

La paradoja del espíritu humano «tendido entre finitud e infinitud» según Edith Stein y su relación con Alberto Magno en la obra *Ser finito y ser eterno*

Anneliese Meis. Pontificia Universidad Católica de Chile

Recibido 26/04/2022

Resumen

El presente estudio aclara la paradoja del espíritu humano tendido entre la finitud y la infinitud, como lo entiende Edith Stein, iluminado por Alberto el Grande. Esta paradoja constituye la dimensión originaria del espíritu humano, que es un espíritu finito más real y auténtico cuando se comprende a sí mismo como proveniente de Dios, revelando la simultaneidad dinámica del tiempo y la eternidad, capaz de colaborar con el Espíritu infinito en la medida en que es anticipado por este.

Palabras clave: paradoja, espíritu, Espíritu Santo, Edith Stein, Alberto Magno.

Abstract

The paradox of the human spirit «stretched between finitude and infinity» according to Edith Stein and its relationship with Albert the Great in the work *Being finite and being eternal*

The present study clarifies the paradox of the human spirit tended between finitude and infinitude, as Edith Stein understands it, illuminated by Albert the Great. This paradox constitutes the originating dimension of the human spirit, which is a most real and authentic incarnate spirit when it comprehends itself as stemming from God, disclosing the dynamic simultaneity of time and eternity, while being the human collaboration capable of anticipating infinite Spirit.

Key words: Paradox, Spirit, Holy Spirit, Edith Stein, Albert the Great.

La paradoja del espíritu humano «tendido entre finitud e infinitud» según Edith Stein y su relación con Alberto Magno en la obra *Ser finito y ser eterno*

Anneliese Meis. Pontificia Universidad Católica de Chile

Recibido 26/04/2022

§ 1. Introducción

Si bien la paradoja no es un término frecuente en el pensamiento de Edith Stein, adquiere un significado importante cuando ella lo usa en *Ser finito y ser eterno*¹ en referencia al espíritu humano, «tendido entre finitud e infinitud» (SFE: 978) (cf. Nicola, 2020), constituyendo esta paradoja uno de aquellos *aporoumena* aristotélicos (cf. Söchting, 2005), que Alberto Magno siente «sobre sus hombros como pesado fardo» (SFE: 613). Esta afirmación de Stein es una de las pocas referencias al *Doctor Universalis* que emergen de la obra magna de la discípula de Husserl, en las cuales aporta una significativa comprensión de la finitud del espíritu humano evocando a Alberto Magno, de tal modo que vale la pena establecer un nexo importante entre ambos autores.

En efecto, las referencias de Stein al *Doctor Universalis* son contundentes en SFE pues la discípula de Husserl pasa desde las *aporoumena* (*Verlegenheiten*) a detenerse en el comentario albertino a la *Jerarquía Celeste* de Dionisio, interrelacionándolo con la pregunta por el «sentido del ser» y «sentido de ser-persona», de tal modo que estas referencias aportan una intelección significativa de las tres citas de Stein referentes a la finitud (*Endlichkeit*) del espíritu humano, que el presente estudio pretende dilucidar, no teniendo en cuenta una frecuencia mayor de dicho término en la discusión de Stein

¹ Pese a los reparos a la traducción existente de la obra se cita dicha traducción para mayor provecho del lector español, pero agregando las referencias a la edición original crítica alemana para las tres principales citas entre paréntesis de E. Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, en *Obras completas III. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*. Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/Ed. de Espiritualidad/Monte Carmelo, 2008, 587-112 (= SFE); *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins // Anhang, Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg* (= EES).

con Heidegger (once veces), que no se abordará, ya que merece una investigación aparte. Además, la finitud (*Endlichkeit*) se encuentra interrelacionada en la obra steiniana con las voces de contingente (*zufällig*) (22 veces) y corruptible (*vergänglich*) (16 veces), que tampoco serán tomadas en cuenta en la interpretación de la discípula de Husserl respecto a la finitud (*Endlichkeit*), del espíritu humano, desafiada por la infinitud a modo de paradoja.

El presente estudio ahonda entonces el significado de la finitud en cuanto paradoja del espíritu humano, —eje central del pensamiento steiniano— «tendido entre finitud e infinitud». Ilumina esta paradoja desde las referencias de Stein a Alberto Magno, provocado por los *aporoumena* de Aristóteles referente a la cuestión del ser, explicada por el comentario albertino a Dionisio, *Caeleste Hierarchia*, y completado por aquel a la *Mystica Theologia* y las *Epistulas*², pero interrelacionada con referencias a dicho espíritu, en textos traducidos y publicados como *Albert der Große, Über das und den praktischen Intellekt Gewissen*³ que visibilizan un importante nexo entre el espíritu humano y el Espíritu Santo, que según Stein es decisivo para una adecuada intelección de la señalada paradoja del espíritu humano.

§ 2. La finitud steiniana y los *aporoumena* de Aristóteles en Alberto Magno

Cuando Stein aborda la finitud del espíritu humano, considerada en interrelación con la referencia suya al Doctor Universalis en el contexto del primer capítulo de su obra SFE, que trata de «La cuestión del ser a través de tiempo» (SFE: 612-616), afirma:

Alberto Magno, que siente sobre sus propios hombros el pesado fardo de los *aporoumena*, respecto de las cuales el *Doctor universalis* constata al final de su obra «De causis et processu universitatis» no haber escrito de forma espontánea ese tratado, sino que le fue «arrancado» por el incesante deseo de sus «compañeros» de conseguir una explicación de Aristóteles. [SFE: 613, n. 29]

² Alberto Magno, *Sobre la Teología Mística de Dionisio. Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese Meis. Latín-español. En *Anales de la Facultad de Teología*, 59 [Cuaderno 1/2]. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, abril de 2008.

³ Albert der Große, *Über das Gewissen und den praktischen Intellekt*. Eine Textauswahl aus *De homine*, den *Quaestiones* und *De anima*. Lateinisch-Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Henryk Anzulewicz und Philipp Andreas C. Anzulewicz. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2019 (= GPI).

No cabe duda de que Alberto Magno trata de resolver estos *aporoumena* a lo largo de su *Opera omnia*, cuya verificación sobrepasa el presente breve estudio, pero este, sin embargo, aprovechará la manera propia del proceder metódico albertino de pensar (*Denken*) como «ponerse juntos en movimiento» (*Mit-in-Bewegung-Setzen*) (GPI: 121), a lo cual Stein también invita, cuando finaliza la escueta exposición de «La cuestión del ser a través de tiempo» (SFE: 614). Por medio de tal modo de proceder la búsqueda del significado del problema se encamina a dilucidar la finitud del espíritu humano.

2.1. Contextualización del problema de la finitud del espíritu humano

Resulta importante que, según Stein, «Tomás avanzando seguro entre sus errores y los de su adversario Averroes, pero haciéndose cargo de Avicena, examinando todo y quedándose con lo bueno» como lo atestigua su opúsculo *De ente et essentia*, da el paso decisivo más allá de Aristóteles —paso al cual queda fiel hasta el abrupto final de la *Summa*, cuando «dentro del ente (*ens*) [...] hace la distinción entre el ser (*esse*) y la esencia (*essentia*)»: «el ser en cuanto tal —separadamente de lo que es—. Pues esto le permite al Aquinate abarcar el ser finito e infinito, pero al mismo tiempo poner de manifiesto el abismo que separa a este de aquél» (SFE: 614), —distinción considerada el aporte más genial para la comprensión del ser humano y su finitud en el mundo, al constatar que el ser en sí no existe, sino sólo a través de los entes.

