



Facultad de Derecho y Ciencias Sociales UNT Centro de Estudios Paideia/Politeia
Proyecto: República, Escuela y Democracia
Séptima sesión: Sábado 27 de Septiembre (9.30 a 12.00 horas)
Fac. de Derecho UNT – 25 de Mayo 471

Cuestión Disputada:

Ascensión al sentido del ser

Informe de lectura de *Ser finito y Ser Eterno* de Edith Stein¹ Primera Parte

Lectora: Mariana Rosario Saade

Primer módulo: Cuestiones Fundamentales de la Antropología Política

4 Símbolos Existenciales: ¿Quiénes somos?

4.2 Verdad, Bien, Belleza. Los símbolos trascendentales de nuestra existencia personal

1. La autora y la obra³

1. Edith Stein o santa Teresa Benedicta de la Cruz (1891-1942) nace en Breslau, Alemania – Polonia en la actualidad – en el seno de una familia judía. En esa misma ciudad cursa sus estudios primarios y secundarios en la escuela “Victoria”, concluyendo su bachillerato en 1911. Tras dos años de estudios universitarios (letras germánicas, historia y psicología) se traslada a Göttingen, donde estudia en la cátedra de Edmund Husserl y toma contacto con la escuela fenomenológica. En torno a Husserl se había concentrado un conjunto de jóvenes que ocuparía la atención de los estudiosos en las décadas posteriores: Adolf Reinach, Max Scheler, Roman Ingarden, Johannes Hering, Hans Lipps, Alexander Koyré, Dietrich von Hildebrand y Hedwig Conrad-Martius, entre otros. En este ambiente la joven filósofa – que se había autoproclamado atea hacia ya varios años – encuentra un lugar de florecimiento para su vida intelectual y espiritual. En enero de 1915 rinde su examen de licencia, y ese mismo año presta servicios voluntarios en la Cruz Roja alemana. Durante el año 1916 es ayudante en la cátedra de Filosofía de Husserl en Friburgo, y en 1917 defiende su tesis de doctorado *Sobre el problema de la empatía*. Trata en vano de conseguir una cátedra ya que, pese a estar muy bien recomendada por Husserl, su condición de mujer era su mayor impedimento. Se traslada entonces por un tiempo a Breslau, donde se dedicó sobre todo a investigar y escribir sobre fenomenología. Su encuentro definitivo con la religión católica se produce a raíz de la lectura de la autobiografía de santa Teresa de la Cruz. El 1 de enero de 1922 Edith es bautizada en la iglesia católica de Bergzabern. Durante los años 1923-1931 ejerce como profesora en el Liceo y en la escuela de maestras de las hermanas dominicas de Espira. Allí, según sus propias palabras, “tuvo la posibilidad de familiarizarse con el verdadero medio católico. Era casi natural comenzar por las obras de santo Tomás de Aquino”⁴. Se embarcó entonces en la traducción al alemán de las *Quaestiones disputatae de veritate*. En el esfuerzo de conciliar dos mundos filosóficos – el de la fenomenología, del que provenía y había dejado en ella “una fuerte impronta indeleble”⁵, y el de santo Tomás, al que se dedica con voluntariosos esfuerzos de allí en adelante – escribe *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás*. Inicia también la escritura de *Potencia y Acto*, posiblemente en vista de acceder a una cátedra. En el año 1933 es admitida en el convento de las carmelitas de Colonia. Tras haber



realizado el noviciado, recibe la orden de sus superiores de preparar su antiguo ensayo para imprimirlo.

2. *Ser finito y Ser Eterno* tiene su punto de partida en dicho ensayo. Edith realiza una versión completamente nueva, centrada ahora en el *problema del ser*, pero considerando acerca del acto y la potencia como tema introductorio a dicha problemática. Su propósito queda delimitado en pocas palabras: “lo que se pretende aquí es esbozar una doctrina del ser y no un sistema filosófico”⁷. Quedo listo para su publicación en el año 1936, pero para ese entonces la ley prohibía toda publicación de autores judíos. Fue publicado póstumamente en el año 1950 en el segundo tomo de las obras completas en alemán (*Edith Stein Werke*).

3. En el año 1938, las persecuciones hacia los judíos habían tomado tal calibre que Edith debe ser trasladada de incógnito al monasterio de Carmelitas de Echt, en Holanda. Allí comienza y deja inconclusa su última obra: *La ciencia de la cruz*. El 2 de agosto de 1942 fue arrestada de improviso por la GESTAPO y llevada al campo de concentración de Westerbor, en Holanda. Cinco días después es trasladada a Auschwitz para morir en las cámaras de gas el 9 de agosto de 1942. En 1962 tiene lugar la incoación del proceso de beatificación, para finalmente ser proclamada santa el 1 de mayo de 1987 en Colonia por SS Juan Pablo II.

2. Introducción: la cuestión del ser

Crítica semántica introductoria: Habida cuenta de la gran riqueza y dificultad “técnica” que presenta el presente informe de lectura de *Ser finito y ser eterno* de Edith Stein, estimo imprescindible ampliar significativamente esta introducción, allanando –al menos en la medida de lo posible, con los elementos brindados por la propia filósofa-, incorporando las propias reflexiones de la autora respecto de la relación *razón-fe*, que han de articular –además- las relaciones entre *teología y filosofía*. Pero, calando aun más hondo en estos preámbulos “introductorios” a la ardua lectura que hemos de afrontar, considero igualmente necesario “adelantar” las sutiles y esenciales indicaciones que consigna la propia Edith Stein entre su formación fenomenológica (husserliana) –con su “trasfondo” profundamente agustiniano-, y su más reciente inmersión en la formación “tomasiana”. En tal sentido quizá sea bueno tomar prestadas para esta ocasión las reflexiones de Edith Stein en el contrapunto que ofrece su texto sobre Husserl y Santo Tomás de Aquino.

1. Se ha mencionado ya que, a juicio de la autora, la doctrina del acto y la potencia cumplen una función introductoria a la cuestión del ser. Parte para ello de las *Quaestiones disputatae de potentia*, señalando que la primera cuestión tratada es *Si Dios posee potencia*⁸. Esto permitirá distinguir entre sentidos de acto y potencia; se deja indicado ya desde el inicio que “no se puede decir lo mismo, con idéntico sentido, de Dios y de las creaturas. Si a pesar de esto se pueden emplear las mismas expresiones para Dios y las creaturas, se debe a que los términos no son *unívocos*, ni tampoco absolutamente *equivocos*, sino que poseen entre sí una relación de concordancia, de *analogía*”⁹. Esta doctrina será central y será el eje que la filósofa poder hablar de *ser finito y Ser Eterno*, con las respectivas semejanzas y – en mayor medida – desemejanzas que se pueden establecer. Se profundizará en esta doctrina a lo largo de todo el informe de lectura.

2. Aclarado esto, se puede hablar entonces de potencia en Dios, sin que esto implique alguna imperfección o inacabamiento en Dios. En la creatura, la potencia indica posibilidad, disposición para adquirir un acto. Si tal posibilidad existe, es porque la creatura no se



encuentra en acto acabada, sino que está abierta a una actualización que tiene como presupuesto esta disposición previa. Esta potencia *pasiva* que se encuentra en las creaturas no se encuentra de ningún modo en Dios: la potencia de Dios es *activa*. Él es acto puro, y como tal no presupone una potencia previa. En Dios toda potencia está actualizada en su totalidad, y es una con su acto.

3. Santo Tomás **adopta** la doctrina del acto y la potencia de Aristóteles **para inscribirla en el nuevo contexto de una metafísica creacionista**; se encuentra, pues, en un terreno puramente filosófico, **que el Aquinate fecunda desde la Biblia**. Edith Stein señala, sin abocarse de lleno al sistema aristotélico, el avance que significó esta doctrina en el pensamiento griego, en el contexto del problema que **domina** a esta filosofía: el del ser primero y verdadero¹⁰. Pero la doctrina aristotélica no puede ser más que un punto de partida en cuanto que “ciencia natural elaborada por la razón”¹¹; su doctrina del ser está limitada al no contar con los aportes que vienen dados por la colaboración y enriquecimiento mutuo entre teología y filosofía, característicos de los primeros siglos cristianos. En Boecio¹², señala Edith Stein, se encuentran los primeros intentos de contacto entre el aristotelismo y el cristianismo, y Avicena **profundizará esta síntesis, compartiendo como** trasfondo la idea de creación.

4. El opúsculo *De ente et essentia* – uno de los escritos de juventud del por entonces bachiller Tomás – contiene, a juicio de la filósofa, las líneas esenciales de su doctrina filosófica del ser. Ya aquí se encuentran **asunción y** superación de la doctrina aristotélica. Sintetiza Edith Stein: “en el interior del *ente (ens)*, se hace una distinción entre el *ser (esse)* y la *esencia (essentia)*. La equiparación de *ὄν [ente]* y de *οὐσία [esencia]* (...) sólo se conservó para *el ser primero*. Con esta distinción concibe el ser en cuanto tal – separadamente de lo que *es* – abarcando el finito y el infinito, pero al mismo tiempo se ve el abismo que separa a éste de aquél. A partir de allí se abre un camino que permite entrever toda la *multiplicidad del ente*”. Este opúsculo, así como el texto citado de *Q.D. De potentia*, son los que permiten a la autora introducir el modo de tratar acerca de la problemática del ser; **en continuidad y ruptura con la doctrina aristotélica del ser**.

Comentario semántico: Aquí, me atrevo a decir, Edith Stein –no Mariana Saade- se introduce y nos introduce en un berenjenal “metafísico” –permítaseme la expresión- en el que se solapan y confunden los planos, por no distinguir con precisión, hasta dónde santo Tomás continúa, y desde dónde “rompe” con Aristóteles. En tal sentido aquí cabe decir que mal puede un griego (de impronta parmenídea u ontológica) –que aborrece el caos, lo infinito... y la naturaleza que no da saltos (al vacío)-, introduzca en la noción de “on” (ente) la distinción entre ser (esse) y esencia (essentia)... y que esta distinción le permita que conciba “el ser en cuanto tal – separadamente lo que es- *abarcando el finito y el infinito*”, donde “infinito” es lo perfecto por antonomasia para el cristiano, y es lo defectuoso, por antonomasia también, para el griego. Este nudo metafísico atraviesa todo el trabajo de Edith Stein –y, tras sus huellas, la cuidadosa lectura entre líneas de Mariana Saade-. Y ello, veremos, nos conducirá a no pocos atolladeros en el que se entrecrucen, mezclen y confundan estas “abismales” distinciones – no sintetizables en forma “puramente filosófica”- ni por la escritora ni por la lectora

10 Tal problema es enunciado en estos términos por Aristóteles: “la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre y que siempre resulta aporética, qué es *lo que es*,



viene a identificarse con esta ¿que es el ente (ουσία)?” (*Metaph.*, Z 1, 1028b). **Crítica semántica:** Ya desde aquí, en esta primera cita aristotélica, se cuele un término que de tan polisémico –como veremos- puede tornarse equívoco, habida cuenta de que “ousia” designará, en distintos contextos –no discernidos aquí en su distintividad-, tanto a “sustancia”, a “esencia”, o, como aquí, a “ente”, entre otros.

12 Boecio nació en Roma alrededor del año 480... escribió varios comentarios y tratados, entre ellos *De consolazione philosophiae* y los tratados teológicos *De Trinitate* y *De Hebdomadibus*. En este último se realiza la distinción, central para santo Tomás – que comenta estos dos tratados teológicos – entre lo que es lo que es (*id quod est*) y el ser (*esse*).

Comentario semántico: Esta distinción –del *id quod est* y del *esse*- es tan capital que sobre ella pivota la “distincio reales”, arquite de la metafísica tomasiana; pero, nuevamente, arrastra esa falta de discernimiento o distinción entre el carácter “finito” de la esencia –el *quod esencial*-, y el carácter infinito de la existencia –el *quo existencial*- .

3. Acto y potencia en cuanto modos de ser

1. En el *De ente et essentia* distingue santo Tomás tres tipos de ente “en una secuencia de grados”. Empezando desde abajo, están las cosas materiales, compuestas de *materia* y de *forma*; entre ellas están incluidas los vivientes y los no vivientes, y, dentro de los primeros, el hombre. En un segundo escalón están los *espíritus puros* o *simples*, a los que los pensadores de la Edad Media identifican con los ángeles. Tales seres son *formas puras*, que no tienen composición con la materia. Por último, el primer ente: *Dios*, el ser absolutamente simple y puro. Para poder distinguir a este ente simplísimo de las *formas puras*, también desprovistas de materia, es necesario buscar y distinguir los principios que las componen. Así llega Tomás, señala Edith, a distinguir entre *forma* y *ser* en los espíritus **creados**. Pero ellos, al igual que las cosas materiales, “obtienen su ser del primer ente que es únicamente ser y causa primera, es decir, Dios”. Al ser el ser recibido, la esencia – materia y forma en las cosas materiales, forma pura en las formas simples – se comporta ante el ser recibido como la potencia al acto, siendo “su quiddidad o su esencia (...) precisamente lo que es él mismo, y su ser, que ha recibido de Dios, (...) aquello por lo cual posee una existencia propia en el mundo real”.

Crítica semántica: La introducción de la “creaturidad” es ya un indicio claro de la “contaminación” teológica de un texto –presuntamente- filosófico; pero, como se advierte, no es el único teologúmeno que se introduce aquí en el entramado de los filosofemas aristotélicos.

2. Por último, a la filósofa le interesa señalar la gradación indicada en el texto, ya que: “el más elevado [de los seres dotados de espíritu], y el más cercano al primer ser, posee más actualidad y menos potencialidad en sí”¹⁹. Esto le sirve para distinguir *grados de ser*. El punto de partida ha quedado enunciado: en aquellos entes que reciben el ser del acto puro se puede distinguir un principio potencial, la esencia. A través de la distinción de esencia y ser que se da en las cosas creadas, se observa que tales principios se relacionan el uno al otro como el acto y la potencia. Ahora bien, este modo compuesto de ser, este poder-ser²⁰, es ya un ser, un cierto modo de ser orientado, dirigido al acto. Se percibe entonces también que hay más de un modo de entender al ser, si se considerara ser sólo al ser absoluto, se



reduciría al no ser absoluto a este poder-ser. Se puede pues distinguir entre modos o grados de ser, como así mismo afirmar que el acto y la potencia son coprincipios generales que se encuentran en todos los seres, siendo el acto y la potencia también modos de ser.

