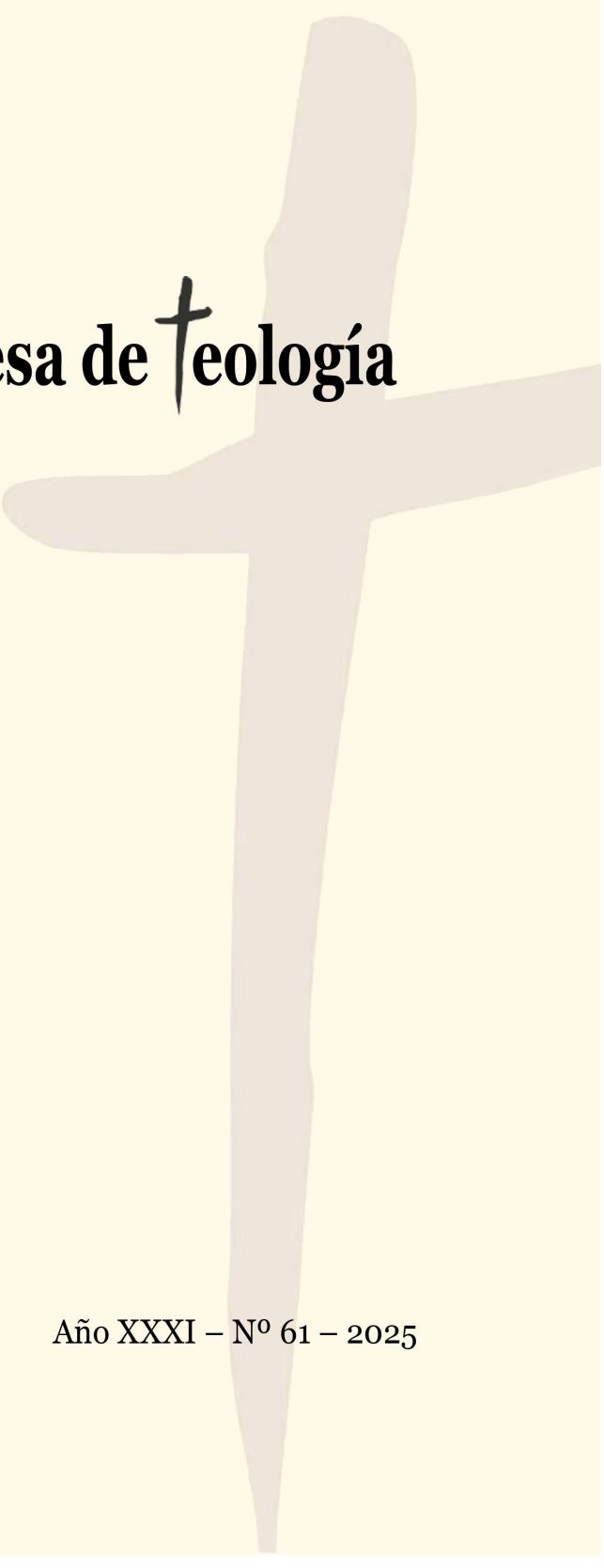


Revista Aragonesa de Teología



C R E *†* A

Centro Regional de Estudios
Teológicos de Aragón

Año XXXI – Nº 61 – 2025

EDITA

C.R.E.T.A.

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección

Manuel Fandos Igado

Subdirección

Armando Cester Martínez y Bernardino Lumbreras Artigas

Comité científico

ALDAVE MEDRANO, M ^a ESTELA (FAC. DE TEOLOGÍA DE VITORIA – GASTEIZ))	GARCÍA MARTÍNEZ, FRANCISCO (UPSA)
ANDREU CELMA, JOSÉ MARÍA (CRETA)	GÉNOVA OMEDES, FRANCISCO JOSÉ (CRETA)
ARREGUI MORENO, FERNANDO (CRETA)	GÓMEZ GARCÍA, ENRIQUE (U. LOYOLA)
BADIOLA SÁENZ DE UGARTE, JOSÉ ANTONIO (FAC. DE TEOLOGÍA DE VITORIA – GASTEIZ)	GRANADA CAÑADA, DANIEL (CRETA)
BLANCO BERGA, JOSÉ IGNACIO (CRETA)	JAIME NAVARRO, JESÚS (CRETA)
BROTÓNS TENA, ERNESTO JESÚS (OBISPO DE PLASENCIA)	NOVOA PASCUAL, LAURENTINO
FERNÁNDEZ GARCÍA, PLÁCIDO	PÉREZ PUEYO, EDUARDO (CRETA)
FRAILE YÉCORA, PEDRO (CRETA)	RUIZ MARTORELL, JULIÁN (OBISPO DE SIGÜENZA – GUADALAJARA)
	VADILLO COSTA, PABLO (USJ)

