

INTUICIÓN Y ANALOGIA ENTIS EN EDITH STEIN. MODERANDO EL DIÁLOGO ENTRE FENOMENÓLOGOS Y ESCOLÁSTICOS

MIRIAM RAMOS GÓMEZ

EUM Fray Luis de León (Valladolid) – Universidad Católica de Ávila

RESUMEN: Objetivo del presente artículo es ofrecer las reflexiones de Edith Stein sobre la intuición y sobre la *analogia entis*, elaboradas por la autora tras su lectura de *De veritate* de Tomás de Aquino y en el contexto del propósito fundamental de la filosofía steiniana posterior a su conversión a la Iglesia católica el 1 de enero de 1922: el diálogo entre fenomenología y escolástica. Concluimos mostrando, primeramente que, para Stein, el sentido fenomenológico y el escolástico de «intuición» son muy semejantes. En segundo lugar, constatamos que en Stein hay un uso ascendente de la analogía de la proporcionalidad, que la sitúa en la línea tomista de interpretación de la *analogia entis*. Dicho uso, sin embargo, tiene un estilo pedagógico que tiene presente a los interlocutores modernos y que es reflejo de la intención de la escritora: moderar el diálogo entre escolásticos y modernos.

PALABRAS CLAVE: *analogia entis*; Edith Stein; escolástica; fenomenología; intuición; Tomás de Aquino.

Intuition and analogia entis. Edith Stein, moderator of the dialogue between phenomenologists and scholastics

ABSTRACT: The objective of this article is to offer Edith Stein's reflections on intuition and on the *analogia entis*, elaborated by the author after her reading of Thomas Aquinas' *De veritate* and in the context of the fundamental purpose of Steinian philosophy after her conversion to the Catholic Church on January 1st, 1922: the dialogue between phenomenology and scholasticism. We conclude by showing, first of all, that for Stein the phenomenological and scholastic sense of "intuition" are very similar. Secondly, we find that in Stein there is an ascending use of the analogy of proportionality, which places it in the Thomistic line of interpretation of the *analogia entis*. This use, however, has a pedagogical style that has modern interlocutors in mind and that is a reflection of the writer's intention: to moderate the dialogue between scholastics and moderns.

KEY WORDS: *Analogia entis*; Edith Stein; Intuition; Phenomenology; Scholasticism; Thomas Aquinas:

INTRODUCCIÓN

Después de que Edith Stein se convirtió el 1 de enero de 1922 a la Iglesia católica, tuvo como meta fundamental en sus obras filosóficas poner en diálogo la fenomenología y la Escolástica. Por ello, el objetivo de nuestro artículo es ofrecer las reflexiones de Edith Stein sobre la intuición y sobre la analogía, elaboradas por la autora tras su lectura de *De veritate* de Tomás de Aquino y en el marco hermenéutico de esa meta fundamental. Para ello, en primer lugar, nos acercaremos al concepto de intuición, tal y como la autora lo entiende en su diálogo ficticio entre Tomás de Aquino y Edmund Husserl. En segundo lugar, presentamos la concepción de la *analogia entis* de Stein. Tanto a propósito de la intuición, como a propósito de la *analogia entis* descubriremos elementos en los que Stein cifra el debate de perspectivas entre ambas corrientes de pensamiento.

1. LAS REFLEXIONES DE STEIN SOBRE LA INTUICIÓN COMO COMENTARIO
A DE VERITATE Q. 1, Q. 10, Q. 15 Y Q. 16

Es cierto que, para Edith Stein, la cuestión décima de *De veritate* de Tomás de Aquino constituye la aproximación más certera a la filosofía moderna desde el punto de vista de la problemática del conocimiento¹. Pero las declaraciones de la autora en el comentario final que acompaña a su traducción alemana de la primera cuestión² y en el resumen que acompaña a la decimoquinta³, son clave para comprender cómo afronta ella el problema de la intuición, aunque aparentemente no salte a primera vista. Veremos también que, sus exposiciones a propósito del problema de la intuición⁴ recogen también influencia de la cuestión decimosexta.

Stein es consciente de los malentendidos a que ha dado lugar, tanto entre kantianos y filósofos modernos no creyentes como entre neoescolásticos, el concepto fenomenológico de intuición. A raíz de estos malentendidos, los métodos fenomenológico y escolástico estaban siendo interpretados como totalmente divergentes. Sin conocer la filosofía husserliana, unos y otros pensaban que la intuición, fenomenológicamente entendida, era una «inmediata “contemplación” de verdades eternas, al modo que, según la concepción escolástica, está reservada a los espíritus puros»⁵ o a los grandes santos. Así comprendido, el concepto fenomenológico de intuición suscitaba en los filósofos modernos, que consideraban la experiencia mística semejante a la consecuencia directa de ciertas psicopatías, sonrisas a la vez caricaturescas y a la vez compasivas, y en los neoescolásticos, ocasión de escándalo ante la fenomenología, porque pretendía atribuir al hombre una «visión intelectual», es decir, un conocimiento semejante a la visión beatífica que Dios confiere por su gracia a almas escogidas⁶. Stein, por su parte, comenta que, evidentemente, interpretando así la intuición

¹ Cf. Autor, *Obra*, 2018, pp. 112-113.

² Cf. Autor, *o. c.*, pp. 37 y ss.

³ Cf. Autor, *o. c.*, pp. 138 y ss.

⁴ Tanto en su diálogo imaginario entre Husserl y el Aquinate como en el artículo que, sobre el mismo tema y de idéntico contenido, fue publicado finalmente en el *Anuario fenomenológico*.

⁵ STEIN, E., *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, traducción de A. Valero Martín, Madrid, Encuentro, 2001, 2008 (2ª Ed.), p. 31.

⁶ Esta declaración también la da Stein con otras palabras en otro texto: «la neoescolástica frunció el ceño ante la intuición de esencias, cuya validez no quiso reconocer» (p. 548). (STEIN, E., «La significación de la fenomenología para la visión del mundo», traducida por J. Mardomingo en: F. J. SANCHO FERMÍN y por J. URKIZA (eds.), *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, Vitoria-Madrid-Burgos, 2007, pp. 537-556.) Según Urkiza, el que Gelber dé como fecha de composición del manuscrito el año 1932, es plausible puesto que, en primer lugar, alude el texto a unos treinta años de la fundación de la fenomenología (a propósito de la publicación en 1901 de las *Logische Untersuchungen* de Husserl) con lo que es posible datar el texto en torno a 1931; y en segundo lugar, el manuscrito autógrafa (que se halla en el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia) se compone de cincuenta y tres hojas numeradas escritas por Stein por el reverso de las hojas redactadas con el texto a máquina de la traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate*. Cf. URKIZA, J., «Nota introductoria [a “La significación de la fenomenología para la visión del mundo”]» en: OC III, pp. 539-540.

fenomenológica, «parecía como si filósofos profanos [...] pretendieran poder disponer a su capricho de tales iluminaciones en sus mesas de trabajo»⁷.

Visto este trasfondo histórico-filosófico, que fue percibido por la propia autora en su época, y que recuerda al contexto filosófico en el que surge la cuestión 15 *De veritate*⁸, Stein aclarará la controversia comparando tres tesis sobre el conocimiento que ella considera comunes a la fenomenología de Husserl y a la filosofía del Aquinate. Las tres tesis son: que todo conocimiento comienza por los sentidos; que todo conocimiento intelectual es adquirido mediante la elaboración intelectual del material sensible; y que la intuición tiene un carácter pasivo. Es en el desarrollo de cada una de estas tesis donde aparecen en escena la décima cuestión *De veritate* (artículos sexto, octavo y noveno), la cuestión decimoquinta (artículo primero) y la cuestión decimosexta (artículo primero).

Respecto a la primera tesis común, que «todo conocimiento comienza por los sentidos», advierte la autora que, pese a que Husserl afirme que la intuición de esencias no requiera fundamento en la experiencia, ello no ha de ser entendido como si el fenomenólogo no requiriese de material empírico para conocer. Al contrario, para Husserl toda intuición, sea del tipo que sea, encierra material sensible en sí. En consecuencia, no queda suprimida dicha tesis en la fenomenología husserliana⁹. Como dice Stein en boca de Tomás:

[T:] Usted sólo quiere decir que el filósofo, cuando filosofa, por ejemplo, sobre la naturaleza de la cosa material, no requiere para su análisis ninguna experiencia actual de una cosa material, que allí donde se sirve de una percepción actual o del recuerdo de una cosa efectivamente percibida, no hace uso de la posición de realidad que reside en la percepción o en el recuerdo, que a él no le interesa esta cosa de hecho existente, sino que sólo tiene que estar presente, como material de partida, cualquier intuición clara de una cosa material; de este modo, la clara intuición de algo imaginado puede en ocasiones ser más útil que una confusa percepción actual¹⁰.

Mirando la cuestión desde el lado escolástico, Stein considera que dicha tesis es la máxima de la teoría del conocimiento escolástica, pero —y es esto

⁷ STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 32.