3. Todo esto ha sido señalado a modo de introducción. Antes de seguir avanzando, es necesario señalar el punto de partida de la investigación, aquello que permitirá hacer esta gradación de seres, de los que hasta ahora no se tiene conocimiento y que puede parecer extraña. Para santo Tomás el punto de partida no es otro que **el ser particular**, con el que cualquier “espíritu humano es su búsqueda de la verdad” se topa de manera evidente e indudable. Para Edith Stein – en una doctrina ciertamente cercana a la de su mentor, Husserl, y no a la de santo Tomás – esta es la *conducta natural* del hombre, dirigida hacia el mundo exterior, pero no la más *originaria*, aquella “que me está más cerca (...) y constituye un punto de partida detrás del cual es imposible ir más atrás”. El punto de partida, afirma la filósofa – en consecuencia con san Agustín, Descartes y Husserl–, es **la conciencia**, aquello que queda después de poner en práctica la *epojé* (εποχή) fenomenológica, la suspensión del juicio ante todo lo que llega del mundo natural y de la ciencia. Se puede suspender todo lo que existe exteriormente, se puede poner fuera de juego la certeza de los conocimientos que se poseen, pero el *yo-soy* es captado inmediatamente, y no se puede más que tener de él una certeza indubitable. Tal certeza no es reflexionada, sino que aparece como fundamento de toda posterior posible reflexión. Sólo cuando el espíritu vuelve reflexivamente sobre sí mismo es cuando aparecen las preguntas: “¿qué es el ser del cual estoy consciente?, ¿qué es el yo consciente de ese ser?, ¿qué es el movimiento espiritual en el cual me encuentro cuando estoy consciente de mí y de él?”. Se puede distinguir, entre “el ser del cual yo estoy consciente” y “el yo que es consciente de ese ser”, según la filósofa “un doble rostro: el del ser y el del no ser”. Es uno, pero uno en el que se distingue un yo que permanece y un yo que se sucede en el tiempo, que era pero ya no es. Y en esta dicotomía se “revela” por contraposición la idea de un ser indiviso, puro, absoluto, que no existe en el tiempo, que no está entre lo que fue y lo que será, sino que es *eterno*.

4. Según el pensamiento de Edith Stein, los dos modos de ser de los que se ocupará en su obra – el eterno y el temporal, como así también el *no ser* – son ideas no abstraídas o intuitas de algún modo a partir de la realidad, sino que son ideas que **el espíritu en sí mismo descubre**, del modo en que ha sido señalado. Este es el punto de partida natural que ella propone para el desarrollo de la filosofía. Señala también que ya en este primer paso de la investigación se encuentra presente la *analogía entis*, ya que, desde el ser actual, se llega al ser eterno. Desde el momento que es y participa de la actualidad, el ser actual se asemeja al ser eterno, pero ese ser que es en el tiempo, que empieza a ser y terminará de ser en algún momento, no es más que un analogado imperfecto, que más se desasemeja que se asemeja al analogante.

Crítica semántica: Aquí hay un punto de inflexión metafísico en el programa de la “ascensión al sentido del ser”; desde dónde partir, ésa es la cuestión. Y aquí E.Stein se encolumna con San Agustín, Descartes y Husserl, y toma distancia expresa de santo Tomás de Aquino. Éste parte del “ser particular”, léase los entes o cosas; aquellos parten de la conciencia o del yo. Spinoza indicó con claridad las consecuencias de estas opciones (pre)metafísicas cuando dijo que había tres puntos de partida posible: partir como los escolásticos, de las cosas; partir como Descartes, del yo; o, al fin, partir como el propio Spinoza de Dios. Según ello aquí



interpreto que el programa metafísico de la filósofa es claramente tomasiano –en lo material-, pero en la perspectiva formal, es agustiniano-cartesiano-husserliano; o sea, plantearse como pensar las cosas desde el yo.

5. Toca ahora tratar acerca de las particularidades de este **ser temporal**, que tiene un modo de ser frágil y en el tiempo, pero que no por eso es simplemente **nada**, sino que es un ser que tiene **cierta actualidad**. Las categorías usadas por la autora para describirlo son las de **presente y real**, y, en cuanto se ha percibido su conciencia, un ser plenamente vivo. Pero su presente no se presenta a la conciencia de un modo discontinuo sino continuo: **su pasado y su futuro no son puro no-ser**. El presente debe ser entendido, según las imágenes que propone Edith Stein, como un punto dentro de la línea o como la cresta de una ola que pertenece a una corriente de agua.

6. Para poder entender esto es necesario señalar que **este ser se presenta como un ser que contiene al mismo tiempo actualidad y potencialidad**: hay algo que es el ser ahora que estaba contenido de modo potencial en el pasado, y algo que está de modo potencial en el ser que será actual en el futuro. **Está presente desde ya la posibilidad de un ser futuro que subsiste sobre una actualidad presente.**

Crítica-comentario semánticos a 5 y 6:

a.-Una primera crítica-comentario apunta a destacar aquí, una vez más, que Edith Stein incurre en criticables indistinciones semántico-metafísicas, que la conducen –y tras ella a la lectora- en (eventuales) fallos que Heidegger criticó como “metafísica de la presencia”, incubada ya en el “presencialismo” (*parusia*) esencial de Platón, y que –via Aristóteles- se “sustancializa” y “cosifica”... y desde allí es asumido (y no superado) acriticamente por santo Tomás de Aquino; desde quien –via Descartes- llegará al propio Husserl. Lo “olvidado” en ese largo periplo metafísico es, precisamente, el ser, entendido desde el filósofo de Friburgo, desde el “telón de fondo” de la *nada*; habida cuenta que la pregunta metafísica fundamental es “¿por qué hay ente y no más bien la nada?”. Y aunque uno no comparta –como, personalmente, no comparto la interpretación heideggeriana-, sí se podría señalar que en estas –de por sí diversas- lecturas del “sentido del ser, de Platón a Husserl-, colocan en un cono de sombras el “horizonte de nihilidad” que debiera caracterizar la metafísica “posterior” a la irrupción de la Revelación judeocristiana; y asume –también acriticamente- el “horizonte de motilidad o movimiento” que caracteriza –legítimamente- al filosofar “previo” a la Revelación.

b.- Esta distinción de horizontes entre “nihilidad” y “movimiento” la señaló Xavier Zubiri, y fue él mismo quien distinguió, en tal contexto –que discierne el abismo filosófico entre la metafísica del “ex nihili nihil fit” de la metafísica de la “creatio ex nihilo”-, entre “potencia” y “posibilidad”, términos que en estos párrafos nuestra filósofa usa indistintamente. Lo grave de esta indistinción es que, al decir de Zubiri, la *potencialidad* connota la índole física de las cosas (su fisicidad, su naturaleza física), y la *posibilidad* connota la *historicidad* (La característica o índole histórica de las personas, y de la comunión o comunidad de personas; como veremos en el segundo informe de Mariana Saade, cuando aluda a la “imago trinitatis”, como paradigma de toda comunidad personal). Y ello es aquí un signo claro de un deslizamiento metafísico –de serias consecuencias-- hacia un rebajamiento de Dios y de lo divino, a una lectura como “Acto Puro” –simple y perfecto-, a un “ente primero” –veremos-; y esto es una suerte de hipostatización o cosificación de Dios; una caída



en la “*onto-teo-logía*”, que precipita al pensamiento metafísico a una inmanentización de Dios; algo que –de suyo- está en las antípodas de cualquier filósofo y filosofía, como la de Santo Tomás de Aquino o de Edith Stein, quieren “sentar sus reales” en la *trascendencia absoluta* de Dios.

7. La potencialidad no es puro no ser, sino algo intermedio entre el ser y el no ser, algo que está orientado a ser, al acto. En el mismo ser hay diferentes grados de ser, y el modo potencial de ser existe, pero no de modo pleno, acabado, perfecto. Estos modos de ser subsisten en el ser presente, pertenecen al ser de ahora; en cuanto pasado y futuro no tienen existencia en sí mismos. La conciencia puede obtener una imagen de ellos recordando e imaginando; esto da la idea de un ser que se extiende en el tiempo de modo permanente, dando lugar a lo que Edith Stein llama una *extensión de existencia* (*Daseinsbreite*), pero el ser sigue siempre *anclado* en el instante presente.

8. Pero esta percepción fenomenológica de la continuidad en el tiempo y que da la idea de un ser eterno es sólo eso, una *extensión de existencia* que no puede darse dentro del tiempo. El pasado y el futuro no están fijos, no son permanentes, sino que existen solamente por su relación con el presente, y es en el presente, en el instante actual, en donde se puede entender el tiempo. La eternidad no se puede comprender desde la actualidad “puntiforme”²⁸, esto que se percibe como eterno no es tal, es una percepción desde el tiempo, inmersa en el tiempo, y como tal no puede ser la idea de eternidad: “la existencia actual (...) es un simple contacto con el ser (...) en un solo punto”²⁹.

9. Lo que se presenta como eternidad no es más que una cierta continuidad dada en el tiempo pero sólo percibida por el instante presente. En esta conciencia el presente se presenta como un punto dentro de un proceso, pero “no puede ser más que un punto, jamás una extensión (...) el presente hace continuamente irrupción en la nada”³⁰. Y aún la actualidad *puntiforme* del presente no es pura, sino que en ella se encuentra también la presencia del ser actual y del ser potencial. La actualidad pura, como se viene insinuando y se confirmará más adelante, sólo pertenece a un ser en el que la actualidad y la potencia no se contradicen, si no que todo lo potencial del ente tiene su plena y perfecta actualización.

10. Pero a pesar del “abismo” entre estos dos seres, aquél único e indiviso, éste compuesto y escindido, existe entre ellos algo común que permite hablar de ser en los dos casos. Dios es el *actus purus*, pero el ser finito, en tanto que ser, tiene una actualidad. En esa actualidad también se dan grados: mientras más participe del ser, mayor será su actualidad. Como se ha mencionado antes, los grados de ser coinciden con los grados de actualidad. Y así, ser actual y ser potencial son modos de ser; acto y potencia son modos de ser generales, que pueden aplicarse a todos los seres, al ser finito y al ser eterno, independientemente de lo ellos implican.

11. Para tratar acerca de los modos de ser, se centra Edith en lo que llama la *unidad de experiencia vital* (*Erlebnis-Einheit*); esta expresión quiere indicar un acto de pensamiento que dura en el tiempo, por ejemplo, las cuestiones que la ocupan ahora, la cuestión del ser, durante el período en que se dedique a ella hasta que lo reemplace por otra actividad intelectual o lo interrumpa una expresión exterior³¹. Se trata de “un todo que se construye en la vida consciente del yo con una cierta duración y que *llena* a esta última”³².

12. Según un análisis fenomenológico de dicha experiencia, descubre la autora que se trata de una unidad de experiencia vital diferente de la de otro momento en relación con la misma



cosa, ya que ha sido interrumpida en el tiempo, y en su transcurso se han hecho presentes muchas otras unidades de experiencia vital. Se distinguen en que la que la ocupa ahora es *actual*, a diferencia de la pasada, pero de todos modos esa actualidad no lo es en su totalidad: la unidad de experiencia vital es actual, estrictamente hablando, sólo en el *ahora*.

Crítica-comentarios semánticos inmanentes y trascendentes a párrafos 7 a 12: Los párrafos apuntados introducen la cuestión de “ser y tiempo”; no hay que perder de vista en esta lectura de Edith Stein que su interlocutor y “adversario” metafísico es Martin Heidegger, a cuya “filosofía de la existencia” nuestra filósofa consagró un trabajo de interpretación, y en la obra que nos ocupa hay varios pasajes –expresos y tácitos- que lo tienen como referencia. Y, a mi juicio, el nudo problemático de esta cuestión del (misterio del) tiempo divide tajantemente las aguas metafísicas en estos dos discípulos de Husserl es cómo ha de interpretarse el “instante presente” o el “instante actual”, que en ambos se hace en línea con el “kairós”, no con el “cronos”, lo que les diferencia –gravemente, por cierto- es el rechazo heideggeriano de la eternidad y la asunción steiniana de la misma. Pero, en el fondo, ambos están “midiendo” el tiempo como lo hizo san Agustín y lo “modernizó” Husserl: desde el alma (in te anima mea, tempora metior), desde la conciencia “egológica” que “presentifica” el pasado, el presente y el futuro, y, en aparente contradicción, hará que Heidegger pretenda expulsar todas las “verdades eternas” del filosofar –como resabios teológicos cristianos-, o que Edith Stein –siguiendo a su amiga Hedwig Conrad Martius- diga que “lo que se presenta como eternidad no es más que una cierta continuidad dada en el tiempo pero sólo percibida por el instante presente. (Y) En esta *conciencia* el presente se presenta como un punto dentro de un proceso, pero no puede ser más que un punto jamás una extensión ... el presente hace continuamente irrupción en la nada” (párrafo 9). Con lo cual esta “explicación” metafísica del tiempo incurriría en una no querida paradoja de un tiempo continuo-cuantitativo-homogéneo que, a la vez, es discreto-cualitativo-heterogéneo. Desde Franz Rosenzweig a Emmanuel Levinas, -pasando, con matices diferenciales significativos, por Walter Benjamín-, se viene interpretando la temporalidad desde el carácter eminentemente cualitativo-discreto-heterogéneo, bajo la impronta del kairós, no del cronos; impugnando toda “cuantificación” de lo temporal. Y el alcance de esta crítica reside, precisamente, en el punto de partida: el tiempo es “medido” desde la mismidad (el yo, la conciencia, etcétera), o el tiempo del yo, de la mismidad, es medido desde el rostro vulnerable del otro. “Necesitar del otro, y, lo que es lo mismo, tomar en serio al tiempo”, o sea: la temporalidad y la alteridad, decía Rosenzweig, son los filosofemas de nuestro tiempo.