Comité asesor

AGUADED GÓMEZ, JOSÉ IGNACIO (UHU)	LÓPEZ PENA, ZÓSIMO (USC)
BRAVO ÁLVAREZ, MARÍA ÁNGELES (UZ)	MARTA LAZO, CARMEN (UZ)
CORTÉS MOREIRA, SANDRA (UALG)	MARTOS ORTEGA, JOSÉ MANUEL (UNIR)
DEL REAL, MARÍA FERNANDA (UNIR)	PÉREZ ESCODA, ANA MARÍA (UNIV. NEBRIJA)
DIEZ BOSCH, MIRIAM (UNIV. BLANQUERNA)	PÉREZ RORÍGUEZ, MARÍA AMOR (UHU)
GADEA, WALTER (UNIA)	WROBLEWSKI, DAVID (UZ)
LOPES NETO, MIGUEL (UCP)	

Administración

C.R.E.T.A

Ronda Hispanidad, 10. 5009. Zaragoza

Impresión

COPY CENTER DIGITAL

ISSN: 1135-0547

Depósito Legal: z-169/95

Edith Stein y Tomás de Aquino: un diálogo en el tiempo

Edith Stein and Thomas Aquinas: a dialogue across time

José Luis Caballero Bono

jlcaballerobo@upsa.es

<https://orcid.org/0000-0003-1915-0191>

Resumen

Este artículo ofrece un panorama de la recepción del pensamiento de Tomás de Aquino en Edith Stein a partir de su traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate*. Se presentan las características de esa traducción. A continuación, se analiza la influencia de la traducción en las obras de la autora. Se trata también la presencia y la ausencia del tomismo en *Ser finito y ser eterno*. Se concluye con unas consideraciones sobre el “tomismo” de Edith Stein y el redescubrimiento de la metafísica tomista en el s. XX. Al final se añade como apéndice el prólogo de Martin Grabmann a la traducción.

Palabras clave: Tomás de Aquino, *De veritate*, Edith Stein, abstracción, intuición de esencias, filosofía del ser

Abstract:

This article examines the reception of Thomas Aquinas's thought in the work of Edith Stein, stemming from her translation of the *Quaestiones Disputatae de Veritate*. It discusses the features of her translation and analyzes the influence of this work on her own. It further addresses both the presence and absence of Thomistic theory in *Finite and Eternal Being*. It concludes with a reflection on Edith Stein's “Thomism” and the revival of Thomistic metaphysics in the twentieth century. It includes an appendix with Martin Grabmann's prologue to Stein's translation.

Key words: Thomas Aquinas, *De veritate*, Edith Stein, abstraction, intuition of essences, philosophy of being

Introducción

La primera vez que Edith Stein nombra a Tomás de Aquino y reporta una cita suya es en un texto sin nombre que es el primero que escribió después de la conversión. Tras haber pasado por diversos títulos según los editores, considero que se ha dado con el título correcto en la edición última de las obras completas de la autora: “*Freiheit und Gnade*”, esto es, “Libertad y gracia”. Tenemos que considerar este texto del otoño de 1921. La conversión había sido en junio de 1921.