De hecho «Desde aquí se abrió un camino que permite comprender toda la *diversidad del ente*» —problema del ser dominante del pensar griego y medieval, y que también le interesa en el fondo a la filosofía moderna, aunque con su «dirección necesaria al conocimiento» (SFE: 614), que, sin embargo, por la «separación total de la verdad revelada» realizada por la *filosofía moderna* «tuvo consecuencias aún de mayor peso» por pretender ella ser «ciencia autónoma», es decir, en gran parte una «ciencia-sin-Dios» (*gottlos*), que marcha por caminos propios al lado de la *philosophia perennis*, que desgraciadamente fue transmitida como un «sistema rígido de conceptos» en la formación católica, pero recuperada, posteriormente, por esfuerzos valiosos del pensar filosófico, entre los cuales destaca la contribución de Husserl, repensada por su discípula.

Stein propone entonces partir de lo ofrecido en las expresiones escolásticas de la cuestión del ser para asegurar la comprensión del contenido y no sólo de los términos, pero buscando cada vez términos propios para las interrelaciones correspondientes, consciente de la ayuda que prestan los orígenes históricos y más todavía objetivos, que se abren para la antigua pregunta de la cuestión del ser siempre replanteada, de modo nuevo, para abordar la *ousia* misma. Esto significa para la discípula de Husserl no sólo «pensar junto (*mitdenken*) vivamente con los antiguos maestros», sino «retomar la cuestión a su manera en nuestro tiempo», lo cual es una ayuda justificada por la necesidad interna de los filósofos de vivir la pregunta por el ser desde su proximidad inmediata y comprender así los «impulsos originarios de los maestros antiguos», lo que vale especialmente para la autora, cuando ella, proveniente de la escuela de Husserl, intenta un acceso a la «catedral de la Escolástica» —una meta, que permite ponerse en camino (SFE: 622), pretendiendo una certera comprensión de la finitud del espíritu humano.

2.2. La finitud del espíritu humano, según Stein

64

Con esta pretensión Stein busca comprender el significado de la finitud (*Endlichkeit*), en la primera cita, ubicada al comienzo del SFE § 1 del capítulo III, que ofrece el «detallado análisis ontológico-fenomenológico» de Stein y «sus muchas cuestiones filosóficas teológicas», implícitas al *Ser esencial y ser real*, es decir, al ser y el ser de las personas: ser temporal y finito, que comprende el ser finito y su relación con el ser eterno, el ser esencial y ser imagen en el espíritu divino, el ser individual y el ser de la importancia de la vivencia, el ser del yo como vitalidad de la vida espiritual y finalmente el ser de los seres vivos (planta, animal, humano), atravesados por la temporalidad.

De ahí que la finitud del espíritu humano emerge junto con la temporal, cuando la discípula de Husserl explica, detenidamente, en qué consiste el ser esencial y ser real, es decir, el doble sentido de la finitud, afirmando:

Con la contraposición existente entre el ser actual y el ser potencial —comprendido como el grado de ser y camino preliminar hacia la cima— nos han sido reveladas otras diferencias del ser. Al mismo tiempo lo que: es a la vez actual y potencial (en este sentido) tiene necesidad de tiempo para pasar

de lo uno a lo otro. El ser actual-y-potencial es un ser temporal. El ser temporal es movimiento de la existencia: es un irradiar de actualidad continuo y perpetuo. El ente, que es temporal, no posee su ser, sino que le es dado cada vez. Así se presenta la posibilidad de un principio y de un fin en el tiempo. Así queda definido uno de los significados de la finitud; lo que el ser no posee, sino que tiene necesidad del tiempo para llegar a ser, sería por lo tanto lo finito. Si fuera realmente conservado sin fin en el ser, no sería todavía infinito en el auténtico sentido de la palabra. Es verdaderamente infinito lo que no puede acabar, puesto que no ha recibido el ser como don, sino está en posesión del ser, es dueño del ser, y en verdad es el ser mismo. Lo llamamos el ser eterno. No tiene necesidad del tiempo, sino que es también el dueño del tiempo. El ser temporal es finito. El ser eterno es infinito. Pero la finitud significa más que la temporalidad, y la eternidad significa más que la imposibilidad de un fin en el tiempo. Lo que es finito tiene la necesidad del tiempo para llegar a ser lo que es. Es algo objetivamente limitado: aquello que ha sido puesto en el ser viene a ser algo puesto en el ser: como algo que no es nada pero que tampoco es todo. Y aquí está el otro sentido de la finitud: ser algo y no ser todo. De acuerdo con este sentido, la eternidad en cuanto plena posesión del ser significa no ser nada, es decir, ser todo. [SFE: 670-671/EES: 62]

Con esta contraposición «entre el ser actual y el ser potencial» en cuanto «grado de ser» y «camino hacia la cima» la finitud emerge como «ser temporal» en cuanto «movimiento de la existencia» que «no posee el ser, sino que le es dado cada vez», es decir, «se presenta la posibilidad de un principio y un fin» en el tiempo, de tal modo que «un sentido de la finitud queda definido», es decir, «tiene necesidad del tiempo para llegar a ser». Por su parte «el ser eterno» no ha recibido el ser como don, sino «está en posesión del ser, es dueño del ser» y «en verdad es el ser mismo», que «no tiene necesidad del tiempo, sino es también el dueño del tiempo [...]». El ser eterno es infinito».

Para dilucidar este doble sentido del «movimiento espiritual» (*geistige Regung*), cabe aclarar que: «Sentido significa lo que puede ser comprendido, y comprender significa captar-el-sentido. [Y] *Comprender* (intelligere) y lo *inteligible* (intelligibile) es el mismo del *espíritu*, por lo que ha recibido el nombre de *intelecto* (intellectus)» (SFE: 674). Para Tomás el «ser conocido» coincide con «el estar en el espíritu» (SFE: 708) y que

Esta misma cosa es susceptible de un doble modo de ser añadido, a saber, el estar en el objeto (el ser real si el objeto es real) y del ser en el espíritu [...] Si está «en el espíritu» o en «el conocimiento real», esto no quiere decir que sea una pieza constitutiva del espíritu cognoscente o del conocer real en cuanto unidad de la vivencia. A este respecto, la proposición fundamental tan frecuente en santo Tomás: lo conocido está en el que conoce a la manera del cognoscente, lo cual es un poco equívoco.

El espíritu cognoscente es un ser real individual. Lo conocido en cuanto tal no llega jamás a serlo por el hecho de ser conocido. Llega a ser solamente algo captado por el espíritu, algo que le pertenece. [SFE: 709]

Por su parte «El espíritu lo abarca» (*es vom Geist umfassen*) lo posee, pero siempre en cuanto algo más allá de él. Lo conocido es mío en un sentido completamente diferente que el conocer.

