

La certeza de ser: aproximación histórico-sistemática al dilema de comprensión del pensamiento tomista-agustiniano por Edith Stein en *Potenz und Akt*¹

Anneliese Meis Wörmer

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

CENTRO UC. ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN

(AV. VICUÑA MACKENNA, 4860 MACUL, SANTIAGO, CHILE)

RESUMEN El estudio ofrece un acercamiento sistemático a la certeza de ser simple, que emerge del dilema de comprensión del “acto que da el ser” de parte de Tomás y Agustín en la obra *Acto y Potencia* de Edith Stein. La discípula de Husserl responde a través del método fenomenológico a la aporía provocada por dicho dilema en cuanto encrucijada de diferentes modos de pensar por su propuesta original articulada a través del ritmo fundamental de acto y potencia desde el “yo siento” del “Gemüt” en cuanto inmediatez del acto que “da el ser”. La certeza simple de ser se origina entonces en el espíritu finito, que se despliega, de modo trinitario, como anticipado por el Espíritu Infinito.

PALABRAS CLAVE Certeza simple de ser, espíritu, yo, *Gemüt*, dilema, Tomás, Agustín.

SUMMARY *The present study offers a systematical approach to the aporia of thomistic-agustinian thinking on Edith Stein's writing “Potenz und Akt”, which aims to clarify the solution of the author –made by her phenomenological method–, associated to the dilemma of being as certainty oscillating between potentiality and actualization by the Self as real spiritual being in the openness to eternal Spirit. The simple fact of being as last origin of the certainty of being, named “life” by Agustín, and which Thomas defines more precisely by the distinction of esse and essentia, without paying attention to the Self, is unfold by Edith Stein as the core of each*

1 Al Prof. Dr. Hans Rainer Sepp, Karls Universität Prag, editor de la edición crítica Edith Stein, *Potenz und Akt* (ESGA10), sincera gratitud por su valiosa crítica, acompañamiento y observaciones provechosas a la presente investigación. Agradezco, de modo especial, al Prof. Dr. José Luis Caballero Bono la cuidadosa revisión crítica del texto final. -La sigla ESGA corresponde a *E. Stein-Gesamtausgabe* y las siglas de las obras en alemán, se citan acorde a M. KNAUP – H. SEUBERT (eds.), *Edith Stein-Lexikon* (ESL) (Herder, Freiburg-Basel-Wien 2017) 20-21. Las traducciones son tomadas de E. STEIN, *Obras Completas III* (OC) (Monte Camelo, Burgos 2005), debidamente corregidas. Los números insertados en el texto se refieren primero a OC III (=AP) y luego a ESGA (=PA). Las restantes obras se cita según las siglas indicadas en el ESL.

person, deeply rooted in the feeling, in his three-fold matter.

KEYWORDS *Certainty of being, Spirit, Self, Feeling, dilemma, Thomas, Augustin.*

La “certeza de ser” es un fenómeno originario al cual el pensar filosófico-teológico se acerca desde siempre con una actitud crítica, hasta contradictoria en su interrelación con la ciencia². Sin embargo, ella emerge como “simple” de la obra *Potenz und Akt* de Edith Stein³ involucrando el “dilema de todo filosofar humano: la verdad es solo *una*, pero se divide para nosotros en verdades que debemos conquistar paso a paso”(244/7). El presente estudio tiene por objetivo delimitar tal dilema en cuanto “situación, en la cual se está obligado a decidir entre dos posibilidades similares, hasta desagradables”⁴, que Stein también designa “aporía” de la comprensión tomista-agustiniana del “acto que da el ser” (292/53)⁵. Trata por ende de dilucidar cómo la discípula de Husserl⁶ confronta, afina y supera dicha comprensión por la “certeza simple de ser” en cuanto “yo siento”.

De hecho, Stein define tal certeza como “cogito, sum: pensando, sintiendo, queriendo o como quiera que sea moviéndome espiritualmente, soy

2 Cf. W. HALBFASS, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, 592-594; E. FERNANDOIS, “Ni Fundacionismo ni coherentismo. Una lectura antropológica de *Sobre la Certeza*”: *Revista de Filosofía* 69 (2013) 99-117; J. MARION, *Certitudes Négatives* (Paris 2010) 11-20; P. BERGER – A. ZJDERVELD, *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming A fanatic* (New York 2009) 89-119.

3 E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Sein*, eingeführt und bearbeitet von Hans Rainer Sepp (Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005) (=PA); Trad. E. STEIN, *Acto y Potencia, Obras Completas III* (Monte Camelo, Burgos 2005) 225-536 (=AP).

4 Cf. DUDEN 7, 110: Dilemma “bezeichnet eigtl. eine Art “Fangschluss”, der eine Entscheidung nur innerhalb von zwei gleichungangenehmen Möglichkeiten eines Alternativsatzes (entweder-oder) zulässt”. gr. lambánein.

5 La autora enuncia este dilema/aporía en sus detalles en AP 241-243/PA 3-5. Cf. H. R. SEPP, “Einführung des Bearbeiters”, en: E. STEIN, *Potenz und Akt*, XI-XII; P. VOLEK (ed.), *Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein* (Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2016) 1-250; T. GADZCZ, „Dachte Edith Stein thomistisch oder augustinisch?": *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 57 (2012) 1-6.

6 Para la compleja relación de Stein con su maestro Husserl Cf. E. GONZÁLES DI PIERRO, “La fenomenología de Edith Stein como refutación del ‘realismo fenomenológico’ del ‘Círculo de Gotinga’”. “Stein y su interpretación del idealismo trascendental husserliano”: *Acta fenomenológica latinoamericana V. Actas del VI Coloquio Latinoamericano de Fenomenología* (Lima 2016) 27-41; P. SECRETAN, *Erkenntnis und Aufstieg, Einführung in die Philosophie von Edith Stein* (Innbruck-Wien-Würzburg 1992) 124-132.

yo y soy consciente de este ser” (247/9) despliega la intelección del *soy* yo a través de la ambigüedad desconcertante del “sintiendo”, de tal modo que abre la cuestión del ser hacia lo Inefable a partir del espíritu finito en cuanto persona expuesta al no-ser en un mundo agobiado por la falta de certeza y de cobijo, pero anticipado por el Espíritu Infinito (527/268)⁷. De ahí que el presente estudio se propone aproximarse a la relevancia de la certeza de ser, más allá del “meollo de la consideración agustiniana, cartesiana y husserliana de la duda” (247/9), como respuesta al dilema de comprensión del pensamiento tomista-agustiniano en cuanto aporía en *Potenz und Akt* (292/53)⁸.

Dicho dilema tiene su constelación en la encrucijada de los movimientos políticos de los siglos XIX-XX –plasmados en la obra steiniana *Una investigación sobre el Estado*⁹–, por un lado por el cuestionamiento de la Psicología como “ciencia sin alma” –en *Endliches und Ewiges Sein* (SFE 1132/EES 521)–, en *Causalidad psíquica e Individuo y comunidad* (CP 219/PK 7s) a la luz de una filosofía como “ciencia exacta” elaborada por Husserl, en *Ideen*; y, por otro, por el neotomismo¹⁰, cuya “esencia más íntima” es “la doctrina del acto y la potencia” (244 n7/ 7 A 1), concretado por Maritain bajo la inspiración de Przywara¹¹. Stein por su parte transita hacia la “vida” en Agustín, cuyo aporte a

7 A. MEIS, “El espíritu finito, anticipado por el Espíritu Infinito en la obra de Edith Stein”: *Scripta Theologica* 47, n.1 (2015) 9-40. Cf. *Die einfache Seinsgewissheit: Eine systematische Analyse der Antwort Edith Steins auf die Aporie des thomistisch-agustinischen Denkens in "Potenz und Akt"*, aceptado para su publicación en *Edith Stein Jahrbuch 2020*.

8 Mientras la noción “aporía”, usada por la fenomenología (Husserl, *Ideen*) y la filosofía en general desde Aristóteles, es un concepto filosófico potente y como tal ha sido abordado por Stein (292/53; 388/141), la “encrucijada” evoca un fenómeno menos filosófico, pero más amplio, cultural y sociológico –aunque gesta el *Sitz im Leben* de grandes pensadores como Alberto Magno, Descartes, Kant, Maritain–. Cf., C. NIETO BLANCO, *La filosofía en la encrucijada* (1985) 7 y que en AP se interrelaciona con el término *Kreuzung/Durchkreuzung* con diversos significados, *Kreuzung*: “suscitado a través del cambio de las condiciones externas de vida, a través de un “cruzamiento”, etc. (441/189); *Durchkreuzung*: “notable intercambio de distintas operaciones” (512 /254).

9 E. STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat*, ESGA 7; Cf. E. REYES-GACITÚA – A. CALCAGNO, *Edith Stein's Investigation Concerning the State: Sociality, Nationhood, Ethics*. The Publisher intends to publish the Work under the imprint Springer. The Work may be published in the book series Contributions To Phenomenology.

10 Cf. A. DE LA TORRE, “Neotomismo: filosofía y teología en el siglo XX” (*Enciclopedia G.E.R.*) 1-13 <http://santotomasdeaquino.verboencamado.net/neotomismo-filosofia-y-teologia-en-el-siglo-xx-enciclopedia-g-e-r/>; H. FERREIRO, “La encrucijada metafísica: la circularidad de la tesis de la causalidad recíproca entre el ser y la esencia”: *Studium. Filosofía y Teología* 29 (2012) 173-183.