13. ¿De dónde viene la unidad de la experiencia, entonces, si cada momento *actual*, cada *ahora*, queda relegado al pasado, y, como tal, pasa al no-ser? Es imposible tal unidad permanente en una consideración del ser temporal tal como la que se ha hecho. Sin embargo, el sujeto las considera como permanentes, y como presentes no sólo al instante sino a la totalidad de la experiencia. Son consideradas como pasadas sólo aquellas unidades de experiencia vital que han quedado totalmente relegadas al pasado, y como futuras sólo a aquellas que no han alcanzado todavía el nivel presente.

14. Esta percepción, sin embargo, tienen como fundamento algo objetivo. Al necesitar estas vivencias del movimiento, al transcurrir en el tiempo, tienen, justamente, necesidad del



tiempo. Y el sujeto las engloba como pertenecientes al momento presente, porque para el sujeto constituyen su presente, lo que es él hoy, “su vida o su ser vivo”³³. Esta actualidad no se da ciertamente al modo del ser eterno, que es de modo presente y actual eternamente; sino que el ser del yo está en continuo movimiento, es un ser fugaz y transitorio. Pero no se puede separar los dos tipos de ser totalmente, el ser finito “no es el ser auténtico y verdadero (...) y en cuanto tal, sin embargo, no puede ser determinado por otra cosa más que por el ser”³⁴. No puede relegárselo al puro devenir, porque el devenir no puede darse si no es en referencia a algo que permanece. Y esta referencia implica justamente una tendencia al ser.

15. El *contenido de experiencia vital (Erlebnisgehalt)* es aquello que se hace presente y en cuanto tal participa en su totalidad del ser, pero que no se identifica totalmente con el ser, ya que finaliza y queda relegado al pasado. Se distinguen dos cosas que lo condicionan: el objeto y el yo. El objeto no forma parte como contenido de la experiencia, sino la *dirección o intención* hacia el objeto. Pero el yo no puede ser de ninguna manera separado de la experiencia; nada puede ser experimentado sin que el yo esté presente, ciertamente no formando parte del contenido, sino que “llega más allá de la experiencia”³⁵.

16. El yo que se presenta como inmediatamente presente *en* la conciencia es llamado por Husserl el yo puro. A él se hacía referencia cuando, en la tarea de dar el punto de partida para la investigación, se aparecía como lo inmediatamente conciente, lo más cercano y evidente, del que no se podía ir más allá. Es el yo que aparece como presente en cada experiencia, no tiene contenido, sino que acompaña a todo contenido, estando siempre dirigido a un objeto. Como se dijo, no debe considerárselo parte de la experiencia sino que *vive* en toda experiencia: “toda experiencia le pertenece; el yo es lo que vive dentro de cada uno (...) El *vive* y la vida constituye su *ser*”. El yo está vivo en cada *ahora*, no pasa ni se termina, no llega a ser como las unidades de experiencia, sino que está *vivo* y en la medida en que está vivo su vida se llena de diferentes contenidos, sin que el yo acabe o desaparezca cuando éstos desaparecen. No ha llegado a ser como las experiencias vitales, sino que el mismo es y en él tienen vida las unidades de experiencia; éstas participan del ser del yo, son en la medida en que por el yo llegan a ser. De alguna manera se puede decir que la relación entre el yo y las experiencias es como aquello que da el ser con

35 SFSE, p. 64. Tanto el objeto hacia el cual está orientada la experiencia como el yo psíquico son para Husserl *trascendentes*, en contraposición con lo *inmanente*, que es aquello que forma parte de la conciencia misma.

lo que recibe el ser, y en este sentido dice Edith Stein que el yo es “*un ente por excelencia*”. Su ser está presente y real en cada momento, es decir, actual, mientras que el ser de las experiencias vitales depende del yo.

17. Volviendo a utilizar las categorías de acto y potencia para mostrar esta realidad del yo, afirma la autora que, según las características mencionadas, da la impresión que el yo es siempre en acto y nunca en potencia, ya que aparece siempre como presente, sin quedar nunca relegado al pasado y sin un llegar a ser en el futuro. Pero si el yo es, entonces está vivo. Le parece, pues, oportuno considerar que haya distintos grados de vitalidad en el yo. Trae entonces a colación una nueva imagen husserliana: las unidades de experiencia vital se encuentran como dentro de una *corriente de la experiencia vital (Erlebnis-strom)*³⁷. Con esta imagen quiere reflejar la fluidez de la vida del yo, que el paso de una experiencia vital a la otra no es estático, sino que la vida del yo es una vida fluida.



18. Las unidades de experiencia vital pasadas no quedan totalmente relegadas al pasado, sino que permanecen de alguna forma en el yo, al igual que de modo potencial están presentes las futuras. El yo tiene la capacidad de traer al *ahora* de cierto modo las experiencias vividas en el pasado al presente. Esto no lo hace trasladándose al pasado, sino trayendo al presente lo pasado sólo en tanto y en cuanto está presente en el de modo *potencial*. Lo pasado siempre estará relegado al pasado, cuando es hecho presente no pierde su estar relativo al pasado, no puede volver a transformarse en un presente, no es totalmente actual.

19. Todas las experiencias pasadas forman parte del yo, de este yo que es siempre vivo, presente y real, formando parte de él en cuanto que vivo: “de una manera general llamamos a todo esto *su vida*”³⁸. Pero no todas son actuales en el tiempo, la vitalidad del yo no se convierte con su actualidad, no abarca la totalidad de todo lo que fue o lo que puede ser, sino que su vida transcurre en el tiempo. Toda su vida, en cuanto todo, no es actual, sólo lo que está vivo en cada *ahora* es la realidad del presente. Su vida, pues, no es acto puro.

20. Otra limitación que se descubre en el yo es que no puede llenar totalmente su *corriente de experiencia*, encuentra lapsos vacíos que no es capaz de llenar con nada, en que simplemente no recuerda nada. Más aún, retrocediendo en el pasado llega un momento en el que no puede ir más allá, que se abre un abismo, que se enfrenta ante la nada. El yo no puede dar cuenta de su origen, no puede explicar por sí mismo su comienzo a ser. Lo mismo sucede cuando mira hacia el futuro, ninguna de sus experiencias puede darle una respuesta acerca de su fin. La otrora excelencia del ser se presenta ahora debilitada y finita. Recoge aquí Edith Stein una expresión de Heidegger: “*El yo y su ser residen inevitablemente allí; el yo es una cosa arrojada en la existencia*”³⁹, para inmediatamente señalar, yendo más lejos de lo que este filósofo se atrevería, que el ser del yo está arrojado en la existencia por un alguien que lo arroja, esto es, es un ser creado, recibido.

21. A pesar de sus limitaciones, este ser del yo que posee conciencia es el que mejor permitirá entender un ser “*que proviene de sí mismo y se glorifica con su propia existencia*”⁴⁰. La consideración del propio ser mudable y finito, siempre cambiante pero que permanece en el ser lleva a la consideración del ser inmutable y eterno. Pero el ser finito llega a considerarlo como su principio sólo en la medida en que experimenta, por medio de la reflexión, junto con la fugacidad del ser del yo, la angustia dada por colocarse “delante de la nada”⁴¹. Esta angustia sin embargo, refiere la autora, no es el sentimiento natural del hombre, sino que normalmente este actúa con total seguridad y superficialidad, no se cuestiona la confianza que tiene sobre un ser que aparece como *permanente y duradero*. Un análisis reflexivo no conduce al desvanecimiento de esta confianza, sino a un darse cuenta de que tal seguridad no puede apoyarse en el ser propio, del que ya se han indicado sus debilidades. La confianza esta puesta en un ser que lo sostiene y lo conserva; el ser encuentra en su yo un ser que es fundamento de su ser y que a su vez no tiene necesidad de sostén ni fundamento. El ser del ser finito depende del ser eterno en la medida en que nada recibe el ser fuera de él. El ser eterno *pone en la existencia al ser* y además lo conserva en el ser.

22. Por último, señala la filósofa dos vías para llegar a ese fundamento “que encuentro dentro de mí mismo”⁴². La primera vía es la de la fe, la segunda es la de la filosofía. Este último camino es por las *pruebas de la existencia de Dios*. La filósofa hace uso de la tercera vía de



santo Tomás⁴³: el fundamento último de todo ser no puede ser otro que un ser que no es recibido, que existe *necesariamente* por sí, y que no tiene principio ni fin, por lo que no puede dejar de ser. En el no hay distinción entre su esencia y su ser, porque su ser no es recibido, sino que es necesario que su esencia sea su ser.

23. Este conocimiento o percepción de Dios es muy limitado, y no sacia la sed de Dios que el yo ha encontrado dentro de sí mismo. El conocimiento de la fe, en cambio, “nos conduce al Dios personal y cercano, al amante y al misericordioso, y nos da una certeza que no se da en ninguna parte en el conocimiento natural”⁴⁴. Pero el camino de la fe también es oscuro y sólo deja entrever, en esta vida, aquello que fundamenta y da vida a todo ser.

4. Ser esencial y ser real

1. Del análisis anterior se concluye que el ser que tiene en sí la actualidad y la potencialidad es un ser que se da en el tiempo y que necesita del tiempo para llegar a ser. El ser finito es un movimiento, un continuo fluir hacia la actualidad. Uno de los modos de definir lo finito será entonces “lo que el ser no posee, sino que tiene necesidad del tiempo para llegar a ser”⁴⁵. El ser infinito, por contraposición, no es sólo lo que no tiene principio ni fin, sino lo que está absolutamente fuera del tiempo, no lo necesita, es eterno y su ser es actual y presente en sí mismo.

2. Otra característica que está connotada en el ser finito es la de limitación. El ser finito recibe el ser restringidamente, en algo que no es ilimitado sino que está limitado a ser una cosa, y no ser todas las demás. Así, lo finito es “ser cierta cosa y no serlo todo”⁴⁶. En contraposición a esta cualidad al ser eterno le corresponde ser *todo*, en cuanto que posee plenamente el ser.

3. Además de las distinciones realizadas, es conveniente distinguir también, respecto al contenido de la experiencia vital, aquello que pasa y aquello que permanece: por ejemplo, esta alegría – la que se siente ahora – de *la* alegría. La primera llega y deja de ser, la segunda como tal no llega a ser y no pasa. Se trata de la consideración que hace Platón de las Ideas (εἶδος), en este caso, la *alegría en sí*, por la que todas las cosas alegres son alegres, en la medida en que participan de esta idea en sí. Pero, para Aristóteles, tales ideas no tienen subsistencia en sí. El nombre técnico que usará la filósofa para referirse a esto es el de *esencia (Wesenheit)*.

4. Continuando con el mismo ejemplo, se tratará de explicitar esta noción. En primer lugar se puede decir que la esencia de la alegría es una, mientras que hay muchas experiencias de alegría, prefijadas a un yo, a un tiempo determinado, a unas circunstancias determinadas. La esencia de la alegría no se identifica con ninguna de las experiencias particulares “no tiene ser en el espacio ni en el tiempo”⁴⁸. *La* alegría se *realiza* en cada una de las experiencias de alegría, sin que por ello dependa de ellas; su modo de ser no es *potencial* porque se *realice*, sino que no tiene necesidad de las experiencias particulares, pertenece a una esfera completamente diferente de la de las cosas. Está determinada por sí misma y se mantiene, de alguna forma, por sí misma.

5. Con respecto al yo, las esencias “organizan”, en algún sentido, la multiplicidad de experiencias que se realizan en él, ayudan a estructurarlo y a ordenarlo, ya que son la fuente de todo *sentido e inteligibilidad*. Se trata de un fundamento “comprensible en sí mismo”⁴⁹, no puede ser deducido ni deducido, sino que es a través de ellas que se puede comprender todo lo que existe. En tanto esta característica, está siempre referida al sujeto.



6. Ya se ha distinguido las esencias respecto a aquello en que se realizan, las cosas reales. Ahora se debe diferenciarlas también de los conceptos. Los conceptos son formados mediante características de un objeto que se presenta, pero las esencias no pueden ser formadas sino *descubiertas*, de ninguna manera pueden ser modificadas por quien las *devela*. Por eso el concepto jamás llega a tocar a la esencia, las esencias no pueden ser *definidas*. El único modo de conocerlas – dice Edith – es experimentarlas, y cuando se las experimenta, no sólo se conoce esa vivencia particular sino también lo que tienen de general.

7. ¿De que manera se puede caracterizar el ser de las esencias? Se afirma que es un ser sin cambio y sin tiempo, a diferencia de las vivencias particulares, pero no por eso se identifican con el primer ente. No son perfectas en cuanto que no encierran en sí “toda la plenitud y la vida”⁵¹ propia del ser eterno, se trata de esencias rígidas que, en relación con las unidades de experiencia, son *ineficaces*, no pueden por sí mismas dotarlas de ser, no pueden conferirle vitalidad y actualidad. El ser de estas esencias limitadas y separadas se puede calificar también como *irreal*. En oposición al ser real, este ser recibirá como nombre el de *ser esencial*.

8. Estas *esencialidades*, se ha dicho ya, no pueden ser definidas. Es necesario entonces determinar que es lo que es definido por el concepto, ya que tampoco define a la

50 Con respecto a este punto Edith hace referencia a Max Scheler: “las palabras empleadas para conducirnos [a las esencias simples] tienen así – como decía Max Scheler – únicamente el significado de un puntero: vea usted mismo y comprenderá lo que yo quiero decir. *Yo, vida, alegría*, ¿quién podría comprender lo que significan estas palabras sin haberlas experimentado por sí mismo? Pero al experimentarlas, no se conoce solamente *su yo, su vida, y su alegría*, sino que se comprende también lo que son el yo, la vida, la alegría, en general. Y solamente porque lo comprende, puede conocerse y comprender *su yo, su vida y su alegría*”. (SFSE, p. 83)

experiencia particular vivida. El concepto busca abarcar lo que es común; extrae solamente algunos signos característicos. Pero llegar a una información objetiva y completa requiere el conocimiento de la *esencia*, que contiene todo lo que pertenece a la *esencia de la alegría* sin identificarse ni con la esencialidad ni con el objeto. La *esencia* es “la *qualidad* particular que constituye un objeto (...) el conjunto de sus atributos esenciales”⁵². Cada objeto posee una esencia, y la esencia refleja su particularidad en toda su plenitud; en tanto que particularm su ser *depende* del ser de la cosa. Cada cosa tiene *su* esencia; si se trata de un ser individual, entonces su esencia será individual, pero se puede hablar también, por ejemplo, de la esencia *hombre*. En ninguno de estos dos casos la esencia agota todo lo que puede ser dicho acerca de un objeto: hay también cualidades no esenciales y aquello que está sujeto al devenir, todo aquello que pertenece a la categoría de accidentes según la doctrina aristotélica.