⁸ Tal y como lo describe A. M. González su introducción y traducción de: TOMÁS DE AQUINO. *De veritate. Cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 87, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 6-8. [versión *online* disponible en:] <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6092/1/87.pdf>

⁹ Cf. STEIN, E., «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung» en: *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Ergänzungsband zum Jahrbuch für*

Philosophie und phänomenologische Forschung (1929), pp. 315-338, 330 [versión *online* disponible en:] BALTZER-JARAY, K., BELL, J. M. y PARKER, R. K. B.; NASEPblog Official Blog of The North American Society For Early Phenomenology, <http://nasepblog.files.wordpress.com/2012/08/stein-edith-husserlsphaenomenologie-und-thomas-von-aquino-jppf-festschrift-1929.pdf>

¹⁰ STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 33.

lo que en nuestro contexto nos interesa— hace una matización reveladora: en Tomás esa frase no significa simplemente que la validez del conocimiento se fundamente en una clase específica de intuición sensible, como la percepción externa actual. Sin embargo, Stein no indica positivamente a qué otra clase de actos se refiere Tomás.

Nosotros pensamos, sin embargo, que el devenir posterior del texto steiniano hace muy comprensible suponer que Stein, con esa declaración, tiene en mente los «actos cognoscitivos» de los que se habla en varios pasajes de *De veritate*¹¹ y que son, respectivamente: la intelección de los primeros principios, el conocimiento de la propia existencia, el *intus legere* y el conocimiento general del bien.

En efecto, verificaremos lo que acabamos de decir cuando pasemos al examen de la segunda tesis, que «todo conocimiento intelectual es adquirido mediante la labor intelectual del material sensible». A juicio de Stein, dicha tesis es avalada por la fenomenología de Husserl, pues el hecho de que Husserl ponga énfasis en el carácter intuitivo del conocimiento de las esencias no descarta el «pensar». Con otras palabras: Husserl no reduce el conocimiento a «mirar»:

[T:][...] Mediante la acentuación del carácter intuitivo del conocimiento esencial, no queda absolutamente descartado todo producto del pensar. No se alude a un simple «mirar»; con «intuitivo» sólo se señala la oposición con los procesos de inferencia lógica: no se trata de derivar unas proposiciones de otras, sino de penetrar en los objetos y las relaciones entre objetos, lo que puede convertirse en substrato de proposiciones¹².

Según la autora, pues, ese énfasis husserliano pretende recalcar lo que de diferente tiene este modo de conocimiento respecto al raciocinio, a la inferencia lógica que opera derivando unas proposiciones de otras y que es usualmente lo que se conoce como «pensar». Pero, según Stein, para Husserl el conocimiento filosófico, cuyo fin ha de ser conocer las esencias, no se basa en un «pensar», si por «pensar» se entiende lo que hemos mencionado, es decir, una inducción, pues no es resultado de la observación de una pluralidad de cosas a partir de la cual yo comparo y abstraigo los caracteres comunes a dichas cosas. En la fenomenología husserliana, para conocer las esencias, basta con realizar una abstracción ideatoria a partir de una intuición ejemplar. Esta abstracción, que también pertenece a los actos cognoscitivos que han de ser incluidos dentro del género de actos llamados «pensar», es distinta de la abstracción que compara y destaca lo común a varias cosas, propia de la inducción: significa apartar la mirada de lo que pertenece accidentalmente a la cosa y destacar lo que le pertenece esencialmente.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* q. 10, a. 6, ad 6; en la q. 10, a. 8, corp.; en la q. 15, a. 1, corp. y en la q. 16, a. 1, corp. [versión *online* en:] www.corpusthomicum.org

¹² STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 35.

Así entendida, en la interpretación de Stein, la intuición en sentido fenomenológico, esto es, en cuanto resultado del «pensar» en sentido lato, se corresponde aproximadamente con lo que Tomás mismo llama *intus legere*, esto es, «leer en el interior de las cosas»:

<p>[T:][...] Lo que he calificado como tarea propia del intelecto: intus legere = leer en el interior de las cosas, será con seguridad para usted una expresión ajustada a lo que entiende por intuición¹³.</p>	<p>Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod intus in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit¹⁴.</p>	<p>Y es que el intelecto parece designar el conocimiento simple y absoluto. Por esto, en efecto, se dice que alguien <i>entiende</i>, porque de algún modo lee la verdad en la misma esencia de la cosa¹⁵.</p>
---	--	--

El «leer» de Tomás consistiría en tratar de llegar a las *rationes* de las cosas, las cuales son las esencias de las cosas (en uno de los múltiples sentidos que la autora, descubre de este término latino en la obra del Aquinate)¹⁶. En este sentido, a juicio de Stein, el Aquinate emplea el mismo método que ha sido descrito a propósito de Husserl, pues ambos entienden el «pensar» de un modo no restringido a los actos de inferencia lógica:

Lo único que no hay que hacer es entender los términos escolásticos en sentido demasiado estricto. Sería simplificar inadmisiblemente la metodología de santo Tomás, si se quisiera determinar el *dividere* y el *componere* como conclusiones de la inducción y de la deducción en el sentido de las ciencias naturales empíricas y de las formas tradicionales de los silogismos¹⁷.

Para responder a la pregunta por los textos del Aquinate en los que Stein se basa para afirmar que Tomás entiende el «pensar» en un sentido amplio veremos que, en primer lugar, el paralelismo entre el par «intuición-pensar» (*Anschauung-Denken*) al que alude Stein en el diálogo, y el par «intelecto-razón» (*intellectus-ratio*), tal y como lo distingue el Aquinate en *De veritate*, q. 15, a. 1, corp. nos remite directamente a este texto que acabamos de mencionar. En efecto, si comparamos las palabras de Stein y las palabras del Aquinate, el paralelismo es evidente:

¹³ STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 35.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Corpus thomisticum – DV*, q. 15, a. 1, corp.

¹⁵ *DV*, q. 15, a. 1, corp., en: Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de A. M. González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 87, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, p. 34.

¹⁶ Véase las acepciones de *ratio* dadas por Stein en su traducción de *De veritate*: STEIN, E., «Lateinisch-Deutsches Wörterverhältnis», en: *Übersetzungen 4: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – «Quaestiones disputatae de veritate» 2*, ESGA 24. Introducción y edición de A. Speer y F. V. Tommasi, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, pp. 909-910.

¹⁷ STEIN, E., «La fenomenología de Husserl y la filosofía de Tomás de Aquino», traducido por C. Ruiz Garrido, en: OC III, p. 213.

<p>[T:][...] Podríamos por tanto estar de acuerdo en que la intuición de esencias no se opone al pensar, si concebimos «pensar» con la debida amplitud, y en que es un producto del entendimiento (<i>intellectus</i>); de nuevo, si se toma (<i>intellectus</i>) en su sentido propio y sin hacer caso de la caricatura que el racionalismo o sus adversarios han hecho del entendimiento¹⁸.</p>	<p>[...] Et sic motus comparatur ad quietem et ut ad principium et ut ad terminum, ita etiam et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem, et ut generatio ad esse; ut patet ex auctoritate Boetii supra inducta. Comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum. Ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliquid discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. [...] Unde, quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis quae in superioribus substantiis invenitur, ex quo etiam intellectivam vim habere dicuntur; et hoc secundum illum modum quem Dionysius, VII cap. de Divin. Nomin., assignat dicens, quod divina sapientia <i>semper fines priorum coniungit principiis secundorum</i>; hoc est dictu: quod inferior natura in sui summo attingit ad aliquid infimum superioris naturae¹⁹.</p>	<p>[...] Y así como el movimiento se compara al reposo como a un principio y como a un término, así también la razón se compara al intelecto como la generación al ser; como es patente por la autoridad de Boecio arriba aducida. Se compara con el intelecto en cuanto al principio y en cuanto al término: sin duda en cuanto al principio, porque no podría la mente humana discurrir de una cosa a otra si su discurso no comenzara por la acepción simple de alguna verdad, en la cual precisamente consiste el intelecto de los principios. [...] De donde aunque el conocimiento del alma humana propiamente sea por la vía de la razón, con todo hay en ella alguna participación de aquel conocimiento simple que se encuentra en las sustancias separadas, por el cual se dice que también poseen fuerza intelectual. Y esto según aquel modo que asigna Dionisio en el VII Cap. De divinis nominibus diciendo que la sabiduría divina «siempre une los fines de los primeros a los principios de los segundos», lo cual equivale a decir que la naturaleza inferior en su punto más alto toca a lo inferior de la naturaleza superior²⁰.</p>
---	---	--

Y recordemos ahora que, según Stein «intellectus» (entendimiento) en sentido lato significa la facultad espiritual cognoscitiva y el conocimiento espiritual y, en sentido estricto, significa la intelección inmediata que se da respecto al conocimiento de los primeros principios y la serena intuición de la verdad que ocurre no sólo respecto al conocimiento de los primeros principios, sino también respecto a las verdades halladas²¹.

Por lo que se refiere a la tercera tesis —que tanto Husserl como Tomás consideran que la intuición tiene un carácter pasivo— que había defendido el

¹⁸ STEIN, ¿Qué es filosofía?, p. 35.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Corpus thomisticum – DV*, q. 15, a. 1, corp.

²⁰ DV, q. 15, a. 1, corp., en: Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de A. M. González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 87, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, p. 34.

²¹ Véase comentario de STEIN a DV. q. 15, en: Autor, obra, pp. 138-139.