11 Mientras Stein no cita a Przywara en AP, aunque argumenta con la analogía entis, en el sentido del libro más destacado del pensador polaco *Analogía Entis*, Introducción y traducción por Aníbal Edwards (Ediciones Alberto Hurtado, Santiago

su vez engancha con la “Gefühlsphilosophie” del contexto moderno¹². A través de estos movimientos transversales de la humanidad, sus culturas y sistemas de pensar de filósofos como Kant, Descartes, Hume, se gesta la aporía en cuanto dilema del pensar tomista-agustiniano, que Stein trata de dilucidar en *Potenz und Akt* como a partir de la acuciante cuestión de la certeza de ser en cuanto “certeza irreflexiva, que precede a todo conocimiento racional” (247/9) como un “yo... me siento” (255/17).

De hecho, la certeza de ser simple emerge desde la obra *Potenz und Akt* como eje aglutinante de un significativo desarrollo de referencias steinianas en las principales obras, inadvertido por los estudios secundarios¹³. Pues dicha certeza es concebida inicialmente como “certeza absoluta” de la filosofía en *Was ist Philosophie* (QF 21/WPh 100), pero finalmente, respecto al alma, en cuanto “certidumbre de que ella estuvo en Dios y Dios en ella” en *Kreuzeswissenschaft* (CC 351/ KW142s/) –una “certidumbre grandísima”, *Seelenburg* (CI 92/Sb 513)–, es decir, “certeza de la fe”, distinta de la “certeza de ser”, pero no separada de ella. Entre estos dos polos de la certeza del ser finito e infinito, Stein articula la “certeza totalmente indubitable” en cuanto “descanso en Dios” en *Psychische Kausalität* (CP 249/ PK 33; 298/73). Si en *Potenz und Akt* la discípula de Husserl condensa sus referencias a la certeza en el “simple hecho de ser” (255/17)¹⁴, replantea la temática antiquísima¹⁵ a la luz de la inmediatez del carácter del “*acto que da el ser*” (292/53). Tal inmediatez emerge desde la

de Chile 2014), en el *Prólogo* del *Ser finito y Ser eterno* (SFE 606-607) explica, detalladamente su relación con Przywara, esbozada en las Cartas por su propio testimonio y él de otras personas involucradas.

- 12 Theodor Haecker, su exponente no aparece en AP. En *Ser finito y ser eterno*, 1038, Stein discute explícitamente con él como importante pensador de la filosofía cristiana. Cf. E. CORETH *et alii*, *La Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Tomo 3: Corrientes modernas en el siglo XX* (Encuentro Ediciones, Madrid 1997) 204-212.
- 13 Cf. A. MEIS, “La certeza simple de ser y su relevancia hoy”: *Revista Theologica Xaveriana* 183/1 (2017) 1-26.
- 14 Cf. Llama la atención la poca importancia que la “certeza de ser” recibe en los estudios secundarios sobre Stein: la voz “Gewissheit” en el reciente *Edith Stein Lexikon*, de calidad desigual en sus diferentes aportes- es poco explícito al respecto (155), mientras el *Husserl Lexikon* solo remite dicha voz a “Evidenz”, sin mayor especificación (125).
- 15 Cf. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires 2008) 150. El autor se refiere a diferentes filósofos de la modernidad que contribuyen de diversas maneras a la comprensión de la certeza (150); E. RUNGALDIER, “Neurociencia, Naturalismus y Teología”: *Teología y Vida* 54 (2013) 763-779; BERGER – ZUIDERVELD, 89, refiriéndose a Robert Musil afirma: “The voice of truth has a suspicious undertone... Yet there is in fact a very fundamental *non*-religious and *non*-philosophical certainty in our lives, one that offers what Arnold Gehlen aptly called ‘a benign certainty’... His ‘benign certainty’ is a largely taken, for granted certainty of institutions, which are transmitted from generation to generation, establishing what’s called ‘tradition’. Marriage, family, church-indubitable”.

aporía de la “ontología formal” del pensamiento tomístico-agustiniano, que, según la discípula de Husserl, requiere de la “ontología material” en cuanto “ontología del espíritu” (292/53) para ser solucionada.

Con el fin de dilucidar tal “ontología del espíritu” en cuanto solución a la aporía del dilema de comprensión del pensamiento tomista-agustiniano del “acto que da el ser”, se aplica el método de “dejar hablar a la autora a través de sus textos”, más que de enjuiciar, indebidamente, su solución del todo original. Cabe preguntar entonces: ¿En qué medida Stein supera la aporía del dilema de comprensión del pensamiento tomista-agustiniano a partir de la certeza simple de ser?

I. LA CERTEZA SIMPLE DE SER Y LA APORÍA DEL PENSAMIENTO TOMISTA-AGUSTINIANO

Cuando Stein parte de “la certeza simple de ser” (256/9)¹⁶, tiene un garante en el mismo Tomás en cuanto al *Ibi mihi et ipse occurro*¹⁷, aunque tratado con mayor profundidad por Agustín¹⁸. La autora busca dilucidar, efectivamente, las “razones últimas del ser” (“Gründe”) (242/4) y el “componente nuclear”

16 Cf. AP 256/PA 18; En su mirada metódica retrospectiva Stein comenta: Dass das, was ich die “schlichte Seinsnatsache nannte, als ein erster Ausgangspunkt in Anspruch genommen werden kann, scheint mir kaum noch einer Rechtfertigung zu bedürfen. Wenn es durch Autoritäten gestützt werden sollte, so könnte neben Augustin, Descartes und Husserl auch Thomas selbst herangezogen werden (nota 1: Zum Beispiel De veritate, q 10 8 (in meiner Übertragung Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Bd 1), Breslau 1931, S, 282 (Neuausgabe: ESW Bd III, Freiburg/Louvain 1952, S.257).

17 Cf. E. STEIN – H. CONRAD-MARTIUS, *Übersetzung von Alexandre Koyré Descartes und die Scholastik*. Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von Hann-Barbara Gerl-Falkovitz, ESGA 25 (Freiburg 2005) V-224. –Resalta el *ipse* en *De veritate* q. 10.a.8. Cf- Sth I 87 1 3 Thomas PA.– El *actus essendi* es considerado por importantes pensadores tales como Hans Urs von Balthasar, el descubrimiento más importante del pensar filosófico, la influencia de Tomás de Aquino sobre Edith Stein es interpretada, sin embargo, de modo diverso. Cf. H. R. SEPP, *Einführung des Bearbeiters*, en *Edith Stein Potenz und Akt*, XI-XII, una valoración positiva muy diversa de la de L. ELDERS, *Edith Stein und Thomas von Aquin*, in: *Ders Leo Elders (Hrg) Edith Stein: Leben-Philosophie-Vollendung* (Würzburg 1991) 253-271, quien declara la certeza de ser totalmente interpretada a la manera agustiniana (262) y se declara sorprendido de que Edith Stein haya entendido y valorado tanto de la doctrina de Tomás (271), lo cual es inaceptable. Lo mismo vale de V. SALAS, “Edith Stein and Medieval Metaphysics”: ACPQ 85 (2011) 323-340. Por su parte, S. BORDEN SKARKEY, “Edith Stein and Thomas Aquinas on Being and Essence”: ACPQ 82 (2008) 87-103 amplía la influencia de Tomás sobre Stein a Duns Scotus.

18 AGUSTÍN, *De trinitate* I 1. Cf. *Conf* X 8, 14.

(244/7) de la “relación de Dios y la criatura” (245/7) en cuanto “potencia y acto”, asequible por medio de la *analogia entis*, (245/7) a través de un “caminar junto” (“Mitgehen”) metódico con Tomás y Agustín (242/4)¹⁹. Si bien el método de Tomás se caracteriza por su fundamentación en fuentes –*Prólogo* (241/3ss)–, mientras el método fenomenológico “desde el principio mismo investiga todo lo que necesita para la solución de un problema” (241/4), la discípula de Husserl advierte que la “sustancia de la cosa”, que “es lo que ella es”, es diferente de Dios, quien no es sustancia “en el sentido de las cosas creadas” (245/ 8), sino “el que es” y con esto, según Agustín, “está dicho de la mejor manera lo que él es” (246/8). En tal transitar desde las sustancias del “mundo exterior” de “las pruebas tomistas de Dios” al “desde el interior” de Agustín (256/18) a través de las “sustancias” al “*esse*” (246/ 8) se gesta para Stein la encrucijada de la comprensión del pensamiento tomista-agustiniano, desde la cual la certeza de ser emerge a través de su primer componente fundamental, la temporalidad.

La certeza de ser, efectivamente, se encuentra expuesta al no ser, de tal modo que por su actualidad no actual, potencialmente vigente, se transparente el ser eterno. Stein fundamenta este hecho en la retención/protensión de Husserl (250/13)²⁰, quien atestigua un significativo cambio con respecto a Brentano, al acentuar en lugar del contenido el acto²¹. Pese a que la discípula coincida con la comprensión husserliana del acto, ella elabora un sentido más profundo del “carácter de la actualidad del acto” (250/13), pues en “La diferencia del modo inmanente y trascendente de considerar”, se trata de “una auténtica reflexión originaria”, que requiere “comprender lo ópticamente lejano desde lo cercano” (251/13). Para Stein lo cercano es la situación del “yo estoy en un acto y *me* encuentro allí” (251/13), es decir, “Yo, el que reflexiona, me encuentro a mí²², al yo pensante, pero *el mismo* yo. No es una constatación ulterior ni tampoco una conclusión: este y aquel yo es el mismo. Reflexionando soy directamente consciente de mí como del pensante” (251/13), tanto “en una pluralidad de actos simultáneos”, como en el que “retiene el pasado, avanza al porvenir, que vive desde el pasado hacia el futuro” (251/13). Este “yo estoy

19 AP traduce el “*inneres Mitgehen*” de PA por “acompañamiento interior”, lo que no me parece acertado.

20 E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), (Husserliana Bd X, Den Haag 1966).

21 HUSSERL, *Ideen* 1,145.

22 AP 251: la traducción dice “me encuentro”, mientras el original PA 14: Ich, das reflektierende, finde mich.

en un acto” plasma entonces un nuevo componente de la certeza de ser en cuanto “certeza de la fe” (255/17).

