas» en modos que otros ya han formulado. La fortaleza de un pensador será el «comprender» y el descubrir conexiones históricas. *Otro*, por su propio género de espíritu, está llamado a la investigación objetiva inmediata y, sólo con la ayuda de lo que él mismo puede desarrollar, llega a comprender el trabajo de otras mentes. Estas mentes (en cuanto grandes maestros o pequeños artesanos) condicionan la «proto-historia», es decir, el acontecer que precede a toda historia espiritual. Este segundo género de mente corresponde al de los fenomenólogos. Según esto, hay que esperar que el segundo volumen de *Analogia entis*, cuando aparezca y en virtud de su comprensiva «intra-historicidad», ofrezca un complemento esencial a las investigaciones de este libro como ya lo ofrece el primer volumen para ciertas cuestiones.

---

<sup>6</sup> Estas constituyen el ámbito de investigación que Edmund Husserl ha mostrado como objeto de la fenomenología trascendental.

<sup>7</sup> Sobre esto cf. *Analogia entis*, p. 25.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 24.

Una coincidencia fundamental se encuentra en la concepción de la relación del creador con la creatura y también en la concepción de la relación entre filosofía y teología. Sobre este segundo punto se dirá algo más adelante<sup>9</sup>. Además, es común a ambos libros una posición frente a Aristóteles y Platón que no excluye ni al uno ni al otro, sino que intenta una solución que dé razón a ambos. Lo mismo sucede con san Agustín y con santo Tomás.

Quizá suceda que, en vista de algunos resultados de este libro, se suscite la pregunta de por qué la autora no se ha apoyado, en lugar de en Aristóteles y en santo Tomás, en Platón, san Agustín y Duns Escoto. A ello sólo puede responderse que la autora parte efectivamente de santo Tomás y de Aristóteles. Si la investigación objetiva ha conducido a ciertas metas que habría podido alcanzar más rápida y fácilmente desde otro punto de partida, esta no es una razón para negar *a posteriori* el camino seguido. Puede ser que precisamente los obstáculos y dificultades con los que tuvo que luchar en este camino sean de utilidad para otros.

Finalmente, permítaseme decir algo sobre la relación de este libro con uno de los [7] intentos más importantes de una fundamentación de la metafísica que se han dado en nuestro tiempo, a saber, la *filosofía de la existencia* de Martin Heidegger y su contrafigura, la doctrina del ser que aparece en los escritos de Hedwig *Conrad-Martius*. Durante el tiempo en el que la autora fue asistente de Husserl en Friburgo (1916-1918) se produjo el acercamiento de Heidegger a la fenomenología. Esto llevó a un conocimiento personal y a un primer contacto objetivo que pronto fue interrumpido por la separación en el espacio y por la diversidad de caminos vitales. La autora leyó *Ser y tiempo*, de Heidegger, poco después de su aparición recibiendo una fuerte impresión de esta obra, pero sin poder emprender en aquel entonces una discusión objetiva.

Recuerdos que se remontan a esta primera ocupación con la gran obra de Heidegger, muchos años atrás, han surgido sin duda durante el trabajo en este libro. Pero sólo después de su finalización surgió la necesidad de contraponer estos dos intentos tan diferentes acerca del sentido del ser. Así surgió el apéndice sobre la filosofía de la existencia de Heidegger<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. Cap. I, § 4.

<sup>10</sup> <Trad.> Este apéndice no se incluye en este volumen. Cf. Stein, E., *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, presentación de Carmen Revilla, Trad. de R. M. Sala Carbó, Trotta, Madrid 2010.