Fundador de la fenomenología con el fin de apartarse de un gran número de corrientes modernas de filosofía que consideran que el conocimiento es una construcción, es decir, un producto arbitrario del sujeto, Stein la desarrolla desde los dos sentidos de inmediatez posibles: «que el conocimiento es alcanzable sin más ni más, que no exige trabajo previo, que no es necesario acercarse paso a paso a él»²² y «conocer sin medio»²³.

En relación con este segundo significado de «inmediatez» —conocer sin medio—, la autora lo entiende como conocer sin un medio de conocimiento que actúe en el acto de conocimiento. Según ella, medios de conocimiento pueden ser en el dominico: la luz del entendimiento, imprescindible para todo conocimiento humano; las formas o especies por las que el entendimiento conoce *res*, entendidas por la autora como realidades en general; y objetos de experiencia «a través de los cuales conocemos otros objetos de la experiencia, como, por ejemplo, imágenes en los espejos y efectos reales de toda clase que nos remiten a sus causas»²⁴. Todo conocimiento humano opera con el primer medio. Ahora bien, respecto al conocimiento de la propia existencia, teniendo en cuenta *De veritate* q.10, a. 8, corp. conviene advertir lo siguiente:

<p>[T:] [...] <i>El primer medio es imprescindible en todo conocimiento humano, pero los medios del tipo 2 y 3 no se necesitan para el conocimiento de la propia existencia; es decir, no conozco mi existencia a través de especies, si bien, en cierto sentido, se presupone la existencia de especies, ya que, por así decirlo, mi propia existencia no es lo primero que conozco, y porque el conocimiento humano temporalmente primero, [el de] las cosas exteriores, es un conocimiento a través de especies.</i></p>	<p>Ad cuius quaestionis evidentiam sciendum est, quod de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque, ut Augustinus dicit in IX de Trinit. Una quidem, qua cuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod est omnibus animabus commune. [...] Quantum igitur ad primam cognitionem pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualement cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit philosophus in IX Ethicorum: <i>sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus,</i></p>	<p><i>Para la evidencia de esta cuestión hay que saber que cada uno puede tener un doble conocimiento sobre el alma, como dice S. Agustín en el libro IX de Sobre la Trinidad; uno por el cual el alma de cada uno se conoce a sí misma solamente en cuanto a aquello que le es propio, y otro por el que el alma es conocida en cuanto aquello que es común a todas las almas. [...] Por lo que se refiere al primer conocimiento, hay que distinguir ya que se puede conocer algo en hábito o en acto. Por lo que atañe al conocimiento actual por el que alguien considera en acto que posee alma, afirmo <u>que el alma se conoce por sus actos</u>; en efecto, uno percibe que tiene alma, que vive y que existe, por el hecho de que percibe que siente, que entiende y que ejerce otras semejantes operaciones vitales; [...] Ahora bien, nadie percibe que entiende a menos que entienda algo, porque <u>entender algo es anterior</u></i></p>
---	---	--

²² STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 36.

²³ STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 40.

²⁴ STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 40. Sin duda, en lo que se refiere a la exposición de los medios de conocimiento, Stein parafrasea *DV* q. 18, a. 1, ad 1.

<p><i>El conocimiento de aquello que es el alma, es decir, del alma como tal, según su propia naturaleza, no es por cierto un conocimiento a través de especies, pero es un conocimiento a partir de especies; esto es, el espíritu humano conoce su propia naturaleza a partir de la naturaleza de las especies, que entran en funcionamiento en la experiencia de cosas exteriores y que se hacen objeto reflexionando; este conocimiento es, pues, reflejo y mediato.</i></p>	<p><i>intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit. Sed quantum ad habitualement cognitionem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. Sed si loquamur de cognitione animae, cum mens humana speciali aut generali cognitione definitur, sic iterum distinguendum videtur. Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa: et ideo cognitio, qua natura animae cognoscitur, potest considerari et quantum ad apprehensionem, et quantum ad iudicium. Si igitur consideretur quantum ad apprehensionem, sic dico, quod natura animae a nobis cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus. [...] Mens nostra non potest se intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem; sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva²⁵.</i></p>	<p><i>a entender que se entiende; y por eso el alma llega a percibir actualmente que existe por el hecho de que entiende o siente. Y por lo que se refiere en cambio al conocimiento habitual afirmo que el alma se ve a sí misma mediante su propia esencia, es decir, por el hecho mismo de que su esencia le es presente, es capaz de pasar al acto del conocimiento de sí mismo; lo mismo que uno, por el hecho de que posee el hábito de una ciencia, por la misma presencia del hábito es capaz de percibir las cosas que se encuentran bajo ese hábito. Pero para que el alma perciba que existe y se percate de lo que se actúa en ella, no se requiere hábito alguno, sino que a ello es suficiente la sola esencia del alma que está presente a la mente; de ella, en efecto, emanan los actos en los que ella misma se percibe actualmente. Si en cambio, hablamos del conocimiento del alma cuando la mente humana se define con un conocimiento especial o general, entonces parece que de nuevo hay que distinguir: en efecto, para el conocimiento es preciso que concurren dos cosas; y por eso el conocimiento con el que es conocida la naturaleza del alma puede ser considerado tanto por lo que respecta a la aprehensión como por lo que se refiere al juicio. Así pues, si se considera en cuanto a la aprehensión, entonces afirmo que la naturaleza del alma es conocida por nosotros por medio de especies que abstraemos de los sentidos. [...] Nuestra mente no puede entenderse a sí misma al aprehenderse a sí misma inmediatamente, sino que llega al conocimiento de sí misma por el hecho mismo de ser receptiva de tales formas. [...]»²⁶</i></p>
--	---	--

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Corpus thomisticum* – DV q. 10, a. 8, corp.

²⁶ DV q. 10, a. 8, corp., en Tomás de Aquino, *De veritate. Cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 142, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 57-59 [versión online disponible en:] <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5860/1/142.pdf>

Por lo que respecta al primer significado de «inmediatez», Stein interpreta²⁷ que Tomás adscribe inmediatez al conocimiento general del bien, al conocimiento de la propia existencia y al conocimiento de los principios. En relación con el conocimiento de la propia existencia, la inmediatez, según Stein, no reviste «el carácter de necesidad inmediata de los principios», pero no especifica qué quiere decir con ello, esto es, deja sin explicar la diferencia relativa a la inmediatez que se da en el conocimiento de la propia existencia comparada con la inmediatez del *intellectus principiorum* y del conocimiento general del bien.

El *intellectus principiorum*, el conocimiento de los principios, entendidos como verdades fundamentales de las que el espíritu humano dispone de manera innata, es inmediato en este primer sentido, sin que la inmediatez signifique que sean temporalmente lo primero que el hombre conoce y sin que el carácter de innatas quiera decir que el hombre las conozca en acto desde que comienza a existir. La influencia de q. 10, a. 6, ad 6 y de q. 10, a. 9, corp., es evidente:

<p>[T:] [...] Consideremos el problema de la inmediatez del conocimiento. Se puede hablar de «inmediatez» en muchos sentidos. Puede querer señalarse con ella que el conocimiento es alcanzable sin más ni más, que no exige trabajo previo, que no es necesario acercarse paso a paso a él. Yo atribuía esta clase de inmediatez al <i>intellectus principiorum</i>, al conocimiento de las verdades fundamentales, que consideraba una dotación natural del espíritu humano. Éstas no se derivan de ninguna otra cosa, sino que son aquello de lo que todo lo demás se deriva y con respecto a lo cual toda verdad derivada tiene que medirse: al llamarlas «innatas» no quería decir, por supuesto, que el hombre tuviera un conocimiento actual de ellas desde el comienzo de su existencia; el hombre está, sin embargo, en posesión de este conocimiento —por hábito, como yo llamo a esta clase de disponibilidad—, y tan pronto como el entendimiento entra en acción, ejerce sus actos en virtud de la certeza de estas verdades, existiendo en cada momento la posibilidad de dirigir la mirada hacia ellas y conocerlas actualmente. [...]</p>	<p>In cognitione vero qua cognoscimus an habitus nobis insint, duo sunt consideranda; scilicet habitualis cognitio, et actualis. Actualiter quidem percipimus habitus nos habere, ex actibus habituum quos in nobis sentimus; [...] Sed quantum ad habitualement cognitionem, habitus mentis per seipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei quae habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, in quantum per habitus quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur. [...]»²⁸.</p>	<p>Por lo que se refiere, en cambio, al conocimiento con el que conocemos si los hábitos están presentes en nosotros, deben considerarse dos cosas, a saber el conocimiento habitual y el actual. Actualmente nosotros percibimos que tenemos hábitos a partir de los actos de los hábitos que sentimos en nosotros [...]. Y por lo que se refiere al conocimiento habitual, se dice que los hábitos de la mente son conocidos por sí mismos; lo que, en efecto, hace que algo sea conocido habitualmente es aquello por medio de lo cual uno se convierte en capaz de pasar al acto de conocimiento de aquella cosa que se dice que se conoce habitualmente; ahora bien, del hecho mismo de que los hábitos estén en la mente por medio de su propia esencia, la mente puede pasar a percibir actualmente que los hábitos existen en ella en cuanto que mediante los hábitos que posee puede pasar a los actos en los que los hábitos se perciben actualmente. [...]»²⁹.</p>
--	---	--

²⁷ STEIN, ¿Qué es filosofía?, p. 36 y ss.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Corpus thomisticum* – DV, q. 10, a. 9, corp.