9. Cuando se habla de la esencia alegría de *esta* alegría presente, no está incluida en ella su *modo de ser*. Si esa alegría es revivida posteriormente en el tiempo, lo que se revive es el *quid* completo de la alegría, todos aquellos rasgos que se representan en tanto comunes, pero el estar referidas a un tiempo, que aquella fue en el pasado y está es una revivición en el presente, eso hace referencia a su modo de ser. Aquello que permanece es precisamente aquellos rasgos que hacen que sea una realización de la esencialidad alegría. La diferencia viene dada en cuanto que una esencia está sometida al tiempo, necesita de él para desarrollarse plenamente: “La diferencia entre la plena quididad y la esencia existe solamente



allí donde un objeto cuyo ser se extiende a *cierta duración* – es decir que tiene necesidad del tiempo para llegar constantemente a ser – ha quedado sometido a cambios durante esta duración”⁵³. Aquello que permanece, aquello que es fijo en el proceso del devenir es lo que se denomina como quid.

10. En las esencias particulares – *esta* alegría – se realiza aquello que está contenido en las esencias generales – *la* alegría –. Las esencias generales se realizan en cada una de las experiencias individuales y sólo en ellas. Las esencias generales no pueden darse de modo real⁵⁴, no tienen una permanencia real al modo individual. Sin embargo, se pueden enunciar características de la esencia general sin que éstas conciernan a una experiencia individual, por ejemplo si se dice “la alegría puede ser profunda o superficial”⁵⁵. Esto ciertamente no se puede predicar de la esencia particular, *esta* alegría o bien es profunda, o bien es superficial. Pero, al ser la esencia particular una realización de la esencia general, no puede escapar a aquellas características que se enuncian de modo general: si se afirma que la alegría es o profunda o superficial, no hay otra posibilidad que *esta* alegría sea o profunda o superficial esenciales; esto es consecuencia de que efectivamente no se puede conocer las esencias más que de modo imperfecto. Se puede señalar también la *incomunicabilidad* de *esta* alegría vivida, en tanto que individual, mientras que la esencia en cuanto que es general se encuentra realizada en todos los particulares, y sólo en ellos, por lo que de algún modo depende de ellos. Sin embargo, siempre es una, aún cuando se realice en una multitud de particulares.

12. Se tratará ahora acerca del quid con relación al ser, en tanto se encuentra en las unidades de experiencia vital – tal como ya ha sido descrito – un ser real y posible, un ser actual y potencial. Se debe considerar acerca del quid su proceso de llegar a ser desde la posibilidad hacia la actualidad. Pues esto que se da en el tiempo no se da de modo consecutivo, sino que “a cada instante es a la vez potencial y actual y a cada instante una parte de él alcanza la altura del ser”. Constituyen un todo que es real en tanto que dura en el tiempo y en cada instante de ese tiempo.

13. La esencia, aunque no tenga ser de modo real antes de ser realizada, no es un absoluto no ser. Le corresponde un modo de ser distinto al que posee en cuanto real y, en cuanto que por él el ser real se hace posible, se puede señalar su ser como *posible*. Sin embargo, no se trata de la posibilidad de que la esencia *sea* en cuanto tal, sino de la posibilidad de que sea realizada en tal objeto. Se debe distinguir entonces un ser que no esté sólo orientado hacia el ser real. Se le asignará el nombre de ser *esencial*, tal como se ha hecho respecto de las *esencialidades*. Pero dentro del ser esencial se deben distinguir a su vez grados. El grado más simple y original corresponde a las esencialidades, en tanto que por ellas se producen los rasgos característicos. Las esencias y quiddades tendrán un mayor o menor grado de generalidad.

14. Para poder determinar la estructura interna de las esencias, se busca analizar no sólo los rasgos esenciales que se dan en *cada* esencia, sino aquello que hace que sea comprensible la esencia, la conexión interna entre los rasgos que hacen que una esencia sea coherente. A esto se denominará como *núcleo* de la esencia. Esto no se da en todas las esencias, se puede encontrar, por ejemplo, en la esencia *hombre*⁵⁸. La esencia debe incluir el *ser así* (πρόιον εἶναι) de la cosa y *lo que* es la cosa (τί): “De la esencia de esta cosa forman parte no solamente su ser-rojo, su ser-tierno, su ser-oloroso, etc., sino también su ser-una-rosa”⁵⁹. Los rasgos esenciales son revelados en las características de las cosas, éstas deben



conducir a la esencia. Pero si bien el rojo forma parte del *ser así* de la rosa, en el caso del color rojo la *rojez* es parte de su esencia, se trata de una esencialidad. El color rojo participa de dos esencialidades, la esencialidad *rojez* y la esencialidad *color*. A esta característica que hace que cada cosa sea lo que es se la denominará *quidicidad* o μορφή⁶⁰. La μορφή es siempre de una cosa concreta, pero la μορφή color no lo es directamente en la rosa, sino en el rojo, y ésta en la rosa. A su vez, la rosa considerada en toda su totalidad tiene su propia μορφή.

15. Las morfes pueden depender unas de otras en la medida en que su esencia así lo exija, en el ejemplo anterior, la μορφή rojez necesita el soporte de la μορφή color. Pero no todas las μορφή pueden fusionarse entre sí. Por eso es necesario distinguir las esencialidades compuestas y simples y las μορφή deducidas y primitivas. Respondiendo al problema del núcleo de la esencia, se puede afirmar que tendrán un núcleo aquellas esencias en las que los rasgos particulares del *ser así* “se coordinan formando una estructura orgánica”. El *ser así*, condicionado por la μορφή, cumple el papel de núcleo.

16. Retomando lo dicho, es necesario responder ahora la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona el *ser esencial*, anteriormente descrito, con el acto y la potencia? Se ha percibido que, en contraste con el ser real, es un ser que no se mueve, que no llega a ser. Pero uno de los modos posibles de entender actualidad es el de *vitalidad* (*Lebendigkeit*), y este modo no puede atribuirse al ser esencial, ya que, como también se ha dicho ya, las esencialidades son ineficaces. La esencia, en cuanto referida al modo de ser actual, son una etapa preliminar, una posibilidad de ser. Si se considera el ser de la esencialidad no con relación al ser real, sino en sí mismo, se encuentran unas características muy diferentes. En las esencialidades, no existe el tiempo, las esencialidades no entran en el mundo de lo existente, sino que “el ser ha llegado a la altura extrema, el ser [es] perfecto en su esencia (...) El ser de la esencialidad y de la quididad es el reposo en sí mismo”.

17. El ser de la esencia precede realmente al ser del movimiento. El devenir del ser real tiene como fin la esencia, si no no podría ser. Pero ambos, el ser y la esencia, han sido identificados con el acto desde diversos ángulos. Para santo Tomás, la esencia se ubica del lado de lo potencial y el ser es el acto que la actualiza. Para Edith Stein no habría contradicción entre la doctrina del santo y la suya propia, ya que pensar la esencia como la receptora del ser no implica que la esencia tenga un comienzo en el tiempo, y tampoco que se separe de su ser esencial. Para apoyar su afirmación cita un texto de *De potentia*: “Se dice que la quididad ha sido creada; porque antes de tener un ser, no es nada salvo en el espíritu del Creador, y ahí no es en cuanto creatura, sino en cuanto esencialidad creadora (*creatrix essentia*)”⁶³. Para Tomás, continúa argumentando la filósofa, no es lo mismo la *quididad* que forma parte del compuesto, que la *esencialidad creadora*, separada de él: “este término ‘idea’ parece significar una forma separada de aquello de lo cual ella es la forma (...) la forma ejemplar a la imagen de la cual cierta cosa está formada”⁶⁴. Para terminar de fundamentar su postura, señala Edith que sólo se puede hablar de recepción del ser si se posee ya un modo de ser antes de la recepción del ser real.

18. Recorrido todo este camino de distinciones, lo que se presenta como estable y fijo, como contrapunto de lo que cambia en lo real, son las *unidades inteligibles*: “el mundo del ser cambiante, a la vez real y posible, está fundado en este *reino de la inteligencia* y poseen en sí el fondo de su posibilidad”⁶⁷. Pese a que no se ha podido



65 Tal vez se podría contra argumentar, o por lo menos poner en discusión, confrontando con el texto de *Q.D. De pot.*, q. 3, a. 1, ad 17 que afirma: “Dios, simultáneamente dando el ser, produce aquello que recibe el ser, y, por consiguiente no es necesario que haga desde algo preexistente”. Si lo que se da es una simultaneidad, no es necesario postular la necesidad de un ser anterior, excepto en el caso – reconocido por la autora (Cf. SFSE, p. 111) – de un modo de ser en el intelecto divino como formas ejemplares. Sin embargo, es problemático hablar de una “anterioridad” de las ideas divinas a la existencia real de las cosas creadas. Además, si la esencia tiene un ser propio, no queda claro como puede recibir “otro” ser, ya que si ya está actualizada por un ser, no puede recibir otro. Se puede considerar, por ejemplo, II *C. G.*, cap. 53: “Doquier se hallan dos de los cuales uno es complemento del otro, la proporción de uno a otro es como la proporción de la potencia al acto”.

66 Se señala aquí, otra vez, la diferencia con Tomás: “al ente es al que le corresponde propiamente ser”. (*Q. D. De pot.*, q. 3, a. 5, ad 2)

identificarlas con el ser eterno – en tanto que son algo y no la totalidad - tampoco se puede decir que tienen un comienzo o un fin en el tiempo.

19. Tales esencias no pueden considerarse “esencias creadoras” de los seres reales, porque sólo puede dar el ser aquello que lo posee máximamente, esto es, el ser supremo. Del ser supremo depende también el ser esencial, puesto que todo lo que tiene ser lo ha obtenido de él – aunque no ciertamente de forma que esté sujeto al tiempo, como en el caso del ser real –. Aquello que da el ser esencial no debe ser sólo el ser supremo, sino también la inteligencia suprema: “no puede tomar más que de sí mismo la inteligencia de la que cada creatura fue colmada cuando fue llamada al ser”⁶⁸, y esto es así dado que las unidades inteligibles existen sólo en tanto que están en una inteligencia. Si se hacen reales en un yo, el yo es quien recibe el ser, pero ese ser que le es dado al yo no es dado por la forma en tanto que no es ella misma la que se da el ser: “es el ser eterno mismo el que edifica las formas eternas en sí mismo y según ellas crea el mundo en el tiempo y con el tiempo”⁶⁹.

20. En estos términos interpreta Edith el texto de la Sagrada Escritura: “En el principio era la Inteligencia”⁷⁰ (Jn 1,1). Trae a consideración también otro texto en el que se habla de la segunda persona de la trinidad: “Él existe en todas las cosas y todas las cosas subsisten en Él” (Col 1,17). Desde el camino filosófico que se ha recorrido, aquello que ha sido revelado – y que supera las conclusiones a las que se arribó – podrá ser comprendido mejor.

21. La Inteligencia de la que habla san Juan es una *persona divina* y como tal es real. Es Inteligencia en cuanto que es el *fruto* del conocimiento del Padre, contiene de modo espiritual todo aquello que está contenido en el Padre, y, en tanto que es la expresión de la Palabra del Padre, es también llamado *Verbo*. Pero no se puede separar en Él el ser esencial y el ser real, ya que es el mismo ser y el dador de todo ser. No tiene un comienzo y un fin en el tiempo pero, en cuanto Hijo, procede del espíritu del Padre. La Inteligencia del ser eterno debe ser tan eterna e inmutable como Él. Su ser es “*vida y comprensión viva (...)* en cuanto *acto puro* es vida inmutable”⁷¹.

22. En contraposición con el ser finito, la consideración del ser eterno debe mostrar suficientemente que en él no se da una escisión entre ser esencial y ser real. La distinción trinitaria del Padre y del Hijo pareciera basarse en esta distinción. Pero el que el Hijo sea engendrado por el Padre no debe entenderse como un *recibir el ser* de parte del Padre. Edith Stein puede con su doctrina del ser esencial y del ser real dar una explicación original a esta



problemática tan antigua⁷², diciendo que lo que recibe el Hijo es el ser *real* de la segunda persona, pero el ser esencial no es recibido sino que le pertenece propiamente. El Hijo está desde el origen, desde el *arjé*, en el Padre, como coeterno a Él “La persona del Hijo y su ser real son algo *nuevo* en relación con la persona del Padre, se puede decir también de ella que recibe el ser. Pero la esencia no recibe su ser esencial (...) La *generación* del hijo significa la presencia de la esencia en la nueva realidad personal del Hijo, que no sobrepasa, sin embargo, a la realidad primera del Padre”⁷³.

23. En Dios son inseparables el ser esencial y el ser real, el ser esencial *es* el ser real, es el acto puro. Es el modo de comprender en el hombre el que concibe la distinción: al

72 Se puede considerar por ejemplo *S. Th.*, I, q. 27 en donde santo Tomás hace referencia a las dos herejías trinitarias principales: el arrianismo (el Hijo es inferior al Padre en cuanto engendrado) y el sabelianismo (no hay distinción de personas en la Trinidad sino *modalidades* de un mismo Dios).

no poder comprender el ser de Dios, distingue tal como lo hace con las cosas finitas y sólo puede afirmar respecto a Dios que en Él no se dan tales distinciones. El único camino que encuentra Edith para explicar la trinidad de Personas en el Dios uno es el de considerar “el ser en tres personas como esencial”⁷⁴. No es así la separación entre ser esencial y ser real en donde debemos encontrar lo que distingue a las personas.

24. Asignar el nombre de Logos a aquello que es conocido en el ser divino es también una analogía con el modo de conocer del hombre. Así como nuestro entendimiento posee en sí las cosas conocidas, en el Logos están presente todas las cosas creadas. Y no sólo están presentes, sino que la Escritura dice “todas las cosas han sido hechas por Él” (Jn 1,3). Esto debe interpretarse como que las cosas creadas están en el Logos de un modo coherente (*con-stare*) en tanto que unidas entre sí, no como se presentan ante la experiencia, de un modo cerrado y fragmentario, sino con relaciones de dependencia entre sí que llevan a una causa general, y esto de modo interno e inherente a todas las cosas. Todo esto forma una unidad en el Logos: “La coherencia que une “todo” en el Logos debe ser pensada como la unidad de un *conjunto-inteligible*”⁷⁵. La coherencia de la totalidad de los entes realiza la Providencia Divina que se encuentra en el Logos, según la cual todo se ajusta con un equilibrio y armonía perfecta de elementos.

