
Trascendentales y ontología formal en Edith Stein

Transcendentals and formal ontology in Edith Stein

MIRIAM RAMOS GÓMEZ

EUM Fray Luis de León
Centro adscrito a la Universidad Católica de Ávila
47010 - Valladolid (España)
miriam.ramos@frayluis.com
ORCID iD: 0000-0002-2916-3220

Abstract: The aim of this article is to support the following thesis: Edith Stein's philosophical interest in transcendentals is due to her discovery of their relation to the formal ontology of Husserl. This relation was realized in what can be called her "second reading" of *De veritate* by Thomas Aquinas and establishes an incentive for dialogue between scholasticism and phenomenology.

Keywords: Transcendentals; formal ontology; scholasticism; phenomenology.

Resumen: Objetivo del presente artículo es fundamentar la tesis siguiente: el interés filosófico de Edith Stein por los trascendentales se debe a la relación que la autora descubre entre estos y la ontología formal de Husserl. Dicha relación fue intuida por la autora en lo que podemos llamar su "segunda lectura" de *De veritate* de Tomás de Aquino y constituye un incentivo para el diálogo entre escolástica y fenomenología.

Palabras clave: Trascendentales; ontología formal; escolástica; fenomenología.

RECIBIDO: MAYO DE 2017 / ACEPTADO: DICIEMBRE DE 2018
DOI: 10.15581/009.53.1.005

ANUARIO FILOSÓFICO 53/1 (2020) 129-155 [1-27]
ISSN: 0066-5215

129

1. INTRODUCCIÓN

Edith Stein no sólo tradujo las cuestiones *De veritate* de Tomás de Aquino, sino que elaboró textos en los que resume y comenta las exposiciones del Aquinate. Estos textos fueron redactados probablemente entre agosto de 1925¹ y junio de 1930², y aparecieron al público intercalados con la versión alemana de la obra de Tomás en 1931 y en 1932. Junto con el diálogo ficticio entre Husserl y Tomás, y el artículo en el que acabó siendo transformado, constituyen lo que podríamos llamar “primera lectura” del *De veritate* realizada por Stein³.

Si el lector compara esta “primera lectura” del *De veritate* con la “segunda lectura” que podemos extraer de los diferentes pasajes diseminados en la obra posterior de Stein⁴ en los que la pensadora alude explícitamente a estas lecciones del Aquinate, probablemente quede sorprendido. ¿Por qué, si en la “primera lectura” los trascendentales no aparecían mencionados en lo que puede llamarse su proyecto filosófico de la segunda etapa de su filosofía, ni como tema que investigar, en su “segunda lectura”, merecen una atención tan

-
1. E. STEIN, *Brief an Roman Ingarden – 8. VIII. 25*, en M^a A. NEYER (ed.), *Selbstbildnis in Briefen III. Edith Stein Gesamtausgabe* [en adelante, ESGA] IV (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2001) 158. La traducción española en E. STEIN, *Carta a R. Ingarden – 8/8/1925*, en F. J. SANCHO, J. URKIZA (eds.), *Obras Completas I* (El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, Vitoria-Madrid-Burgos, 2002) 745.
 2. E. STEIN, *Brief an Roman Ingarden – 22. XII. 30*, en M^a A. NEYER (ed.), *Selbstbildnis in Briefen III* cit., 220. Y también la traducción española en E. STEIN, *Carta a R. Ingarden – 22/12/1930*, en F. J. SANCHO, J. URKIZA (eds.), *Obras Completas I* cit., 892.
 3. E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, en M. HEIDEGGER (ed.), *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet – “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”* 10 (1929) 315-338, disponible en: <http://nasepblog.files.wordpress.com/2012/08/stein-edith-husserls-phaenomenologie-und-thomas-von-aquino-jppf-festschrift-1929.pdf>, consultada el 22/03/2018. En versión española de C. Ruiz Garrido: E. STEIN, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino*, en F. J. SANCHO, J. URKIZA (eds.), *Obras completas III* (El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, Vitoria-Madrid-Burgos, 2007) 193-221.
 4. Son textos escritos entre el 27/01/1931 y 07/1942, recabados de: *Potenz und Akt*, intervenciones de Stein en Juvisy, *Der Aufbau der menschlichen Person*, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, *Endliches und ewiges Sein*, *Wege der Gotteserkenntnis* y *Kreuzeswissenschaft*.

esmerada por la autora, hasta el punto de que les llega a dedicar todo un capítulo de su *opus magnum*?

Objetivo del presente artículo es dar respuesta a esta pregunta y exponer brevemente las reflexiones de Stein acerca de los trascendentales. Como hilo conductor presentamos la siguiente tesis interpretativa: el interés de la autora por los trascendentales se debe a la relación que la autora descubre entre estos y la ontología formal de Husserl. Para ello, prevemos cuatro pasos:

1. Primeramente, esclareceremos el concepto general de trascendentales y el de ontología formal según Edith Stein.
2. A continuación, será necesario fundamentar nuestra tesis interpretativa.
3. Posteriormente, expondremos brevemente la concepción steiniana de cada uno de los trascendentales.
4. Por último, relacionaremos nuestro estudio con las pertinentes investigaciones anteriores.

¿QUÉ SON LOS TRASCENDENTALES?

ALGUNAS DISTINCIONES CONCEPTUALES

Los trascendentales son las determinaciones del ente, lo que define al ente más allá de su división en formas y modos de ser, lo que todo ente tiene como características determinantes⁵. Edith Stein los distingue del concepto de *transcendente* en el lenguaje cotidiano; del concepto de *transcendente* en Husserl; del concepto de *fenomenología trascendental*; y de la noción de *supratranscendentale* de J. Greder.

Estas distinciones aparecen recogidas en la siguiente tabla:

5. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, *ESGA* vol. 11/12 (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006) 245-246.

Trascendente (<i>transzendent</i>)	“Husserl considera tanto al objeto como al ‘yo psíquico’ <i>transcendentes</i> ”.* * “Este es un uso de la palabra distinto al tradicional, según el cual trascendente es lo que excede nuestra experiencia. En el sentido de Husserl los objetos de la experiencia son trascendentes (con excepción de los <i>inmanentes</i> , es decir, los pertenecientes al fondo mismo de la conciencia)”**6.
Filosofía trascendental (<i>Transzendentalphilosophie</i>)	a. “Tanto en la esfera inmanente como en la trascendente encontrábamos un sentido de acto y potencia. Para legitimar el paso de la esfera inmanente a la trascendente, sería necesario aproximarnos a la relación entre ambas esferas. Esta sería la tarea de una investigación filosófico-trascendental que, al mismo tiempo, tendría relevancia desde el punto de vista de la teoría del conocimiento y desde el punto de vista <i>metafísico</i> ”7. b. “La filosofía trascendental es lo que Husserl llama ‘fenomenología trascendental’, es decir, una descripción de las estructuras de conciencia en las que y por las que se forma un mundo trascendente. (El aspecto metafísico del problema queda delineado a través de la pregunta de si este mundo es un mundo relativo a la conciencia constituyente, sostenido y condicionado por medio de los actos constituyentes de dicha conciencia, o si la vía de la esfera inmanente a la trascendente es acaso un paso a un mundo independiente y autónomo respecto a la conciencia.)”8.
Supratrascendental (<i>supratranszendentale</i>)	“Gredt llama ‘ <i>transcendentale</i> ’ sólo al ens en cuanto que significa todo lo <i>real</i> ; pero si se relaciona sin embargo con lo real y con lo mental lo llama él ‘ <i>supratranscendentale</i> ’”9.
Trascendentales (<i>Transzendentalien</i>)	“Cuando se habla de “trascendentales” podemos entender tres sentidos distintos. En sentido estricto: los <i>nombres</i> (‘ens’, ‘unum’ etc.), los <i>conceptos</i> correspondientes y <i>lo que de hecho es aprehendido</i> por medio de los conceptos: la constitución formal del ente. Sin embargo se mostrará en lo que sigue que no <i>todos</i> los trascendentales admiten una interpretación puramente formal”10.