Mi conocer es única y exclusivamente mío [...] El «estar en el espíritu» o el «ser abarcado por el espíritu» se agrega a lo que es abarcado en el conocimiento, de la misma manera que el ser real se añade a lo que se hace real. [SFE: 709]

De hecho:

[...] lo que abarca el espíritu es lo mismo que encuentra en lo esencial real como su *quid*. En relación con su «realización» y con su «espiritualización» [*Vergeistigung*] guarda una específica integridad e intocabilidad [...]. Ciertamente es necesario tener presente, que a la «espiritualización» le pertenece lo que llamamos su ser propio, su ser esencial le pertenece todavía otra cosa más que el «abarcar con el espíritu», el pensar «tiende» al objeto a través del concepto con el que trata de captar su *quid*. [SFE: 709-710]

Luego, Stein recuerda:

Si en una observación retrospectiva partimos de lo que el espíritu abarca captando, pensando, conociendo y comprendiendo, entonces nos encontramos con lo mismo en cuanto contenido de nuestra «conciencia» dirigida hacia los objetos o en cuanto *significado espiritual*. Si comenzamos por analizar la expresión lingüística, entonces encontramos en esta el *sentido lingüístico*. [SFE: 711]

De hecho:

Sin embargo, aunque también tuviéramos que establecer que no podemos captar las cosas de otra manera que por las «apariciones» (o fenómenos), que no están determinados por las cosas mismas de nuestro conocer, así el «darse de la aparición» y la coordinación entre el espíritu cognoscente y el mundo conocido (la «relación sujeto-objeto») sería de nuevo algo que está sometido a las leyes de la esencia y no puede ser captada de otra manera. La posibilidad de «aparecer» a las criaturas que tiene

nuestra condición espiritual no puede ser comprendida más que a partir de la esencia de las cosas y de la «esencia» de nuestro espíritu. [SFE: 712-713]

La discípula de Husserl entonces concluye que «la finitud significa más que la temporalidad, y la eternidad significa más que la imposibilidad de un fin en el tiempo», un verdadero *aporoumen*, que, según Stein, también Heidegger reconoce (SFE: 1181 y 1193). Por ende, la finitud (*Endlichkeit*) es «algo que no es nada pero que tampoco es todo», en lo que «está el otro sentido de la finitud: ser algo no ser todo», mientras «la eternidad en cuanto plena posesión del ser» significa «ser todo». De ahí que la pregunta ¿por qué hay algo y no nada? para Stein se cambia en la pregunta por el fundamento eterno del ser finito, el Espíritu Infinito.

2.3. El aporte de Alberto Magno

La explicación steiniana del doble sentido de la finitud del espíritu humano finito, fundado en el Espíritu divino infinito, es decir, su entronque con el tiempo y ser algo no todo, Alberto Magno la aborda por su comprensión de lo temporal (*Vergänglichliches*) (GPI: 311), cuando trata de comprender si la razón representa «una» *potentia* o «varias», estableciendo una semejanza a nivel de lo temporal (*Vergänglichliches*), que atestigua una uniformidad, que contrasta con la desemejanza con lo eterno (*Ewiges*) al cual, sin embargo, lo temporal sigue unido por la analogía (GPI: 319). Esto permite apreciar el hecho de que lo eterno se mueve por sí mismo (*Lenkende*) con respecto al «orden temporal», que es movido (*gelenkt*) lo cual pone de manifiesto sobre todo el «desorden» del pecado, en oposición con el principio del bien, propio de lo eterno.

Esta explicación (*Klärung*) de Alberto respecto del movimiento de la naturaleza y de la razón en nosotros (GPI: 315), permite sacar la conclusión (*Schluss*) (GPI: 319), que hay que distinguir con el Doctor Universalis una parte superior e inferior de la razón, distinción que es decisiva cuando se trata de la finitud vivida como «sentido», según el bien o como contrasentido por el pecado, gracias a la función concedida por Alberto a la conciencia —*synderesis*— situada en la parte superior de la razón (*Vernunft*) en cuanto «espíritu» (*spiritus*) idéntico con la *synderesis*, a la vez diferente como evocan las citas paulinas, usadas por Alberto: 1 Ts 5, 23 y Rm 8, 26-27, que destacan una

intervención del Espíritu Santo, conjuntamente, con el espíritu humano en el quehacer del espíritu humano.

Sintetizando: el sentido de la finitud se interrelaciona entonces tanto en Stein como en Alberto Magno con la temporalidad en cuanto movimiento del espíritu humano interrelacionado con el Espíritu divino, a modo del finito con el infinito, lo cual constituye la paradoja del espíritu humano «tendido entre finitud e infinitud».

§ 3. La paradoja steiniana del espíritu, «tendido entre finitud e infinitud»

Si bien la paradoja no es un término frecuente en el pensamiento steiniano y la simultaneidad de finitud-infinitud articulada por ella es ajena al tiempo cronológico, sí es constitutiva para su dimensión cualitativa *kairótica*, en la medida en que Stein articula esta dimensión con la colaboración del espíritu humano finito en cuanto yo con el Espíritu divino Infinito. De ahí que cabe ahondar esta articulación de la relación del espíritu finito con el Espíritu Infinito a partir de la invitación de la discípula de Husserl: «Echemos una mirada hacia atrás sobre el camino recorrido» (SFE: 713), pues:

Hemos partido del hecho innegable de nuestro propio ser. Este se ha manifestado como un ser fugaz que pasa de un instante a otro, por consiguiente, impensable sin otro ser fundado en sí mismo y creador, dueño de todo ser, que es el ser mismo. [*Ib.*]

Y:

Además hemos encontrado algo que surge en nuestro ser cambiante, lo que nosotros, cuando ha surgido o crecido, podemos abarcar y retener como un todo, como una formación delimitada. [Y, finalmente] A pesar de que esta formación limitada surge en el flujo del tiempo, aparece ahora como desligada de este flujo, como intemporal. [*Ib.*]

Resulta importante, por ende, que «El flujo temporal y la vivencia de la que surge la unidad *en mí y para mí*, se encuentra bajo leyes que deciden su curso y que por su arte ya no son fluyentes ni fugaces, sino algo estable y fijo» (SFE: 713). Esto implica, según la explicación de Stein, que la finitud del espíritu humano debe ser comprendida como don, es decir, como ser recibido, pues esto permite establecer la relación entre nombre e identidad en cuanto yo, relación entre ser sí mismo y el ser uno en una

temporalidad biográfica y a la vez una relación entre ser sí mismo y ser en relación con otros, en la medida en que el yo convierte el tiempo en una historia ante y en Dios. Sin duda, esta verdad despierta aquel asombro de lo real, que algo sea y llegue a ser, (SFE: 714), que Stein comprende, no como su amiga Hedwig Conrad-Martius, a modo de un dilema exclusivo (*ib.*), sino como una «paradoja» inclusive (SFE: 719), de simultaneidad de finitud e infinitud, que cabe contextualizar.

3.1. La contextualización de la paradoja steiniana

Stein constata que podemos comprender la situación del espíritu humano en el mundo «igualmente partiendo del espíritu divino» (SFE: 716). Pues,

El ser real (actual) del espíritu es *vida y entender vivo*. Dios en cuanto «acto puro» es vitalidad inmutable. Sin embargo, no es posible vida espiritual sin un contenido, sin un «sentido espiritual». Y este sentido tiene que ser al mismo tiempo eterno e inmutable como el espíritu divino mismo. [*ib.*]

Si para Stein «el primer ente tiene el ser por esencia, entonces es imposible también pensarlo sin el ser» (SFE: 717). De ahí que «Todas las veces que tratamos en la tierra de captar al infinito, recibimos solamente una parábola finita, es decir, un finito en el cual divergen el quid, la esencia y el ser real» (SFE: 719). Se trata de todo un árido esfuerzo por comprender aspectos importantes, ligado al espíritu humano en cuanto paradoja, cuya comprensión analizamos a continuación (*ib.*), como aquel remontar de la autora al Logos y su «cara doble», en cuanto «una refleja el ser divino único y simple, y la otra, la diversidad del ente finito» (SFE: 728).