²⁹ DV q. 10, a. 9, corp. en TOMÁS DE AQUINO, *De veritate. Cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 142, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, pp. 72-73.

<p>Lo primero que se conoce son las cosas dadas a los sentidos. Pero, aunque temporalmente el conocimiento de los principios presuponga la experiencia sensible, de ninguna manera recibe aquél su derecho de la experiencia sensible. Los principios son, en el orden de lo real, la primera verdad. Es decir: de entre aquello que, de forma natural, es accesible al conocimiento humano, ellos son lo primero. En términos absolutos, Dios es la Primera Verdad. Los principios y la «luz» del entendimiento, es decir, la facultad de conocer que nos ha sido dada para avanzar a partir de los principios, son aquello que la Primera Verdad nos ha dado de sí misma, la «Imagen» de la Verdad Eterna que llevamos en nosotros mismos³⁰.</p>	<p>Prima principia quorum cognitio est nobis innata, sunt quaedam similitudines increatae veritatis; unde secundum quod per ea de aliis iudicamus, dicimur iudicare de rebus per rationes incommutabiles, vel per veritatem increatam. Hoc tamen quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret; quae quidem, quamvis sit dignitate prior, est tamen eius operatio tempore posterior, quia invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, Rom. I, 20³¹.</p>	<p>Los primeros principios, cuyo conocimiento es en nosotros innato, son una cierta semejanza de la verdad increada; por eso, en cuanto que por medio de ellos juzgamos de las demás cosas, decimos que juzgamos de las cosas mediante razones inmutables o mediante la verdad increada. Sin embargo, eso que dice allí S. Agustín³², hay que referirlo a una razón superior a la que le es inherente la contemplación de las cosas eternas; ésta, aunque sea anterior en dignidad, su operación sin embargo es posterior en el tiempo, ya que «las perfecciones invisibles de Dios se han hecho visibles a la inteligencia mediante las cosas que han sido creadas», Rom. I, 20³³.</p>
---	--	--

Este carácter de innatas lo entiende Stein, como hemos visto, como la posibilidad de disponer de tales verdades por hábito, es decir, de poder operar con ellas, de pensar con ellas, gracias a lo cual todos los actos cognoscitivos se realizan por medio de estas verdades, aunque no las conozca en sí, aunque no se haya “parado a pensar” en el principio de no contradicción en sí, por ejemplo.

³⁰ STEIN, ¿Qué es filosofía?, p. 37.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Corpus thomisticum* – DV q. 10, a. 6, ad 6.

³² La objeción sexta es: *Augustinus dicit, XII de Trinitate, quod mens nostra de rebus corporalibus iudicat secundum rationes incorporales et sempiternas. Sed rationes a sensu acceptae non sunt huiusmodi; ergo videtur quod mens humana non accipiat cognitionem a sensibilibus.* (TOMÁS DE AQUINO, *Corpus thomisticum* – DV, q. 10, a. 6, ad 6). *Afirma S. Agustín en el libro XX de Sobre la Trinidad que nuestra mente «juzga de las cosas corpóreas según las razones incorpóreas y sempiternas»; ahora bien, las nociones recibidas del sentido no son de ese tipo; luego parece que la mente humana no recibe el conocimiento de las cosas sensibles.* (DV, q. 10, a. 6, arg. 6, en TOMÁS DE AQUINO, *De veritate. Cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 142, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 38). El contraargumento segundo es: *omnis nostra cognitio originaliter consistit in notitia primorum principiorum indemonstrabilium. Horum autem cognitio in nobis a sensu oritur, ut patet in fine Poster. Ergo scientia nostra a sensu oritur.* (TOMÁS DE AQUINO, *Corpus thomisticum* – DV, q. 10, a. 6, s.c. 2). *Todo nuestro conocimiento originalmente consiste en el conocimiento de los primeros principios indemostrables; pero el conocimiento de éstos nace en nosotros del sentido, como es claro por lo que se señala al final de los Segundos Analíticos; por tanto, todo nuestro conocimiento tiene su origen en el sentido.* (DV, q. 10, a. 6, s.c. 2, en TOMÁS DE AQUINO, *De veritate. Cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 142, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 39).

³³ DV, q. 10, a. 6, ad 6, en TOMÁS DE AQUINO, *De veritate. Cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 142, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 43.

Y lo que se ha dicho respecto al conocimiento de los primeros principios en el orden especulativo, puede extrapolarse al conocimiento general del bien. Para afirmar esto, Stein se basa, como podemos comprobar a continuación, en DV q. 16, a. 1, corp.:

<p>[T] [...] <i>Tan sólo en un punto he reconocido al espíritu humano la misma inmediatez que al intellectus principiorum: yo consideraba el conocimiento general del bien (por oposición al conocimiento de lo que es bueno y deseable en casos particulares) como una dotación natural de nuestro espíritu, infalible y que no se podía perder; lo consideraba un a priori del conocimiento práctico, como lo son los principios lógicos para el conocimiento teórico</i>³⁴.</p>	<p>Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. de Divin. Nomin., divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum. [...] Unde et anima humana, quantum ad id quod in ipsa supremum est, aliquid attingit de eo quod proprium est angelicae naturae; scilicet ut aliquorum cognitionem habeat subito et sine inquisitione quamvis etiam quantum ad hoc inveniatur Angelo inferior, in quantum in his etiam veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo. Invenitur autem in natura angelica duplex cognitio: speculativa, qua ipsam rerum veritatem simpliciter et absolute intuetur; et practica [...]. Unde et in natura humana, in quantum attingit angelicam, oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive practicae sive speculativae, cum principia oporteat esse certiora et stabiliora. [...] Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit, quam ratio; nisi forte ponamus intellectum esse potentiam a ratione distinctam, cuius contrarium supra, dictum est³⁵.</p>	<p><i>Como dice Dionisio en el VII cap. De divinis nominibus, «la sabiduría divina vincula los fines de los primeros seres, con los principios de los segundos». [...] De donde el alma humana, en cuanto a lo que en ella es supremo, toma algo de aquello que es propio de la naturaleza angélica, a saber, que tenga conocimiento de algunas cosas inmediatamente (subito) y sin inquisición, aunque también en esto sea inferior al ángel, puesto que tampoco puede conocer esta verdad, si no es partiendo de los sentidos. Ahora bien, en la naturaleza angélica hay un doble conocimiento: especulativo, por el que se intuye simple y absolutamente la misma verdad de las cosas (ipsam rerum veritatem), y práctico [...]. Por lo cual conviene que también en la naturaleza humana, en la medida en que alcanza a la angélica, haya un conocimiento de la verdad sin inquisición, tanto en lo especulativo como en lo práctico, y conviene que este conocimiento cierto sea principio de todo conocimiento posterior —ya de las cosas prácticas ya de las especulativas—, pues conviene que los principios sean lo más cierto y estable. [...] Así como en el alma humana hay cierto hábito natural, que llamamos intelecto de los principios, por el cual se conocen los principios de las ciencias especulativas, así también hay en ella cierto hábito natural de los primeros principios de lo operable, que son los principios universales del derecho natural, los cuales ciertamente pertenecen al hábito de la sindéresis. Pero este hábito no existe en otra potencia que la razón, a no ser que digamos que el intelecto es una potencia distinta de la razón, lo cual es contrario a lo que hemos expuesto más arriba³⁶.</i></p>
---	--	---

³⁴ STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 39.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Corpus thomisticum – DV*, q. 16, a. 1, corp.

³⁶ DV, q. 16, a. 1, corp., en: TOMÁS DE AQUINO, *De veritate. Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia*. Introducción, traducción y notas de A. M. González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 61, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 37-38.

Para el Aquinate, ese conocimiento se extiende a los primeros principios, al conocimiento general del bien y a la propia existencia. Para Husserl, a las verdades esenciales. La cuestión decisiva es, pues, esclarecer si lo que Husserl llama verdades esenciales coincide con lo que Tomás llama primeros principios, conocimiento general del bien y propia existencia. La verdadera controversia, desde el punto de vista de la relación entre fenomenología y escolástica en la interpretación de Stein, no radica pues en una diferencia formal, sino material, a saber, en el alcance del conocimiento inmediato, en el objeto del conocimiento inmediato. Para Husserl:

[H:] Tradicionalmente sólo se ha entendido por «principios» los principios lógico-formales. Pero esto es tomar el término en sentido un poco estrecho. A la derivación de verdades pertenecen no sólo principios según los cuales, sino también a partir de los cuales se tienen que obtener otras verdades³⁷.

Por este motivo, en Husserl, según Stein, se cumplen las siguientes tres proposiciones: primero, que hay verdades inmediatamente evidentes y verdades derivadas, lo cual también se da en la filosofía del Aquinate según la autora; segundo, que entre las inmediatamente evidentes hay verdades relativas a los contenidos; y tercero, que el carácter de evidentes que tienen estas verdades relativas a los contenidos responde a una evidencia intelectual, no pudiéndose inferir su contenido de la experiencia sensible, o por lo menos, no todo³⁸.