En efecto, el yo constituido por la temporalidad se encuentra expuesto al ser-no-ser, no en la inmanencia, sino por medio de la trascendencia, aquella, que evoca un mundo existente en cuanto realidad “encima del mundo” (254/16), el “mundo superior” (“Überwelt”) (256/18) y no, simplemente, aquella que Husserl considera fundamental para la constitución del mundo (257s/20)²³. Si a diferencia del Maestro, Stein admite la trascendencia hacia el “Überwelt”, comprende la realidad del “ser puro, verdadero absoluto” por la “certeza de la fe”, que “Yo *tengo*... en el momento en que *creo*” (255/17) y “me siento sostenido por él” (255/17), de modo absoluto, por Dios, origen último de todo (255/17). Esta distinción real entre “el ser en sí” y “el ser en otro” posibilita el ordenamiento de todo cuanto existe como “la plenitud del ser frente a la caducidad” (256/18) –plenitud que se encuentra interrelacionada con actos fundantes de la certeza en cuanto “simple hecho de ser” (254/16)²⁴, la intención/intuición/realización (256/18)–. En este sentido, “En principio es posible el acceso al mundo superior desde el mundo exterior, ya que entre ambos se descubre una relación análoga como entre el mundo interior y el mundo superior” (256/18), que se abre por medio del “camino de las pruebas tomistas de Dios a diferencia del que predomina en Agustín desde el interior” (256/18), pero diferente a lo que sostiene Husserl, aunque admite una cierta “Gefühlsantizipation”²⁵, y también a lo que sostienen Heidegger y Descartes²⁶.

En efecto, según Stein, el acceso al “mundo superior” (el “Überwelt”) abre la certeza en cuanto ligada a la actualidad sostenedora del ser no siempre

23 AP 258/ PA 20: HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*.

24 AP 254/ PA 16: HUSSERL, *Logische Untersuchungen*.

25 HUSSERL, *Ideen 1 & 96*) admite una trascendencia que llama expresamente, una “Gemütsantizipation” y la comprende como “eine andere Weise der Bekundung von Transzendenzen” “im absoluten Bewusstseinsstrom und seinen Unendlichkeiten” en *Grenzprobleme der Phänomenologie*, 242. Cf. M. CRESPO, “Algunas dificultades metodológicas del rendimiento teleológico-teológico de la ética husserliana”: *Acta fenomenológica latinoamericana V* (2016) 177-188. Para el problema de Dios en Husserl cf. A. ALES BELLO, “El teísmo en la fenomenología: Edmundo Husserl y Edith Stein frente a frente”: *Devenires III*, 6 (2002) 172-194.

26 Cf. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, 150. “La originalidad de Heidegger radica en cómo interpreta en términos de historia de la metafísica la dominación que el sujeto moderno ejerce. Descartes ocupa, por así decirlo, el centro entre Protágoras y Nietzsche. Entiende la subjetividad de la autoconciencia como el fundamento absolutamente seguro de la representación, con ello el ente en su totalidad se trueca en mundo subjetivo de objetos representados, y la verdad en certeza subjetiva”.

actual total o parcial individualizado por la forma (cf 258ss/20ss). La forma “de ninguna manera es algo cualificado”, pues, aunque “le quitemos a la individualidad su plenitud²⁷, todavía queda algo restante: *algo que es*”, *lo que es* y *lo que es*, la forma “en que se nos presenta el ente” (260/22), que como tal está abierta a los géneros, asequibles por el descenso “hacia abajo” o el ascenso “hacia arriba” (261s/23; 263/25). Sin embargo, “Las formas vacías de ninguna manera se nos presentan... siempre llenas de contenido, por otra parte cada contenido se presenta en una forma” (263/ 25), abordable por el “sujeto” que la hace “objeto” “para mí” (264/ 26), es decir, el sujeto dirige “hacia él una mirada espiritual, la ‘intención’” (264/26), mirada propia de la certeza de ser en cuanto “moverse espiritualmente” (247/9), sin que “esté decidido si a él no le es propio ningún *quale* como perteneciente, inseparablemente al *quid*”²⁸.

De hecho, “La diferenciación de la forma señala la plenitud en diferentes ámbitos de objeto” (267/29), sin que como en Tomás “la determinación especial para esto... es la materia” (267/ 29). Pero pregunta Stein: “¿Está justificado considerar al individuo como ‘objeto primario?’” (268/29) –cuestión que surge “de la vieja discusión en torno a la existencia de las ‘ideas’ o ‘universales’” (268/30)–. De la idea “Se dice que... ha existido antes de su ‘realización’, ‘en el espíritu’ del artista” (268/30). Pero “¿Qué quiere decir: ‘ser en el espíritu?’”. Pese a que esto lo explica la “ontología del espíritu” (268/30), “es muy claro: ‘ser en el espíritu’ significa, por una parte, un nexo con una persona espiritual, por lo tanto de nuevo con un individuo. Por otra parte, no se elimina la universalidad: la ‘idea’ no pasa a los ejemplares, queda en el artista aún después de haberla realizado; y es, en la aceptación de una realización perfecta, *la misma* ‘en su espíritu’ y en todos los ejemplares. La ‘Realización’ no tendría sentido si no se presupusiera la universalidad como ‘lo mismo aquí y allí’ (268/30), aspecto propio de la certeza de ser en cuanto “ser en el espíritu”.

Pero Stein pregunta: “¿Encuentra el espíritu lo universal cuando se dice que se forja ‘una nueva idea’? ¿O quiere decir que él la crea de sí mismo?”, problemas que remiten al proceso de la constitución de la realidad (268/30). “Si se tratara de un ‘producir’ o ‘sacar’ lo universal, entonces con esto sería expresada su dependencia de un ser individual” (269/30). “Entonces esto también valdría si se pensara en Dios como espíritu creador (como la interpretación

27 Cf. AP 260: usa llenura.

28 AP 265/27: “Cuando se dice sólo Dios es *buena*, sólo Dios es *santo*, entonces son intentos de atribuirle un *quale* inefable”.

agustiniano-tomista de la doctrina de las ideas platónicas explica las ideas como arquetipo de las ideas en el espíritu divino” (269/30). “Si, al contrario, la ‘formación’ de ideas hubiera que concebirla como un hallarse fuera del espíritu, entonces se debería preguntar qué quiere decir el hallar y *como qué* ha sido hallado” (269/30). En efecto, “forma y plenitud hacen referencia en un ser especial a unos y otros y al individuo en que ellas tienen su sitio y se encuentran” (270s/32).

“Pero si las formas corresponden a una plenitud concreta y son la forma de ‘individuo’ misma y la forma de sus momentos de estructuración”, ¿se puede hablar de “objetos ideales”? –una “forma fundamental ontológica” (271/32) de universalidad, independencia y dependencia como parte de ‘*ser compuesto* en la *simplicidad*’ (271s/33s). Stein evoca “la idea del artista y su actualidad en cuanto ‘ser en su espíritu’” (281/42) para pasar “a la idea de la creación” y al hecho de “que el Creador que llama a una criatura a la existencia, sabe antes lo que quiere crear, por lo tanto... a la idea en el espíritu divino corresponde en el espíritu creado rasgo por rasgo como una ‘imagen’ perfecta del ‘arquetipo’”. A pesar de que “la idea y su imagen coinciden totalmente en cuanto al contenido, sin embargo no son de considerar como ‘lo mismo’” (282/43). “Pues, si Dios llama a algo a la existencia, significa ciertamente que le da un ser propio, diferente del ser divino, que surge algo que antes no existía” (282/43).

Si bien “cierto *analogon*” del ‘acto’ de la creación tiene lugar también allí, en el ‘crear’ del artista (282/43), cabe preguntar: “¿cómo sucede con esta idea artística misma? ¿No es realmente una ‘criatura’ del espíritu del artista, es decir, algo que él sin recibir ayuda de un preexistente ‘en sí’ llama a la existencia?”. Stein admite que: “Apenas hay un proceso espiritual más misterioso que el ‘concebir’ ideas artísticas” (283/43), siendo este “un *analogon* del crear divino”, pero que dista de él por el *fiat!* divino en cuanto “surgimiento de un nuevo individuo” (283/43). Si bien esto permite afirmar respecto a “una universalidad formal que cada devenir exige un hacer creador...”, pero “¿se puede pensar que una idea de sí entra en la existencia y finalmente... que una materia sin un hacer formador y sin una idea, según la cual ella se plasmaría, se formaba nuevamente?” (283/44). A estas preguntas Stein responde con el análisis del devenir orgánico y la diferencia del acto espiritual, el que da “el impulso al ser” y también a las “conexiones causales”, al comenzar “a moverse la vida” –aquello que Agustín evoca, sin que Stein aquí lo cite explícitamente–, es decir: “*vida*, el ser actual” (285/46), aunque todavía no es un

“ser espiritual”. Pero Stein insiste: “Con esto hemos encontrado una diferencia radical: la del *devenir absoluto*... con el que entra como completamente nuevo en la existencia, sin que antes hubiese tenido ser actual en otra forma, y la del *devenir desde algo*, en el que algo que tiene ser actual, se transforma en algo diferente” (285/43).