3.2. La comprensión steiniana de la paradoja

Cuando Stein describe la paradoja del espíritu humano «tendido entre finitud e infinitud», explicita «Si decimos: el ser de Dios es su esencia, ciertamente podemos atribuir cierto sentido a esta afirmación Pero no llegamos a ninguna “visión plenificante” de eso que queremos decir.» (SFE: 718-719). Y si:

Todavía seguimos con esto, porque nuestro espíritu tiende más allá de todo lo finito hacia algo que comprende en sí todo lo finito —y por medio de lo finito mismo es inducido a tender— hacia algo que comprende en sí todo lo finito sin agotarse en él. [SFE: 719]

Debemos concluir: «lo que podría colmarlo rebasa sus capacidades mismas. Se sustrae a su visión» (*ib.*), mientras «La fe nos promete la visión futura en la luz de la gloria» (*ib.*). Pero

Si fuera posible asir este pensamiento con toda claridad, así tendríamos el fundamento de una «prueba ontológica de Dios» aún más profunda y más evidente que el pensamiento del ens «quod nihil majus cogitari possit», es decir, del ens más perfecto que se pudiese pensar y que constituye el punto de partida de san Anselmo. [SFE: 717]

Por eso, Stein constata:

El destino singular de la prueba ontológica de Dios nos parece descansar sobre esta paradoja propia del espíritu humano, la tensión entre la finitud y lo infinito: así encontrará siempre sus nuevos defensores y sus adversarios. Quien haya penetrado hasta el pensamiento del ser divino —del primer ser, del eterno, del infinito, del «acto puro»— no puede sustraerse a la necesidad del ser que allí se encierra. Sin embargo, cuando trata de captar el ser divino como se trata habitualmente de captar una cosa por la vía del conocimiento, se encuentra con que éste se aleja y no aparece ya como un fundamento suficiente para construir una prueba. Al creyente, que está seguro en la fe de su Dios, parece de tal manera imposible el pensar en Dios como inexistente que se lanza con confianza a convencer aun al «incipiens» de la existencia de Dios. El pensador que se atiene al conocimiento natural retrocede cada vez ante el salto que franquearía el abismo. Pero ¿las pruebas de Dios a posteriori, las conclusiones que parten de los efectos creados para ascender hacia una causa increada, han tenido mejor destino? ¿Cuántos incrédulos han encontrado la fe gracias a las pruebas tomistas? Estas últimas también son un salto por encima del abismo: el creyente lo franquea fácilmente, el incrédulo se detiene frente a él. [SFE: 719/EES: 104]

Si Stein evoca aquí *la tensión entre la finitud y lo infinito* en cuanto *paradoja propia del espíritu humano*, que ha «penetrado hasta el pensamiento del ser divino», el «primer ser», el «ser eterno», el «infinito», el «acto puro». Sin embargo, «se encuentra con que éste se aleja y no aparece ya como un fundamento suficiente para construir una prueba», pero «si para el creyente es imposible el pensar de Dios como inexistente» y se lanza con el salto que «franquea fácilmente el abismo».

Stein, sin embargo, no se contenta con este «salto», sino intenta una solución más allá de Anselmo por el «pensar en Dios», de modo serio, uniendo su pensar racional, digno del espíritu humano, con el dato de fe que remonta todo cuanto existe al logos divino, afirmando: «Hemos constatado que el nombre de “Logos”, empleada para la segunda persona divina, expresaba la esencia divina como conocida y englobada por el espíritu divino», (SFE: 720). Pues la Escritura afirma, «las cosas creadas han sido hechas *por el Logos* y que poseen *en él coherencia y consistencia* [...]» Jn 1, 3-4 (SFE: 720). Por ende la discípula de Husserl explica que «En el pasaje así interpretado de la Escritura, está prefigurada manifiestamente la concepción “agustiniana” de las ideas en cuanto “esencialidades creadoras en el espíritu divino”.» (SFE: 721), y tienen su eficiencia de este Logos.

Esto significa que para Stein lo que se hace «real en las cosas es el efecto de esta eficiencia». De tal modo, «hay que entender la “idea” como arquetipo creativo en el espíritu divino» (SFE: 723). Pero

El hecho de que el espíritu divino abarque la diversidad de todo ente *en cuanto* divina no lleva perjuicio a la unidad y a la simplicidad de la esencia divina, puesto que eso se hace «uno intuitu», de una sola mirada desde la eternidad, inmutable. Esta mirada engloba todo «lo que ha sido, es y será» [SFE: 724],

por medio de este «acto espiritual» (SFE: 726), que según Stein, replanteando en AP (292) esta temática antiquísima, depende de la inmediatez del carácter del «*acto que da el ser*» (*ib.*), que emerge desde la aporía de la «ontología formal» del pensamiento tomístico-agustiniano y requiere de la «ontología material» en cuanto «ontología del espíritu» (*ib.*), el Espíritu Divino, solucionando allí la aporía entre el modo de pensar agustiniano de las «ideas» entendido platónicamente, y ni mejora tanto por el pensar tomasiano como su propio aporte. La discípula de Husserl sin duda evoca esta solución aquí, cuando presenta la paradoja por medio de la relación del «espíritu» humano abarcado por el «espíritu divino».

En efecto, Stein comprende al espíritu humano en su constitución subjetiva de lucidez irrepetible de un contenido siempre objetivo ajeno —Stein suele evitar la terminología de «espíritu subjetivo»-«espíritu objetivo», históricamente prejuiciada—, lo que explica, en definitiva, como aquella simultaneidad de finitud-infinitud, que

constituye la paradoja del espíritu finito en cuanto anticipado por el Espíritu Infinito. Pues como concluye en *Potenz Akt*⁴, «Este entra en aquel como por una “puerta” a la Vida, sin que deba hacerlo, ya que no sólo el espíritu humano es libre para acoger al Espíritu divino, sino Este también decide en Su libertad infinita si lo quiere hacer, (dándole de todos modos el sentido pleno por medio del mutuo consentimiento del espíritu humano con el Espíritu Divino)» (AP: 527), que Alberto Magno ilumina de modo significativo por su aporte a la comprensión de la paradoja señalada por Stein.

3.3. El aporte de Alberto Magno

Si bien el término *paradoja* tampoco aparece en la extensa obra de Alberto Magno, salvo en el título de una obra de Tullius, el Doctor Universalis usa con frecuencia términos cercanos sobre *mirabilis* y *admirabilis*. Pero sí Alberto Magno explicita, de modo significativo, la relación del espíritu humano anticipado por el Espíritu divino y destaca también la presencia del Espíritu Santo en el espíritu humano, cuando trata de responder a la pregunta ¿Qué es la *synderesis*? y explica, magistralmente, su arraigo en el espíritu (*Geist*) (GPI: 149-165), recurriendo a los argumentos filosóficos, exegéticos y teológicos de Basilio, Agustín y Jerónimo para proponer una respuesta, que sirve como esclarecimiento del sentido de la finitud y complementa muy bien la propuesta steiniana. En efecto, la finitud emerge a través de los argumentos señalados como propios del espíritu humano, sin que este sea la «conciencia» (*Gewissen*), pero tampoco se separa de ella, aunque sí, el espíritu finito es socorrido en su parte superior —*Vernunft*— por el Espíritu Santo, quien «interviene en favor nuestro», Rm 8, 26-27.