Llegados aquí podemos plantearnos la siguiente pregunta: por qué la autora dice, por un lado, que tanto Husserl como el Aquinate tienen un mismo planteamiento respecto a la intuición —en cuanto que implica una labor activa del entendimiento— cuando al mismo tiempo, por otro, constata diferencias. La primera diferencia que constata es respecto al objeto de la intuición (los primeros principios, el conocimiento general del bien y la propia existencia para el Aquinate; y para Husserl las verdades esenciales). Y la segunda diferencia se deriva de la incertidumbre que manifiesta la autora respecto a si el Aquinate considera la intuición un conocimiento accesible al hombre *in statu viae*.

A nuestro entender, esta aparente contradicción se salva si interpretamos que Stein, tras leer y conocer a ambos filósofos, considera que los dos coinciden en el planteamiento sobre el tipo de acto cognoscitivo en que consiste la intuición; diferenciándose en el objeto al que alcanza dicho acto. Y la duda que la autora plantea, sobre si, para el Aquinate es un conocimiento accesible *in statu viae*, no ha de ser entendida como una duda que la autora quiera responderse a sí misma porque la lectura del Aquinate se la sugiera, sino probablemente o porque en su momento histórico, entre los círculos neoescolásticos estuviera extendida la idea de que un conocimiento tal sólo es accesible en la visión de

³⁷ STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 38.

³⁸ STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 38 y 39; y STEIN, E., «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino», *Jahrbuch*, 1929, p. 334.

Dios o porque ella —o los círculos fenomenológicos— tuvieran esa creencia respecto de los neoescolásticos³⁹.

Esto explicaría por qué la autora presta atención al método con el que el propio Tomás opera implícitamente sin dar cuenta de él y la nota de Stein en la que deja constancia que el propio Tomás procede críticamente a lo «fenomenológico», para hacer ver que en los escritos de Tomás hay más dicho de lo que «dicen», lo cual puede extrapolarse al problema de la intuición y a otra clase de problemas. Así, pone Stein en boca de Tomás: «también en mi filosofía hay sitio para una teoría del conocimiento, en el sentido de una clasificación y ordenación semejante de los medios del conocimiento. Pero para mí esto era *cura posteriora*, y así tiene que ser»⁴⁰.

Esto está en consonancia con su modo de proceder en sus primeros comentarios a *De veritate*, al hilo de la elaboración de la versión alemana de la obra. En esos comentarios, la autora declara que el concepto de «intellectus» y de «ratio» que Tomás desarrolla en *De veritate* q. 15 es más reducido que el concepto de «intellectus» y «ratio» que aparece en las cuestiones anteriores de manera implícita. Y es por este motivo por el que la autora declara que en la q. 15 ambos conceptos están tomados en sentido estricto, mientras que en el resto de las cuestiones aparecen en sentido lato. De esta manera, el objeto de la intuición es algo que está —a juicio de Stein— de manera explícita en algunos casos, implícita en otros y, en cualquier caso, no sistemáticamente tratado por el dominico en una sección concreta de su obra. De ahí los malentendidos y la diversidad de interpretaciones a que pueda dar lugar.

Si Müller⁴¹ había puesto de relieve el problema de la verdad en la interpretación steiniana de *De veritate* y si Speer y Tommasi⁴² pusieron énfasis, en lo que respecta a la interpretación steiniana de la primera cuestión *De veritate*, en la relación entre verdad y ser, por nuestra parte queremos destacar que la mirada que Stein dirige a las dos operaciones del entendimiento son el núcleo de su interpretación de *De veritate* tras su «primera lectura», porque en continuidad con el segundo conjunto de textos se pone de relieve el problema de la intuición como clave del diálogo que han de moderar Modernos y Escolásticos. Es decir, interesa a Stein el tipo de acto de conocimiento que —también presente en los textos del Aquinate— pueda equipararse a la intuición fenomenológicamente entendida.

³⁹ Naturalmente, esto sería materia de una investigación en la que no podemos embarcarnos aquí.

⁴⁰ STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 22.

⁴¹ Cf. MÜLLER, A. U., *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins* (Freiburg i. Br., Univ., Diss., 1992), Alber, Freiburg (Breisgau) y München, 1993, pp. 285 y ss.

⁴² Cf. SPEER, A. y TOMMASI, F. V., «Einleitung», en: STEIN, E., *Übersetzungen 3: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – «Quaestiones disputatae de veritate» I*, ESGA 23. Introducción y edición de A. Speer y F. V. Tommasi. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2008, pp. XI-LXXXVI.

2. ANALOGIA ENTIS

Es sabido que Husserl, en sus obras escritas, deja traslucir sus simpatías por Platón y por Agustín, más que por Aristóteles. En efecto, en sus lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo, recuerda a San Agustín en sus *Confesiones* como el máximo exponente en el trato de la conciencia interna del tiempo, superando con creces las grandes filosofías de la modernidad⁴³. En su *Lógica formal y transcendental*, Platón recibe el título histórico y honorífico de ser considerado el verdadero fundador de la lógica como ciencia, en un tiempo en el que las tinieblas del escepticismo de los sofistas hacían sus estragos en la sociedad del momento⁴⁴. No puede decirse lo mismo respecto a la postura de Husserl sobre Aristóteles y la tradición aristotélico-escolástica⁴⁵. Y Stein, que lo sabe, no sólo le recuerda a Husserl la herencia escolástica que, subrepticia, recibió a través de la impronta de F. Brentano, sino que hace que Sto. Tomás advierta a Husserl que:

T. [...] Platón y Aristóteles y San Agustín fueron mis maestros (por favor, fíjese bien en esto: no sólo Aristóteles, *también* Platón y Agustín) y yo no hubiera podido filosofar de otro modo que en constante diálogo con ellos⁴⁶.

Es, probablemente por este motivo por el que a Stein, en el diálogo ficticio entre Husserl y Tomás de Aquino, le interesa el Tomás más agustiniano y platónico, por decirlo de algún modo, por las simpatías que despiertan Platón y Agustín en la fenomenología husserliana. Así, si en sus primeros comentarios al *De veritate*, la autora anotaba marginalmente la relevancia que tiene la tercera cuestión *De veritate* por su relación con la filosofía platónica⁴⁷, en el diálogo ficticio entre Husserl y Tomás de Aquino se pone de manifiesto que aquella anotación, lejos de ser marginal, se convierte en trascendente: es un nuevo punto de encuentro entre ambas filosofías.

Pero como el fin de la filosofía steiniana posterior a su conversión⁴⁸ no es únicamente poner en diálogo a Tomás y a Husserl, sino la Escolástica y la Fenomenología, en otros textos podemos ver aproximaciones a Tomás desde otras perspectivas. Es lo que veremos a continuación a propósito de la analogía.

La atención prestada al tema de la analogía por Stein en su filosofía posterior a su conversión queda sintetizada en la siguiente tabla:

⁴³ Cf. HUSSERL, E., (1927, 20003) *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, en edición de M. Heidegger. Tübingen, Max Niemeyer, 3ª reimpression, p. 368.

⁴⁴ Cf. HUSSERL, E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Max Niemeyer, Tübingen, 1977, p. 1 [versión online en:] <https://academiaanalitica.files.wordpress.com/2016/10/edmund-husserl-formale-und-transzendente-logik-versuch-einer-kritik-der-logischen-vernunft.pdf>

⁴⁵ Cf. HUSSERL, E., *o. c.*, pp. 81-83.

⁴⁶ STEIN, *¿Qué es filosofía?*, p. 13.

⁴⁷ Autor, *o. c.*, p. 66 y 67.

⁴⁸ 1 de enero de 1922.

Tabla I: cuadro sinóptico de las cuestiones *De veritate* que Stein lee en relación con el tema de la *analogia entis* y en relación con otros autores antiguos, medievales y modernos

q. 1	a. 1, corp.	MHE - EES [483]	ANALOGIA ENTIS	+ H. Conrad-Martius, Recensión a la obra «Sein und Zeit», de M. Heidegger en <i>Philosophischer Anzeiger</i> , 1933, Pág. 185. + M. Heidegger, <i>Sein und Zeit</i> , Pág. 229 y ss. + M. Beck, <i>Philosophische Hefte</i> , 1 1928, Pág. 20. + A. Delp, <i>Tragische Existenz</i> , Freiburg, 1935, Pág. 198 y ss.
	a. 10, ad 1 in contra	WG [26 - 29]		+ Ex 19<,3 y ss.>. + Aristóteles, <i>Met. Δ <IV, 1003b5; V 1016b></i> . + Dionisio el Areopagita, <i>Mystische Theologie</i> , MPG, 3, Pág. 997 y ss. Cap. I, § 3 - MPG, 3, Pág. 999 y ss Cap. III - MPG, 3, pp. 1033-1034. Cap. V - MPG, 3, pp. 1047-1048. <i>De divinis nominibus</i> , Cap. II - MPG, 3, Pág. 635 y ss. Cap. IX, § 5, MPG, 3, pp. 913 y ss. <i>Himmlische Hierarchie</i> , Caps. II y XV - MPG, 3, Pág. 135 y ss. / Pág. 325 y ss. Cap. XV, § 1 - MPG, 3, pp. 327-328. 9ª Carta a Tito - MPG, 3, pp. 1103 y ss. + H. Koch, „Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften“, en <i>Theologische Quartalschrift</i> , Tübingen 1895 (77) pp. 353-420. + M. Scheeben, (<i>Dogmatik</i> , I, 423, Freiburg i. Br. 1873).
q. 2	a. 11, corp. ad 4.	EES [289]		+ Aristóteles: <i>Metaphysik Γ 2</i> , 1003 a 33 y ss. + Tomás de Aquino: <i>In Met. 1. 1</i> , lect. 4
q. 25 q. 26	a. 2 y ss. a. 4 y a. 5	EES [328]		+ Dionisio el Areopagita: <i>Himmlische Hierarchie [De coelesti hierarchia]</i> III Parágrafo 4 (Migne, P G 3, 141 C-144 A).