Tabla 1: *transzendent, Transzendentalphilosophie, transcendentale/supratranscendentale, Transzendentalien - Potenz und Akt* (ESGA 10) y *Endliches und ewiges Sein* (ESGA 11/12)

- E. STEIN, Nota nº 33, en *Endliches und ewiges Sein* cit., 51. (Traducción nuestra). Esto se pone de manifiesto cuando Husserl habla de la distinción entre actos de dirección inmanente y actos de dirección trascendente. Estos últimos son aquellas vivencias intencionales a las que esencialmente les caracteriza que sus objetos intencionales no pertenecen a la misma corriente de vivencias que ellas mismas. Los primeros, en cambio, son aquellas vivencias intencionales en que los objetos intencionales sí pertenecen a la misma corriente. Véase E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana vol. 3,1 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976) 78. Y la traducción española de A. Q. Zirión en E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, (Fondo de Cultura Económica, México, 2013) 159.
- E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA vol. 10 (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005) 19. (Traducción nuestra).
- E. STEIN, *Potenz und Akt* cit., 19-20. (Traducción nuestra). Sobre la fenomenología trascendental véase en E. HUSSERL, *Ideen* cit., 6. Y también *Ideas* cit., 80.

Los *trascendentales* denotan un concepto metafísico con el que se nombran las características intrínsecas del ente que conocemos, y responden a la pregunta “¿qué es lo que conocemos?” En sentido moderno, *transcendental*, en cambio, es el calificativo vinculado a la teoría del conocimiento, que describe al yo que conoce, y aparece en la respuesta a la pregunta “¿cómo podemos conocer?” o “¿cómo conocemos?”.

Cuando se habla de “idealismo trascendental” en I. Kant, con ello se hace referencia a la postura epistemológica según la cual existen condiciones *a priori* que posibilitan el conocimiento del sujeto y que, en cualquier caso, no residen en el objeto. Dichas condiciones *a priori* están presentes en los distintos niveles de conocimiento. Por eso, se habla de una estética *transcendental* en el nivel del conocimiento sensible, en la que las condiciones *a priori* son las formas del espacio y del tiempo, formas cognitivas en las que pueden caer las impresiones sensibles¹¹; y de una analítica *transcendental*, en el nivel del entendimiento, en la que las condiciones *a priori* son las categorías o conceptos puros¹². Por eso, se dirá con justicia que desde el planteamiento kantiano no puede conocerse la “cosa en sí”¹³.

LA REFORMULACIÓN DE LA ONTOLOGÍA FORMAL EN EDITH STEIN

Una vez que hemos logrado comprender el concepto de “trascendentales”, nos compete ahora esclarecer el concepto de ontología

-
9. E. STEIN, Nota nº 25, en *Endliches und ewiges Sein* cit., 247. (Traducción nuestra). Stein se basa en J. GREDT, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, vol. 2 (Herder & Co., Freiburg im Brisgau, 1935) 5 y J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. 2 (Herder, Barcelona, 1961) 9, n. 618.
 10. E. STEIN, Nota nº 36, en *Endliches und ewiges Sein* cit., 249. (Traducción nuestra).
 11. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998) 93-128. Véase también la traducción española de P. Ribas, *Crítica de la razón pura* (Alfaguara, Madrid, 2003) 65-91.
 12. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., 142 y ss. *Crítica de la razón pura* cit., 102 y ss.
 13. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* cit., 116 y ss. Y *Crítica de la razón pura* cit., 82. Stein plantea el problema metafísico que supone la estética trascendental kantiana: si el espacio es algo que existe en sí o si es solo una forma de nuestra intuición, en E. STEIN, *Einführung in die Philosophie*, Edith Stein Gesamtausgabe vol. 8 (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2004) 31.

formal. Pero, dado que Stein lo aborda a partir de E. Husserl, antes debemos hacer un apunte importante para comprender la reformulación steiniana y su distancia respecto al fundador de la fenomenología.

No se puede obviar que Stein conocía muy bien la filosofía de Husserl. No solo porque tu tesis doctoral fue dirigida por el filósofo austríaco, sino porque tuvo acceso durante su tiempo de asistente a muchos de sus manuscritos. Con todo, no puede pensarse que en la filósofa la asimilación de la fenomenología husserliana significó una identificación acrítica respecto a ella. Esto se pone de manifiesto especialmente en que probablemente ningún fenomenólogo realista del círculo inmediato a Husserl ha querido o ha sabido como ella ponderar sus distancias respecto al viraje idealista del Fundador, tal y como ha señalado J. Seifert¹⁴. Por ello, como veremos, la concepción de Stein de la ontología formal difiere de la husserliana, porque su fenomenología realista difiere de la fenomenología trascendental de Husserl, entre otras cosas y fundamentalmente, debido a que la reducción trascendental en Stein se admite justificadamente desde el punto de vista del método, pero no en el sentido absoluto de que no podamos pronunciar juicios sobre la existencia de lo dado a mi conciencia¹⁵.

Quizá no exista un texto de Stein que exprese de modo tan breve como diáfano su propia postura sobre la fenomenología trascendental husserliana como el siguiente:

Las intenciones que están dirigidas a la cosa se apoyan en un “material hylético” cambiante, los datos de sensación, dados con anterioridad a la percepción, y motivan su curso y la intención dominante. [...] Un idealismo trascendental seme-

-
14. J. SEIFERT, *Sein und Wesen* (Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996) 211. Naturalmente, hay que precisar al respecto que el propio J. Seifert tiene presente en esta obra las críticas que Husserl recibió a raíz de la publicación de *Ideen I* por parte de, por ejemplo, T. Celms, J. Hering, R. Ingarden o M. Scheler.
15. En el Husserl de *Ideen* esto no es posible. Precisamente por ello Husserl habla de “la cosa física y la ‘causa desconocida de las apariencias’” para referirse a la realidad. E. HUSSERL, *Ideen* cit., 110; *Ideas* cit., 194.

jante al kantiano, que comprenda la constitución del mundo externo como formación de los materiales sensibles por medio de categorías, aparece en el mejor de los casos como una interpretación posible de la entidad fenomenal, sin poder dar un argumento de la relatividad de la existencia del mundo externo. Pero respecto a la pregunta por la procedencia del material perteneciente al yo que, sin embargo, es también material extraño al yo, está obligado a dar una respuesta que no llega a dar. Este material viene a ser una entidad residual irracional. Y, por último, hay que decir que no hace justicia a los fenómenos: la plenitud de la existencia y de la esencia, que irrumpe en toda experiencia auténtica en el sujeto de la experiencia y que excede todas las posibilidades de aprehensión de la conciencia, no hace posible atribuirlo simplemente a que el sujeto le da un mero sentido. Así, me parece que el fiel análisis de la dación de la realidad acaba suprimiendo la reducción trascendental y conduciendo a un regreso a la actitud de la confiada aceptación del mundo¹⁶.