De ahí que, la parte superior de la *Vernunft* humana no es para el Doctor Universalis la *synderesis* ni el Espíritu Santo, pero sí ella es guiada por dicho Espíritu, razón por la cual los filósofos no pueden reconocer dicha *synderesis* como «los santos». Emerge así una situación paradójica del espíritu humano, evocada por Stein, en cuanto «tendido entre la finitud e infinitud», que impulsa hacia la decisión. Para esta decisión el espíritu

⁴ Se cita dicha traducción para mayor provecho del lector español, pero agregando las referencias a la edición original crítica alemana de E. Stein, *Acto y potencia. Estudio sobre una filosofía del ser*, en *Obras completas III. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*. Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/Ed. de Espiritualidad/Monte Carmelo, 2008, 223-536 (= AP); *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (= PA).

humano aparece como necesitado de la ayuda divina, más en Alberto Magno que en la discípula de Husserl. En ambos autores, sin embargo, el Espíritu Santo, unido al espíritu humano, permite discernir a través de los vaivenes de la vida humana aquella simultaneidad de la finitud (*Vergänglichkeit*) e infinitud (*Ewigkeit*), que le da sentido pleno (*sinnhaft*) a la vida terrena.

Sintetizando, puede apreciarse la paradoja en cuanto simultaneidad de finitud y eternidad, que tanto Stein como Alberto Magno plasman en su argumentación y que la referencia explícita de Stein al comentario de Alberto a Dionisio *Caelestis Hierarchia*, que se abordará a continuación, despliegue en su significado propiamente tal.

§ 4. La finitud steiniana, fundada por el comentario de Alberto Magno a Dionisio

Cuando Stein recuerda al final del capítulo VI, que «hemos encontrado también un sentido de la finitud que no tiene ni comienzo ni fin en el tiempo», (SFE: 950/EES: 302), destaca el «orden de la creación» en cuanto tensión del espíritu entre su ser finito y abierto al ser infinito, insistiendo en la contraposición del *ser esencial y real* y de la *posibilidad* de estar prefigurado en un doble sentido. Con esto la discípula de Husserl vuelve sobre la tensión del espíritu humano entre su ser finito y su apertura al ser infinito, sintetizando el «sentido del ser» expuesto en el capítulo VI.

Si bien el presente estudio sólo recoge algunos hitos relevantes de la extensa argumentación steiniana del camino investigativo, recorrido por la autora desde el capítulo III hasta el VI inclusive, en cuanto importantes para la comprensión de la paradoja del espíritu humano, tendido *entre finitud e infinitud*, abordará también, brevemente, la concreción de dicha paradoja en la «Imagen de la Trinidad en la creación», dilucidada por Stein en el capítulo VII. En este capítulo, precisamente, se sitúa el aporte explícito de Alberto Magno, que fundamenta, de modo significativo, la argumentación steiniana en lo referente al «orden» de la creación visible en la belleza de todo cuanto existe, siendo esta belleza para el Doctor Universalis el mismo Espíritu Santo, que, igual como en Stein, anticipa al espíritu humano por un orden de donación mutua jerarquizada.

4.1. Contextualización de la referencia steiniana a Alberto Magno

Cuando Stein comienza a articular su respuesta a los *aporoumena* de la cuestión del ser, expuesta en el capítulo I, destacando el «sentido del ser» por medio de una compleja argumentación desde el capítulo IV al VI, resalta la comprensión de la «forma», basada en Aristóteles y Tomás, pero reformulada, de modo original, desde la propia perspectiva fenomenológica en cuanto interrelacionada con «el espíritu». De esta compleja interrelación sólo se evoca algunos hitos de mayor relevancia —aunque son muchos todavía— para dilucidar la referencia steiniana a la finitud del espíritu humano al final del capítulo VI.

En efecto, Stein afirma: «Los estados de cosas tienen su contrapartida en un espíritu cuyo conocer se realiza en pasos de pensamientos separados, pero no hay que considerarlos como “formados” por el espíritu [...]» (SFE: 731). Pues,

[...] de un lado se encuentra todo lo que escapa a todo devenir y a todo cambio, lo que es acabado en sí, independiente de todo lo que pasa en este mundo, y accesible sólo al espíritu; del otro lado, un mundo de cosas que «entran en la existencia» y se desarrollan, mientras que actúan sobre otras y experimentan a su vez influjos; y se afirman «en la lucha frente a otros y, después de algunas vicisitudes», terminan, sin embargo, por desaparecer. [SFE: 793]

En este sentido resulta significativo que la discípula de Husserl recurra al ejemplo de la «obra de arte» (SFE: 802) y «el espíritu del artista» para ejemplificar al hecho de que «El espíritu humano está en disposición de formar obras» (SFE: 802) y así debe haber una materia susceptible de ser formada por el espíritu y las manos del hombre (SFE: 901), de tal modo que lo que el espíritu humano consigue «en el crear y por el crear, al mismo tiempo la obra llegar a su plena realidad» (SFE: 803). De esta manera Stein invita «una vez más a mirar lo que se ha destacado de las investigaciones precedentes sobre la relación de *cosa* y *materia*» luego continúa explicando:

«Cosa» es algo real cerrado en sí mismo: una *πρώτη οὐσία* en el sentido aristotélico: un «objeto» en el sentido más estricto del término, es decir, un «algo» que lleva en sí su propia esencia y que con esta esencia no depende de nadie: una «sustancia subsistente». [SFE 822]

Pero la discípula de Husserl insiste:

[...] es evidente que todas las cosas finitas remiten a un ente primero, una *πρώτη οὐσία* que es puro espíritu [...]. En contraposición al elemento material, el espiritual es lo no espacial, invisible, inasible [...] *ser espiritual* es un *ser en sí mismo*. Lo espiritual posee una «interioridad» en un sentido completamente extraño al espacio material. Cuando «sale de sí» —lo cual sucede de diversas maneras: como una orientación hacia los objetos (lo que Husserl llama «intencionalidad» de la vida del espíritu), como una apertura puramente espiritual hacia espíritus extraños y una introducción en ellos, comprendiéndolos y compartiendo con ellos pero también como un estructurarse en el espacio [...]— sin embargo no por eso permanece menos en sí mismo. [Pues] A partir de este centro interno el ser espiritual se configura y encierra todo lo que él es y todo lo que él asimila, unificándolo, en una asimilación sólo posible para el ser espiritual [...]. [SFE: 822]

Stein explica este hecho cuando ejemplifica que:

Al igual que el espíritu pensante forma la palabra en la cual su movimiento vivo de pensamiento es absolutamente imposible sin la realización de tal configuración [...] de igual manera la forma se manifiesta efectivamente en el contenido material como en su medio y como medio de configuración totalmente dócil. [SFE: 837]

Pues:

Pertenece a la esencia de todo ser finito ser «símbolo» y a la esencia de todo lo material y espacial ser un «signo alegórico» de lo espiritual. Allí reside su sentido secreto y su interioridad escondida. Precisamente, aquello que lo convierte en alegoría de lo espiritual lo hace símbolo de lo eterno, puesto que Dios es espíritu y el espíritu es símbolo más próximo que lo material. [SFE: 846]