(Elaboración propia)

2.1. El «estilo propio» de Stein en el uso de la analogia entis: tesis interpretativa

Decíamos en la primera lectura que Stein hace de *De veritate*, que la autora describía la *analogia entis* como el método que está a la base del proceder filosófico de Tomás de Aquino, siendo necesario a su juicio un estudio crítico del mismo. Interpretábamos esto en el sentido de que, la autora, como fenomenóloga, veía necesariamente imprescindible para el diálogo con la filosofía moderna que la filosofía escolástica diera a conocer *ex professo* el método con el que opera⁴⁹.

⁴⁹ Véase la página 74 del presente trabajo.

Sin embargo, aun siendo cierto que la autora mantuvo un diálogo filosófico con el P. E. Przywara (SJ), en el que la piedra de toque era la confrontación entre filosofía escolástica y filosofía moderna, y que estudió a fondo la obra *Analogia entis I* del jesuita húngaro⁵⁰, no se puede decir que en su «segunda lectura» del *De veritate* o que en su segunda filosofía en general la autora haya acometido la empresa de elaborar un estudio crítico de la *analogia entis* como método, tal y como la había anunciado en su «primera lectura».

Con todo, esto no significa que no haya reconocido la *analogia entis*, participando de modo implícito en la polémica contemporánea que giraba en torno a ella y que queda expresada paradigmáticamente por Przywara —para quien la analogía era el «principio de lo católico» —y Barth— quien veía en ella un «invento del Anticristo»⁵¹. Al contrario, como testimonia la filósofa alemana en el prólogo a su *opus magnum*:

*Eine gewisse Überschneidung liegt aber doch vor, da auf der einen Seite die Analogie als das Grundgesetz aufgewiesen wird, das alles Seiende beherrscht und darum auch für das Verfahren maßgebend sein muß, auf der andern Seite die sachliche Untersuchung des Seienden auf den Sinn des Seins hin zur Aufdeckung desselben Grundgesetzes führt*⁵².

Puede decirse, en cambio, que las perspectivas de ambos autores se entrecruzan en cierto modo, pues por un lado se parte de la analogía como la ley fundamental que domina todo ente y que, por tanto, debe determinar el método seguido, y, por otro la investigación que va del ente tal y como es de hecho al ser, llega a descubrir la misma ley fundamental.

Stein, en el contexto de la explicación del punto de encuentro entre su propia obra y la de Przywara, alude en este fragmento a dos maneras de usar la *analogia entis*. Pensamos que esas dos maneras se corresponden, con lo que ha sido llamado respectivamente, el uso de la analogía en las «vías descendente y ascendente de la metafísica»⁵³. Precisamente nos basaremos en esta distinción para sostener la tesis interpretativa acerca del uso de este instrumento filosófico por Stein.

Dicha tesis interpretativa puede formularse del siguiente modo:

⁵⁰ Cf. STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12. Introducción, edición y notas de A. U. Müller, Herder, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2006, pp. 4 y ss.

⁵¹ HEDWIG, K., «Edith Stein und die “analogía entis”» en: FETZ, R. L.; RATH, M. y SCHULZ, P. (eds.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein – Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991*. [Edición especial de] *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 26/27, Alber, Freiburg, 1993, pp. 320-352. La referencia es de la página 326.

⁵² STEIN, EES-ESGA 11/12, p. 5. Traducción nuestra.

⁵³ La denominación de la «vía ascendente de la metafísica» y de la «vía descendente de la metafísica» procede de Forment, E., «Problemática de la analogía», en *e-aquinas. Revista electrónica mensual del Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana)*. [En línea]. Vol. IV, 2006, pp. 24-35, disponible en <https://es.scribd.com/document/134683089/e-Aquinas-La-Analogia-Camino-de-Sintesis-1154099802>. Véase pp. 29 y ss.

(1) Respecto al uso de la analogía, Stein tiene un «estilo propio», fruto de la intención general que domina su segunda filosofía⁵⁴, a saber, establecer un diálogo entre modernos y escolásticos. Este estilo consiste en «conducir al descubrimiento de la *analogia entis*».

(2) Stein hace uso de la *analogia entis* en la vía ascendente de la metafísica y en la vía descendente de la teología.

(3) Da preferencia a la vía ascendente, y esto la sitúa en la línea tomista de la interpretación de la *analogia entis*⁵⁵.

Comprenderemos lo que acabamos de decir cuando, previamente, tengamos presente la controversia histórica a la que ha dado lugar la interpretación de la analogía en el *corpus thomisticum* y cuando logremos claridad sobre la diferencia entre las dos vías mencionadas.

2.2. La controversia sobre la interpretación de la analogía entis en Tomás de Aquino y la distinción entre «vía ascendente» y «vía descendente» de la metafísica

Como es sabido, la disparidad de posición respecto a la analogía en diversos pasajes del *corpus thomisticum* ha suscitado la impresión de una aparente contradicción en la manera de entender la analogía que tenía el profesor de París. En efecto:

¿Por qué, mientras que en las *Cuestiones disputadas De Veritate* no sólo se ha puesto en el centro de atención la analogía de proporcionalidad, sino que se ha negado que en la predicación «según proporción», es decir, en la atribución, puedan unos mismos términos ser dichos de Dios y de las criaturas (porque esto implicaría pensar el ser divino como determinable en su perfección desde nuestros conceptos humanos), hallamos que en la *Suma teológica* y en la *Suma contra gentes* la predicación analógica aludida es la atribución, como se ve por la alusión al ejemplo aristotélico de lo sano, clásicamente utilizada por los escolásticos para expresar la atribución?⁵⁶

⁵⁴ Así es como llamamos a la filosofía de Stein realizada a partir de su traducción de *De veritate*.

⁵⁵ En este sentido, nos distanciamos de la tesis de Hedwig. Según este autor, «no es correcto decir que Edith Stein haya desarrollado la analogía siguiendo una “línea tomista”» (HEDWIG, o. c., p. 321). Para él «Edith Stein comprende la analogía como “relación de imagen”, como una *analogia imaginis*, que se sirve de la participación, pero que no remite a Tomás, sino, en última instancia, a Agustín» (HEDWIG, o. c., p. 351). [El texto entrecomillado es de nuestra traducción.] Para un estudio de la analogía de la persona en Edith Stein, remitimos a: TOMMASI, F. V., «L’analogia della persona in Edith Stein». En: *Archivio di Filosofia*, LXXIX:3 (2012). [Monográfico]. Ahí desarrolla en profundidad las intuiciones de su anterior artículo: TOMMASI, F. V. «La dottrina tommasiana dei trascendentali e dell’analogia nell’interpretazione di Edith Stein» en: *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, 47:2 (2004), pp. 475-497.

⁵⁶ CANALS, F., «La analogía como vía de síntesis», en *e-aquinas. Revista electrónica mensual del Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana)*. [En línea]. Vol. IV, pp. 2-23, disponible en <https://es.scribd.com/document/134683089/e-Aquinas-La-Analogia-Camino-de-Sintesis-1154099802> La referencia es de la página 13. Hay que añadir también el pasaje famoso del *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, escrito por el Aquinate, en el que se basa Cayetano para sistematizar la cuestión de la analogía. Dicho pasaje es *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1. (c.p. FORMENT, o. c., p. 25).

Esta aparente contradicción derivó en dos grandes corrientes interpretativas⁵⁷ la tomista, basada en última instancia en el comentario de Cayetano *De nominum analogia*, que concede mayor importancia a la analogía de la proporcionalidad y la suarista que, restando relevancia a la analogía de la proporcionalidad al considerarla sólo metafórica, interpreta la analogía como analogía de atribución intrínseca. Según la primera interpretación, la analogía de la proporcionalidad permite un concepto de ente basado en una unidad proporcional fundamentada en la semejanza de las relaciones o proporciones que hay en sendos analogados pero de modo que se conserve la desemejanza formal existente entre ellos, por lo tanto, es la que conviene emplear para hablar de Dios y de los entes finitos. La analogía de atribución, entendida como analogía de atribución extrínseca, es aquella en la que un nombre común significa un concepto diverso «que sólo es uno por la relación a un núcleo de referencia, a un primer analogado. Sólo este último posee formalmente, y, por tanto, intrínsecamente, lo que el termino análogo significa. En cambio, los analogados segundos son denominados extrínsecamente, en razón de su respectividad al primer analogado⁵⁸». Según la segunda interpretación, la analogía de la atribución es una analogía según el concepto y según el ser, en la que «el concepto análogo se realiza con orden de prioridad y posterioridad, de manera que en el primer analogado está de una manera plena y principal y, en cambio, en los analogados secundarios está de una manera deficiente y derivada; pero, además, el concepto análogo se realiza intrínsecamente en todos los analogados⁵⁹».