El contexto en el que mienta a santo Tomás es el de la eucaristía y los sacramentos en general. Dice Edith que quien recibe la comunión, el Cuerpo del Señor, verá santificado su propio cuerpo, pues el hombre no es un ser puramente espiritual. Lo que el sacramento obra es un restablecimiento de la relación original entre cuerpo y alma, donde el cuerpo resulta santificado y no oprimirá al alma. Los sacramentos, entonces, están orientados a la organización psicofísica del hombre. Como dice Sto. Tomás, y aquí viene la cita, “*vita spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem*”. La vida espiritual guarda alguna conformidad con la vida corporal. Y aquí ha de entenderse por vida corporal toda la vida natural del hombre. La cita es del *respondeo* de la q. 65 de la III Parte de la *Suma Teológica*, artículo 1, donde Tomás examina el número de los sacramentos¹. Dice Edith que, perteneciendo lo sensible a la naturaleza humana, lo espiritual se alcanza más fácilmente si se lo hace visible. Ha sido una grata sorpresa para mí recuperar este dato, porque yo no soy un perito en Tomás de Aquino, pero la primera vez que leí directamente a Tomás de Aquino fue en relación con esto, con los sacramentos. Naturalmente que no hay que suponer que Edith estaba leyendo la *Suma teológica*. La cita probablemente proviene de algún catecismo o libro que ella estaba manejando en su preparación para el bautismo.

De aquí a su decisión de traducir las *Quaestiones disputatae de veritate* hay todavía un trecho. La narrativa convencional dice que el jesuita Erich Przywara le sugiere hacer esa traducción y ella la comienza en 1925. Edith había empezado a trabajar en Pascua de 1923 como profesora de literatura en Espira. Y allí estará hasta Pascua de 1931. Resulta creíble que ella haya iniciado la traducción en 1925, porque en una carta de septiembre de ese año

¹ Edith Stein, “*Freiheit und Gnade*”, en “*Freiheit und Gnade*” und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (1917-1937) (Freiburg i.B.: Herder, 2014), 56.

dice que los dos primeros cursos como profesora ha hecho alguna traducción y añade:

“Ahora querría emprender algo de más envergadura, a saber, una confrontación con santo Tomás. He comenzado también con el estudio de las *Quaestiones Disputatae*, pero hasta ahora no se ha conseguido la necesaria continuidad, y debo esperar a ver qué pasa con esto”².

El contexto y otras cartas permiten pensar que se está refiriendo a las *Quaestiones disputatae de veritate*, y que ya en esos meses finales de 1925 resolvió acometer la tarea.

Otro tema es si la iniciativa provino efectivamente de Przywara. Éste relata que ella le pidió consejo y añade: “Convinimos en una traducción y comentario de la magna, casi desconocida, *Quaestio disputata de veritate* de Tomás de Aquino”³. Dado el revisionismo actual de algunas narrativas sobre Edith Stein, no sería de extrañar que la idea partiera de ella y en el jesuita buscara solo una confirmación. Pues la idea misma de verdad le interesaba sobremanera.

Poco después de la conversión había traducido una obra de Alexander Koyré, también discípulo de Husserl, los *Entretiens sur Descartes*. La traducción se publicó en 1923 con el título *Descartes und die Scholastik* (*Descartes y la escolástica*). Esta obra pretendía resaltar lo mucho que Descartes debía al pensamiento agustiniano y tomista. Algo que nos suena al trabajo doctoral de Étienne Gilson. Probablemente esta obra ha afianzado en Edith Stein una constante en su ocupación con Tomás de Aquino, la de confrontar una filosofía respaldada por la Iglesia con la filosofía moderna y contemporánea.

La traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate*

Tomás mantiene las *disputationes* sobre la verdad cuando rebasa los treinta años de edad, en París y a lo largo de cuatro años, entre el otoño de 1256 y la

² Carta de 13/09/1925 a Fritz Kaufmann, en Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933)* (Freiburg i.B.: Herder, 2000), 73.

³ Erich Przywara, “Die Frage Edith Stein”, en Waltraud Herbstrith (Hg.), *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen* (Mainz: Matthias Grünewald, 1993), 161.

primavera o el otoño de 1259. Consideran los expertos que estas *disputaciones* no fueron solemnes, pues son tantas que habrían paralizado la vida universitaria. Quizá solo la cuestión primera fue discutida como acto solemne. Las demás habrían tenido lugar como disputas ordinarias en el aula.

Edith Stein acomete la traducción cuando rebasa también los treinta años. Y el tiempo que le lleva es un poco más del que le llevó a Tomás el redactarlas.