Si bien, según Stein:

Lo característico de lo anímico permite comprender cómo el contraste materia-espíritu hay que unirlo a la triple distinción: cuerpo vivo, alma, espíritu, «materia» (en el sentido de que llena el espacio) y «espíritu» se confrontan el uno con otro, pues se trata de una contraposición de contenido de diferentes ámbitos de realidad. Cuando cuerpo vivo, alma y espíritu han sido opuestos entre sí, fueron caracterizados como *formas* fundamentales del ser real, a saber, lo que se mantiene en una configuración cerrada, es lo que impulsa la configuración, que se entrega y se da libremente. [SFE: 875]

Sin embargo, «Para expresar algo sobre el ser mismo del espíritu infinito y de los espíritus infinitos en contraste a las hechuras materiales estaríamos obligados a profundizar más en lo que se debe entender por “espíritu”» (SFE: 876). Pero Stein pregunta: «¿Cómo se comportan espíritu y forma» (SFE: 878) —pregunta, que trata de explicar a lo largo del capítulo V por medio de los trascendentales.

En efecto, Stein constata:

Cuando se considera la concordancia del ente con el *alma* o el *espíritu* (que más adecuado desde el punto de vista objetivo) con esto se refiere a algo referente a un contenido. El «alma» y «espíritu», tomado en sentido pleno y no restrictivo, no son formas vacías [...] [sino] actos de una persona dotada de espíritu [...]. [SFE: 892]

Pero algo tiene que ser «en verdad». En base a lo que es, le es apropiado ser captado por su espíritu cognoscente; lo que se sirve también de fundamento en cierta medida para el fundamento de un presunto conocimiento y su desengaño. [SFE: 896]

Pero la peculiaridad del ente, que, en último término, hace posible su correspondencia con un espíritu cognoscente, merece ser designado en el sentido preciso con el término «verdad trascendental» (SFE 897). Stein recuerda:

[...] ya hemos dicho más arriba, en otro contexto, que todo ente posee un *sentido* o —para expresarse de una manera escolástica— es un *inteligible*: algo que puede «entrar» en un espíritu cognoscente, ser captado por él. Estas dos cosas me parecen identificarse con la verdad trascendental. Estos tres términos expresan una *coordinación entre «espíritu» y «ente»*. [SFE: 897]

Stein concluye que al ser «Le pertenece ser “*manifiesto*”, es decir, poder ser captado por el espíritu cognoscente, cuando no es de antemano trasparente para este espíritu (así como sucede en el caso del espíritu divino).» (*ib.*). Con esto asoma el significado de la contraposición del espíritu al ser verdadero y real en la última cita steiniana que se pretende abordar, al final del capítulo VI.

4.2. El significado del sentido de la contraposición steiniana del espíritu

Para comprender el significado del sentido de la contraposición steiniana del espíritu cabe volver a lo que Stein explica en el capítulo V y ahondar en el «orden» de

la estructura del ser de los transversales, en primer lugar de la verdad, pero también de la belleza y su relación con la bondad. Stein afirma pues:

En relación a lo que un «ente cualquiera» es en sí mismo, que su ser manifiesto o su correspondencia con el espíritu es algo nuevo. Con todo, si se entiende por «el ente» «*todo* ente», esto es, como un todo: la totalidad de todo lo que es, entonces también el orden de este todo está incluido allí. Pertenece al ente en cuanto totalidad constituir un *todo ordenado*: cada ente singular tiene allí su lugar, así como relacionado con los demás; el orden es una parte del ente así comprendido y el ser manifiesto o la correspondencia con el espíritu, que para nosotros se identifica con la verdad trascendental, forma parte de este orden.

La correspondencia con el espíritu no pertenece meramente a un género de ente, sino a todo ente: a cada ente singular y a la totalidad. [SFE; 897-898]

Aquí hay indicaciones sobre el contenido que se deducen de la comprensión de lo que pertenece a la esencia del espíritu:

Manifiestamente pertenece a cada parte singular y a la totalidad con su estructura especial. Pero de manera especial pertenece al *ser*. «*Ser* manifiesto», «*estar* ordenado en dependencia» aquí se esconde el ser mismo. Pero aquí no se debe ver un modo particular del ser, sino que pertenece al ser mismo. *Ser* (sin agotar la significación completa del término mismo) es *ser manifiesto al espíritu*. (SFE: 898).

En cuanto a la belleza vale que «La belleza constituye también el bien propio de una articulación de la fuerza del espíritu». De hecho:

Es en el «sentido» para «proporción, determinación y orden» propio del espíritu, donde Aristóteles veía fundada la belleza. Lo que pertenece a su propio ser —pues, éste ya está determinado según medida y especie y procede según un orden interno que llamamos «razón»— esto encuentra él de nuevo en el ente que él conoce. [...] El espíritu creado (y particularmente su conocer) concuerda no solamente como ente con todo otro ente en el sentido de que esta concordancia lo incorpora vivencialmente: esta toma de conciencia es lo que llamamos «agrado» [...] este agrado significa para el espíritu un descanso en la meta, como lo encuentra en la realización del tender a [...] y a la vez que pertenece al ser mismo, en cuanto ser ordenado en justas proporciones y *estar* en consonancia con el orden del espíritu. [SFE: 919-921]

Pues, sin duda:

Cuanto más se acerca un ser creado al arquetipo divino de todo ente, tanto más perfecto es. Por eso la belleza espiritual debe ser superior a la belleza sensible. Y puesto que por la gracia el alma está más cercana, en un sentido enteramente nuevo, al ser divino, el resplandor que la gracia derrama sobre el alma debe superar toda armonía natural. Pero lo que da ser y belleza a todo lo creado debe ser la suprema belleza —la belleza misma— Tomás *In Dionysium de divinis nominibus* cp., 2 lect. 5. [SFE: 923]

Para Stein entonces la finitud del espíritu humano se articula por medio del «orden» del ser finito o manifiesto tanto por medio de la verdad como de la belleza, pero sometido al tiempo, como Stein lo sintetiza de la cita referente a la finitud, cuando indica:

El tiempo pertenece al «orden» de la creación como algo, por lo cual lo finito se distingue de modo característico de lo eterno. Pues, si hemos encontrado también un sentido de la finitud que no tiene ni comienzo ni fin en el tiempo —la delimitación material de la diversidad de las unidades de significado—, así, sin embargo, hay que entender su delimitación frente a la unidad del ser divino como algo ordenado hacia una realización temporal. Con esto, la contraposición del ser esencial y real y de la posibilidad está prefigurada en un doble sentido: posibilidad en cuanto ser fundado de lo real-temporal en el ser esencial de las unidades de sentido delimitadas (posibilidad esencial), y posibilidad como grado preliminar a una realidad más alta (potencialidad frente a actualidad), como modo inferior del ser temporal. [SFE: 950/EES: 302]

Aquí emerge una significativa simultaneidad, que fundamenta, en definitiva, la distinción inicial hecha por Stein de un doble sentido de la finitud. Pues si el «tiempo pertenece al orden de la Creación como algo por lo cual lo finito se distingue de modo característico de lo eterno», «hemos encontrado también un sentido de la finitud que no tiene ni comienzo ni fin en el tiempo». Esto significa que «la delimitación material de las unidades de significado» hay que entenderla ante la unidad del ser eterno como «algo ordenado hacia una realización temporal» en un doble sentido, como «posibilidad esencial» y como «grado preliminar» «más alto» e «inferior». Surge aquí la pregunta por el fundamento creador (*Ursprung*) que Stein trata, extensamente, en su discusión con Heidegger y Kant, y ante la cual ambos autores se cierran, aunque su

análisis abre la puerta, pero de inmediato la cierran (*verriegeln*) lo cual parece deberse a un prejuicio metafísico.