Resulta importante que “En el devenir absoluto entra algo con él en la existencia, el cual le presta ser actual y al mismo tiempo lo *que es*. *Causa*, primera y última, es *el acto que presta el ser*... pero un ente actual está presupuesto para esto; igualmente una causa originaria e inseparable del acto es la *idea* según la cual lo que está en devenir es configurado” (285/44). Si bien “La ‘inseparabilidad’ es en efecto algo unilateral: la idea es pensable sin el acto que le presta el ser, pero no es pensable este acto sin la idea correspondiente” (285/46), lo cual explica Stein a través de su dilucidación del “venir”, del llegar a ser creada de la criatura, o “una formación duradera del nuevo individuo según una idea, con sus respectivas transformaciones, sobre todo a partir del ‘para qué’, más allá del resultado, como ‘especie’”, a la idea se debe la obra, la “que llegue a ser *eso* para lo que es hecho y en este sentido es causa; pero que ella se convierta en un factor activo, se lo debe a la ‘recepción’ en el espíritu del artista” (285/46). En definitiva, “las llamadas causas se resumen entonces en dos: la materia y ‘la forma’ que obra desde dentro. Con todo se añade algo nuevo: una acción exterior (material) sobre la materia (formada)” (286/46). Sin embargo, el devenir sigue siendo clave, pues “¿Depende de esto el que un primer decir, uno propio, absoluto está presupuesto a este ente y no hay para este primer devenir ninguna otra forma posible que la del haber sido suscitado por medio de un acto que presta el ser?” (286/47).

Si bien el acto “Durante el período del devenir está siempre en el camino a este fin y atraviesa este y ese y aquel *quid*, que se encuentran en el camino hacia el fin” (287/48), “Este atravesar que se efectúa en un momento, es ciertamente un cumplimiento material de la forma universal del ser, pero es un modo del ser, que hace referencia a otro (duradero), ya que es posible un momento en una duración, por eso el acontecer-momentáneo sólo es posible en la realización de un ser duradero y un acontecer” (287/48) –un proceso y una duración que Stein, más allá de una referencia a Adolf Reinach (287/48

n 1), fundamenta en Tomás²⁹, diciendo: “Por lo tanto, todo devenir y todo lo que está deviniendo necesita para su ‘sostén’ de un ser duradero. Debe haber en él mismo algo duradero que permita decir que ‘se deviene’ y que ‘pasa’ ya a un estado, ya a otro” (287/48).

De todos modos, “todo el ser cambiante, todo devenir hace referencia a un sostén fuera de sí, un inmutable, el ser simplemente actual. Lo que *deviene* debe recibir su origen de lo que *es* inmutable y ser mantenido por él” (288s/48s), pero Stein subraya: “A esto corresponde la concepción de Tomás, de que la eternidad del mundo ni se puede demostrar ni refutar filosóficamente (289 n 29/50 A, 1)”³⁰. Sin embargo, la autora pregunta: “¿Qué acto es el ‘acto que confiere el ser’, a través del cual el ser actual llama a otro a la existencia...? Ante todo se ha establecido en sentido puramente ontológico la condicionalidad de un ser por el otro” (289/50). Stein ha encontrado así “el reino de las criaturas o del devenir” –sin tomar prestados de la teología más que los meros nombres de “creador” y “criatura” para el campo del *in actu esse*” e “*in potentia esse*” (289s/50), es decir, “una cierta estructura formal de estas criaturas, en las que en parte las... formas ontológicas juegan un papel–” (290/51).

Luego la autora afirma que “también han surgido formas totalmente nuevas en este contexto” (290/51) y corrige cuatro líneas, que resaltan la existencia de las “ideas platónicas como arquetípicas en el espíritu divino en Agustín, sus seguidores y también Tomás y el rechazo de una posible arbitrariedad de Dios frente a las verdades eternas” (290/51A3)³¹. Emerge así la encrucijada tomista agustiniana, que se hace nítida cuando Stein aborda la problemática de la existencia de un tercer ser entre el ser simplemente actual y el devenir, en cuanto “objetos ideales en general caducos” (291/52). Si bien Tomás explica la compatibilidad entre la esencia divina una simple y las muchas ideas a partir del hecho de que las muchas criaturas reales y

29 AP 287/PA 48 nota 1: Thomas von Aquin, De veritate, q 28 a2 ad 10 (in meiner Übertragung des HL. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit, Bd II, Breslau 1932, S. 457 (Neuausgabe: EWS Bd. IV Freiburg/Louvain 1955, S.397).

30 AP 289 nota 29 / PA 50 n 1, sino que habría que rechazar en consideración a la narración de la creación -*De potentia* q 3 a 14.

31 AP 290 nota 30: Cf. (Aquí Edith tachó cuatro líneas y en su lugar puso esta nota o referencia, p. 76^o, PA 51 nota 1: nach denken gestr. (Dem entspricht die Deutung der platonischen Ideen als Urbilder der Dinge im göttlichen Geist bei Augustin und seinen Nachfolgern, auch bei Thomas und die Ablehnung einer möglichen Willkür Gottes gegenüber den ewigen Wahrheiten) (Vgl. zum Folgenden Beilage II, unten S.275). pero que Stein reemplaza por la nota explicativa del Anexo II AP 535/ PA 275.

posibles copian de diferentes maneras la única esencia, admite que las cosas creadas no son la imagen perfecta de la esencia divina. Sin embargo, según Stein, la estructuración del ser simplemente actual no era solo exigida en sí, sino también de parte del ser creado, es decir, de los individuos, cuyo ser es un devenir, como el “sostén”, del cual ellos necesitan (291/52).

Stein, sin embargo, pregunta, a la luz de un arquetipo orientado más allá de contornos concretos por el fin de su devenir como ser mutable múltiple, a la luz de Dios (291/52): “¿se necesita verdaderamente de una pluralidad intermedia entre el uno y los muchos, el simplemente actual y el ser que está entre actualidad y potencialidad?” (292/53). Emerge entonces el problema: ¿Cómo pensar el carácter del acto que ‘presta el ser’ –el “Charakter des ‘seins-verleihenden’ Aktes”– o “la manera como se puede pensar en el origen de las criaturas a partir del ser simplemente actual” (292/53), si este “ser simplemente actual no pudiera ser otra cosa que un espíritu”? (292/53).

Con esto la discípula de Husserl no cuestiona el concepto tomista “formal” del ser y la doctrina tomista de “*forma dat esse*, sino que recuerda la ausencia de su ligazón explícita al “espíritu”. De esta manera, la autora evoca la “aporía” de la “ontología formal” del pensamiento tomista-agustiniano y postula la necesidad de la “ontología material” (292/53). Pues tal ontología “asegura” la certeza del ser simple por medio de un proceder metódico fenomenológico, anclándola en el Logos de Dios por el Espíritu Creador.

II. EL “ASEGURARSE” LA CERTEZA DE SER EN EL LOGOS DE DIOS POR EL ESPÍRITU CREADOR

Cuando Stein trata de “asegurar” la certeza de ser, resalta en primer lugar la dación objetiva real del mundo en el yo subjetivo consciente desde la ontología material, de tal modo que la “Gewissheit” –certeza– se torna “Sicherheit” –seguridad– (300,303/61,63)³² por medio de una “comprensión” (“Verständnis”) adecuada del “hecho de ser” (“Seinstatsache”). De ahí que

32 Cf. L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza* (Barcelona 1988) 114s: “El mismo concepto de certeza, tal como se explicita en el texto que lo tiene por título, conlleva una inconfundible marca anti-intelectualista. Se trata de la seguridad con que los seres humanos desplegamos determinadas técnicas en prácticas normativas en las cuales participamos”.

la discípula de Husserl aborda el concepto “materia” y su doble sentido en correspondencia con el concepto “forma” (293/54). Ante la “plenitud”, ajena a los conceptos formales, pero interrelacionada con ellos, Stein pregunta cómo se relaciona el sentido de materia (293/54) con lo que Tomás designa, a diferencia de las ‘cosas materiales’ de la filosofía de la naturaleza (293/54), como *potencia pura*, por ser receptiva para todas las ‘formas’, adquiriendo el ser actual sólo por medio de la recepción de alguna especie. Cuando el Aquinate, sin embargo, tiene cuidado de decir con Aristóteles que el alma sea igualmente *in potentia* para todas las formas de la naturaleza, resulta obvio que el ser actual del alma no coincide con su conocer y que “es posible que sea una conocedora potencial y sin embargo tiene un ser actual aunque no simplemente actual” (294/54).

De ahí que para Stein “la investigación material del alma nos mostrará que en el alma hay que distinguir un principio interior de forma y algo que responde al concepto de forma vacía de la materia” (294/55), lo cual ejemplifica en las esferas inmanentes “por las aprehensiones espirituales en los actos de la percepción, de la memoria o de la fantasía...”, pero sobre todo por “la vida que brota del yo que ha sido formada por contenidos cambiantes y diferentes ‘vivencias’...” (294/55). Sin embargo, la discípula de Husserl advierte: “Para nosotros es comprensible el material sensible sólo a través de la actividad espiritual que lo elabora... como algo que sin esta formación intelectual puede ser actual, como ‘simple sensación’”, ya que el *dato* del sentido como tal es... introducido en una actualidad de vida, es ‘materia formada’, ciertamente, en un doble sentido –la materia sensible contiene formación y un ser actual a través de la recepción en la corriente de vida de un viviente abierto a tal recepción–; por otra parte, también la vida del interior, no solo la vida sensible, sino también la superior, la espiritual, formada” es “actualizada por la recepción de contenidos, de manera que también en ella deben ser señaladas forma y materia” (294/55).

Con esta distinción afinada Stein señala que a través de este ser forma y materia “llegamos en los ámbitos materiales más diversos a la materia formada. Pues ‘forma y materia’ tienen en cada ámbito otro sentido material, es decir, hay que considerarlas como formas vacías, que permiten un diferente cumplimiento material. Al diferente cumplimiento material corresponde al mismo tiempo una diferenciación formal. En cada ‘plenitud formada’ (en donde ‘plenitud’ en general significa ‘materia formada’ y solo abarca el caso

extremo de las materias no-formadas) es de resaltar su especial forma vacía. Por otra parte, son de deducir las formas vacías especiales llevadas en un proceso puramente formal, y no se deben llenar materialmente a capricho, sino que ponen determinadas exigencias a la materia que deben poder entrar en ella, pero esta materia misma no se puede obtener por un procedimiento puramente formal. Así, de las investigaciones formales resulta la exigencia de un procedimiento material complementario” (295/56).