Las cuestiones sobre la verdad son en total 29, y las podemos dividir en dos partes, aunque el autor no lo haya hecho. Una primera parte va desde la cuestión 1 a la cuestión 20, y ahí se trata de la verdad y el conocimiento. Despues de la cuestión primera hay una secuencia que se refiere a Dios (qq. 2-7), otra a los ángeles (qq. 8-9) y otra a los hombres (qq. 10-20); sin que esto signifique que cualquiera de estos sujetos esté ausente de cualquiera de las secuencias. La segunda parte va desde la cuestión 21 a la cuestión 29. Se refiere al bien y al apetito del bien, que es la voluntad. Esto tampoco significa que el conocimiento esté ausente en esta parte, como tampoco lo estaba la voluntad en la primera parte.

Observemos que, en esa primera parte, en la tercera serie que he señalado, la que se refiere a los hombres, Tomás sigue un esquema que usa en otras ocasiones: primero las cosas en sí, y luego algunas circunstancias históricas. Por eso, desde la q. 10 a la 17 se refiere a las estructuras del conocimiento humano, donde encuentra la mente como imagen de la Trinidad. En cambio, las cuestiones 18 a 20 se refiere a algunos casos concretos en los que se ha encontrado el conocimiento humano: el conocimiento propio del primer hombre, el del hombre después de la muerte y la ciencia de Cristo.

¿Qué decir de la traducción en cuanto tal? El jesuita holandés Jan Nota, que conversó con la carmelita exiliada Teresa Benedicta de la Cruz unos meses antes de su deportación, habla de “traducción magistral”⁴. No podemos aceptar sin matices esa denominación. Porque lo que Edith hace no es lo que habitualmente entendemos por una traducción. Es decir, no es una traducción literal. Por eso, aunque la palabra “traducción” es utilizada por ella y

⁴ Jan H Nota, “Edith Stein – Philosophin und Karmelitin”, en Waltraud Herbstritt (Hg.), *Edith Stein*, 145.

por su prologuista, Martin Grabmann, tanto ella como él se sirven también de otras palabras, como “elaboración” (*Bearbeitung*)⁵. ¿A qué nos referimos?

Cada cuestión se divide en artículos. El esquema estándar de un artículo del *De veritate* es el siguiente:

1. Planteamiento de la pregunta, aduciendo a continuación la respuesta que va a ser rebatida. Un ejemplo es el artículo 1 de la cuestión 1: “¿Qué es la verdad? Parece que lo verdadero es absolutamente lo mismo que el ente”.
2. Argumentos a favor de esta respuesta inicial que va a ser rebatida. La terminología puede resultar un tanto confusa porque Tomás le llama a esto objeciones. Pero en realidad son razones a favor de esa tesis que él, efectivamente, va a objetar.
3. *Sed contra*, es decir, réplicas a esos argumentos.
4. Respuesta principal. Esta *responsio principalis* es el *corpus articuli*, donde Tomás argumenta su propia posición.
5. Respuesta a las objeciones y sus réplicas una a una. Es palmario que también en esta parte está el pensamiento de Tomás de Aquino.

Pues bien, ¿qué hace Edith Stein? En lugar de seguir este orden, que –todo hay que decirlo– puede resultar un tanto tedioso, ella adelanta la solución principal contenida en el *corpus articuli*, la prosigue con una selección de las objeciones y respuestas, y añade un comentario filológico y filosófico al final de cada cuestión.

La traducción se publicó en dos volúmenes, en 1931 y 1932. No le da el título original, sino un título más husserliano, por así decir: *Investigaciones de Sto. Tomás de Aquino sobre la verdad*. El hecho de que adoptara este método y, en general, que una advenediza procedente de la fenomenología

⁵ Carta de 5-7/10/1928 a Fritz Kaufmann, en Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen I*, 89; Martin Grabmann, ”Geleitwort”, en Edith Stein, *Übersetzungen IV. Thomas von Aquin*, *Über die Wahrheit 2* (Freiburg i.B.: Herder, 2008), 927.

se atreviera con un texto de esta magnitud provocó reacciones. En primer lugar, negativas.