25. Así entonces, la *subsistencia* de las cosas en el Logos debe entenderse no como una subsistencia real, porque en ese caso no necesitaría de un plan o realización “posterior”, sino que se trata del ser esencial de las cosas que subsisten en el Logos en tanto que es la Inteligencia, a través de la cual se *comunica* a la multiplicidad de los seres reales aquello que debe ser realizado y significado, sin que éstos lleguen nunca a agotar el ser esencial. El ser esencial es ya eficaz en el Logos, no un puro *no-ser-real*.

26. La multiplicidad de los seres, así como la interna distinción que se realiza en ellos de ser esencial y de ser real, no va en desmedro de la unidad y simplicidad del ser divino. Edith cita a Tomás cuando afirma que tal multiplicidad se da en razón de que ninguna de las cosas creadas es imagen perfecta de la esencia divina, ninguna la agota sino que cada una la imita a su manera según su grado de ser.⁷⁶ El ser divino, en cuanto causa de todas las cosas, abarca en una sola esencia toda la multiplicidad de ideas.

5. Esencia-essentia, (ousía) – sustancia, forma y materia



1. En este capítulo, Edith intenta desentrañar el sentido de todo aquello que compone al ente finito en cuanto finito, confrontándolo con la doctrina de la metafísica tradicional, especialmente el sentido de aquello que se ha revelado como a lo que propiamente le corresponde el ser: el ser esencial. Se propone entonces compararlo aquello que Aristóteles llama οὐσία y santo Tomás *essentia*.

2. Retomando el *De ente et essentia*, expone como santo Tomás utiliza la expresión *ente (ens)* en dos sentidos diferentes. El punto de partida es Aristóteles, quien a su vez utiliza la expresión ὄν. “En un sentido, el *ente* es lo que está dividido en diez categorías. En un sentido diferente, el ente es lo que representa la verdad de las proposiciones”⁷⁷. La diferencia entre un sentido y otro, en una primera explicitación, es que el primero hace referencia a algo que existe en sí y sólo a eso, mientras que por el segundo modo puede denominarse ente a algo que no tiene existencia en sí, como es el caso de privaciones y las negaciones.

3. El segundo sentido – explica la filósofa siguiendo a Tomás – hace referencia al “es” o cópula de un juicio, que es designado como la verdad de la proposición. Según este sentido, se puede formular tanto la proposición “este libro es verde” como la proposición “este libro no es azul”, y ambas serán verdaderas en tanto que expresan lo que se da en las cosas. Edith Stein afirma que estas proposiciones manifiestan un *estado de cosas (Sachverhalt)*. Los estados de cosas son “las formas de un conjunto organizado particularmente, presuponen *cosas* en el sentido más estricto de la palabra (...) constituyen lo que es *conocido* (...) y lo que es *afirmado* en el juicio y lo que es *expresado* en la proposición”⁷⁸. El juicio es *formado* por el espíritu pero, para juzgar justamente, debe proceder de modo tal que sea de acuerdo a las cosas reales, en las que tiene su fundamento.

4. Según las características asignadas a este sentido de ente, no se está todavía ante el ente en su sentido más perfecto, puesto que es un ente procedente y deducido de otro. Tampoco lo es el ente dicho a modo de privación y de negación⁷⁹. Según el ejemplo usado por Tomás en el *De ente et essentia*, el juicio “este hombre es ciego” no hace referencia a algo existente en sí en el hombre que es ciego, sino que la ceguera es en el hombre una carencia, la ausencia de algo que debería estar en él (la visión). Esta carencia es tal en tanto que a “este hombre” le corresponde, por su esencia hombre, el poseer la visión. No se puede decir “este árbol es ciego” más que en un modo metafórico, ya que no corresponde a la esencia del árbol la vista. La facultad de ver se apoya como tal en la esencia del hombre, es algo real en él, lo que no se puede afirmar de la ceguera.

5. Estos tres modos de ser tienen en común, y por eso reciben el nombre de ente, el tener un *fundamentum in re*. Tal ente, que fundamenta a estos tres modos de ente, es el que se está buscando, el ente por excelencia. Sólo el análisis de este ente podrá ayudar a entender el sentido de *essentia*, ya que el ente en este primer sentido “significa la esencia de una cosa”⁸⁰, entiendo la esencia como “algo común a todas las naturalezas por las cuales la multiplicidad del ente está ordenada (*collocatur*) según diferentes géneros y especies, como el *ser-hombre* es la esencia del hombre; y así es también para las otras categorías”⁸¹.

6. Para poder entender el sentido de esencia que se busca, es necesario ahondar en los conceptos aristotélicos de los que hace uso santo Tomás. Se ocupa ahora la autora de explicitar lo que significa que el ente se divide en diez categorías. Para Aristóteles no se trata de categorías impuestas por el sujeto o deducidas lógicamente *a priori*⁸² sino que las diferentes categorías responden a los diferentes modos de ser que se dan en la realidad. La



primera de las categorías es el τί ἐστὶ (*lo que es una cosa*), las siguientes son cualidad, cantidad, relación, acción, pasión, lugar, posición, tiempo y hábito⁸³. La primera de las categorías se distingue de las otras nueve debido a que ella es *en lo que* se dan las otras. El *lo que* es designa propiamente lo que es la cosa, mientras que todo lo demás es aquello que es agregado a ella, por eso se le denomina con el nombre de accidente. Para lo que es Aristóteles usa el término οὐσία, y la traducción latina el nombre de *substantia*.

7. Pero también cabe distinguir entre dos sentidos de la palabra οὐσία. Se la utiliza para indicar el fundamento, pero esto puede ser entendido tanto como “aquello a partir de lo cual se puede enunciar algo, pero que no puede ser enunciado a partir de otra cosa”, como “lo que no está en otro, en el cual, sin embargo, se encuentra otra cosa”⁸⁴. Cuando, según el primer sentido, se hace referencia a *lo que es* de modo particular se la denomina primera (πρώτη) οὐσία, de ella se dice lo que es, pero ella misma no puede ser dicha a partir de otra cosa. Por otro lado, la οὐσία considerada en tanto que significa la determinación en el género o en la especie será la segunda (δεύτερα) οὐσία. La segunda οὐσία es dicha en relación a la primera οὐσία, pero en sí misma tiene sus propias perfecciones en tanto que toda otra cosa se dice a partir de ella y no existe en otro.

8. Así entendida, la οὐσία no puede corresponder directamente con la esencia de una cosa, ya que la primera οὐσία significa la cosa misma. Tampoco corresponde, según la filósofa, hablar de sustancias primeras y segundas⁸⁵, ya que todavía no ha sido aclarado totalmente el significado de la palabra *substantia*.

9. Para analizar la doctrina de la οὐσία en la metafísica⁸⁶ de Aristóteles, señala Edith Stein la interna relación entre las palabras griegas ὄν y οὐσία. La primera se ha traducido generalmente como ente, ya que ὄν es el participio presente del verbo εἶμι (*ser*), y significa *lo que es*. La palabra οὐσία deriva de este participio perfecto y significa “un ente en el sentido eminente”⁸⁷.

10. Aristóteles recoge cuatro significados primordiales de οὐσία: el ser que era (τό τί ἦν εἶναι), lo general (το καθόλου), el género (γένος) y el fundamento (υποκείμενον)⁸⁸. La autora analiza cada uno de los significados, se seguirá su orden de exposición.

a) **Fundamento:** es aquello a partir de lo cual algo es enunciado, sin que el mismo sea enunciado de ningún otro. Esto puede ser en un sentido la materia (ύλη), en otro sentido la forma (μορφή), y en un tercer sentido el compuesto de ambas⁸⁹. Pero la materia pura no puede ser οὐσία, porque es totalmente indeterminada y no le corresponde ser por sí. El compuesto será lo que es propiamente οὐσία en tanto que es “un para sí, separado de todo otro ente, y un esto, un individuo, a saber, un ser particular al cual le es propia una cosa que no comparte con otro”⁹⁰. Esto, según Aristóteles, corresponde propiamente a las cosas físicas de la naturaleza, que es lo que se conoce en primer lugar a partir de la experiencia. Pero, en tanto que se trata de un compuesto, debe haber algo simple de lo cual está compuesto que aporte la perfección: tal es la forma. Esta es la que da soporte y fundamento a la οὐσία, y hace de ella el ente excelente que ella es. En contraposición a la *Ideas* platónicas, Santo Tomás en sus comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles si utiliza esta terminología (*substantia prima et secundam*), pero asignándole el nombre de *substantia* más propiamente a la primera, en cuanto que “tal *substantia* es la que con propiedad y principalmente y máximamente se dice. Porque tales en lo que le corresponde de por sí sustentan a todos los otros, a saber, a las especies y a los géneros y a los accidente. En cambio, las *substantias*



segundas, o sea los géneros y las especies, sustentan sólo a los accidentes. Y aún esto no lo tienen sino en razón de las [sustancias] primeras”. (*In VII Metaph.*, lec. 2, n. 1274)

86 SFSE, p. 142. El texto aristotélico, con respecto a los sentidos de ente, dice: “la entidad (ουσία) se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último que ya no se predica de otra cosa, de otra parte, lo que siendo *algo determinado* es también *capaz de existencia separada*”. (*Metaph.*, Δ 7, 1017b).

Aristóteles señala que aquello que hace de la cosa lo que ella es y le otorga la perfección no puede ser externa a ella, sino que la forma debe estar en la cosa constituyéndola.

b) El ser que era: es aquello que designa a cada cosa lo que ella es en sí. Hace referencia a aquello que hace que cada cosa sea lo que es antes de cualquier añadido, aquello en lo que se funda la perfección del ser, su ser *esto* y no otra cosa. Esto se encuentra en cada cosa de modo *inalienable* pero, en cuanto que se encuentra en toda cosa, puede expresarse de modo universal y puede definirse. Como última caracterización, se puede decir que, en cuanto forma parte de *esta* cosa, es individual y como tal depende de ella en su ser.

Según una primera apreciación, no se identifica plenamente con la *esencia* en tanto que reúne en sí no sólo lo común – esta consideración la alejaría del sentido designado en relación a la ουσία –, sino también, y especialmente, lo propio de cada cosa.

c) Lo general: la ουσία puede entenderse con este nombre en tanto que abarca muchas cosas que tienen algo en común, y cada una de ellas es un algo que posee eso común, pero de modo individual. Es el concepto, pues, que abarca tanto aquello que es común como la cosa real.

d) Género: esta palabra hace referencia en primer lugar a la generación de los seres vivos, que constantemente generan individuos que pertenecen a la misma especie. Por extensión significa también todo aquello que proviene de un procreador, y es algo que fundamenta las diferencias “como la superficie es género de las figuras planas (...) en efecto, cada figura geométrica es tal superficie determinada”⁹¹. En los conceptos, lo primero que se nombra es el género, que indica aquello en lo que consiste una cosa, y aquello que lo especifica se señala como la diferencia dentro del género, por ejemplo cuando se dice que el hombre es un animal racional, “animal” indica el género y la diferencia específica que lo distingue del género de los animales viene señalada por “racional”. Señala Edith Stein que estos dos últimos sentidos son los que se relacionan con los significados considerados de ουσία: el concepto general caracterizado por signos particulares y el ente que se percibe intelectualmente por los conceptos. En un intento de definición (no en sentido estricto) dice “los géneros son formas fundamentales del ente irreducibles las unas a las otras, e indeducibles las unas de las otras”, y, respecto a las diferencias específicas “formas del ente que, en cuanto tales, son reducibles o deducibles (...) llamadas por Aristóteles partes del género”⁹².

11. Cuando se ha caracterizado a la ουσία como “el ser que era”, se ha dicho que no se podía identificar en una primera apreciación esta caracterización con la esencia. Pero considera la autora necesario respecto a este punto retomar los cuatro significados de ουσία que considera Aristóteles para observar que el cuarto de los sentidos – υποκείμενον – es manifiestamente distinto de los demás. Según se ha dicho, hace referencia a un singular compuesto de *esta* materia y de *esta* forma. La hipótesis señalada aquí por la autora es que los otros tres significados de ουσία tendrán que ser diferentes, designando sin embargo una



perfección de ser. “Así llegaremos tal vez a comprender la πρώτη ουσία y δευτέρα ουσία como dos especies de ente, cada una de las cuales se distingue por otra perfección de ser”⁹³.

12. Habiendo separado los tres últimos significados de ουσία, es necesario descubrir como se relacionan entre sí. Al τό τί ἦν εἶναι se le asignará el nombre de *esencia general*, aquello que hace ser *esto* a todo lo que es *esto* – es decir, a todo lo que pertenece a un género – pero estando presente en él de forma individual. La diferencia con το χαθόλου, señala Edith, es clara: “ ‘hombre’, ‘ser viviente’, es diferente de ‘ser hombre’, ‘ser un viviente’. Sólo lo segundo pertenece a este hombre (tanto el ser un hombre como el ser un ser viviente) y permite construir el τόδε τί [la cosa particular]”⁹⁴.

13. El uso del pasado del verbo εἰμί (εἶναι) da otra pauta para entender la esencia: está señalando aquello que permanece en la cosa, antes de cualquier añadido o cambio fortuito, antes de aquello que ha sido señalado como fluir en el tiempo; es lo que permanece, el *quid* estable más allá de su desarrollo en el tiempo. No se identifica, pues, con la ουσία en el sentido de υποκείμενον, ya que esta denota la ουσία individual con todas las características particulares que la determinan. Por último, y según lo que se ha dicho con respecto al género (γένος), se pueden establecer las diferencias respecto de το χαθόλου. Ambos designan algo considerado como general, pero este último “significa *todo* lo que *abarca* una cosa, así pues, también las especies de todos los grados y las diferencias de las especies; mientras que γένος significa solamente las formas fundamentales supremas y más generales”⁹⁵.