Tal exigencia, evocada por la autora con la “aporía” de la comprensión tomista-agustiniana del acto del ser, lleva a Stein a dilucidar la racionalidad del “método de la ontología material” en cuanto “intuición y pensar” (295/56). La autora concibe la “ratio”, noción incompleta en cuanto deducción lógica a la luz de la “plenitud” de los objetos, captada por la “intuición” en cuanto ‘mirada espiritual’ (“geistige Anschauung”) (296/57) de la “quiddidad”, de la cual Tomás habla en el sentido del ‘*intellectus formans rerum quidditates*’ (297/57) (297/57 A 3). Pero Stein insiste en la presencia del individuo –yo– “persona espiritual” (299/60) y su relación con el “pensar”, y también en “la forma” o “plenitud” (300/61), conocida principalmente por los actos de “percepción”, en su totalidad a partir de los ámbitos parciales, no abstraída a modo de la lógica, sino unida a la ontología. Esto le permite ascender a la discípula de Husserl desde las especies a los *genera*, sin poder asegurar haber alcanzado la totalidad de las especies (297/58), como lo ilustra el ejemplo de los colores (300s/61s).

Pero todavía Stein insiste que “hay que examinar si es posible el *acceso* a esta realidad sin ayuda de la experiencia y si se puede llegar en un punto de partida tan poco sistemático a uno sistemático”. Stein propone como pensable, por ende, a diferencia de un conocimiento perfecto divino de un espíritu, *uno intuitu* (301n 35/62 A1), “un conocimiento, que...lleva de lo uno a lo otro” (301/62) prestando atención a las conexiones de los “ámbitos parciales”. Sin embargo, “el asegurar (“versichern”) los ‘ámbitos parciales’ (“Teilgebiete”) remonta al ‘qué’ (“Was”), unido al ‘espíritu’, que se abre en las categorías” y a su vez “remite a la substancia y los accidentes” (304/64).

Con esto Stein entiende “lo puramente formal, a la vez como determinación del ente por el modo del ser” (304 n 41/64 A 6), aunque “el cuadro de categorías tampoco abarca bajo sí todo ente simplemente. Hay formas de mayor universalidad que no se contienen allí” (304/64). Por eso, Stein recuerda, con la filosofía tomista, la distinción de las categorías respecto de los trascendentales

que no entran en ellas: *aliquid, ens, unum, verum, bonum* (AP 304/64) siendo también para Husserl la “categoría” un *concepto* ontológico (305n 42/65 1).

El paso de lo “puramente formal” a lo “ontológico”, “unido al espíritu” (306/66), lleva a Stein a los trascendentales, elaborados no “en el sentido de la exclusión, sino de la correlación” (305/ 65). Pero el *unum* (306/66)³³ y el *bonum* (307/67) no son una “forma vacía”, sino “llena” en cuanto proveniente de la “Ontología material”, que “significa a la vez la doctrina del ser en su plenitud y la doctrina del ente en sus diferentes géneros” (308/68). Pero si “espíritu y materia se compenetran a través de la sensibilidad” en el sujeto (cf. 310/70), siendo la sensibilidad “un terreno fronterizo, se podría decir: una primera trascendencia en la inmanencia” (310/70), esto significa que el espíritu se hace lúcido a la vez que sigue siendo oscuro a causa de su unión con la materia, necesitada del espíritu creador para poder existir individuada (cf. 313/ 72).

Sin duda, con esta necesidad del espíritu creador la discípula de Husserl evoca un factor, metodológicamente, decisivo, pues, en efecto, “la materia es pasiva, ‘muerta’, y el espíritu es activo, ‘vivo’” (313/72), por lo cual Stein pregunta: “¿Cómo es posible que lo material sea conocido, aunque sin embargo no entre en el espíritu?” (313/72). “¿Cómo es posible que la materia sea formada por unas especies y que reciba cualidades?” (313/72). “¿Y cómo hay que considerar las cualidades y las especies, como algo material, como algo espiritual, como un algo tercero?” (313/72). “¿Cómo puede la materia recibir vida en sí?” (313/72).

De hecho, Stein responde, una vez contestada la triple respuesta de Tomás (313/72), que sólo el acto creador “es capaz de saltar sobre el abismo entre ser y no ser, de efectuar el salto del espíritu a la materia” (314/73). Pero si la materia es potencialidad para la actividad en un “entre” el ser y no-ser, no en cuanto mezcla, sino como signo de grados de ser, que orientan hacia el ser superior, las formas “ideales de las cosas”, comprendidas “sin dejarse disolver el ‘ser en’ los individuos” muestran una “afinidad al ser divino” (316/74).

Con tal “afinidad al ser divino”, según la discípula de Husserl, “se forzaba el significado agustiniano ‘de las ideas como arquetipo de las cosas en el espíritu divino’, sin que fuera inteligible lo que significa el ‘ser en el espíritu divino’ y cómo sea esto compatible con la simplicidad de la esencia divina”

33 AP 306/ PA 66, capta en el ente lo que llamamos el algo: lo que hace aprehensible para sí y lo diferencia de los otros (Tomás lo expresa con la anotación etimológica “*aliquid*” o sea “*aliud quid*” –*De veritate* q1 1 1 corp–).

(316/74). De ahí que las reiteradas referencias steinianas a Agustín en adelante parecen centrarse en esta dificultad³⁴. Pues si “Dios se contempla a sí mismo, su propia esencia desde la eternidad... el conocimiento de la esencia divina en su unidad se expresa –interiormente, en Dios– en la palabra divina, la segunda persona de la Trinidad” (316-317/75)³⁵.

Para Stein este “conocimiento de la esencia divina en su relación con la pluralidad de las cosas en las ideas”, remite al enigma (“Rätselhaftigkeit”) (317/75) de los arquetipos en cuanto ellos “guardan un parentesco con el ser divino” (316/74), en los cuales “descansa la mirada de Dios”(316/74) al conocerse a Sí mismo en su Palabra eterna, Segunda Persona de la Trinidad (317/75), origen último del “acto que da el ser (“seinsverleihenden Akt”) de todo cuanto existe como multiplicidad en la unidad. Esto remite a la intención eterna de Dios de dar existencia a la creación (319/76), que supone las cosas materiales, las ideas y el *Espíritu* creador (319/76) y el “modo originario de la existencia del espíritu” en cuanto “actualidad, es decir, vida” y “a la vida pertenece el obrar” (319/76) –un estar delante de Dios como actualidad del ser eterno en cuanto cosas ideales (“ideale Gegenstände”) con una potencialidad activa (319/76)–.

Pero como el modo de ser espiritual es superior al material, aquel posibilita el paso del no ser al ser de las cosas concretas, gracias al modo originario de ser el espíritu creador actualidad, vida (319/77). En efecto, pese a que una idea, a primera vista, parece muerta, ineficaz, ella puede llamar a las cosas a la existencia (319/77); así Stein trata de dilucidar el dilema de la concepción neoplatónica-agustiniana (319/77), a través de una antigua interpretación de Jn 1,4, fundada en el Logos divino, que sostiene que “todo lo creado en Él tiene vida” (319/77). Acorde con esta lectura, Tomás habla de un ser de las cosas en el Verbo, que precede a su ser en sí mismo y que es un modo más elevado que su ser en sí mismo. Según Stein, del “texto así interpretado se debe deducir que el ser de las cosas en sí –su ser real, como decimos– debe reducirse al ser de las ideas correspondientes en Dios” (319/77).

En efecto, que las ideas tengan el poder de llamar a la existencia a sus imágenes y transformar la materia en copias suyas, lo deben a su ser en el Logos, quien las hace vivas y con eso igualmente eficaces (319/77). Pese

34 Cf. AP (PA (62, 64, 77).

35 *De veritate* q 2-4.

a que la discípula de Husserl considera vigente la interpretación de Tomás, insiste en la necesidad de una iluminación nueva más allá del “ser (las ideas) entendido solo como un estar ante el espíritu divino, sentidas como rígidas y sin vida” (320/79). Pues estas hechuras-formaciones de las que se dice que estarían en ‘nuestro espíritu’ podrían desarrollar en nosotros una eficacia muy viva”, semejante a como “al artista su ‘idea’ no le permite ningún descanso y lo impulsa a una actividad creativa –actividad a través de la cual lleva a la existencia una nueva hechura en el mundo visible, en cuyo transcurso la idea misma se puede cambiar–” (320/79).

Si bien Stein admite que se trata aquí de una descripción vaga “de los procesos análogos en el espíritu divino y de relaciones del espíritu y la idea” (320/79), vale que “lo que hay en Dios no puede estar sin vida, pues su ser es actualidad, vida y pues es uno simple indivisible. El ser de Dios es ser espiritual, y ser espiritual es un ser-transparente a sí, es decir, conoce y es conocido. Dios como el conocido por sí mismo: es el Logos, es la Palabra divina. La Palabra que es Dios y es vida. Todo fue hecho por la Palabra: pues en la unidad de la vida divina está encerrada la intención creadora” (320/79). Ante la dificultad de una relación análoga en los espíritus creados, “que no tienen en sí vida alguna, pero que pueden recibir vida del espíritu” (321/79), del ser de “ideas, que son muchas, en Dios, quien es uno y simple”, Stein aclara: “hemos designado lo que está ante el espíritu como ‘ideal’, que normalmente se llama también ‘espiritual’”³⁶ y reivindica terminológicamente la distinción “entre espíritu ‘subjetivo’ y ‘objetivo’” (321 n 58/79 A3).