Teniendo esto presente, no nos sorprenderá que, al examinar el método que Stein emplea en la segunda etapa de su producción filosófica, percibamos sintonías y distancias respecto a Husserl. Precisamente, el concepto de ontología formal manifiesta ejemplarmente lo que acabamos de decir. Así, el lector encontrará de modo permanente en los textos steinianos, como en los husserlianos, la permanente distinción en sus escritos entre investigaciones realizadas desde el punto de vista formal e investigaciones realizadas desde el punto de vista material¹⁷. Esta distinción entre ambos tipos de

16. E. STEIN, [Intervención de E. Stein], en A.A.V.V., *La phénoménologie. Journées d'Études de la Société Thomiste – Juvisy, 12 septembre 1932* (Les Éditions du Cerf, Juvisy, 1933) 110-111. (Traducción nuestra).

17. F. Alfieri expone sistemáticamente el concepto de “ontología formal” en Stein [F. ALFIERI, *Il serrato confronto con la fenomenologia husserliana in Potenza e atto di Edith Stein. Al limite della fenomenologia tradizionale*], en A. ALES BELLO, F. ALFIERI (OFM), *Edmund Husserl e Edith Stein. Due filosofi in dialogo* (Morcelliana, Brescia, 2015) 41-99]. Que Husserl distingue entre investigaciones desde el punto de vista formal e investigaciones desde el punto de vista material se pone de manifiesto no

investigaciones es, efectivamente, uno de los frutos de la relevancia que tiene en la fenomenología husserliana la fundamentación de una ontología formal como ciencia que establece las categorías más básicas con las que puede aprehenderse todo lo que puede ser conocido¹⁸. Esto significa que fundamentar los verdaderos cimientos de toda ciencia, sea una ontología material, (que comparte con la ontología formal el distintivo de ser una ciencia de esencias) o sea una ciencia de hechos¹⁹, pasa por establecer una ontología formal que presente sistemáticamente todas las categorías formal-ontológicas en su interrelación.

Las coincidencias entre Stein y Husserl respecto a la concepción de la ontología formal no son escasas. Stein²⁰ estaba de acuerdo con Husserl al considerar la ontología formal como la “ciencia eidética del objeto en general”²¹ (*eidetische Wissenschaft vom Gegenstande überhaupt*). Una ciencia prioritaria respecto a las ontologías materiales, porque abarca las formas de todas las ontologías posibles, incluidas las materiales, al prescribirlas la constitución formal que les es común a todas²². Una ciencia que se ocupa, como la lógica formal, de las “formas vacías”²³. Tanto para Husserl, como para Stein, tales formas son algo completamente vacío, caracterizado pues, por la ausencia de contenido (*Inhaltslosigkeit*). Requieren del cumplimiento (*Erfüllung*) por medio de un contenido. Asimismo, ambos autores coinciden en afirmar la “reversibilidad” entre lógica formal y ontología formal. Es decir, tanto Husserl como Stein consideran que a las formas vacías de las figuras mentales —a las formas lógicas— les corresponden las formas vacías del ente —formas ontológicas— y viceversa.

solo en *Ideen* cit., 25 y ss. (*Ideas* cit., 102 y ss.) sino también en la tercera investigación lógica. Véase E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen II-1 – Husserliana* Vol. 19 (Martinus Nijhoff, The Hague, 1984) 227 y 228. Y la traducción española de J. Gaos y M. García Morente: E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, vol. 2 (Alianza Editorial, Madrid, 1999) 389.

18. Lo que Husserl llama categorías formales o formas vacías es llamado categorías formal-ontológicas o formas vacías por Stein.
19. E. HUSSERL, *Ideen* cit., 20-22. Véase también E. HUSSERL, *Ideas* cit., 98-99.
20. Véase especialmente E. STEIN, *Potenz und Akt* cit., 21 y ss.
21. E. HUSSERL, *Ideen* cit., 26-27; *Ideas* cit., 104.
22. E. HUSSERL, *Ideen* cit., 26; *Ideas* cit., 103-104.
23. E. STEIN, *Potenz und Akt* cit., 22; E. HUSSERL, *Ideen* cit., 26; *Ideas* cit., 103 y 104.

Sin embargo, la principal diferencia entre ambos pensadores sale a la luz justamente a la hora de abordar el fundamento de dicha reversibilidad. Con otras palabras, Husserl y Stein piensan que la raíz de tal reversibilidad tiene un origen distinto. Si para Husserl el lugar común de ambas ciencias es el juicio, porque “una lógica apofántica es por sí misma una ontología formal, y viceversa, una detallada ontología formal es por sí misma una apofántica formal”²⁴, en la concepción de Stein, el lugar común de ambas es el ente. Esto se debe a que para Stein, las formas vacías de las que se ocupa la lógica formal —las figuras mentales, siendo las más universales los conceptos, juicios y conclusiones— se refieren y se configuran a partir de un “ente más originario”. Tal “ente más originario” lo constituyen los objetos, estados de cosas y relaciones entre estados de cosas. El que las figuras mentales se configuren a partir de un “ente más originario” indica para Stein, por un lado, que debe haber en este ente una forma correspondiente a la de las figuras lógicas; y por otro, que el ser propio de las figuras mentales es un “ente de segunda mano”, es decir, remite a un ente más originario. Así lo explica la autora:

Ciertamente, se suele designar como “objeto lógico” (“*logischer Gegenstand*”) al objeto en el sentido lato de algo de lo que se puede decir algo (*Etwas, wovon etwas ausgesagt werden kann*).

24. E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Husserliana, vol. 7 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1956) 28. Es cierto que Husserl también profundiza en la cuestión de la reversibilidad entre ontología formal y lógica formal en su obra *Erfahrung und Urteil*, especialmente en cuanto se refiere a la ubicación del juicio como lugar común de ambas. Sin embargo, no podemos afirmar, en virtud de los testimonios ofrecidos por los escritos de Stein —autobiográficos y filosóficos— que la autora haya leído este texto de Husserl. Dicho trabajo fue póstumamente publicado en 1939 —aunque de manera tan accidentada que, como testimonia L. Landgrebe, [L. LANDGREBE, *Vorwort*, en E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Claassen Verlag, Hamburg, 1948, 1954²) V], por la invasión alemana de Checoslovaquia, no pudo llevarse a término el proceso editorial iniciado por *Academia-Verlag* en 1938. Solo pudo aparecer gracias a la editorial *Allen & Unwin* en Inglaterra y en EE.UU., pasando desapercibida para el público continental. No sería hasta 1948 cuando fuera conocida en Europa. Es, por tanto, posterior a la redacción de *Endliches und ewiges Sein* (ocurrída entre 1935 y 1938 según A.-U. MÜLLER, *Einführung*, en E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit. XII y ss.). Por ello hemos excluido referirnos a ella, porque no puede hablarse de una influencia de la misma en el pensamiento steiniano.