14. La diferencia entre τό τί ἦν εἶναι y estos modos generales radica en que el τό τί ἦν εἶναι, que es lo que se expresa en las definiciones, se dice de la πρώτη ουσία simple y propiamente, mientras que a los *agregados* se le atribuye en cierto sentido y según cierta relación a ésta. Así, τό τί ἦν εἶναι es menos general que το χαθόλου, que designa todo lo que es general. El γένος también indica que es la cosa, mientras que “el τό τί ἦν εἶναι expresa la determinación íntima que no se divide ya en especies, sino que solamente se *individualiza*. Éste es el último elemento conceptualmente perceptible por lo que la cosa particular puede ser captada”⁹⁶.

15. Se puede finalmente ubicar estos tres últimos modos de ser dentro de lo que se ha llamado la δευτέρα ουσία, en tanto que, a diferencia de la πρώτη ουσία, tienen una generalidad que es *comunicable* a aquello que forman parte de ella (los géneros a las especies, las especies a las cosas particulares). Lo que es comunicable, desde un punto de vista, abarca todo aquello en lo que está presente como *comunicado*, y, desde otro punto de vista, es abarcado por aquello de lo que forma parte, en tanto que ese formar parte es real e inherente a la cosa que lo contiene.

16. Con relación a estos dos significados de ουσία que han quedado delimitados, se tratará de volver a considerarlos de modo tal que quede manifestado aquello común que fundamenta que se les pueda llamar con el mismo nombre. Se ha dicho que la ουσία denota un modo de ser que tiene una perfección. La ουσία en tanto concepto tiene una cierta perfección, pero el ser que les corresponde procede de las cosas particulares y depende de ellas, como así también del intelecto que los concibe. La *perfección e independencia* corresponde entonces a los seres *existentes*, que es el término que utiliza la autora para designar al modo de ser que es distinto del modo de ser pensado, según el cual los conceptos son *medidos y ajustados*,



“poseemos en lo existente un sentido de que tiene un sentido conjunto en la πρώτη y en la δευτέρα ουσία”⁹⁷.

17. Pero también en el existente se pueden reconocer distinciones internas. Se puede distinguir – desde un punto de vista categorial o lógico, pero siempre de acuerdo a los modos de ser existentes – entre aquello que corresponde a un ente (aquello que se le puede predicar) y el ente mismo, que ocupa el lugar de sujeto de predicación y en tanto tal es *fundamento* de lo predicado. Aquello que se predica tiene una existencia no *en sí* sino *en otro*, el existir *en sí* corresponde propiamente al τόδε τί, la cosa particular.

18. El τόδε τί es la πρώτη ουσία, mientras que *lo que* es una cosa no es la cosa misma, sino su *quid*. Dentro del *quid* se incluye desde lo más general hasta la última determinación (τό τί ἦν εἶναι). *Lo que* es una cosa no puede ser el último fundamento, porque puede ser enunciado como predicado, por ejemplo Sócrates es un *hombre* o Sócrates es un *ser viviente*. Es posible decir también Sócrates es *hombre* o es *viviente*⁹⁸. Ambas expresiones tienen un sentido diferente, pero ambas están designando el género o la especie que corresponden al existente. La diferencia está dada en que “el hombre particular es *un hombre*, ya que el ser hombre pertenece a su esencia. No pertenece a su esencia pero *está fundada* en su esencia o se sigue de ello que es *un hombre*”⁹⁹. El ser hombre, pues, es parte de su esencia, y es por esa esencia hombre que Sócrates es *un hombre*.

19. La esencia hombre, que posibilita la multiplicidad de cosas particulares que *son hombres*, entra dentro de lo que la autora ha denominado *quid esencial* o *unidades inteligibles*, y a ellas correspondía el ser esencial. Conviene recordar que no era lo verdaderamente general, sino que hacía posible el ser general y el particular, los conceptos pensados y la existencia. Su ser, pues, es más original que el ser pensado y que lo existente¹⁰⁰.

20. Los *géneros* y las especies han sido consideradas como un *todo*, y sus *partes* son las cosas particulares que les corresponden. Se les atribuye existencia en tanto que existen sus *ejemplares*. Conviene reflexionar acerca de qué hace que las cosas individuales sean tales ejemplares: esto es algo que pertenece a la cosa misma y lo *determina* en un género y una especie (Sócrates es *un hombre* en razón de ser hombre). Pero no todo lo que es de la cosa misma es general, sino que posee cosas que le son propias, es necesario, pues, determinar que es aquello que se encontrará *comunicado* en una pluralidad de ejemplares, y que es aquello que le pertenece a la cosa como propio.

21. Queda ahora por determinar la diferencia entre la determinación del género dada por el *quid* y las determinaciones *accidentales*. En efecto, no es lo mismo predicar de Sócrates lo que es (τί εἶναι): Sócrates es *hombre*, que predicar cómo es (ποιόν εἶναι): Sócrates es blanco. En primer lugar se observa que el *quid* y el *cómo* de la cosa no son independientes el uno del otro. Del ser hombre forman parte el ser-blanco (o negro, o amarillo...), el ser-alto (o bajo), o distintas cualidades limitadas. Sin los *cómo* no hay un *quid*. Pero el *quid* no es sólo la suma de las cualidades, el *quid* “es una estructura en la que se insertan los rasgos individuales según ciertas leyes de estructura”¹⁰¹. Algunas cualidades pertenecen al *quid* en tanto fijo (el ser-blanco), y otras hacen a su totalidad en tanto que es un *quid* a la vez fijo y mudable (el estar-ahora-sentado).

22. Tanto las determinaciones de especie y género, el *quid*, como ambos tipos de cualidades tienen su ser *en otro*, están en la cosa pero no son la cosa misma. Sin embargo, el estar en otro del *quid* tiene un significado fundamental: “el *ser-quid* asume en sí el *ser-así* (*Sosein*);



cada *así* particular encuentra en el *quid* y cada *ser-así* encuentra en el *ser-quid* su lugar predestinado”¹⁰². Si bien está incluido todo dentro de la δευτέρα ουσία, la excelencia corresponde al τό τί ἦν εἶναι.

23. Cabe hacer una distinción más entre el *quid* y el *ser quid*. Si bien ambos se dan y concurren en la πρώτη ουσία, no es posible identificarlos. Todas las distinciones que se han realizado carecerían de sentido si tal identificación se diera. Decir que cada objeto tiene su esencia no tendría sentido, ya que cada objeto *sería* su esencia. La relación entre la esencia y el ser no podría ser concebida como relación acto potencia. La posibilidad del no-ser no sería factible, todo ser *sería* necesariamente, y desaparecería, a fin de cuentas, la distinción entre ser finito ser eterno. El *quid* Sócrates (en cuanto última determinación de la esencia), *ser* Sócrates y *Sócrates*, como πρώτη ουσία, deben, pues poder ser diferenciados. Con esta distinción, Edith introduce la consideración de la forma (lo que se ha denominado como *quid*) y, en cuanto complemento de ella en los entes finitos de los que se está tratando, la de la materia.

24. El paso siguiente es trabajar los conceptos de forma y de materia en Aristóteles, para analizarlos y determinar que pueden aportar a la investigación. Se trata de dar rasgos característicos. Dice Aristóteles que la *forma* es, propiamente, “aquello por lo cual llega a ser (...) un ente por naturaleza”. En relación a este sentido primero se dice forma en otros sentidos: “Porque lo que llega a ser, por ejemplo, la planta o el animal, posee una naturaleza; y también aquello por lo cual llega a ser: una naturaleza homogénea, llamada imagen original (εἶδος)”¹⁰³. Este sentido de εἶδος implica, al igual que la forma, algo que es inherente. Pero εἶδος puede significar también una “imagen original”¹⁰⁴ a partir de la cual se hace algo. Esta será externa a la cosa y, por lo tanto, no estará sometida al devenir. El primer sentido está tomado de la naturaleza, el segundo del arte, en el cual la imagen que está en el alma es aquello a partir de lo cual comienza el movimiento del artista.

25. En ninguno de los dos casos se trata de una *forma pura*, sino que tiene el ser o en el espíritu del artista o en la esencia del procreador, y en este sentido son *causa* en tanto que “una cosa (...) no puede de ninguna manera llegar a ser si no hay ya antes algo”¹⁰⁵. Pero lo que llega a ser no es la forma misma, sino aquello que contiene a la materia y a la forma: “lo que llega a ser debe ser siempre divisible y una cosa de él debe ser esto, y otra cosa, aquello, quiero decir: uno es la materia, otra la forma”¹⁰⁶; no esta la forma, pues, sujeta al devenir. ¿Debe considerarse entonces que es eterna? Así parece ser para Aristóteles, tanto la materia como formas son principios eternos.

26. Con respecto a la materia, dice Aristóteles: “yo llamo materia lo que es un *esto* no real (ενεργεία), sino en potencia (δυνάμει)”¹⁰⁷. No hace referencia aquí a la materia ya formada perteneciente a un compuesto, sino a la materia puramente indeterminada. Es aquello que subyace y en lo que se da la forma, sirve para explicar el devenir y la desaparición de las cosas. Cuando tiene lugar el movimiento, hay algo que permanece y algo que se modifica. Según la concepción aristotélica: “una cosa que es fundamental no llega a ser y no desaparece, sino que *permanece cambiando* de lo uno a lo otro. Lo fundamental es una materia que es únicamente un esto en potencia y no realmente, y para lo cual no hay devenir ni desaparición”¹⁰⁸. Si bien cada cosa tiene su propia materia, todas se reducen a una sola materia prima.



27. Se puede hablar de *grados de lo indefinido* en la materia. La materia particular es indefinida en cuanto que recibe la determinación de la forma, pero la materia prima es lo más indefinido en tanto que a ellas se reducen las materias particulares. La materia considerada en su indeterminación tampoco llega a ser, también es eterna. Como tal es pura posibilidad y sólo llega a ser real en cuanto informada.

28. En relación a los modos de ser *real* y *posible* que se ha considerado anteriormente, es necesario ver como se relacionan con la ουσία según lo que se está tratando. La máxima perfección del ser fue atribuida por Aristóteles a las *cosas reales*. Corresponde a la ουσία, pues, “*la máxima perfección de ser, lo real es el ente en su sentido propio*” mientras que lo posible “*es el grado preliminar de la realidad, lo posible no es todavía ente en el sentido pleno*”¹⁰⁹. Pero de lo dicho se desprende también que la materia y la forma se relacionan entre sí como la potencia y el acto. Los modos de ser real y posible se dan en la ουσία, en tanto que compuesta por estos dos coprincipios.

29. La materia no formada es grado preliminar de ser, llega a ser mediante el devenir. Pero dice Edith Stein que no es la pura *posibilidad lógica* la que llega a ser, sino que aquí se está considerando a la potencia en cuanto *poder*. Debe haber una cierta capacidad de ser, ya sea de modo activo o pasivo, en el mismo sujeto que recibe la actualización. Aquí se presenta un problema ¿cómo es que es *fundamento de ser* aquello que es totalmente indeterminado¹¹⁰? La posibilidad de ser tiene que ser inherente a un ente, por lo que, al coincidir con aquello de lo que es fundamento, será una cosa a la vez definida e indefinida, lo cual es evidentemente imposible. Antes de proponer una respuesta a este problema, cree conveniente aclarar los conceptos de naturaleza y de devenir natural, en relación a los cuales Aristóteles piensa la materia y la forma.

30. “*Naturaleza* en el primer sentido verdadero es la ουσία de las cosas que poseen el principio del movimiento como tal en sí mismas. Porque a la materia se le llama naturaleza, puesto que la asume; al devenir y al crecimiento se les llama así porque son movimientos que parten de ella. Y este principio del movimiento en las cosas naturales se encuentra en ellas de maneras diferentes: en potencia o realmente, potencial o actualmente”¹¹¹. Cuando dice que la *naturaleza* es la ουσία no debe entenderse la cosa misma, sino la *forma sustancial o esencial* (τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία).

31. La materia debe existir antes de la forma, de ella debe brotar el devenir natural. Ella es el fundamento del devenir, el punto de partida para el paso al ser-real. Posee la facultad de llegar a ser una cosa real, es esa cosa real en potencia. No es pura nada, es el paso intermedio entre el ser real y el no ser, aquello que se ha denominado como *grado preliminar de ser*. La materia *asume* la forma, pero, si es totalmente indeterminada, ¿cómo se da esa recepción? Según la explicación de Aristóteles, en el caso de los seres vivos – que engendran otro ser de la misma especie – la capacidad

Para santo Tomás, la materia es “fundamento de ser” sólo en razón de la forma, en cuanto que con ella es concausa, y ambas, a su vez, son causas por el fin: “El fin no es causa de aquello que es eficiente, pero es causa de que el eficiente sea eficiente(...). De donde el fin es causa de la causalidad del eficiente, porque hace que el eficiente sea eficiente; y de modo semejante hace que la materia sea materia, y la forma sea forma, dado que la materia no recibe la forma sino en razón del fin, y la forma no perfecciona la materia sino por el fin. De



donde se dice que el fin es causa de las causas, porque es causa de la causalidad de todas las causas” (*Op. De nat. gener. cap. 4, n. 356*).

reside en el alma, en la *forma* propia de cada ser vivo que le permite causar otro ser: “porque la sustancia es para todas las cosas la causa del ser (...) esto vale para los seres vivos en la vida”¹¹².

32. Aristóteles usa la distinción de materia y forma en los seres vivos, como así también el concepto de materia prima, para poder explicar el paso, la transformación de un elemento a otro: necesita un fundamento informe capaz de soportar cualquier forma para poder explicar el devenir. Las investigaciones llevadas a cabo hasta ahora llevan a la autora a conceptualizar la materia prima de forma sintética como: “un *estado de receptividad* a todas las formas de las cosas, la *posibilidad de llegar a ser todas las cosas* (...) el grado elemental de lo real”; uniendo el concepto de materia en las cosas informadas con el de materia prima, busca Aristóteles explicar que “toda realidad finita es al mismo tiempo real y posible: es decir, una parte de su naturaleza es efectivamente realizada pero que en esa naturaleza otra cosa susceptible de un desarrollo ulterior”¹¹³.