Sin tomar en cuenta la carga histórica de la expresión “espíritu objetivo”, la discípula de Husserl recuerda la particularidad subjetiva de la vida del espíritu, con la que este participa en lo común de ser espíritu, objetivamente, también según Tomás (321/79). Sin embargo, Stein explica el dinamismo de la transición de las ideas a la materia por medio del espíritu creador, considerando la materia no simplemente muerta, sino formada en su condición de capacidad para recibir la configuración. Se produce por ende en la naturaleza tanto un “desde fuera” y “tanto como... cuanto como” un “*in esse*” desde dentro por ser la naturaleza una “potencialidad direccionada” (322/81). Gracias a lo duradero que permanece a través de los elementos cambiantes, surge la sustancia en

36 AP 321 nota 58/ PA 79, Anmerkung 3. Si bien Tomás usa para ambos –el espíritu y lo que está ante él– la expresión *intelligibilis*, en algunos lugares distingue entre *intellectualis* e *intelligibilis*.

cuanto “forma material”, término paradójico de *in actu esse* y *agere* del ser real (323/81), coexistente con el espíritu creador y perteneciente a él (323/81), de tal modo que en el espíritu finito se configura el acto constituyente de la certeza simple de ser.

Una vez “asegurada” así la certeza simple de ser, más allá del dilema de la “ontología formal” tomista-agustiniana, en “el acto que da el ser (“se-insverleihende Akt”) por el Logos Infinito a través del Espíritu Creador, dicho acto debe ser “comprendido” (“Verständnis”), en cuanto individualizado en el “núcleo de la persona”, el espíritu subjetivo (*noesis*), en la medida en que como espíritu objetivo comprende la realidad (*noema*), por el “yo siento”, sin que el sentir se oponga al intelecto y la voluntad –una verdad admitida por pensadores contemporáneos³⁷–, que Stein arraiga en el ánimo (“Gemüt”).

III. EL ACTO DE SER SIMPLE DEL ESPÍRITU FINITO EN CUANTO “YO”, ARRAIGADO EN EL “GEMÜT”

Si bien el espíritu finito se encuentra tensionado entre sujeto y objeto por la intencionalidad (325/ 83), la vida intencional del espíritu se designa como *acto* en cuanto signo de forma suprema de vida espiritual, junto con la *inteligibilidad* y *personalidad*³⁸. Mientras el término escolástico “acto” tiene un triple sentido: 1) como principio interno de forma, 2) acto *del ser* y *acto de acción*, 3) actualidad y actividad (326/84), tal acto es comprendido por Stein fundamentalmente como el movimiento desde sí mismo en cuanto plenitud inexpresable de la relación vida-espíritu (325ss/83). De ahí que “en un sentido más amplio, actividad significa apenas algo más que intencionalidad, es decir, la repercusión específica del ser del espíritu que todavía permite una diferenciación en actividad y pasividad (326/84). Pero más allá de la dificultad moderna de comprender el acto como “algo temporalmente limitado” (326/84),

37 Cf. M. CRESPO, *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica* (Santiago 2012) 1-166. Una “marca anti-intelectualista de la certeza puede observarse también en pensadores como Wittgenstein. Cf. FERNANDOIS, “Ni Fundacionismo ni coherentismo. Una lectura antropológica de *Sobre la Certeza*”.

38 HUSSERL, *Ideen 1*, 168: Eigenart von Erlebnisse “Bewusstsein von etwas zu sein” Wahrnehmung von etwas 171 unentbehrlicher Ausgangs und Grundbegriff... Bewusstsein von Etwas 179, 181.

Stein recalca que “al espíritu pertenece como forma más elevada la intencionalidad” (326/84), originada por el yo en cuanto “portador de vida” (327/85).³⁹

Si, de hecho, no puede retrocederse más acá del acto, el espíritu se constituye haciéndose lúcido para sí mismo como sujeto de lo espiritual objetivo, originado en cuanto yo –hipóstasis– por sí mismo, no deducido (327/85), sin que la vida espiritual presuponga el sujeto, sino que el sujeto se despliega en ella (327/85). Esto significa que en el campo espiritual “debe darse algo más que un sujeto de la vida espiritual puro y sin cualidad” (328/85), “el “yo puro” de Husserl (328/85), pese a que el Maestro insiste en la unicidad-yo (328/86)³⁹. De todos modos, se trata del difícil problema del principio de la individuación en los individuos espirituales, tanto ángeles como seres humanos, ligados al cuerpo material, lo que Stein aquí no discute (328/86). Pero para la discípula de Husserl el sujeto, idéntico con la sustancia en cuanto a su independencia y autonomía, es algo más que la sustancia en cuanto ella se manifiesta a través de sus efectos e índole duradera en lo cambiante y garantiza lo objetivo por el yo real (328/86). Este yo real está ligado indisolublemente al cuerpo material animado (“Leib”) y en cuanto tal es individuo en la conciencia de sí mismo, diferente a la de los otros y de lo otro en sí, porque solo el yo puede decir yo (328/86).

Para Stein no cabe duda que este yo se posee a sí mismo con aquella certeza simple que se abre hacia el flujo de la conciencia cualificada, llena y autónoma de vida espiritual. Pero si bien este yo es un sí mismo (“Selbst”) diferente a la *aseitas* de Dios por tener un origen, sin embargo es vida duradera espiritual con una actividad libre consciente, racional y creadora (330/87). Stein clarifica esto sirviéndose de la distinción de Tomás respecto a “los espíritus puros creados, los ángeles, que entran en la existencia con una posesión actual espiritual”, cuyo “grado más alto es el ser consciente, en un doble sentido: ser consciente del propio ser y serlo de la propia esencia” (332/90) y aquellos espíritus finitos, “que obtienen toda posesión actual-espiritual durante su vida” (331/88). El ser espiritual finito, cuyo conocimiento Tomás no considera “actual

39 Cf. HUSSERL, *Ideas I*, ha designado el “yo puro”, es decir, “simple sujeto de cada acto y de toda la vida del sujeto, que mantiene unido con lo actual de manera consciente: puntual, sin sustancia, sin propiedades, cualitativamente no diferente de los demás, sino solo por unicidad del ser-yo”: “Entonces, este yo con nombre y situación, rendimientos e incluso propiedades que conozco en mí -en una palabra, todo lo que sé de mí por la propia experiencia y por las informaciones ajenas y los juicios no se halla dentro de la conciencia sencilla del propio ser”. Pero advierte la autora, “el ser, del cual yo soy consciente, y el yo, que es consciente de sí mismo, no están sin cualidad”.

duradero por ser finito”, es por ende don, *in maior dissimilitudo* con el ser divino y como tal sostenido (330/88) y compenetrado por el Espíritu Infinito (330/90), a modo de “la luz en la cual vemos la luz”⁴⁰. Al ser anticipado el espíritu finito así por el Espíritu Infinito (333/90), su certeza de ser continúa siendo, sin embargo, una “certeza de la negatividad”⁴¹.

Pues si bien “los ángeles superiores e inferiores son diferenciados por Tomás por un más o menos de iluminación” (333/90), el conocimiento de las cosas materiales es un conocimiento por medio de formas, que elabora el intelecto humano de las impresiones sensibles, según el hecho de que todo conocimiento se basa en una semejanza del conocedor y de lo conocido. De este modo, el conocimiento humano descansa en la semejanza de las cosas conocidas con la causa y el arquetipo de las formas, que recibe nuestro intelecto. De ahí que se produce un doble paso de potencialidad a actualidad, cuando “las formas de las cosas se hacen *actu intelligibile*” (335/92) en la medida en que “La especie de la cosa y el intelecto se trasladan recíprocamente de la potencia al acto”. Por su parte, “Este traslado no sería posible si en un lado estuviese algo simplemente material y en el otro algo simplemente espiritual, pues potencia y acto deben ser del mismo género”. Si para Tomás es válido que, “El paso se hace posible por la posición intermediaria de la sensibilidad”, lo que diferencia nuestro espíritu del de los ángeles, cuyos “principios del conocimiento” Stein considera “el armazón originario de nuestro espíritu” (345/101), es que nuestro “intelecto” en cuanto “potencia del alma” es “*analogon* del divino” (347/103).

En efecto, para Stein la potencialidad no solo es una posibilidad, sino “un grado inferior del ser... entre el no ser y la máxima actualidad, acto puro” (348/104), pero de tal modo que se interpone el hábitus *adquirido*⁴², como “tercera manera” entre potencia y acto –“una *plenitud de la potencia*, a través de la cual ella adquiere una ligera disposición para pasar al acto”– (352/108).

40 Cf. *Über die Wahrheit* I IX a. 16. 17 337.

41 La Fenomenología francesa: MARION, 21-318 ofrece un fascinante análisis de las “certezas negativas” abriendo el transfondo filosófico de la teología negativa, desafiado por Thomas ALFIERI, *Entmündigt die Geburt /die “donation” des Ich? Versuch einer Vermittlung zwischen Jean-Luc Marion und Hansjürgen Verweyen*, in: *Phänomenologische Forschungen* (Hamburg 2004) 317-341.

42 AP 351n 79/ PA 107 A2: para el concepto de Habitus cf. TOMÁS, *De veritate* q 12 a 1, q 14 a7, q 16 a1, q 17 a 1- Cf. AP 385/ PA 139: “El hombre ‘normal’ tiene un ‘sentido’ natural para lo que es justo, para el orden legal-moral del mundo, según Tomás un hábito natural, que igualmente es posesión originaria del espíritu como los principios del conocimiento teórico”.

Este hábito arroja a la luz el hecho de que para los espíritus puros todo “conocimiento al cual tienen acceso no es siempre actual, porque no coinciden en ellos esencia (sustancia o esencia) y ser (*esse*)” (355/110), pero “su esencia es duraderamente actual” y solo lo que le corresponde está sujeto al cambio (355/110).