Si tanto escotistas como suaristas y tomistas se basan en la afirmación aristotélico-tomasiana de que «el ente no es un género⁶⁰» los escotistas, negando la analogía, entienden la unidad como univocidad no genérica del ente; los suaristas como unidad formal y los tomistas, en la línea de Cayetano, como unidad proporcional⁶¹.

Sin embargo, las últimas interpretaciones han señalado que, en realidad, hay que entender la disparidad como una evolución del pensamiento del Aquinate⁶². Se ha afirmado⁶³, pues, que las declaraciones aducidas en el *De veritate* (q. 2, a. 11, corp.)⁶⁴, responden al planteamiento de una obra de carácter más metafísico que teológico, por lo que es comprensible que se enfatice en ella la analogía de la proporcionalidad, pues al no fundamentar una unidad formal, sino sólo proporcional del ente, es la que permite mantener la distancia que hay entre Dios y el hombre y la que, al mismo tiempo, posibilita «ascender»

⁵⁷ Cf. CANALS, o. c. y FORMENT, o. c.

⁵⁸ FORMENT, o. c., p. 25.

⁵⁹ FORMENT, o. c., p. 27.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, corp.

⁶¹ FORMENT, o. c., pp. 27-28.

⁶² FORMENT, o. c., p. 29.

⁶³ Cf. CANALS, o. c., p. 13.

⁶⁴ Lo cual puede extenderse también a las exposiciones sobre la analogía recogidas en el *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo* (*In I Sent.*, d, 19, q. 5, a. 2, ad 1), que son la base del comentario de Cayetano en *De nominum analogia*. Véase CANALS, o. c.

desde el conocimiento de la estructura ontológica de los entes hasta el conocimiento de Él. Asimismo, en las obras escritas con intención más teológica —las *Summas*—, se presta más atención, sin embargo, a la analogía de atribución.

El motivo de que la analogía de la proporcionalidad sea la que corresponda más propiamente a la metafísica lo ha reflejado nítidamente Forment, cuando ha distinguido entre una vía ascendente y una vía descendente de la metafísica⁶⁵. Según la primera, vamos de la gradación de los seres hasta Dios. Y según la segunda, vamos desde Dios hasta los seres. Pero es primera tarea de la metafísica «ascender a Dios», porque Dios no es evidente para la razón: hay que llegar a él. Por este motivo, no puede darse una preferencia a la analogía de atribución en metafísica porque al fundamentarse en una unidad formal del ente, radicada sólo en el primer analogado, en cuanto que todo ente nombrado en una analogía de atribución es puesto en relación directa con Dios, implicaría considerar a Dios como algo ya sabido, *per se notum*, no distinguiendo lo prioritario «en sí» y lo prioritario «respecto a nosotros». Por ello, a la analogía de la proporcionalidad corresponde la preferencia en metafísica, en cuanto que es necesaria para la vía ascendente, mientras que la analogía de atribución es la que ha de usarse para hablar desde Dios, de los entes, es decir, en la vía descendente.

Vista esta breve aproximación a la controversia entre escotistas, suaristas y tomistas, y vista la legitimidad del uso de la analogía de la proporcionalidad en la vía ascendente y de la analogía de la atribución en la vía descendente de la metafísica, pasaremos a identificar los textos de Stein que responden a nuestra tesis interpretativa.

2.3. El «estilo propio» de Stein: conducir al descubrimiento de la analogía entis

Hemos dicho que Stein tiene un estilo propio en el uso de la analogía. Dicho estilo responde a que Stein escribe no sólo para neoescolásticos, sino para estos y para los modernos e implica tener presente la sensibilidad moderna. Si la *analogía entis*, pues, no es un proceder común entre los modernos, no hay que darla expresamente por sentado como método cuando se pretende dialogar con ellos. Por eso, su estilo consiste en «conducir a su descubrimiento». De lo contrario, se estará cerrando la puerta al diálogo, de manera semejante a como a un niño al que no le gusta la verdura —al que sabemos que no le gusta la verdura— le queremos dar de comer primero siempre verdura. Se trata, pues, de un estilo pedagógico no instructivo y de actitud cortés y atenta que, lejos de ser superfluo se hace condición necesaria para el diálogo.

Quedará de manifiesto qué queremos decir con «conducir al descubrimiento de la *analogía entis*» cuando mostremos algunos textos que ejemplifiquen este estilo del proceder de la filósofa.

⁶⁵ Cf. FORMENT, *o. c.*

(1) El comienzo de la obra *Potenz und Akt* no podría ser menos indicado como primer ejemplo. En efecto, partiendo de la cuestión de si en Dios puede hablarse de potencia, abordada por el Aquinate en *De potentia Dei*, q. 1, a. 1, reconoce que cuando el dominico habla de potencia y acto en Dios, lo hace en razón de la *analogia entis*, esto es, en razón de que, aunque no puede decirse nada en el mismo sentido de Dios y de las criaturas, pueden usarse las mismas expresiones para Dios y las criaturas utilizando los términos no unívoca, ni equívoca, sino análogamente⁶⁶. Pues bien, la autora, tras explicar pormenorizadamente la respuesta del Aquinate que justifica cómo, efectivamente, es posible hablar de potencia y de acto en Dios, interrumpe su discurso y —no sin cierto humor— expone los reparos que la sensibilidad moderna encuentra ante una analogía de los nombres divinos y creados que remita a la analogía del ser divino y del ser creado, y que posibilite hablar de potencia y de acto en Dios. A continuación, comienza el segundo capítulo, partiendo de la experiencia del propio ser como principio del filosofar, y terminará justificando metódicamente el comienzo de la investigación filosófica en la reflexión sobre dicha experiencia.

Independientemente del interés histórico-filosófico y biográfico de ese texto⁶⁷, queda de manifiesto, efectivamente, el posicionamiento fenomenológico —moderno— de la autora en lo que se refiere al comienzo del filosofar. Si alude al comienzo de su obra a la analogía del ente es para indicar cómo procede la metafísica escolástica del Aquinate: con la *analogia entis*. (Naturalmente se podrá objetar que podría haberse escogido un texto distinto en el que se hiciera uso de la *analogia entis* en un problema que resultara más cercano a la sensibilidad moderna. Pero, de esta manera quizá no se viera la diferencia de métodos entre modernos y escolásticos.)

(2) Otros ejemplos donde se percibe el estilo de «conducir al descubrimiento de la *analogia entis*» los encontramos en *Endliches und ewiges Sein*. En primer lugar, tras exponer el concepto de *ens ut ens* que baraja Gredt, según el cual debe implicar tanto al ente creado como al increado, se pregunta cómo puede ser posible tal cosa:

El concepto fundamental de transcendental es el de «ens ut ens», (ἔν ἢ ὄν), del ente como tal. Según Gredt ha de ser aprehendido de manera tan universal que implique en sí tanto el ente creado como el ente increado, y con ello también el real y posible (en acto y en potencia), ya que sólo el ente increado es acto puro, todo lo real creado, en cambio, es en acto y en potencia. Pero aquí surge precisamente **la gran pregunta: si es posible (es decir, si**

⁶⁶ La definición de univocidad, equivocidad y su relación con la analogía, ha sido desarrollada, entre otros, por G. MANSER (OP) en *La esencia del tomismo*, traducción de la 2ª edición alemana por V. García Yebra, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto «Luis Vives» de Filosofía, 1947, pp. 448-478.

⁶⁷ En cuanto puede considerarse reflejo y prueba del intercambio filosófico con Przywara al que hacía referencia en el prólogo de *Endliches und ewiges Sein*, y, en cuanto pueden ser tomados como reflexiones críticas sobre la *analogia entis* desde la sensibilidad moderna.

se puede justificar objetivamente) una formación de un concepto —que sintetice tanto lo creado como lo increado y cómo sería esto posible. Pronto volveremos a esta pregunta decisiva⁶⁸.

En segundo lugar, la filósofa se pregunta cómo es posible conciliar la unidad y la multiplicidad:

Si decimos que el ser es uno, no nos referimos con eso a la unidad de un «universal», no es un género que se divida en especies y en individuos. Si santo Tomás dice que el ente no es un género¹, se refiere al ente como tal, eo ipso, también al ser. Y he aquí donde encajan las dos cuestiones siguientes: **qué sentido tiene, en primer lugar, el discurso de diversos modos de ser y, en segundo lugar, el discurso de un ente frente a los otros (es decir, de una unidad numérica) y de un ser, que pertenece a cada ente como su ser⁶⁹.**

Por este motivo, la *analogía entis* no aparecerá como tema explícito hasta el Cap. VI de *Endliches und ewiges Sein*, titulado precisamente *Der Sinn des Seins* (*El sentido del ser*).

2.4. *Preferencia del uso de la analogía de la proporcionalidad en la vía ascendente de la metafísica por Stein*

Prueba de la preferencia que da Stein al uso de la analogía de la proporcionalidad en sentido ascendente son tanto el título *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, (*Ser finito y eterno. Ensayo de un ascenso al sentido del ser*) como el contenido desarrollado en dicha obra.