Pero, en sentido estricto, esto no entra dentro de la Lógica, sino que es lo que está presupuesto para todos los “objetos lógicos” (es decir, para las figuras mentales (*die gedanklichen Gebilde*), de las que trata la Lógica). Caracteriza al ser específico de las figuras mentales ser un “ente de segunda mano” (“*Seiendes aus zweiter Hand*”), es decir, remitir a un ente más originario (*auf ein ursprünglicheres Seiendes*). Precisamente nosotros lo llamamos el objeto que es el presupuesto (*vorausgesetzt*) de la Lógica. A través de los “conceptos” se “concibe” un objeto, a través de “juicios”, se afirma un estado de cosas (*Sachverhalt*) (o, dicho de otro modo, se establece algo sobre los objetos concebidos), a través de “conclusiones” se deriva un juicio de otro, es decir, un estado de cosas se afirma en razón de otro y entonces se establece una relación de estados de cosas: objetos, estados de cosas, relaciones entre estados de cosas son el “ente más originario”, al que remiten las figuras mentales —los conceptos, juicios, conclusiones— y conforme a los cuales de “conforman”. El hecho de que estas se configuren a partir del ente más originario indica que este ente debe tener una forma (*Aufbau*) que concuerda con la de ellas²⁵.

Por tanto, la ontología formal es, para Stein, la ciencia de las formas vacías del ser y del ente²⁶. Formas vacías de la ontología formal son “objeto”, “estado de cosas”, “relación de estado de cosas” y “objeto” en sentido lato y estricto²⁷. Pero teniendo en cuenta que:

25. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 183. (Traducción nuestra). Millán Puelles, quien décadas más tarde apuntaría también a la relación entre la ontología formal husserliana y la teoría clásica de los trascendentales, afirmará que “la neutra idealidad que la fenomenología describe, ni se apoya en sí misma, ni en el mundo real físico o psíquico: flota en el absoluto vacío” [A. MILLÁN PUELLES, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, (CSIC-Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1947) 174]. Hay que advertir que el hecho de que Stein no asuma el carácter absoluto de la reducción trascendental es lo que la libera de caer en la confusión que Millán Puelles señala a propósito de Husserl, a saber, pretender fundamentar una teoría del ente ideal cuando, en realidad, lo que su fenomenología posibilita es una teoría del “objeto ideal”. Es más, Stein no solo se refiere en su *opus magnum* al ente ideal, sino al ente en general.

26. E. STEIN, *Potenz und Akt* cit., 21.

27. En sentido universal también los estados de cosas y las relaciones de estados de cosas son objetos. En sentido estricto “objeto” es una forma distinta de “estado de cosas” y

Objeto en sentido lato es, ciertamente, “ente en general” y, por tanto, la forma más universal de este ámbito a través de la que se delimita el marco de una “ontología”, de una teoría del ente²⁸.

En definitiva, la “confiada aceptación del mundo” que suprime el carácter absoluto de la reducción trascendental es la actitud filosófica que posibilita una ontología formal en Stein que no solo designa un enfoque de investigación filosófica, del mismo modo que lo representa también la lógica formal y la ontología material, sino que apunta a un fundamento que va más allá de sí misma: el ser²⁹.

LA RAZÓN FILOSÓFICA DEL INTERÉS DE STEIN
POR LOS TRASCENDENTALES EN SU “SEGUNDA LECTURA”
DEL *DE VERITATE*: TESIS INTERPRETATIVA

Pero, ¿dónde se percibe —dirá el lector— la relación entre la preocupación fenomenológica por la fundamentación de una ontología formal y la reflexión sobre los trascendentales? La respuesta a esta pregunta es nuestra tesis interpretativa: Stein percibe en la idea y en la fundamentación de los trascendentales desarrollada por la filosofía tomista una pretensión semejante a la intención husserliana de fundamentar una ontología formal, por tanto, un posible nexo de unión entre modernos y escolásticos. En definitiva, un incentivo para el diálogo.

Esta tesis interpretativa de la analogía en el proceder de fenomenólogos y tomistas cobra fuerza si tenemos presente la común

de “relación de estado de cosas”. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 242-243.

28. “Gegenstand im weitesten Sinn ist ja ‘Seiendes überhaupt’, also die allgemeinste Form dieses Gebietes, durch die der Rahmen einer ‘Ontologie’, einer Lehre vom Seienden, abgesteckt wird”. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 183. (Traducción nuestra).
29. Esta apertura al ser de la ontología formal no era posible para E. Husserl, por su asunción del carácter absoluto de la reducción trascendental que le hace mantenerse en una postura silenciosa sobre la existencia de la realidad de la que no puede salir. E. HUSSERL, *Ideas* cit., 94. Por eso, para él el lugar de la reversibilidad entre lógica formal y ontología formal es el juicio, y no el ente.

objeción que desde distintos contextos de problemas plantea tanto para unos como para otros la tabla aristotélica de las categorías. Esta objeción es que la tabla adolece de falta de alcance. Entre fenomenólogos la objeción será formulada en estos términos: “la tabla de las categorías es insuficiente como instrumento básico de una ontología formal”. Y en términos tomistas, “la tabla aristotélica no puede aplicarse a todo ente”. Trataremos de profundizar más detenidamente en cada formulación.

Desde el lado fenomenológico, hay que recordar primeramente la valoración que Husserl brinda sobre la lógica aristotélica. La lógica aristotélica, al no haber pensado de un modo puramente formal al juicio, no es apta para resolver el problema de la unidad entre apofántica formal y matemática formal, incapacitándose así para la labor de una ontología formal que, constituida por formas vacías puras —incluso más radicales que el juicio— se erigiría como el aparato formal a través del cual es posible la aprehensión de todo lo que puede ser conocido, y, por tanto, como el sostén correlativo a la lógica formal que esté a la base de toda ciencia³⁰. Para solucionar el problema falta, principalmente, llegar a las formas vacías puras como “objetividad en general” o “algo en general” que fundamente los conceptos que sustenten la lógica formal³¹.

A esta valoración general de Husserl sobre la lógica aristotélica que, sin duda, Stein conocía bien, hay que sumar la valoración particular de Stein referida a la tabla de las categorías³². La au-

30. E. HUSSERL, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Husserliana XVII (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974), 54. Y E. HUSSERL, *Lógica formal y transcendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, en traducción de L. Villoro (Centro de Estudios Filosóficos-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962) 51 y ss. 82-84. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=451> [Consultado el 23 de enero de 2018].

31. E. HUSSERL, *Formale und Transzendente Logik* cit., 91. E. HUSSERL, *Lógica formal* cit., 89.

32. Hay que tener presente que Stein tiene a la vista en *Potenz und Akt* la división de las categorías que Aristóteles da en el libro homónimo, y no la división de las categorías que aparece en la *Metafísica*. A esta división propuesta por la *Metafísica* atenderá Stein más tarde en *Endliches und ewiges Sein*, pero en el contexto de otro problema filosófico: el esclarecimiento de la noción de *ousía*. Véase Cap. IV, § 2, apartado 2 de *Endliches und ewiges Sein*.

tora, además de aplicar a las categorías aristotélicas la observación husserliana de que puede llegarse a formas más universales, como por ejemplo, la forma vacía “algo en general”, no recogida en la tabla, advierte que las categorías aristotélicas sólo pueden aplicarse a lo compuesto (esto es, a lo que no es ni simple, pues admite división en sí, ni independiente). En definitiva, sólo podrían ser aptas como “aparato formal para la ontología material del mundo creado”³³.