Al respecto Stein acota “El acto en el que ellos viven permanentemente, es la intuición de Dios, a la que por obra de Dios han sido elevados en cuanto diferentes, en la actualidad cambiante de sus conocimientos habituales, por lo cual Agustín habla de un “conocimiento matutino” (356/112)⁴³ que si bien trasparenta el acto de la vida divina en las criaturas, de tal modo que surge un “entre” de donante y donado con respecto a lo espiritual puro, patentiza una falta de contornos faciales de los espíritus puros creados en esta última evocación steiniana al obispo de Hipona en *Acto y potencia*. Esta falta decisiva del dilema del pensar agustiniano tomista la supera la discípula de Husserl por su explicación referente al espíritu humano en cuanto yo, ligado a la materia a través del traspaso de lo material a lo espiritual en el “ánimo” (“*Gemüt*”) (363-365/118-120).

El “*Gemüt*”, pues, es la mayor actualidad de la conciencia “entre la recepción del mundo con el intelecto y de la configuración del mundo por la voluntad” (363/118). Tal “entre” en cuanto “encuentro del sujeto espiritual con un objeto” no es algo simplemente racional. ...es interiormente tocado e impulsado a una toma de posición” (364/119), pues el “ser trasparente como ser-consciente-de-sí-mismo no es simplemente una conciencia del propio ser, sino también de lo *que* el ente, la persona, es y *cómo* es en cada caso” (364/119), es decir, “lo que yo soy, o yo soy con lo que soy, soy para mí (y también para los demás)” se encuentra en “una determinada actualidad, inclinado a ese o aquel objeto, pero a la vez me ‘siento’ ‘dispuesto emotivamente’ de esta manera y otra” (364/119).

Pero la discípula de Husserl precisa que mientras tal “disposición interior” es el “estado de ánimo” sobre la base de lo que soy y de lo que siempre me toca interiormente”, el “sentir” es la conciencia de este estado de ánimo” (365/119). “Sentirse desde dentro en un estado de ánimo, esto es estar tocado por sí mismo” (365/119). Con Stein puede sintetizarse así: “En el juego recíproco de potencia-acto-*habitus* (puestos en movimiento a través de un ‘motivo’,

43 Esta referencia es explicitada como de Agustín en Ap 337/PA 93: “(Con una expresión agustiniana se llaman ‘matutinas’)”.

que actualiza la potencia) descansa la posibilidad de la *libre* configuración, así de la autoconfiguración como de la configuración de otros” (366/120) en cuanto “yo siento”.

De ahí que para Stein sólo el “yo siento” arraigado en el “Gemüt” permite verificar por la “ontología material” más allá de la “ontología formal” la particularidad del espíritu finito, que se mueve tensionado entre tiempo y eternidad, entre lo que *puede* y *debe* desplegar en cuanto núcleo simple de su persona. Verificar tal despliegue significa remontar la certeza de ser simple al Espíritu de Dios (“*Gottes Geist*”) en la medida en que el espíritu finito se entrega a Él.

IV. LA CERTEZA SIMPLE DE SER, DESPLIEGUE LIBRE DEL ESPÍRITU FINITO EN EL ESPÍRITU DE DIOS

Como al “espíritu” le es propio *este* ser personal, núcleo de la persona (“Kern”), simple en sí, no divisible en partes, sino solo especificado con nombre propio, –aunque su “despliegue” se radicaliza como “aporía” (388/141)–, el Espíritu infinito purísimo se encuentra en el espíritu finito, cuerpo material y “alma como base calificante de cada ser vivo, por una parte, y por la otra, el alma como la profundidad calificante en la que la esencia anímica vive y de la que personalmente vive y actúa, como base natural y centro que recibe su plenitud y su vida desde la profundidad y de lo oculto, y finalmente esta base natural es elevada al ser personal, al espíritu” (413/165).

Si bien este ser simple único no es idéntico con el núcleo del alma (405/157)⁴⁴, sino algo en ella, en cuanto “espíritu en el sentido de idea”, individualizada “para un alma singular como forma y centro vital de un ser vivo, debido al nexo de un determinado fragmento de materia”, Stein considera el “espíritu” mismo como individual (422/172) –a diferencia de Tomás (422 n 148/172 A2)– y especificado según el axioma *anima forma corporis* (422/172), en su particularidad inefable, como “aquello que hace al hombre hombre” (423/173). Por eso habla de que “es un alma *espíritual* (el sentido especial y

44 AP 401/ PA 153, *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis a 11* y *De anima*, que Tomás considera “como una sustancia espiritual, la inferior en el reino del espíritu que, por esto, se toca con la sustancia material más elevada, el cuerpo humano, y con él puede unirse como su forma”.

más elevado de la palabra “espíritu”): transparente y abierta (sólo con ella puede “el mundo ensamblar”) y ser dueña de sí misma” (423/173), lo que permite también hablar del alma como “alma femenina” (423/173).

Esto significa que el ser simple no es simple, mientras las potencias son múltiples, y potencia y simplicidad del alma son idénticas, ya que las sensaciones del cuerpo animado se encuentran íntimamente entretrejidas con la vida intencional del alma, a modo de la vida trinitaria divina, en la cual Dios, “creador padre de todo ser”, da origen a Otro Hijo Logos, “en cuanto contempla y se pone en la plenitud gloriosa de sí mismo”, de tal modo que “en la unión misteriosa se hace cuerpo y palabra”, y a través de la donación recíproca por medio del Espíritu, “sale de su plenitud en libre fuerza y radiante gloria como un espíritu que se sale de sí mismo” (431-436/180-184). Según Stein, esto no significa para el cuerpo introducir una forma determinada desde fuera para “corporalizarse y espiritualizarse” “como si el espíritu humano habitara en el Espíritu de Dios” –Hedwig Conrad-Martius (429-436/178-184)–, sino apuntar al hecho de que la eficacia trinitaria de Dios penetra en la cosa de tal modo que la cosa la hace suya como fuerza propia que le permite actuar por ella misma como cosa sustantivada (436/185).

Se produce entonces “un continuo paso de potencialidad a actualidad, pero de una potencia que no es mera posibilidad vacía” (436/185), como lo acredita “la paradoja de un ser nulo” (436/185) –“aniquilado, que a través de lo absoluto se mantiene en su nulidad” (436/185)–. Pues debido a que la “forma viva tiene más de lo ‘divino’ en sí, la *analogia entis* alcanza en ella más que en las formas materiales” (437/186), “la vida como movimiento desde dentro hacia fuera y la actualización desde dentro hacia fuera es el acercamiento más fuerte a la actualidad del Ser divino. Correspondientemente, ‘potencia’ tiene también aquí un nuevo significado” (437/186), es decir, la potencia “para determinado ser actual y obrar no es simplemente potencial”, ya que ella lleva en sí, en germen, lo actual, aquello hacia lo que ella puede desarrollarse (“keimhaft”) (438/186).

De ahí que Stein insista en la “fuerza motriz”, el “alma del alma”⁴⁵, de tal manera que la “formación es ciertamente una autorevelación, un despliegue en la visibilidad” (441/189), de su primera causa –una vez más a diferencia de Tomás (447ss/195ss)–, ya que el movimiento “es entendido, considerado en

45 Cf AP 422 /PA 172.

relación con lo movido, un *acto* como ‘segundo acto’, un acto de actividad, en el sentido de la palabra, de la ‘acción’ y ‘pasión que abarca el hacer y el padecer” (449/196s). Si bien no se trata de un proceso físico (453/199A2), sino de una “nueva formación en combinación” (453/200), es decir, personal; tal combinación personal está abierta, según Tomás, a que el principio que confiere forma, da “una consistencia general en un pluralidad de especies” (459/205), ejemplificada a nivel físico también en un “cristal” (460s/206s). Sin embargo, Stein pregunta: “¿Cómo es en la consistencia de contenido la relación de lo general con lo específico e individual... y cuál es el tipo de nexo de generación entre los individuos de un género y su especie?” (464/209s).

Si bien “Tomás pone allí el mayor énfasis en que el individuo, lo que es, lo debe a *una* forma sustancial, el hecho de que, por tanto, una forma no general, especial y eventualmente individual existan *junto* a otra y actúen” (464/210), la frase –muchas veces citada por el Aquinate y tomada del Pseudo-Dionisio– de “que los términos de un campo y los comienzos del siguiente se tocan” “encuentra aquí su realización” (466 n /220/212 A 1)). Por ende “la dificultad: ¿cómo hay que entender la diferencia de toda una vida individual en actos de diferentes especies? es relativamente fácil de comprender, si los actos anímicos –como en los hombres– tienen la forma de la intencionalidad” (478/222). La discípula de Husserl puede decir entonces con Tomás: “los actos se especifican a través de los objetos y tienen allí en todo caso *un* principio de diferenciación” (478/222), aunque “todavía habría que investigar más de cerca si es ese el único principio” (478/222).

De todos modos, para Stein el principio de diferenciación está fundado en el Logos a partir del juego armonioso de infinitas posibilidades existentes en Él y plasmado en el “Gemüt” del cuerpo animado (cf. 472/217). En efecto, el alma... “puede desarrollar una actividad en la que él ya no parece desempeñar ningún papel: cuando no se ocupa de él mismo ni a través de su mediación con el mundo de los sentidos, sino con objetos puramente espirituales” (488/231). Pero cuando Tomás “procura caracterizar las potencias superiores, espirituales frente a las inferiores, sensibles, diciendo que ellas no están unidas a un órgano corporal y que el alma lleva allí una vida independiente del cuerpo” (488/231), Stein advierte que esta “afirmación puramente fáctica hoy día se debe rechazar en vista de que en aquel tiempo era todavía muy poco conocida e investigada la importancia de la actividad del cerebro (“Gehirntätigkeit”)” (488/231).