Según esta «ley fundamental» (SFE: 952) de la analogía lo terreno apunta más allá de sí a lo *Überirdisches* aparece en la relación del ser finito al eterno (SFE: 944) explicando el orden como «unidad de orden y actuar» contemplando la belleza divina a modo de espejo desbordando sus límites visibles (SFE: 952).

En este sentido las tres personas divinas se diferencian por las «relaciones» entre sí: el Padre «engendra» al Hijo, el Padre y el Hijo «exhalan» al Espíritu Santo (SFE: 956), verdad que resume la *esencia del espíritu* (SFE: 960). De hecho «Dios es *Espíritu*» (SFE: 945) y

Lo que se entrega recíprocamente es una única, eterna e infinita esencia que abraza, perfectamente, a cada una de ellas y a todas juntas. El Padre lo ofrece —desde toda la eternidad— al Hijo, en cuanto que lo engendra, y mientras el Padre y el Hijo se dan el uno al otro, el Espíritu procede de ellos, como su amor recíproco y entrega [...]. Ciertamente conviene señalar aquí que «espíritu divino» y «esencia divina» son inseparables el uno de la otra y que la «compreensión espiritual» de todas las cosas reales y posibles significa respecto a Dios, al mismo tiempo, su posición causal en el orden del ente que les corresponde [...] [SFE: 948-949]

Stein concluye:

El alma humana *en cuanto* espíritu se eleva en su vida espiritual por encima de sí misma. Pero el espíritu humano está condicionado por lo que le es superior e inferior: está inmerso en un producto material que él anima y forma en vista de su configuración de cuerpo vivo. La persona humana lleva y abarca «su» cuerpo vivo y «su» alma, pero es al mismo tiempo soportada y abarcada por ellos. Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante, pero nutrida por un material que él mismo no brilla. [...] brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no es del todo transparente: puede iluminar otras cosas sin atravesarlas enteramente [...] (si nos atenemos a la conciencia que depende de la vida misma sin ayudarnos de la experiencia de otros, del pensamiento que juzga y deduce verdades de fe; son medios de los cuales el espíritu puro no tiene necesidad para conocerse a sí mismo). [SFE: 960]

Aquí el aporte del comentario de Alberto a Dionisio resulta relevante.

4.3. El aporte del comentario albertino a Dionisio a la comprensión steiniana

Cuando Stein se refiere, de modo explícito, a Alberto Magno, subraya con la cita del Prólogo a su comentario a la «Jerarquía celeste» (SFE: 978), «el lugar, de donde nacen los ríos, vuelven de nuevo, para de nuevo volver a fluir», (SFE: 978). El Doctor Universalis proyecta, de este modo, el movimiento de la finitud en cuanto enmarcando el lugar del egreso-regreso dionisiano, que es «Dios» (SFE 978) y en el cual «participan las criaturas naturales así como los dones de gracia y de gloria, que se difunden en las criaturas» como explica Stein (SFE: 978), de modo gradual, por la participación en el «rayo divino» de modo que

[...] las criaturas más elevadas, situadas más cerca de Dios, son las primeras en recibir la iluminación divina: son penetradas enteramente por ella y se vuelven hacia Dios, pero al mismo tiempo se inclinan hacia las criaturas inferiores, para que estas últimas reciban lo que puedan así de la plenitud que las primeras han recibido. [SFE: 978]

Este movimiento «jerarquizado» circular, en el cual Alberto Magno se detiene también en las características de tal orden de movimiento que progresa procediendo de un motor inmóvil (GPI: 415-421), cuando explica, en continuidad con su libro *Sobre los movimientos de los seres animados —De motibus animalium—* los dos puntos de reposo (*Ruhepunkte*) entre egreso (*Ausstossen*) y regreso (*Ziel*), que son diferentes, y sin embargo idénticos en lo que les subyace, porque en cuanto todo movimiento con sentido (*sinnenhafte Bewegung*) se realiza como un egreso (*Ausstossen*) y regreso (*Ansich-Ziehen*) como un círculo (*Kreis*) (GPI 417), como lo ilustra el ejemplo del corazón en cuanto «principio del movimiento».

Tal movimiento doble a nivel de naturaleza, proveniente de su origen (*Ursprung*) donde coincide es iluminado desde lo «eterno», explica, en definitiva, aquella paradoja del espíritu humano, que Stein señala en interrelación con el «espíritu» respecto a la «prueba ontológica de Anselmo, pero que Alberto Magno concreta, en su dimensión práctica a través de la conciencia (*Gewissen*) puesta en la parte superior del espíritu»

(GPI: 149-165). Lo ejemplifica también en la *Summa theologiae*⁵ a la luz del movimiento de egreso y regreso (Sth 329, 46-48), al afirmar respecto al ser, siguiendo a Agustín:

Egresas todo lo que egresa del intelecto agente, por el principio que efectúa, por la forma que es, y por el espíritu que introduce la forma en lo que es. Pero si es reducido, es necesario que por el espíritu sea aprehendido y por el espíritu reordenado, digo, sin embargo, por el espíritu quien concibe del primer hacedor y debe para que siga la forma que sale, y así reconducido al principio, de donde egresó. [Sth 329, 46-55]

En efecto, Alberto introduce aquí la «forma» interrelacionada con el espíritu y los diversos aspectos del ser en cuanto *ens* existente, que se configuran para una unidad a partir de la diversidad de elementos con que Alberto critica sus fuentes filosóficas, a partir de «las procesiones temporales del *Primum*» (SDN 37/ 1 47 ss.). Por eso, la comprensión de *la forma*, explicado magistralmente, de parte de Alberto, avalada por Avicena, pero diferenciada de Averroes, no como aplicación de un «modelo desde arriba», sino como un «sacar a la luz lo que hay dentro de la materia», a modo de una *eductio*, permite apreciar la originalidad del Doctor Universalis, que fundamenta e ilumina la simultaneidad de la paradoja del espíritu humano, «tendido entre la finitud e infinitud» en cuanto anticipado y apoyado en el Espíritu Infinito por su relación con el *primum pulchrum*.

Si el *primum pulchrum* es aquel misterio de belleza, que está encima de todo, pero que causa toda belleza, pues, «de la misma belleza, que por su esencia es causa de la belleza, es decir, hace toda belleza» (SDN 182, 47-50), su intelección se revela a nuestro espíritu creado por el Espíritu Creador, quien perfecciona nuestro intelecto en la comprensión del *pulchrum* oculto. Para Alberto el *primum pulchrum* está encima de todo cuanto existe, es el *principium fontis* del *esse* y el *bonum* (SDN 182, 47-50). Entonces, es Dios, quien está encima del *ens*, en cuanto amor, belleza y bondad, como afirma el Doctor Universalis:

Dice pues, primero, que Dios es dicho diligente y amable, en cuanto es bello y bueno, esto se dice es la razón del fin, pero se dice amor o dilección en cuanto es simul con lo que es bello y bueno,

⁵ Alberti Magni, *Opera Omnia, Tomus XXXIV (34) pars I: Summa Theologiae sive de Mirabili Scientia Dei, Libri I pars I: Quaestiones 1-50A*. Münster, Aschendorff, 1978 (= Sth).

mueve hacia sí, lo que es del amor, y así es fuerza, según conduce todo lo causado hacia sí mismo, porque sólo por sí mismo es bello y bueno. [SDN 224, 33-3]

Por ser, entonces, el *Primum pulchrum* Dios es amable y por su *virtus* atrae hacia sí «todo lo causado» (*omnia causata*).