El P. Laurentius Siemer, provincial de los dominicos de Teutonia, escribió a Edith en tono crítico, pero se ha perdido su carta. Lo que sí tenemos es la respuesta de ella que él cedió amablemente a las carmelitas de Colonia:

“Gracias de corazón por su bondadosa carta y su sincero juicio. No tema haberme hecho daño con ello, o haberme causado dolor, como cuando se toca una vieja herida. Nadie, como yo, sabe lo poco que conozco el tomismo”⁶.

Más encarnizada es la crítica de Josef Pieper. De este autor podríamos esperar que no perdonara la renuncia al género de la *quaestio disputata*. Porque para él, la *disputatio* es sencillamente la cifra de la búsqueda dialogada de la verdad, y una característica irrenunciable de la obra tomasiana. Sin negar que existe esta crítica, encontramos otra de Pieper en términos muy duros en un libro suyo de 1947, *La verdad de las cosas. Una investigación sobre la antropología de la Baja Edad Media*. Allí dice:

“el lector que desconoce el texto original, que toma en la mano la única traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate*, se duele porque la traductora, la discípula de Husserl Edith Stein, ha falseado del todo precisamente el núcleo del fundamental artículo primero y, por cierto, no en sus explicaciones, sino en la traducción misma”⁷.

Por otro lado, ya el benedictino Petrus Wintrath había manifestado a Edith discrepancias con la traducción de las primeras páginas⁸.

Personalmente no tengo una impresión de conjunto negativa de la traducción. Considero que Edith tiene una gran capacidad para captar los conceptos y los problemas fundamentales. Aunque sí es posible que su formación

⁶ Carta de 04/11/1934 a Laurentius Siemer, en Edith Stein, *Autorretrato epistolar ((1916-1942))*, (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1996), 207.

⁷ Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, (Múnich: Kósel, 1947), 126.

⁸ Carta de 12/06/1932 a Petrus Wintrath, en Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen I*, 220.

ajena al tomismo le haya llevado a algún error de comprensión, como parece haber sido en la cuestión primera.

En un sentido muy diferente al de Pieper se manifiesta Martin Grabmann, que firma el prólogo a la traducción. Este texto de Grabmann lo incluimos, en traducción nuestra, como apéndice a este artículo. Él no solamente considera muy importante traducir textos de Tomás de Aquino a lenguas vernáculas, sino que debe hacerse de manera que el hombre contemporáneo los entienda. Y en este punto aprueba el proceder de la señorita Dra. Edith Stein al haber adelantado la *responsio principalis* y no haber respetado, en suma, la arquitectura de los artículos.

¿Cuál es mi opinión? En general me causa asombro que Edith encontrara tiempo para hacer esto. Pues eran años en que tenía mucha carga docente, y muchas redacciones y ejercicios por corregir. También asombra su conocimiento del latín, superior a la media de su generación. Se han hecho ya estudios sobre la praxis steiniana de la traducción y no voy a repetir lo publicado. Pero sí quiero llamar la atención sobre un detalle. La cuestión 10 del *De veritate* se titula “Sobre la mente” (*De mentis*). Edith traduce este título como “Der Geist”, es decir, “El espíritu”. “Geist”, en alemán, tiene diversos significados, pero muy frecuentemente un significado cognitivo o intelectual. Por ejemplo, cuando se dice que un medicamento es bueno para el cuerpo, para el alma y para el *Geist*, que es como decir para la cabeza, para la mente. Esta acepción cognitiva de *Geist* es precisamente la que Edith trata de evitar a lo largo de su obra. Pero aquí la usa para traducir *mens*. Cuando, años más tarde, imparte el curso *La estructura de la persona humana*, dice que *Geist*, en latín, se dice *mens*. He aquí un eco de la labor de traducción.

Por último, por verdadera que pueda ser la crítica de Siemer o de Pieper, la traducción de Edith Stein permitió a muchos acercarse a esta obra de Tomás, entre ellos a Joseph Ratzinger. Este tradujo, a su vez, las *Quaestiones disputatae de caritate*.