33. A pesar de todas las interrogantes que deja abierta una concepción de la materia prima como la de Aristóteles, señala Edith que tal vez no se pueda prescindir de un concepto tal, que quizá “nos remite a una cosa que se deja capturar intuitivamente”¹¹⁴. Señala como hecho sintomático el que Platón, a pesar de partir de una concepción diferente de la de Aristóteles, llega a un concepto similar. Además de las Ideas y del Demiurgo que aparecen en el *Timeo*, Platón considera necesario agregar un *receptáculo en el que se den las cosas materiales y del cual estén compuestos*: “subyace a todo como una masa que parece diversa en diversas ocasiones (...) cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible”¹¹⁵.

34. Tras este análisis se propone Edith Stein hacer un ensayo de explicación del elemento material. Tal es descrito en primer lugar en tanto que *naturaleza exterior*, que quiere decir “lo que *posee esencialmente un carácter de exterioridad*”¹¹⁶. Lo que es material existe, se mantiene en un estado que le pertenece como propio y se manifiesta hacia el exterior. Es manifestado como tal en un fenómeno sensible (*das Kundgebende*). Su existencia tiene una cierta seguridad, no puede desvanecerse así como así, esta de algún modo *fijada* a la existencia, lo que implica también una *inmovilidad* en el mundo exterior¹¹⁷.

35. La naturaleza de la materialidad implica una *sujeción al espacio*, en tanto que llena el espacio y tiene *profundidad espacial*. La materia (*materie*), señala Edith Stein citando a Conrad-Martius, “llena el espacio en su continuidad no sólo superficialmente, sino *entera* y así realmente. En este momento preciso de realización en el espacio cuando se encuentra en la especificación de su constitución existencial: he aquí por qué la materialidad es, por así decirlo, ordenada en el espacio en cuanto tal y trascendente a toda posición simplemente fugitiva o puntal”¹¹⁸. Lo material se encuentra en el espacio, que como tal es infinito abismo (*Abgrund*), pero que posibilita y fundamenta todo lo que, en cuanto material, es mensurable.

36. La esencia de la materia es espacial en tanto se hace presente y con ella aparece el espacio. No hay necesidad de un espacio anterior en el que toma lugar lo material. El espacio aparece así “como un *receptáculo determinado* (...) no solamente vacío de todo lo demás sino también de sí mismo. Lo material en cuanto tal llena enteramente el abismo”¹¹⁹. Lo distintivo de las unidades materiales es que “su ser que se basta a sí mismo (...) debe necesariamente



realizarse en la forma de la trascendencia, la huída en sí mismo y el vacío absolutos”¹²⁰. Lo material, al insertarse en el abismo, se constituye *hacia fuera* de él mismo, sin *perder* unidad, porque su ser hacia fuera es lo que lo caracteriza.

37. Al llenar el abismo es cuando lo material realiza su contenido, sólo así *nace* su plenitud material. Así aparece el *espacio real*, que equivale al espacio más la materia¹²¹. Lo que es material “reposa” sobre el abismo. Pero hay un tipo de ente que se mantiene “por encima” del abismo y no se hunde en él. Se puede concebir un cuerpo que se realiza en el espacio, pero que no se pierde en él. Tal cuerpo se fundamenta en una *fuera*, su dirección va del interior al exterior. No se diluye en el espacio, sino que se mantiene por sí mismo, según los principios del peso y de la inercia. Posee un cierto ser autónomo y cerrado en sí mismo, por eso Conrad-Martius lo denomina como “una auténtica entidad material (*eine wahrhaft stoffliche Entität*)”¹²².

38. Según lo descrito, en el primer sentido hablamos de materialidad, en el segundo sentido de materia: La materia es una “plenitud sustancial, que tiene una dimensión espacial”, mientras que la *materialidad* “está aplastada y asfixiada bajo su propio peso y opacidad y privada de toda cualificación de libertad interior y exterior”¹²³.

39. Para explicar que representaciones materiales diferentes compartan esa característica de llenar el abismo y permanecer *aplastadas* sobre él, es necesario admitir su pertenencia a una *masa pura*. Tal masa no puede recibir ninguna forma diferente: “simplemente situada en el abismo, la masa *es* lo que es, es decir, está enteramente unida al espacio y así excluye de su hecho mismo de existir cualquier otra cosa”¹²⁴. Pero este concepto de *masa pura* no ha resuelto todavía los problemas que dejaba abiertos la *materia prima* de Aristóteles.

40. La solución propuesta por Conrad-Martius es la del atomismo, esto es, la concepción de la materia como corpúsculos (*Massenteilchen*) que constituyen los últimos elementos de lo que está compuesta la realidad. Para que esta concepción sea posible se debe admitir también la presencia de *fuerzas* que, estando presente en los corpúsculos, los unan entre sí. Pero mientras permanecen separados, esa fuerza no pertenece a la masa sino que proviene del exterior. Estas fuerzas son las que permiten que la masa pueda recibir una cualificación que no puede proveerse a sí misma interiormente, y sirven también para explicar como a partir de la masa pura pueden aparecer múltiples formas materiales.

41. Estas fuerzas *fijas* o *físicas* no dotan a la materia de una plenitud viva, por lo que no puede identificarse con las *formas*; la materia así dispuesta por las fuerzas está abierta para recibir las posteriores determinaciones de la forma. La materia sigue siendo receptiva, las fuerzas la determinan pero sólo de un modo exterior.

42. Se puede ensayar también una perspectiva dinámica de la materia, según la cual hay una multitud heterogénea sin un fundamento común. En este caso, las fuerzas dirigen internamente a la materia. Ambas perspectivas rechazan una concepción de la *masa pura* como eterna. No podría volver a un estado original libre de las fuerzas, porque las fuerzas son lo que posibilitan que la materia pueda ser un compuesto con la forma.

43. La materia es entonces, en un sentido fundamental, aquello que llena el espacio y que soporta cualquier información. También se ha llamado materia a aquello que integra lo que se realiza en el espacio según diferentes grados de información. La masa pura llena sin límites el espacio, los productos de la materia puramente *materiales* lo llenan y están ligados al



espacio, y están formados desde el exterior hacia el interior, mientras que los productos *vivos* están colocados en el espacio desde el interior.

44. En el grado más bajo de información están los elementos, que sirven para producir otros cuerpos que están compuestos de ellos, por ejemplo los minerales. Pero estos a su vez pueden recibir otra información de modo tal que sirven para edificar los cuerpos de los seres vivos. Estos dos últimos niveles poseen una *forma espacial (Raumgestalt)* que le es propia y que se rige por leyes determinadas. No corresponde propiamente hablar de *forma* en los grados inferiores.

45. Los grados inferiores están en razón de los productos materiales, tal es su *finalidad* – según una concepción aristotélica – en tanto la finalidad que rige el universo. La información de la materia se produce no sólo por la *malleabilidad* de la materia, sino también por “la *fuerza formadora* de los seres vivos”¹²⁵. En los seres vivos parece haber alcanzado la materia su información definitiva, sin que eso implique que no puedan servir de *materia* para posteriores informaciones.

46. Los estados físicos, sólido, líquido y gaseosos reconocidos por la ciencia se diferencian en el modo de llenar el espacio, lo que a su vez determina los distintos tipos de materia. Aquello que se ha descrito como poseedor de una forma espacial cerrada en sí misma – un cuerpo – no puede ser más que formado como materia sólida. El elemento gaseoso, en contraposición, se manifiesta como inestable, no puede conservar su delimitación, pero puede infiltrarse y rodear un cuerpo. La inestabilidad le permite una ligereza y libertad que no es posible para los cuerpos sólidos. Por su parte, el estado líquido no permanece fijado, pero tampoco se opone a una limitación, sino que la necesita para no *evadirse*. Constituye una materia fluida y móvil. A cada materia le corresponde un modo de realización en el espacio *natural*, si bien puede pasar de uno a otro mediante mecanismos artificiales.

47. Los elementos pueden agruparse de distintas maneras para dar lugar a múltiples formaciones (*Gestaltung*) materiales. Se habla de mezcla cuando “materias diferentes entran en un conjunto sin renunciar por esta razón a su modo material propio” y de compuestos cuando “se presenta una cosa nueva a partir de los elementos”¹²⁶.

48. Desde una perspectiva atómica, todas las materias son parte de una sola masa que llena el espacio, y la diversidad de mezclas y compuestos viene dada por las fuerzas que unen y dividen esas partes. En la perspectiva dinámica, cada materia es diferente y, en tanto que la fuerza por la que se mueve es interior, cada agrupación se produce de un modo libre y vivo.

49. En un intento de síntesis se puede decir que para Edith Stein no se puede admitir una *materia prima* totalmente indeterminada y en potencia, sino que, ya se trate de un perspectiva dinámica, ya estática, es necesario reconocer en la materia fuerzas que actúan y que la determinan a un modo de ser, e incluso la existencia de formas materiales que la informan desde el interior dándole una cierta estructura y permanencia. Tal determinación de la materia no va en contra de la posterior información *esencial*, sino que justamente la posibilita.

50. Esto es a lo máximo que se ha llegado en la descripción fenomenológica de la materia hasta aquí. Se tratará ahora de proceder del mismo modo con respecto a la forma, tratando de delimitar aún más que es lo que se debe entender por forma. Para eso es necesario volver a la consideración aristotélica. Como ya se ha observado, Aristóteles trata acerca de la forma en referencia al devenir. En la πρώτη ουσία, en tanto generada, la *forma* equivale a la esencia. Así “el ser-hombre de este hombre sería su forma que le es inherente”¹²⁸. Pero la forma *por*



la cual llega a ser no es inherente, sino que es la forma que está en el generador. La forma del generador es la que tiene la capacidad de generar nuevas existencias, pero en sí mismas ni la materia ni la forma son engendradas, sino el compuesto¹²⁹. Otro sentido de *forma* es el de la forma propia de cada individuo, tal es distinta de todos los demás que poseen el mismo género o especie y no existe antes de que el mismo exista.

51. Sólo en el ser viviente plenamente desarrollado se encuentra realizado todo lo que debe llegar a ser, la *finalidad*. La finalidad, en este sentido, es también llamada forma por Aristóteles¹³⁰. ¿Cómo se entiende esto, si el ser real precede al ser posible¹³¹? La realidad es anterior a la posibilidad en el orden ontológico, la posibilidad siempre supone un acto anterior, algo que la mueva a ser. Pero en el orden temporal la posibilidad se va realizando hasta alcanzar la actualidad plena.

52. En el caso de las ουσίας de la naturaleza, el fin es la actualización plena de la forma, la transformación de la semilla en planta: “el fin es el ser en su realidad acabada (ενέργεια)”¹³². No se trata de ninguna obra separada, sino que su propia forma acabada es su fin, coincide la obra (εργον) con la acción obrada (ενέργεια), que es otra forma de entender el acto. Esto corresponde sólo al ente en sentido eminente.

53. Para poder determinar como la forma es anterior a la materia, así como este dinamismo en que lo acabado es el fin de lo inacabado, por un lado, pero lo acabo antecede a lo inacabado, y en este sentido es *posible* frente a lo inacabado, es necesario distinguir entre la forma pura (είδος) y la forma esencial (μορφή).

54. Según esta distinción, la *forma pura* no tiene comienzo ni fin, no está sometida al devenir, es un ser eterno y perfecto¹³³. Según ella la realidad se realiza en el tiempo y llega a ser *esta forma*: “posee estas dos propiedades: *estar-en-esta-forma* y *llegar-a-esta forma* en el interior de su *esencia*”¹³⁴. Pero para Edith Stein tal realización de la forma pura no se efectúa plenamente en la realidad jamás, en primer lugar porque, tomando por ejemplo la forma pura *hombre*, esta no se encuentra en *este hombre* más

127 Edith Stein utiliza estas expresiones para dar cuenta de la dinamicidad de la materia, no porque se esté refiriendo a organismos vivos, y mucho menos libres.

131 “El acto es anterior a la potencia” (*Metaph.*, Θ 8, 1049b)

132 SFSE, p. 238

133 Sin ser el ser eterno, como ya se ha explicado cuando se ha hecho referencia a esto más arriba.

que de modo general, todo lo que el tiene de particular no lo comparte con ningún hombre y no ha existido antes de él. En segundo lugar, porque ningún hombre particular, aún cuando llegue al pleno perfeccionamiento¹³⁵, agota todo lo que está contenido en la forma pura hombre. La forma esencial real no se identifica con la forma pura, sino que “el ser-hombre de tal hombre concreto es real y actuante en él (...) no es otra cosa que una aproximación más o menos profunda a la meta, es decir, a la forma pura”¹³⁶.

55. El problema que queda ahora planteado es cómo la forma pura es *causa* de la forma esencial. Aristóteles distingue cuatro causas para explicar la existencia de las cosas reales: la materia, el autor del movimiento, la forma y el fin¹³⁷. La materia es causa en un sentido *pasivo*, en cuanto tiene la capacidad de recibir una forma, pero por sí misma no puede actuar o *dar un impulso*. Es necesario un principio activo que empiece el movimiento, tal es, en el caso de los seres vivos, un ser viviente de la misma especie.



56. La forma del ser viviente es actual y como tal le da al ser viviente el poder de transmitir una forma. La causa formal es dada al viviente por este *eficiente*, es “un principio de existencia para lo que es, para lo que *puede hacer* y para lo que *hace* efectivamente”¹³⁸. El nuevo ser vivo es real y puede obrar y desarrollarse por sí mismo, pero su forma todavía no está acabada y no es perfecta “su perfeccionamiento está delante de él como su fin y provoca el desarrollo que conduce al ser vivo hasta el fin”¹³⁹. ¿Cómo debe entenderse este “estar delante”? Tiene que atribuírsele algún tipo de realidad a este fin que hace que el ser vivo vaya desarrollando su esencia.

57. No se puede atribuirle esta realidad a las formas puras por sí solas, sino sólo en cuanto comprendidas en la unidad del Logos divino. Sólo en cuanto ideas eternas tiene estas formas puras una realidad creadora, y sólo así se relacionan con las formas esenciales de las que son arquetipo. Además, estas ideas no sólo han sido puestas como objetivos externos, sino que en el interior de cada ser vivo actúan como leyes que orientan el actuar.