Si dejamos la visión fenomenológica husserliana de la lógica aristotélica en relación a la fundamentación de la lógica formal y nos trasladamos a la filosofía del Aquinate —concretamente al *corpus articuli* de la primera cuestión de *De veritate*— allí veremos que, precisamente la sistematización de los trascendentales surge también en relación a la lógica del Estagirita, concretamente en relación a las diez categorías —esta vez, en el contexto de la fundamentación de la metafísica en cuanto ciencia del ente en cuanto tal—. Tal es la relación que guardan la tabla de las categorías y los trascendentales, que la misma denominación de “trascendentales” —dada a partir de la *Summa bono* de Felipe el Canciller— significa que los trascendentales trascienden el orden de las categorías aristotélicas³⁴. Este trascender, este “ir más allá” de los trascendentales, significa que el alcance de los trascendentales es mayor que el de las categorías. Esto se refleja de manera ejemplar en la tesis de la *Metafísica* de Aristóteles recogida por Tomás según la cual “el ente no es un género”³⁵. El Aquinate se referirá a los trascendentales y a las categorías —llamadas también usualmente géneros del ente³⁶— como modos del

33. *Ibidem*.

34. A. BEJAS (OP), *Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins: die Transzendentalienlehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin* (Peter Lang, Frankfurt a. M., 1994) 19 y E. FORMENT, *La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales*, “Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía” I (1996) 110, disponible en <http://www.saa-vedrafajardo.org/Archivos/Contrastes/001/Contrastes001-07.pdf> [Consultado el 28 de junio de 2018].

35. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, corp. En E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 286.

36. Stein evita llamar géneros a las categorías. Según la autora, las categorías son formas vacías del ente y en sentido estricto prefiere llamarlas formas vacías de géneros y no géneros como las llama Aristóteles. Véase E. STEIN, *Endliches und*

ente. Pero, mientras estas son modos especiales del ente, siendo su universalidad genérica, aquéllos son modos que acompañan generalmente al ente, siendo su universalidad trascendental.

Por otra parte, Stein lee las formulaciones de Tomás acerca de la sustancia y los accidentes, respectivamente como “lo que no es en otro” y “lo que es en otro” como expresiones formales propiamente dichas de las categorías³⁷ aristotélicas³⁸. Y si bien señala la insuficiencia de esta formulación desde el punto de vista de su alcance, la autora destacará el hecho de que la filosofía de Tomás “separa de las categorías los trascendentales”³⁹, entendiendo Stein que de esta manera, dicha filosofía hace con ello una crítica implícita al alcance de la tabla aristotélica, pues los trascendentales preceden en cuanto determinaciones del ente a la distinción entre sustancia y accidente prescrita por la tabla siendo, por tanto, más fundamentales que las categorías aristotélicas.

Esta conciencia expresa, manifestada por Stein, de que en la fundamentación y reflexión sobre los trascendentales tal y como ha sido desarrollada en la filosofía tomista hay que ver una crítica a la tabla aristotélica de las categorías, es la que, a nuestro juicio, representa la razón filosófica de la atención dedicada a los trascendentales en su “segunda lectura” del *De veritate*.

Lo dicho puede bastar para avalar que Stein tenía la conciencia de que había una relación entre los trascendentales y la tabla aristotélica, análoga a la relación entre la lógica aristotélica y la ontología formal husserliana, y que por eso se justifica el hecho de que la discípula de Husserl preste atención específica a este tema en su “segunda lectura” de *De veritate*.

ewiges Sein cit., 184 y ss.

37. E. STEIN, *Potenz und Akt* cit., 63 y ss.

38. Esta identificación que efectúa Stein del procedimiento del Aquinate como “proceder a la manera del método formal-ontológico” no se reduce al caso aislado de la formulación que da el dominico sobre la sustancia y los accidentes. También cuando éste se refiere al alma como “‘algo’ ‘que es adecuado para adecuarse a otro’”. Stein dirá nuevamente que el Aquinate da una expresión formal “que prescinde de lo que el alma es según su esencia material”. Véase E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 252 y ss.

39. E. STEIN, *Potenz und Akt* cit., 63 y ss.

Una vez esclarecida la razón filosófica de la presencia de los trascendentales en la segunda etapa de su filosofía, nos compete desmenuzar los aspectos concretos en los que *De veritate* sale a escena a propósito de los trascendentales.

LOS TRASCENDENTALES SEGÚN STEIN

a. *Ens*: el ente como tal

Stein llega a una concepción⁴⁰ del ente que abarca lo existente (*Existierendes*); el ente relativo al pensamiento o figuras mentales (*gedanklich Seiendes*), y el ente por esencia (*wesenhaftes Seiendes*) que es el que da el fundamento de ser a los dos niveles anteriores. Los tres niveles coinciden en Dios, el primer ente.

Resultado de esta concepción es la crítica que hará del ente como tal (*Seindes als solche*) —también llamado el ente en tanto que ente o *ens ut ens*— según J. Gredt⁴¹.

La crítica se dirige primeramente a la distinción de los dos sentidos de *ens* que tiene Gredt⁴² del ente como tal, a saber, el *ens* como nombre, que pone el acento en el quid y el *ens* como participio, que lo pone en el ser. Según Gredt, en el primer sentido cada ente es llamado esencialmente ente, mientras que, en el segundo sentido, sólo Dios puede ser llamado ente esencialmente: en todo lo demás, “el ser se añade a lo que es esencial”⁴³. Esta distinción, cuyo origen se remonta a los comentaristas Cayetano y el Ferrariense, concretamente a sus obras *In de ente et essentia* y *In I contra gentes*⁴⁴, plantea para Stein la objeción de que en el *ens ut ens* se subraya el ser y no se puede prescindir de él, es decir “el significado participial

40. En el capítulo 5 de *Endliches und ewiges Sein*.

41. J. GREDET, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* cit., 3, n. 613.

42. J. GREDET, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 7, n. 616.

43. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 246. Stein, para reproducir el pensamiento de Gredt respecto a este punto, se basa en J. GREDET, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 9, n. 617: “El ente en tanto que participio, es un predicado esencial relativo solo a Dios. [...] El ente en tanto que participio es un predicado que se aplica a todo lo demás de modo accidental”. (Traducción nuestra).

44. E. FORMENT, *La sistematización* cit., 113.

pertenece al sentido del ‘nombre’ *ens*”⁴⁵. Por este motivo, según la autora, conviene reservar el nombre *res* para designar el quid, como lo hace el Aquinate en q. 1, a. 1, corp. *De veritate*. Pero, sobre todo, Stein tiene serios reparos a la tesis de Gredt por la cual el ser solo pueda corresponder esencialmente a Dios, de manera que en todo lo demás el ser se añadiría a lo que es esencial. Su reparo es que, de ser así, se identifican el ser real, la existencia y el ser, lo que abiertamente está en contra de la concepción del ente a la que ha llegado la autora, quien habla de un ser esencial que tiene estatuto de ser y que, en ningún modo se añade a lo real configurado por él. Critica Stein sobre todo el hecho de que no atienda Gredt al ser que le corresponde a las quididades y figuras de sentido independientemente de su realización e independientemente de su ser pensado. Con otras palabras, critica que lo considere un ser mental (*gedankliches Sein*) que, según Gredt, en ningún caso puede ser tomado en sentido propio como ser y que por eso no merece ser incluido en el “*ens ut ens*”. Por este motivo, el ente como tal es para Stein “aquello que *es*” (“*das, was ist*”). Pero, naturalmente hay que ver tanto en la concepción del ente de Stein, como en la crítica a la manera de entender el *ens ut ens* que tiene J. Gredt, la defensa del ser de las esencialidades de la discípula de Husserl.