En efecto, según la discípula de Husserl, “Toda la percepción de cosa sensible se constituye en el material de la sensación, el ‘fantasma’ de Tomás (492/ 235), quien emplea tal expresión no simplemente para datos de sensación no formados, sino también para la formación objetivamente” (492/235 A 1). Así lo clarifica Stein a través de su *Excursus sobre el idealismo trascendental* (492-506/235-248), refiriéndose explícitamente, a “la certeza simple de ser”, cuando trata de dilucidar la relatividad de la constitución del mundo con respecto al sujeto. Afirma así: “puedo poner el otro sujeto, como existente con certeza indudable, pero *suponiéndolo*, no necesita (el sujeto) de ningún otro sujeto para demostrar su existencia. Una cosa material o lo que pueda ser, lo es sin ser consciente de sí misma, no puede demostrar su existencia por sí misma, sino que para ello necesita de otro, de un sujeto espiritual...” (503/245).

Pero Stein pregunta: “¿Esta imposibilidad de identificarse significa una imposibilidad de existir?” (503/245). Y explica: “Ciertamente es un absurdo hablar, en principio, de un ser inexperimentable. Pero no por el hecho de que el ser no significa otra cosa que ser experimentable o por lo menos poder ser experimentado, sino porque un no-espiritual no puede ser por sí mismo... sino solo como criatura” (503/245).

De hecho, “lo personal-espiritual, mientras lo es, es consciente de sí mismo y, mientras hace algo diferente a sí mismo, es consciente de sí mismo y, mientras hace algo diferente a sí mismo es consciente también de esto otro. Por eso es ciertamente correcto decir que el mundo, como se nos aparece, para identificarse en tal secuencia de apariciones depende de sujetos de nuestro tipo” (503/245). “Pero no es absurdo decir que su ser no sea equivalente a la aparición hecha de tal manera que sea pensable otro modo para saberlo y una existencia del mundo material ante Dios antes que se diesen criaturas vivas bajo cuyos sentidos pudiera caer el mundo” (503/245).

Stein continua sin embargo: “Y ser-creado significa: ser puesto por Dios y tener otro ser, diferente del espíritu de Dios. Así no obliga la investigación de los rendimientos de la vida intencional del espíritu al abandono de aquella concepción del ser cósmico, tal como la narración de la creación y el dogma de la Iglesia lo interpretan, cuando ella también demuestra muchas cosas como relativas en una determinada estructura sensible-espiritual del individuo que experimenta, lo que la creencia ingenua de la experiencia pone como absoluto” (503s/245s). Entonces “el otro sujeto no es supuesto con certeza indu-

bitable como existente, si existiera, no necesita de otra cosa para demostrar su existencia” (503/245).

Pero vale que si se trata del “Überwelt”, incuestionable por la certeza-no-certeza del sujeto y la contribución a su constitución del conocimiento arraigado en el “Gemüt” y sus flujos vitales de triple actualidad, sentiente, intelectual y volitiva, en cuanto efecto más fuerte para la autoformación del multifacético tejido de *una* única vida, se resuelve la aporía del despliegue del núcleo de la persona (513s/255ss) en cuanto “acto personal-espiritual” (514/255).

Según Stein, pues, la “singularidad pertenece a la individualidad” (516/257), pero “descansa en la ‘materia formada’ para el individuo, no en la forma, que permite una pluralidad de ejemplares” (516/257). Esto “¿hay que comprenderlo de manera que los hombres serían ejemplares más o menos ‘logrados’ o, sin embargo, en todo caso diferentes acuñaciones de la misma especie?” (516/257). Si es decisivo, según Tomás, que “el papel que allí juega la sensibilidad, la que hace necesario el nexo (“Bindung”) del alma con un cuerpo y así con el fragmento de materia” (516/257), este nexo “no la hace *necesaria*” (517/ 258). Pero si “esto significa que al espíritu como tal le pertenece la apertura (“Erschlossenheit”)” (519/261), que permite que “se sienta a sí mismo” “en su modo específico de ser: como él mismo es en cuanto es él mismo” (520/(261), su despliegue (“Entfaltung”) actualiza la “plenitud de su ser” (523/264), ya que “el alma solo puede recibir en sí aquello a lo cual está originariamente abierta” (522/264).

Esta apertura posibilita una entrada inmediata del espíritu divino en el espíritu humano” (527/268), según la aclaración steiniana posterior de que “La limitación del ser en algo (que no es todo) y en la medida (que no es actualidad pura) es sólo posible a través del vínculo con algo, que no puede ser para sí solo, que en sí es sin forma y sin límite, que forma y limitación, contenido y ser recibe a través de aquello con lo que está unido y que por eso, ya que le da forma y ser, es llamado su forma y su acto: este simplemente potencial, que es necesario para que pueda ser algo, sin ser acto puro, lo llamamos *materia*” (529s/269).

Pero si “La materia como lo no-formado está frente a la forma, como lo potencial está frente al acto, como lo no-abierto está frente al espíritu, sin que llene un espacio” (530/270), “la materia puede *dejar* y debe dejar configurar a través de lo que le viene. El “poder” es inseparable de la idea de libertad,

y le pertenece de igual manera inseparablemente el “poder dejar”. El “deber” presupone todo esto. El libre poder y deber, relacionado con esto, son inseparables de la apertura, y a esta apertura como libre pertenece también un poder abrirse” (526/267). “El espíritu del hombre se despierta en su libertad y apertura; mejor todavía él se despierta como libre y abierto. Él no despierta por sí mismo y no es libre ni abierto *originariamente* por sí mismo. Pero con el despertar, con la libertad originaria y apertura original le ha sido dado mantenerse libre y abierto: con esto se da a la vez la posibilidad de perder ambas cosas. Cuando no se mantiene ‘en lo alto’, puede caer en el ser natural, del cual ha sido despertado hacia su ser personal-espiritual” (527/267).

“Este ‘mantenerse en lo alto’ de ninguna manera necesita que acaezca en la forma de una acción específica de la voluntad. Es ampliamente un ‘ser sostenido’ -por la propia fuerza y por aquello para lo que se está abierto- el sólo ‘dejado’, no obstaculizado voluntariamente, y en cuanto tal voluntario” (527/267)... La actividad de la voluntad es, pues, necesaria si la apertura lleva a la percepción de un “deber”, que exige una determinada actividad.

“La actividad exigida puede ser un voluntario abrirse para algo que aumenta la fuerza interior y la riqueza interior: por un *bonum*. Ella puede ser también un voluntario abrirse contra algo que consumiría la fuerza y que disminuiría la riqueza: contra un *malum*. Puede también finalmente ser un abrirse voluntario al *summum bonum*”, el ser puro” (527/267)⁴⁶. “Pues el ser elevado del ser personal-espiritual sobre el ser natural se realiza en que no solo tiene como libre y abierto una analogía que supera todo lo demás terreno hacia el ser divino, sino que a través de su apertura está abierto también al ser divino mismo, pero por su libertad está capacitado para abrirse o cerrarse activamente” (527/267).

De hecho, “Esta apertura posibilita una entrada inmediata del espíritu divino en el espíritu humano” (527/267). Si Stein evoca aquí la afirmación de Hedwig Conrad-Martius: “la puerta abierta a través de la cual el espíritu de Dios puede libremente atravesar” (527/267) insiste en que “*Puede* atravesar: es asunto de la *libertad divina*, ya no es dado sin más con la estructura-del-yo y con la correspondiente apertura y tampoco por medio del libre abrirse del hombre a lo que se vincula” (527/267). Concluye, finalmente, la discípula de

46 Cf. A. Meis, “El *Bonum* siempre mayor y su relevancia ética, según Edith Stein, *Acto y Potencia* VI 23g”, Ponencia: VIII Simposio Internacional Ética y Filosofía del Ser 8.8. 2017-10.8.2017, Santiago de Chile, 1-14.

Husserl que “Solo por medio de este entrar y ‘atravesar’ –la teología lo llama ‘gracia que penetra’– el hombre ‘nace del espíritu de Dios’, según ha sido creado por Dios como ser personal-espiritual” (527/267).

De esta manera, Stein salvaguarda en su comprensión de la certeza simple de ser tanto la libertad de Dios como la del ser humano y su posibilidad de desplegar –o negarse al despliegue– la certeza ‘recibida’ o ‘rechazada’, -aun sin un ‘admitir activo’ o una ‘falta de resistencia’ ante ‘ciertas exigencias’ respecto a aquella ‘fuente infinita de la cual le llegaría inagotablemente la fuerza y riqueza interior’” (528/268).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Puede apreciarse que la certeza simple de ser se origina en el “acto que otorga el ser” (“seinsverleihende Akt”), cuya comprensión produce aquel dilema en cuanto aporía del pensar tomasiano-agustiniano que Edith Stein supera por un concepto material del espíritu en su constitución-yo. El ser espíritu del hombre por ende despliega aquella certeza del ser en cuanto ser-no-ser, cuya potencialidad significa actualidad, si es aceptada libremente como don. Un tal ser-don le atestigua al yo humano la peculiar certeza de poder *ser-yo*, al modo como este siente el *Yo Soy* de Dios en su ánimo (“Gemüt”). Dicho *yo siento*, verificado como punto de partida de todo conocimiento racional, requiere ser “asegurado”, metódicamente, como “realidad” –Tomás– de “vida” –Agustín– en cuanto vida *única*, constituida por *mí*. Stein, siguiendo a su maestro Husserl y abandonándolo a la vez, muestra, magistralmente, que la certeza simple de ser no asegura un *qué* fáctico –sin excluirlo–, sino que se despliega *cómo* certeza-no-certera relacional, entendida y querida, por el “yo siento”.