Pero si todo lo causado existe, de tal manera, que «todas las cosas las conocemos por sus formas, estas mismas formas son imágenes de la belleza divina» (SMT 466, 11-13)⁶, *in forma inducta, per quam factum est simile, dat decorem* (SDE 542, 69)⁷ y entonces, la bondad divina, que «es el fin de todo el universo no se consigue, porque Dios produce la esencia, sino según lo que es constituido de todo la admirable belleza del universo en la cual reluce máximamente la perfección de la bondad divina» (SDN 393,12-16).

Se da entonces una significativa interrelación entre el *pulchrum primum*, el *pulchrum* creado y el espíritu, que resulta ser el Espíritu Creador. El *primum pulchrum*, de hecho, es Dios, quien llama a la existencia a los espíritus creados, entre los cuales se destacan los ángeles por el modo de ser supra-mundana de su intelecto, —*intellectus spiritus creatorum*—, intelecto, que se distingue de la inteligencia del Espíritu Increado —*intelligentia spiritus increati* (SDE 35-57). Alberto señala:

Otras cosas son propuestas abiertamente, y estas o sobre espíritus creados, y en cuanto a esto dice supermundano, porque están sobre los modos de las cosas mundanas, o bien del mismo espíritu creador, y en cuanto a esto dice perfectivo, porque en él se perfecciona como en el fin último nuestro intelecto. [SDE 541, 5-8]

El *carácter perfectible* caracteriza así al *primum pulchrum* en lo que se refiere a su dimensión supramundana y su interrelación con el *bonum*, ligado a la forma.

Sintetizando, se aprecia un aporte importante a la comprensión de la finitud en Stein, que permite concretar la intelección obtenida en pistas prácticas hacia el descubrimiento del origen de todo cuanto existe en una existencia en el mundo, que

⁶ Alberto Magno, *Sobre la Teología Mística de Dionisio. Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese Meis. Latín-español. En Anales de la Facultad de Teología, 59 [Cuaderno 1/2]. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, abril de 2008 (= SMT).

⁷ Alberto Magno, *Sobre las Epístolas de Dionisio. Super Dionysii Epistulas*. Según el texto de la Editio Coloniensis traducido y editado por Anneliese Meis. Latín-español. En Anales de la Facultad de Teología Suplemento, 7. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2013 (= SDE)

hace de su finalización un acontecimiento no de angustia, sino de confianza en cuanto donación mutua.

§ 5. A modo de conclusión

Vale destacar que Stein logra articular una respuesta original a la paradoja del espíritu humano «tendido entre finitud e infinitud» en el SFE, iluminada por Alberto Magno, que puede considerarse una contribución válida, aunque incipiente, a la celebración del nacimiento hace cien años de esta santa filósofa mujer pensadora y mártir. En efecto, como aporte original al pensar moderno de Stein se ha confirmado la importancia del «yo» (Rainer Sepp) el «eje central de todo su pensamiento, el espíritu» (José Luis Caballero Bono-Juvenal Savian Filho) y el «distanciamiento del gran Maestro Husserl, siendo fiel a sus inspiraciones más profundas» (Eduardo Gonzalez de Pierro). Pero se ha puesto además, de relieve, la anticipación del «espíritu humano finito» por el «Espíritu divino infinito» como la contribución steiniana de mayor relevancia al pensamiento contemporáneo y como tal a posibles soluciones a acuciantes problemas de la sociedad actual. Cabe destacar tres aspectos de los resultados obtenidos por la investigación de Stein en el SFE, avalados por Alberto Magno:

1) Invitan ahondar el eje transversal del pensamiento como orientación certera para afinar la relación del espíritu con la materia a nivel de la ciencia actual dominada por la neociencia incipiente, que llamativamente recurre a ambos autores para una mayor intelección de sus problemas insolubles de modo meramente técnicos.

2) Permiten repensar en profundidad la intersubjetividad en medio de una convivencia parcializada, que tiende a un mortal aislamiento de las ciencias sobre todo humanas, ofreciendo ambos autores aspectos valiosos para la búsqueda de un criterio válido de fundamentar la interdisciplinariedad.

3) Posibilitan redescubrir la congénita apertura de la existencia del ser en el mundo por la trascendencia pensada y fundada acertadamente como orientado hacia el más allá, en términos steinianos, la «*Überwelt*» por una fascinante relación del espíritu finito con el Espíritu Santo, que incentiva, — pese a sus incipientes resultados—, continuar investigando, por medio de un *pensar-juntos* la antigua verdad del espíritu «tendido

entre finitud e infinitud» para una novedad fascinante por medio de una investigación de mayor envergadura.

Bibliografía

- Albert der Große (2019), *Über das Gewissen und den praktischen Intellekt*. Eine Textauswahl aus *De homine*, den *Quaestiones* und *De anima*. Lateinisch–Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Henryk Anzulewicz und Philipp Andreas C. Anzulewicz. Freiburg-Basel-Wien, Herder (= GPI).
- Alberto Magno (2013), *Sobre las Epístolas de Dionisio. Super Dionysii Epistulas*. Según el texto de la *Editio Coloniensis* traducido y editado por Anneliese Meis. Latín-español. En *Anales de la Facultad de Teología Suplemento*, 7. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile (= SDE).
- Alberto Magno (2008), *Sobre la Teología Mística de Dionisio. Super Mysticam Theologiam Dionysii*. Según el texto de la *Editio Coloniensis* traducido y editado por Anneliese Meis. Latín-español. En *Anales de la Facultad de Teología* 59 [Cuaderno 1/2]. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile (= SMT).
- Alberti Magni (1978), *Opera Omnia, Tomus XXXIV (34) pars I: Summa Theologiae sive de Mirabili Scientia Dei, Libri I pars I: Quaestiones 1-50A*. Münster, Aschendorff (= Sth).
- Meis, A. (2019), «La certeza de ser: aproximación histórico sistemática al dilema de comprensión del pensamiento tomista-agustiniano por Edith Stein en *Potenz und Akt*», en *Revista Española de Teología*, 79. 209-236.
- Nicola, A. (2020), *La estructura paradójal de la corporalidad eclesial en las Homilías sobre el Cantar de los Cantares de Gregorio de Nisa*. Córdoba, EDUCC-Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Söchting Herrera, J. (2005), *Aporía en metafísica: una aproximación al problema de la posibilidad y consistencia de la ciencia primera desde la segunda aporía del libro III de la metafísica*. Tesis (Licenciado en Filosofía). Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Stein, E. (2008), *Obras completas III. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*. Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/ Ed. de Espiritualidad/ Monte Carmelo.
- *Ser finito y ser eterno* (= SFE)
 - *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (= EES)
 - *Acto y Potencia* (= AP)
 - *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (= PA)