En efecto, Stein distingue entre abstracción (*Abstraktion*) y formación de conceptos (*Begriffsbildung*). Con la abstracción se separa el contenido de la forma vacía (estamos en un plano ontológico, en el plano de las cosas). Con la formación de conceptos se crean conceptos a partir de los objetos, a partir de los entes: estamos en un plano lógico aunque se creen conceptos de todo lo que es⁴⁶. Es decir, si es cierto que la forma vacía y el contenido, tiene un ser independientemente de que yo lo piense; no menos cierto es que lo que yo pienso tiene un ser, aunque sea un “ser de segunda mano”, como lo llama Stein.

45. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 247. (Traducción nuestra).

46. E. STEIN, *Potenz und Akt* cit., 22.

b. *Aliquid* como trascendental absoluto

La filósofa⁴⁷ manifestará expresamente sus distancias respecto al Aquinate y respecto a J. Gredt en cuanto se refiere a la concepción del trascendental *aliquid* tal y como lo concibe el profesor de París en *De veritate* (q. 1, a. 1, corp.).

Para Tomás, *aliquid* es *aliud quid*⁴⁸, esto es, “otro quid distinto”. Por este motivo, *aliquid* ha sido llamado entre algunos intérpretes del *doctor humanitatis* como el trascendental mediato, porque deriva del *unum* y no del ente trascendental⁴⁹. Por su parte, Gredt distinguirá tres sentidos de *aliquid* (*aliqua essentia* —cualquier quid—; *non nihil* —no nada— y *aliud quid* —otro quid distinto—), y comprenderá el trascendental *aliquid* como *non nihil*, desechando el primer sentido “porque entonces ‘aliquid’ y ‘res’ querrían decir lo mismo”⁵⁰; y el tercero para evitar el problema de tener que considerar *aliquid* como trascendental mediato.

La objeción a la respuesta de Gredt y la solución de la autora son las siguientes:

Yo veo aquí una dificultad respecto a esto y es que “nada” no tiene un sentido propio, sino que sólo se entiende a través de la contraposición con algo. Pero entonces el algo no puede remitir a la nada; a través de la contraposición quizá pueda aclararse su sentido, pero no puede ser caracterizado de manera definitiva. Sin embargo al desentrañar formalmente el ente (lo que aquello es) encuentro una parte integrante que todavía no ha sido captado por ninguno de los conceptos tratados hasta ahora, a saber, aquello que es, algo en el sentido de “objeto”, al que le son propios el quid y el ser. Es en este sentido como yo quisiera considerar el “aliquid”. En él también el unum tiene

47. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 250.

48. q. 1, a. 1. corp. En E. STEIN, *Potenz und Akt* cit., 63 y ss. y en E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 244-245.

49. E. FORMENT, *La sistematización* cit., 116.

50. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 250. Stein interpreta correctamente a Gredt, tal y como puede comprobarse en J. GREDT, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie* cit., 12.

su lugar, además de en el ser mismo. Así captado el *aliquid* no es todavía (como *aliud quid*) el ente en su relación con otro sino que pertenece a la constitución del ente considerado en sí mismo. La explicitación del “ens” como *aliquid*, *res* y *esse* (objeto, *quid* y *ser*) es la más originaria. El objeto como tal y en cuanto que es, es uno y en razón de esto, “uno distinto” en relación con otros. Sólo con esta última determinación —derivada— comienza a ser considerado el ente en su relación con otros⁵¹.

La interpretación del trascendental *aliquid*, aparentemente, es la misma que la caracterización de la forma vacía “algo en general” equivalente a “objeto en sentido lato” —Stein las llama indistintamente—. En el Cap. IV de *Endliches und ewiges Sein*, la autora manifestaba que en todo ente finito es posible distinguir *aquello* que es, de *lo* que es y de su *ser*⁵². Y que precisamente llamamos objeto a *aquello*, de lo que decimos *qué* es y que *es*. En efecto, “algo” es la forma más universal que designa todo lo que puede ser conocido y de lo que se puede declarar algo, es decir, “ente en general”, dando igual si es real o no lo es, independiente o dependiente⁵³. La forma vacía “algo” abarca, pues, las categorías aristotélicas y lo que no es aprehendido por ellas⁵⁴.

Sin embargo, sólo podemos decir que tal coincidencia entre la forma vacía “algo en general” y el trascendental *aliquid* es aparente, pues existe una contradicción entre la caracterización que Stein da del *aliquid* como “algo”, y el hecho de que ella misma da en otros pasajes la caracterización de *aliquid* como “no nada” —precisamente para que esta forma vacía abarcara también al primer ente⁵⁵—. En la caracterización del trascendental *aliquid* se tendrían en mente sólo los entes finitos y no el ente infinito —dado que en Dios no se puede distinguir el ser de la esencia, y, por tanto, no se puede llamar ob-

51. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 251. (Traducción nuestra).

52. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 182.

53. *Ibidem*.

54. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 245.

55. *Ibidem*.

jeto a aquello en lo que no se pueden distinguir aquello que es, de lo que es y de su ser—. Naturalmente esto supondría decir que los trascendentales —en la medida en que *aliquid* deriva del *ens*— no pueden aplicarse al Primer ente y supondría poner en entredicho su pretensión de “trascender las categorías”.

c. La cuestión del elenco de los trascendentales:

¿también *res* y *pulchrum*?

Tanto en *Potenz und Akt* como en *Endliches und ewiges Sein*, Stein ofrece la lista de los trascendentales —llamada también elenco o catálogo de los trascendentales⁵⁶—.

No ha de extrañarnos que en *Potenz und Akt* no ofrezca la fuente, si tenemos en cuenta que la obra no fue preparada para la publicación. Lo que sí extraña es que mientras que en el primer estudio la lista está compuesta simplemente por *aliquid*, *ens*, *unum*, *verum* y *bonum*⁵⁷, en el segundo la lista incorpora también *res* y *pulchrum*, en el siguiente orden: *ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum*, *verum* y *pulchrum*.

En realidad, entre los intérpretes del Aquinate ha habido diferentes posturas acerca de si *res* y *pulchrum* —y también sobre *aliquid*— pueden ser considerados trascendentales⁵⁸. Esta diversidad de interpretación tiene su fundamento incluso en el propio *corpus thomisticum* pues en ocasiones el Aquinate ofrece un elenco de seis trascendentales (*ens*, *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum* y *verum*) y en otras ocasiones cuatro (*ens*, *unum*, *bonum* y *verum*), no apareciendo nunca *pulchrum* como miembro integrante de esos elencos. Forment justifica el que Tomás nombre a veces cuatro trascendentales basándose en el hecho de que sólo estos son los que cumplen con rigor las cuatro condiciones que han de presentar los trascendentales: que se identifiquen con el ente, que puedan convertirse entre sí en las proposiciones, que puedan deducirse directamente del ente y que añadan algo de razón. *Aliquid* y *pulchrum*, no cumplen la tercera con-

56. E. FORMENT, *La sistematización* cit., 121.

57. q. 1, a. 1, corp. En E. STEIN, *Potenz und Akt* cit., 63 y ss.