58. Esta concepción creacionista hace innecesario postular la existencia de una materia prima. Aristóteles, al igual que toda los filósofos griegos, afirma que de la nada nada puede surgir. Por eso es necesaria una materia eterna que esté por debajo de todo movimiento, de todo llegar a ser. Pero el creacionismo afirma la existencia de un ente infinito que efectivamente crea de la nada en un acto libre. La dificultad de la anterioridad de la materia desaparece – como así también la de cómo la pura posibilidad llega a ser – si ambas son creadas en el mismo acto creador.

59. Parados en este punto, las cosas existentes son *cosas* “cuyo *ser* es la información de una materia en un producto que se basta a sí mismo”¹⁴⁰. *Lo que* es se expresa en la información de una materia y estos principios no se pueden separar en el tiempo. Pero desde el punto de vista *existencial* la forma ocupa un lugar privilegiado. Para santo Tomás la materia existe en función de la materia. Pero aquí Edith Stein presenta una disidencia: “si es cierto que la materia *es creada con*, estamos obligados con Duns Scoto¹⁴¹ a atribuirle un ser propio: no un ser autónomo ni enteramente real, sino este ser particular que participa en la construcción del ser real e independiente. Su determinación no es otra cosa que la posibilidad de ser determinado”¹⁴².

60. La forma esencial informa la materia y sin ella no puede ser. La forma tiene en sí la capacidad de movimiento, y puede realizar acciones determinadas. Pero su ser es la acción propia de una forma en una realidad espacial, en un todo integrado con la materia de la que es soporte. Ella es la que da unidad y circunscribe a la materia. Pero esto no pertenece a todas las formas, como es evidente según la consideración de los diferentes estados físicos de la materia. Se podrá determinar entonces los tipos de formas según el modo en que informan a la materia.

61. Pero antes hay que determinar de que modo la *masa pura* pasa a ser materia informada. Según la teoría atómica que se ha formulado, se ha postulado la presencia de *fuerzas* exteriores que actúan sobre los diferentes elementos uniéndolos. Aquí Edith Stein señala que la masa pura no debe ser concebida como algo originario y previo sin absolutamente ninguna determinación, sino como consecuencia de la desintegración de una unidad original, y asocia esta desintegración con el *estado de caída* del hombre tras el pecado original. Tal desintegración, sin embargo, no es absoluta, sino que, de hecho, la materia en ese estado es susceptible de recibir una nueva información. Pero esta no es absolutamente libre: “lo que se



nos ofrece en la experiencia es una materia informada en el grado más ínfimo; pero las formas no son ya formas directrices que informan libremente y sin obstáculos a la materia unida a ellas y con una esencia correspondiente; están ligadas a la masa que posee una naturaleza espacial y son sólo capaces de conferirle un orden adecuado a su naturaleza”¹⁴³. Así pues, será necesario ahondar más en como se produce esto.

62. La materia en la naturaleza se encuentra en cantidades según su propio modo de realización espacial: el elemento sólido puede delimitarse de algún modo por sí mismo, mientras que el líquido y el gaseoso necesitan ser delimitados por algo exterior a ellos. Pero todos los modos, incluido el sólido, dependen no solo de su modo interno sino que están sometidos fundamentalmente a las influencias externas de la naturaleza.

63. Se encuentra sin embargo en la naturaleza ciertos productos materiales que se forman desde el interior según una ley interior, tales son los cristales. Señala Edith que este es un estado es intermedio entre las *materias inanimadas* y los seres vivos. En ellos se encuentra una estructura análoga a los seres vivos: se forman según una ley interna, crecen mediante la nutrición (si bien no transforman materia sino que incorporan pequeñas partes de la misma materia), y pueden dividirse produciendo dos cristales que tienen una misma estructura (pero generalmente esta división proviene de un factor externo). Para Hedwig Conrad-Martius “la *cristalidad* es el estado fundamental de la materia”¹⁴⁴. Ciertamente no en el sentido de que toda sutileza de sus análisis le valió el sobrenombre de “Doctor Sutil”. Con respecto al tema de la materia, se puede analizar el siguiente texto: “La materia tiene una cierta realidad (*entitatem*) positiva fuera del intelecto y de su causa, y es en virtud de esta realidad que ella puede recibir las formas sustanciales, que son simplemente actos” (*Opus Oxiniense*, II, d. 12, q. 1, n. 13; t 2). Dice Gilson comentando este texto: “no se traicionaría el pensamiento de Duns Escoto diciendo que, para él, la materia es el ser cuyo acto consiste en estar en potencia con respecto a todos los actos. En cambio, su potencialidad no consiste en no ser nada, sino en no poseer por sí misma ninguna determinación específica. Ella no tiene un acto que la distinga, que la divida, que reciba ni que la informe confiriéndole su ser específico de materia”.

materia puede acabar en una forma cristalina, sino en el sentido de que es “el producto que posee la mayor autonomía y una ley que le pertenece como propia”¹⁴⁵.

64. El segundo grado lo constituyen los seres vivos. Como primera característica, los seres vivos tienen, según se ha mencionado en oposición a los cristales, la capacidad de incorporar materia externa y transformarla de manera tal que pasen a formar parte de su propio modo de ser. A estas formas Aristóteles la denomina *alma* y la materia informada se convierte en cuerpo vivo o animado (*Leib*). Estas formas comparten en común el poder crecer y manifestar aquello que está contenido en su esencia a partir del alma que es un principio de vida interno y que se basta a sí mismo, y también el poder dar vida a otro ser a partir de ella.

65. Es propio de los seres vivos el necesitar del devenir, del desarrollo en el tiempo, para alcanzar su propia perfección. Esto que es evidente en los seres vivos puede extenderse a todo lo que es *terrestre*. Todas las formas tienen en sí la posibilidad de un desarrollo en el tiempo, y aún la materia sin forma tiende a recibirla. Pero el desarrollo de los seres vivos se diferencia de los demás en que no está sometido a un movimiento exterior sino que tiene una *espontaneidad interna* que lo mueve a desarrollarse, y el fin no se encuentra fuera de sí sino que ya está contenido desde el inicio de la vida aquello que va a llegar a ser.



66. Otra característica distintiva de los seres vivos es la capacidad de generación: “a la determinación genérica de los seres vivos le pertenece la fuerza de formación por encima de la materia inherente a la forma”¹⁴⁶. Un nuevo ser vivo viene a la realidad, con su propia forma y materia producidas por el generador, y puede separarse de él y tener una existencia propia. ¿Debe también su forma y su ser al generador? La materia del ser vivo es ciertamente formada por el generador en un proceso semejante al de la nutrición y el crecimiento¹⁴⁷.

67. Pero en esta investigación es más decisivo aquello que lo distingue que aquello que los asemeja, señalar el origen de un nuevo ser vivo con su propia forma que como tal empieza a bastarse a sí mismo. Las determinaciones de la especie también están dadas por el generador, cada individuo de una especie contiene en sí la capacidad de transmitir lo propio de su determinación específica: “con el primer individuo de una especie comienza la existencia de la especie en cuanto *totalidad generadora* a la que pertenecen a título de *miembros* todos los individuos que provienen del mismo origen. La especie se realiza en la sucesión y la simultaneidad de sus *ejemplares*”¹⁴⁸. Pero la *vida* del nuevo individuo no parece explicarse totalmente por las disposiciones que se encuentran en su procreador. A su vez, la forma contiene en sí todo lo que el nuevo individuo va a ser, pero sólo de modo potencial. Necesita poseer la vida para informar una materia y desarrollarse. Esa vida es en tanto tal algo completamente nuevo y no proviene de la generación, aquí se da el mayor misterio y milagro de la vida.

68. Se trata de una manifestación del “Señor de toda vida”¹⁴⁹. Ciertamente sólo en el caso del alma humana se produce una creación directa por parte de Dios, pero aún así la vida de los seres inferiores debe asignarse en último término a Dios. Cada individuo es un *instrumento creador*, no como los elementos materiales que pueden constituir la materia de un ser vivo, sino como realmente capaces de formarse según su propia vida y de dar nacimiento a otros individuos. Pero esta posibilidad no les pertenece sino que le es *dada* por el Creador, y además es limitada, ya que todo su ser se agota en la generación de nuevos individuos, quedándose así el individuo relegado a la especie.

69. Se ha hecho varias veces ya referencia a la incapacidad de las formas esenciales particulares de realizar completamente aquello que está contenido en la forma pura. A través de esta consideración la autora quiere señalar otro aspecto de la relación forma esencial-forma pura, como así también con lo que hace al Logos divino. La forma pura existe antes de que se hayan creado cada uno de las formas esenciales en que se realiza, y no ha estado sometida al cambio. Edith Stein utiliza el ejemplo del oro: la *esencialidad* oro existe antes de cualquier fragmento de metal oro que se encuentra en la naturaleza, no ha estado sometida a los distintos descubrimientos y usos que se le ha dado a lo largo de la historia, y ya posee en sí de forma perfecta todo aquello que aún no ha sido descubierto o aplicado.

70. Lo que se conoce del oro a partir de la experiencia es lo único que se puede conocer de la esencialidad oro. Este oro se asemeja más o menos a la forma pura oro, pero nunca alcanzará su perfección. Se puede incluso tratar de representarse mentalmente el oro en su estado perfecto, imaginar el oro más puro y más dorado, pero esta representación nunca superará el *límite* de la esencialidad oro.

71. ¿Qué es lo que hace que la forma esencial no llegue nunca a la perfección de la forma pura? ¿Es acaso la materia la que no permite su pleno desarrollo? Para Edith Stein, en el estado antes de la *caída* cada materia era formada completamente por la forma pura, sin



oponer ninguna resistencia, y sólo con la ruptura de esta armonía es que la materia estorba la realización de la forma pura.

72. Todo ente finito, en tanto que su arquetipo se encuentra en el Logos divino, es una imagen, un reflejo de perfección divina. Pero su finitud no puede abarcar en sí la infinitud de Dios, y tampoco puede alcanzar el grado de perfección al que aspiran, y esto sólo puede entenderse en el estado de naturaleza caída. Esta disparidad hace que no reflejen todo lo que podrían reflejar la esencia divina, “aún constituyen un espejo de la perfección divina, pero un espejo roto”¹⁵⁰.

73. Las esencias puras de las cosas tampoco pueden ser conocidas absolutamente, en el sentido de un conocimiento que agote todo aquello que la esencia incluye en sí. Las respuestas que se pueden encontrar no pertenecen ya al ámbito filosófico: desde el análisis del ente finito se ha conocido la esencia como un constitutivo intrínseco y en cierta manera permanente, y esto ha hecho que se plantee la pregunta acerca de cómo son estas esencias en sí mismas y la perfección que a ellas les conviene. Con el auxilio de las verdades reveladas es posible asignar a las esencias puras una existencia en el Logos divino, que posee en sí los arquetipos en cuanto que es causa y modelo de todo lo creado. A partir de esto se puede, si bien no conocer las esencias, vislumbrar que escapan a toda concepción en cuanto que forman parte de la esencia divina. En este sentido las esencias constituyen un *misterio*. También se puede así vislumbrar la razón de su perfección y unidad de la que sólo se perciben vestigios, en tanto que reflejan aún mejor la esencia divina: “pertenece a la esencia de todo ser finito representar un *símbolo* y a la esencia de todo lo que es material y especial ser un *signo* de lo espiritual. Allí reside su sentido secreto y su interioridad escondida”¹⁵¹.

74. Estos últimos párrafos estarán destinados a tratar las conclusiones de lo desarrollado a lo largo de este capítulo. Las investigaciones acerca de la materia y la forma que se ha llevado a cabo llevan a la autora a afirmar que aquello que caracteriza de modo especial a los seres vivos es su composición: “Mientras que en los simples productos materiales no encontramos más que una materia uniforme (...), existe en los seres vivientes una multitud de materias reunidas por una forma viviente que les es superior, dirigidas por esta forma e informadas en un todo estructurado según la ley de formación de esta forma”¹⁵². La forma de los seres vivos tiene un carácter *supramaterial* en el sentido de que se manifiesta y se desarrolla en ella, pero transformándola desde su principio vital interno y de acuerdo a este.

75. El segundo aspecto a señalar es su continuo devenir, su realidad temporal. El ser vivo está sometido a un devenir continuo, se forma sin cesar a partir de sí, en el estar presente al mismo tiempo el ser posible y el ser real que se ha considerado en el párrafo anterior. El ser vivo tiene en sí todas las posibilidades que no están presentes en la simple materialidad, este poder no es un puro no ser sino que se manifiesta como un primer grado de realidad.

76. Es posible volver ahora a los términos que han ocupado toda esta investigación para darles su significación final. La ουσία ha quedado determinada como “el ente en el sentido eminente del término”. La eminencia ha sido asignada a la *realidad independiente y particular*, que posee una esencia y un ser que le pertenecen como propios. Tal esencia se refiere a una esencia general de la que es de algún modo efecto, una esencia no absoluta que se despliega en el tiempo según aquello que está contenido en la esencia y, en el caso de los



entes que se han tratado, que informa una materia según la cual se forma en el espacio y se exterioriza.

77. Dentro de las formas que informan la materia se ha encontrado una especial: la de los seres vivos. Tal forma se distingue de las demás en que desde un propio *centro* vital al que se ha denominado alma, debe llegar a la posesión de su esencia. Este principio se sitúa en la esfera del ser posible, pero se trata de una posibilidad activa, ella misma posee el poder de actuar, de *conducir al ser*: “lo que se acostumbra llamar *seres vivientes*, son las sustancias cuyo ser proviene de la formación progresiva de un cuerpo animado material a partir de un alma. Lo que es vivo jamás está terminado, está siempre en el camino que conduce a su propia individualidad, pero posee en sí mismo – en su alma – el poder de formarse a sí mismo”.¹⁵³

78. A los seres vivos, que poseen en sí el poder de desarrollar su propia esencia, les corresponderá con justo derecho más propiamente el nombre de ουσία. Y esta es la definición de esencia que se ha estado buscando. A la pregunta ¿qué es la *essentia*? Se puede responder ahora que es “aquella determinación quídica inseparable del ente y que le pertenece irrevocablemente a su ser y le sirve de fundamento”¹⁵⁴.

79. Queda abierta la consideración de la ουσία en tanto que su significado no se agota en los productos materiales. El ente en sentido eminente no puede encontrarse entre los entes finitos, sino que el ente infinito posee un *privilegio existencial* infinitamente superior al que se puede encontrar en los seres de los que se ha tratado.