En efecto, el título lleva la palabra «ascenso»⁷⁰. Y el contenido, de hecho, desde el primer capítulo hasta el quinto refleja un «ascenso hasta el sentido del ser». Es en el capítulo VI cuando Stein, después de haber «conducido a su descubrimiento» explícitamente aborda la cuestión de la *analogía entis*, comparando el sentido de *analogía entis* en Aristóteles y en el Aquinate⁷¹. Mientras que en el Estagirita la *analogía entis* designa la interrelación en la que se halla todo aquello de lo que se dice que es, y por la cual todo ente remite a un Primer ente, en el Aquinate la *analogía entis* es aquella analogía de proporcionalidad por la cual es posible hablar de Dios y de las criaturas utilizando las mismas expresiones no porque exista una relación entre ambos, sino en virtud de una semejanza de dos relaciones. Asimismo, una base de su crítica a la comprensión de la filosofía medieval según la filosofía de M. Heidegger, se fundamentará en

⁶⁸ STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, p. 246. La negrita es nuestra.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 286. La negrita es nuestra.

⁷⁰ Precisamente este ascenso, entre otros factores, es el que ha motivado a Lobato a afirmar que es propio a Stein tanto en clave biográfica, como en clave teórica, una teleología. Hay «una teleología encarnada en su experiencia vital, y hay una teleología pensada en su intento de dar razón de la realidad». (LOBATO (OP), A. «Vida y pensamiento teológico de Edith Stein», en *Asprenas* XXVIII:1 (1981), pp. 357-377. La cita es de la p. 358.

⁷¹ q. 2, a. 11, corp. y q. 2, a. 11 ad 4, en STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, pp. 288-289.

el hecho de que Heidegger olvide la *analogia entis* como la clave que da la respuesta a la cuestión del ser⁷².

Por otro lado, cuando en *Wege der Gotteserkenntnis* basándose en *De veritate* (q. 1, a. 10 ad 1 in contra) considere la *analogia entis* el fundamento de la teología positiva y de la negativa⁷³ hay que entender que el fundamento de la teología negativa es, la analogía de proporcionalidad y que el fundamento de la teología positiva es la analogía de atribución.

2.5. *Uso de la analogía de atribución en la vía descendente*

Esta analogía de atribución es la que implícitamente aparece en el capítulo VII de *Endliches und ewiges Sein*. En efecto, dicho capítulo ha de ser considerado a nuestro juicio desde la analogía de atribución, pues no desde otra analogía puede decirse que todo lo terreno apunta a lo supraterráneo y que, por eso, la Sagrada Escritura y el mundo natural han de ser considerados desde esta ley. Por esta relación de analogía, la palabra interna humana es análoga a la Palabra Eterna y la Palabra Encarnada a la palabra externa verbalizada⁷⁴; y por eso *ira* —*Zorn* en la psicología escolástica⁷⁵ puede tener diversos matices de sentido según se refiera a seres irracionales y a seres racionales.

CONCLUSIÓN

Concluimos mostrando, pues, que, para Stein, el sentido fenomenológico y el escolástico de «intuición» son muy semejantes. Asimismo, podemos afirmar que en Stein hay un uso ascendente de la analogía de la proporcionalidad, que la sitúa en la línea tomista de interpretación de la *analogia entis*. Dicho uso, sin embargo, tiene un estilo propio. Un estilo pedagógico que tiene presente a los interlocutores modernos y que es reflejo de la intención de la escritora: moderar el diálogo entre escolásticos y modernos.

BIBLIOGRAFÍA

Canals, F., «La analogía como vía de síntesis», en *e-aquinas. Revista electrónica mensual del Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana)*. [En línea]. Vol. IV, pp. 2-23, disponible en <https://es.scribd.com/document/134683089/e-Aquinas-La-Analogia-Camino-de-Sintesis-1154099802>

⁷² Stein alude a q.1, a. 1, corp. en STEIN, E., «Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie», en *Endliches und ewiges Sein*, p. 483.

⁷³ q. 1, a. 10, ad 1 in contr. En STEIN, E., *Wege der Gotteserkenntnis: Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, ESGA 17. Introducción y edición de B. Beckmann y V. Ranff, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2007², 2003, p. 29.

⁷⁴ q. 4, a. 1, ad 5/6; en STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, pp. 101 y 105.

⁷⁵ q. 25, a. 2; q. 26, a. 4/5; en STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, pp. 328 y ss.

- De Aquino, Tomás (1999). *De veritate. Cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Traducción e introducción de A. M. González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 87, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 6-8. [versión online disponible en:] <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6092/1/87.pdf>
- Forment, E. (2006). «Problemática de la analogía», en *e-aquinas. Revista electrónica mensual del Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana)*. [En línea]. Vol. IV, pp. 24-35, disponible en <https://es.scribd.com/document/134683089/e-Aquinas-La-Analogia-Camino-de-Sintesis-1154099802>
- Hedwig, K. (1993). «Edith Stein und die “analogía entis”» en: Fetzer, R. L.; Rath, M. y Schulz, P. (eds.), *Studien zur Philosophie von Edith Stein – Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991*. [Edición especial de] *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 26/27, Alber, Freiburg, pp. 320-352.
- Husserl, E. (1977). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Max Niemeyer, Tübingen [versión online en:] https://academiaanalitica.files.wordpress.com/2016/10/edmund-husserl-formale-und-transzendente-logik_-versuch-einer-kritik-der-logischen-vernunft.pdf
- Husserl, E. (2003). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, en edición de M. Heidegger. Tübingen, Max Niemeyer, Tübingen 1927, 3ª reimpresión.
- Lobato (OP), A. (1981). «Vida y pensamiento teleológico de Edith Stein», en *Asprenas* XXVIII:1, pp. 357-377.
- Manser (OP), G. (1947). *La esencia del tomismo*, traducción de la 2ª edición alemana por V. García Yebra, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid.
- Müller, A. U. (1993). *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins* (Freiburg i. Br., Univ., Diss., 1992), Alber, Freiburg (Breisgau) y München, pp. 285 y ss.
- Ramos, M. (2018). *Edith Stein y el «De veritate» de Tomás de Aquino. Prólogo, resúmenes, introducciones y comentarios de Edith Stein a la obra del Aquinate. Introducción y texto bilingüe alemán-español*, IAP-Press, Irving, TX, Gaflei, FL, Santiago de Chile, Granada, Spain.
- Speer, A. y Tommasi, F. V. (2008). «Einleitung», en: Stein, E., *Übersetzungen 3: Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – «Quaestiones disputatae de veritate» 1*, ESGA 23. Introducción y edición de A. Speer y F. V. Tommasi. Herder, Freiburg-Basel-Wien, pp. XI-LXXXVI.
- Stein, E. (2001-2008). *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, traducción de A. Valero Martín, Encuentro, Madrid, 2008 (2ª Ed.).
- Stein, E., «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung» en: *Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1929), pp. 315-338, 330 [versión online disponible en:] Baltzer-Jaray, K., Bell, J. M. y Parker, R. K. B.; NASEPblog Official Blog of The North American Society For Early Phenomenology, <http://nasepblog.files.wordpress.com/2012/08/stein-edith-husserlsphaenomenologie-und-thomas-von-aquino-jppf-festschrift-1929.pdf>
- Stein, E., «La fenomenología de Husserl y la filosofía de Tomás de Aquino», traducido por C. Ruiz Garrido, en: OC III, p. 213.
- Stein, E. (2007). «La significación de la fenomenología para la visión del mundo», traducida por J. Mardomingo en: F. J. Sancho Fermín y por J. Urkiza (eds.), *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, Vitoria-Madrid-Burgos, pp. 537-556.

- Stein, E. (1929). «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino», *Jahrbuch*, p. 334.
- Stein, E. (2008). «Lateinisch-Deutsches Wörterverhältnis», en: *Übersetzungen 4: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – «Quaestiones disputatae de veritate»* 2, ESGA 24. Introducción y edición de A. Speer y F. V. Tommasi, Herder, Freiburg-Basel-Wien, pp. 909-910.
- Stein, E. (2006). *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12. Introducción, edición y notas de A. U. Müller, Herder, Freiburg-Basel-Wien, pp. 4 y ss.
- Stein, E. (2003). *Wege der Gotteserkenntnis: Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, ESGA 17. Introducción y edición de B. Beckmann y V. Ranff, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007².
- Tomás de Aquino, *De veritate* [versión online en:] www.corpusthomicum.org
- Tomás de Aquino (2001). *De veritate. Cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 142, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 57-59 [versión online disponible en:] <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5860/1/142.pdf>
- Tomás de Aquino (1998). *De veritate. Cuestiones 16 y 17. La sindéresis y la conciencia*. Introducción, traducción y notas de A. M. González. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 61, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 37-38.
- Tommasi, F. V. (2004). «La dottrina tommasiana dei trascendentali e dell'analogia nell'interpretazione di Edith Stein» en: *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, 47:2, pp. 475-497.
- Tommasi, F. V. (2012). «L'analogia della persona in Edith Stein». En: *Archivio di Filosofia*, LXXIX:3. [Monográfico].
- Urkiza, J. (2007). «Nota introductoria [a “La significación de la fenomenología para la visión del mundo”]» en: F. J. Sancho Fermín y por J. Urkiza (eds.), *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, Vitoria-Madrid-Burgos, pp. 539-540.

EUM Fray Luis de León (Valladolid)
 Centro adscrito a la Universidad Católica de Ávila
 miriam.ramos@frayluis.com

MIRIAM RAMOS GÓMEZ

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2021]