58. E. FORMENT, *La sistematización* cit., 121-124.

dición, pues no se derivan directamente del ente, sino de otro trascendental —respectivamente de *unum* y de *bonum*—. Por eso serían con justicia llamados trascendentales mediatos. *Res*, al no cumplir la cuarta condición (dado que derivando del ente como tal, el cual está compuesto por un elemento constitutivo formal —el ser— y uno material —la esencia—, y dado que designaría sólo el elemento constitutivo material, es decir, el ente en tanto que esencia) podría con facilidad dejar de ser considerado trascendental, aunque cumpla las otras condiciones.

Si nos fijamos en Stein, quizá no es del todo casual que en *Potenz und Akt* no aparezcan *res* y *pulchrum* como trascendentales. Que no aparezca *res* puede deberse a que Stein, en un primer momento, lo interpretara como una forma de menos universalidad, vinculada sólo al ámbito de lo compuesto. Que no aparezca *pulchrum*, puede deberse simplemente a que en el *De veritate* no aparece *pulchrum* en el *corpus articuli* del artículo primero de la primera cuestión.

Por lo que se refiere a *Endliches und ewiges Sein*, hay que decir que para Stein *res* es el nombre universal para el quid, como la “forma vacía del contenido” significando que cada ente tiene un contenido y no dando él mismo un contenido concreto⁵⁹.

Stein, consciente de que en el Aquinate *pulchrum* sólo puede ser considerado una especie particular de lo bueno⁶⁰, pretende justificar su inclusión en la lista de los trascendentales⁶¹, por una razón, porque la facultad del espíritu por la que se capta lo bello es la sensibilidad para la medida, la distinción y el orden —rasgos en los que Aristóteles, S. Agustín y Sto. Tomás fijan la belleza—, la sensibilidad para captar la armonía del ente, considerado en sí, y en su relación con los otros entes. Por ello, aunque, efectivamente comparta con la verdad y el bien respectivamente el aspecto cognoscitivo y el aspecto

59. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 248.

60. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 245-246.

61. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 275-279. Stein ofrece como aval de la inclusión de *pulchrum* en el elenco de los trascendentales las siguientes fuentes: *De veritate* (q. 1, a. 1, corp.; q. 21, a. 6 y q. 22, a. 1, ad 12), la *Summa theologiae* (I q. 5, a. 4 ad 1) y el estudio de M. GRABMANN, *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin* (Filser, Augsburg, 1925) 148 y ss.

de ser algo a lo que se tiende, consiste en una relación del ente con el alma *sui generis* que la hace diferente de las relaciones en que consisten la verdad y el bien. La belleza, al ser “algo conocido que gusta” comparte con la verdad el hecho de ser conocida, y con el bien, la quietud del espíritu en el fin al que tiende, en la medida en que el gusto no es otra cosa que una quietud en el fin, semejante a la quietud en el fin que se da en el cumplimiento de la tendencia al bien.

En la justificación de la inclusión de la belleza como trascendental, hay que mencionar a la autora de *Zum Problem der Einführung*, pues si recordamos bien, una de las partes no publicadas de su tesis doctoral estaba dedicada a la relación de la empatía con la estética⁶². Pero, para nosotros es importante destacar que dicha inclusión significa, aun mediada por los estudios de los intérpretes del Aquinate a los que hemos aludido, una toma de postura de Stein respecto a las exposiciones de los trascendentales recogidas en el *De veritate*.

d. La imposibilidad de considerar *verum*, *bonum* y *pulchrum* desde el punto de vista formal-ontológico

Stein trata de considerar el *verum*, el *bonum* y el *pulchrum* desde el punto de vista formal-ontológico, pero ve que no resulta posible⁶³. No resulta posible porque *verum*, *bonum* y *pulchrum* al ser trascendentales relativos, es decir, al ser determinaciones que contemplan el ente en relación a una mente, lo ponen en relación con un ámbito concreto del ser determinado por su contenido⁶⁴, y, en consecuencia tienen sentido sólo si se los contempla desde el punto de vista del contenido, no pudiendo pues captarse formalmente, por abstracción, sino sólo por intuición.

62. E. HUSSERL, *Empfehlungsschreiben Edmund Husserls an Edith Stein* – Freiburg i. B<reisgau>, d<en> 6. Februar 1919, en M^a A. NEYER (ed.), *Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933)* - ESGA II (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2000) 39.

63. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 252-253.

64. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 280.

e. La diferencia entre “relación mental” de Tomás y “pensamientos vacíos” y “formas vacías” de Husserl

Stein advierte de que la caracterización que da Tomás⁶⁵ del *bonum* y del *verum* en cuanto que no añaden nada real al ente, sino sólo una nota mental o de razón, basada en una relación mental o de razón⁶⁶ —porque el objeto no depende del saber ni de la tendencia, como sí dependen, respectivamente el saber y la tendencia del objeto, es decir, del *verum* y del *bonum*— ha de ser distinguida de lo que en fenomenología se llama “pensamientos vacíos” (*leere Gedankengebilde*) y también de la expresión fenomenológica “formas vacías”.

En el ámbito de los entes podemos distinguir una forma y un contenido. Y en el ámbito de las figuras o entes relativos al pensamiento (*gedanklich Seiende*⁶⁷), por las que captamos qué son los entes, también podemos hablar de formas por las que captamos la forma y un contenido, de manera que puede hablarse de una forma vacía si reproducen la forma vacía del ente o pueden tener contenido, si reproducen el contenido. “Forma vacía” es la forma del ente y del ser desprovista de su contenido, constituyendo con el contenido la entraña del ente. Pero está en el ente, igual que su contenido. Si yo capto la forma vacía “algo”, la capto mirando el ente. Esa forma tiene un sentido lógico que está presente en el ente y que puede ser apprehendido.

En la fenomenología husserliana, los “pensamientos vacíos” son aquellas figuras de pensamiento, es decir, propias del ámbito del “ser relativo al pensamiento” (*gedankliches Sein*) que no tienen

65. q. 21, a. 1, corp. En E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 252 y ss.

66. Cuando hablamos de relación mental lo hacemos en sintonía con la traducción alemana que Stein da de *relatio rationis*, a saber *gedankliche Beziehung*, y con la traducción española que dan Morente y Gaos del término *gedanklich* en su versión de las *Investigaciones lógicas*. E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, vol. 1 (Alianza Editorial, Madrid, 2009) 606. Observamos, no obstante, que suele ser común entre los intérpretes hispanohablantes del Aquinate traducirla por *relación de razón*, como por ejemplo, hace J. F. SELLÉS en Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestión 21. Sobre el bien* (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 78. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999) 60. Por este motivo, a veces nos referiremos también con estos términos a la relación.

67. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 138.

fundamento objetivo (*sachliche Grundlage*), significando fundamento objetivo el ser esencial (*wesenhaftes Sein*)⁶⁸. Pensamientos vacíos son el sinsentido o absurdo, el contrasentido y el concepto de nada. La nada no es una forma vacía, podemos figurarnos algo con ella, pero carece de contenido y no se cumple en nada objetivo. El sinsentido es aquella figura de pensamiento que parece tener un sentido, pero que no lo tiene a no ser que se le dote de sentido. Por ejemplo, una enumeración de sílabas: “ca – pen – bo”. Tal enumeración sólo tiene sentido si uno piensa al oírlas que se trata de los elementos para constituir las palabras. El contrasentido es aquella figura formalmente correcta desde el punto de vista de la expresión y que une figuras que aun teniendo sentido cada una en sí, aisladamente consideradas, carece de sentido la composición que resulta de la unión de ambas (por ejemplo, “círculo triangular”). La contradicción es una figura que es formalmente incorrecta desde el punto de vista de la expresión y que, por tanto, carece de sentido lógico (por ejemplo, “la hoja es verde y no verde”). Tanto en el contrasentido como en la contradicción no podemos mediante una intuición llegar a ninguna esencialidad que avale lo que pensamos, con lo cual tales figuras son simplemente subjetivas y carecen de fundamento objetivo⁶⁹. Por eso pueden llamarse “pensamientos vacíos” (*leere Gedankengebilde*), porque están desconectadas del ser esencial.

Es importante esta distinción, pues Stein percibe que el Aquinate distingue la “relación mental o de razón” de la “relación real”, y la expresión “relación mental” puede prestarse a equívocos cuando es atendida por el fenomenólogo que no conoce al Aquinate o que está empezando a conocerlo.

La característica de razón que añade lo verdadero al ente es lo que se llama verdad trascendental, la cual es una predisposición del ente a la mente por la cual su ser es manifiesto, está abierto a ser captado por un entendimiento. Y merece el nombre de trascendental porque “no pertenece simplemente a un género del ente, sino a

68. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 138 y 280-285.

69. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 254 y 283-284.

todo ente —a cada uno en particular y al conjunto—”⁷⁰. Esta verdad trascendental es el fundamento de la verdad lógica, entendida como adecuación entre mente y ente y fundamento de la verdad y de la falsedad; de la verdad ontológica (la adecuación entre forma esencial y ser); y de la verdad esencial (adecuación entre forma pura y forma esencial).

6. RELACIÓN DE ESTA APORTACIÓN CON INVESTIGACIONES ANTERIORES DE LA *EDITH-STEIN-FORSCHUNG*

A. Bejas⁷¹ brinda un profundo estudio de la concepción steiniana de los trascendentales, por cuanto que la compara con la concepción tomasiana basada en textos de Tomás, y por la exhaustividad con la que son abordados cada uno de los trascendentales y los problemas filosóficos que plantean. Desde este punto de vista, el trabajo de Bejas puede ser un buen complemento a lo que aquí hemos tratado. Asimismo, F. V. Tommasi⁷² puede ofrecer una honda profundización en algunos de los aspectos aquí tratados sobre los trascendentales, en la medida en que Tommasi, acotándose al comentario que Stein realiza a la primera cuestión de *De veritate*, —basándose en lo que nosotros hemos llamado “primera lectura” del *De veritate*—, descubre que para Stein el problema de la analogía está vinculado al de los trascendentales en Tomás de Aquino, estando ambos arraigados en la relación entre entendimiento y realidad, es decir, en la cuestión de la verdad.

Sin embargo, a nuestro juicio, puede decirse que nuestra aportación puede completar la investigación de Bejas y de Tommasi en dos sentidos. En primer lugar, por basarse sólo en lo que hemos llamado “segunda lectura” del *De veritate*, distinguiendo expresamente el pensamiento de Stein del pensamiento del Aquinate. Y, en segundo lugar, por contextualizar el interés de Stein por los tras-

70. E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein* cit., 257.

71. A. BEJAS (OP), *Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins* cit.

72. F. V. TOMMASI, *La dottrina tommasiana dei trascendentali e dell'analogia nell'interpretazione di Edith Stein*, “Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia” 47/2 (2004) 475-497.

centadales al esclarecer la relación de analogía que existe entre el origen filosófico de la sistematización de los trascendentes y el de la ontología formal de Husserl. Esto no es a nuestro juicio de poca importancia, tanto por su significado histórico-filosófico como por el interés que reviste para el estudio de las relaciones entre Fenomenología y Escolástica.

REFERENCIAS

- F. ALFIERI (OFM), *Il serrato confronto con la fenomenología husserliana in Potenza e atto di Edith Stein. Al limite della fenomenología tradizionale*”, en A. ALES BELLO, F. ALFIERI (OFM) (eds.), *Edmund Husserl e Edith Stein. Due filosofi in dialogo* (Morcelliana, Brescia, 2015).
- A. BEJAS (OP), *Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins: die Transzendentalienlehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin* (Peter Lang, Frankfurt a. M., 1994).
- E. FORMENT, *La sistematización de Santo Tomás de los trascendentes*, “Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía” I (1996) 110, disponible en: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/Contrastes/001/Contrastes001-07.pdf> [Consultado el 28 de junio de 2018].
- J. GREDET, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, vol. 2 (Herder & Co., Freiburg im Brigsau, 1935).
- J. GREDET, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. 2 (Herder, Barcelona, 1961).
- E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Claassen Verlag, Hamburg, 1948, 1954²).
- E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Husserliana vol. 7 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1956).
- E. HUSSERL, *Lógica formal y transcendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Traducción de L. Villoro (Centro de Estudios Filosóficos-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962). Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=451>.

- E. HUSSERL, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Husserliana XVII (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974).
- E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana vol. 3,1 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976).
- E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen II-1 – Husserliana vol. 19* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1984). E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, traducción de J. Gaos M. García Morente, vol. 2 (Alianza Editorial, Madrid, 1999).
- E. HUSSERL, *Empfehlungsschreiben Edmund Husserls an Edith Stein – Freiburg i. B<reisgau>, d<en> 6. Februar 1919*, en M^a A. NEYER (ed.), *Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933) - ESGA II* (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2000) 39.
- E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, vol. 1 (Alianza Editorial, Madrid, 2009).
- E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Traducción de A. Q. Zirión (Fondo de Cultura Económica, México, 2013).
- I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998).
- I. KANT, *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. Ribas (Alfaguara, Madrid, 2003).
- A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (CSIC-Instituto “Luis Vives” de Filosofía, Madrid, 1947).
- J. SEIFERT, *Sein und Wesen* (Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996).
- E. STEIN, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung*, en M. HEIDEGGER (ed.), *Festschrift HUSSERL, E. zum 70. Geburtstag gewidmet – “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 10 (1929) 315-338*, disponible en: <http://nasepblog.files.wordpress.com/2012/08/stein-edith-husserls-phaenomenologie-und-thomas-von-aquino-jppf-festschrift-1929.pdf>
- E. STEIN [Intervención de E. STEIN], en A.A.V.V., *La phénoménolo-*

- gie. *Journées d'Études de la Société Thomiste – Juvisy, 12 septembre 1932* (Les Éditions du Cerf, Juvisy, 1933).
- E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen III. ESGA [= ESGA] IV*. M^a A. Neyer (ed.) (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2001).
- E. STEIN, *Obras Completas I*. F. J. Sancho, J. Urkiza (eds.) (El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, Vitoria-Madrid-Burgos, 2002).
- E. STEIN, *Einführung in die Philosophie, ESGA VIII* (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2004).
- E. STEIN, *Potez und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins, ESGA X* (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005).
- E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins, ESGA XI-XII* (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2006).
- E. STEIN, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino*. Traducción de C. Ruiz-Garrido, en F. J. SANCHO, J. URKIZA (eds.), *Obras completas III* (El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, Vitoria-Madrid-Burgos, 2007).
- TOMÁS DE AQUINO, *De veritate. Cuestión 21. Sobre el bien*. Traducción de J. F. Sellés (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 78. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999).
- F. V. TOMMASI, *La dottrina tommasiana dei trascendentali e dell'analogia nell'interpretazione di Edith Stein*, "Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia" 47/2 (2004) 475-497.