Réplicas de la actividad de traducción

La ocupación intelectual con el Doctor Angélico se salda con la experiencia del alma mística de Sto. Tomás. En este sentido le escribe a Calista Kopf estas ya célebres palabras: “Que sea posible cultivar la ciencia como culto divino, es algo que me ha quedado bien claro después de haber entrado en contacto

con santo Tomás”⁹. En esta época de entusiasmo por Tomás de Aquino, Edith traduce algunos himnos suyos. Y llama la atención verla comenzar una carta con las palabras *Adoro te devote*¹⁰.

Además, es normal que tome la pluma para escribir recensiones de obras tomistas. Bien sea de algún tomista, como el libro de Michael Habermehl sobre la doctrina de la abstracción¹¹. O bien sea de Tomás mismo, en dos números de *Die christliche Frau*, al volumen primero de la edición alemana de las obras del maestro medieval.

Como un runruneo de la actividad traductora, Edith avisa en varios escritos de que la palabra *ratio* tiene diversidad de significados en Tomás. Y a fe que lleva razón, porque a vuelta pluma se nos ocurren los siguientes: 1) Fundamento (vg., *ratio essendi*); 2) Logos o estructura de sentido del mundo; 3) Razón como capacidad o facultad; 4) Proporción; 5) Naturaleza o condición de algo; 6) Consideración o aspecto (vg., *sub ratione entis*).

Un efecto del paso por Tomás es también la incorporación de algunas novedades terminológicas, antes escasas o simplemente inexistentes, en los textos steinianos. Es el caso de “potencias del alma”, expresión que aparece en conferencias de los años veinte y treinta que no se centran en Tomás de Aquino. Lo propio cabe decir de “hábitos”. La famosa conferencia de 1930 en Salzburgo, “El *ethos* de las profesiones femeninas”, comienza hablando de hábitos.

Pero más allá de estos detalles hay una influencia en la producción escrita de finales de los años veinte y en los años treinta. Vamos a abordarlo distinguiendo entre escritos alineados con el tomismo, la obra *Potencia y acto*, y la obra *Ser finito y ser eterno*.

Los escritos alineados con el tomismo

Ante todo, hay que decir que nada de lo que es fundamental en el pensamiento de Edith Stein proviene de Tomás de Aquino. Nada. Y estoy en condiciones

⁹ Carta de 12/02/1928 a Calista Kopf, en Edith Stein, *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, 63.

¹⁰ Carta de 28/04/1929 a Adelgundis Jaegerschmid.

¹¹ Edith Stein, “Michael Habermehl, *Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin*”, *Philosophisches Jahrbuch* 46 (1933), 502-503.

de discutirlo si es necesario. Esto lleva aparejada esta afirmación: la puerta de entrada adecuada para comprender a Edith Stein es la fenomenología, no el tomismo.

Con esto no estoy afirmando que la aproximación a Edith Stein desde la óptica del tomismo carezca de interés. Puede tener interés, incluso un interés erudito. Pero no nos da el verdadero retrato, ni la verdadera medida de Edith Stein.

Dicho esto, es pertinente depositar la atención en un par de textos pretendidamente tomistas, y también en su intervención en la Jornada de la Sociedad Tomista en Juvisy.

El primer texto es un diálogo ficticio entre Tomás de Aquino y Husserl. Se titula “¿Qué es filosofía? Una conversación entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino”¹². Este texto fue escrito para un volumen homenaje a Husserl por su 70 cumpleaños. Este había de ser el 8 de abril de 1929, por tanto, mientras Edith estaba sumergida en la traducción, y el volumen, que era un número del anuario dirigido por Husserl salió ese mismo año. Digamos que por una vez se ajustó a la fecha prevista.

Martin Heidegger, que coordinaba el volumen, obligó a Edith a darle un tono más académico, con lo cual también cambió el título de la versión publicada. Considero que con ello se pierden algunos detalles interesantes de la versión dramatizada.

En su imaginación, Edith hace una prolepsis situando la escena el 8 de abril, después de que se han marchado los invitados de la casa de Husserl y este se sienta en su gabinete de trabajo. Sabemos que ella luego estuvo efectivamente ese día en la fiesta, junto con otros filósofos europeos como Gadamer o Zubiri. Pero de momento todo es imaginario. Es la caída de la tarde, la hora en que los alemanes –al menos antes– acostumbran a tener un poco de conversación. Y en esas entra Tomás de Aquino, vestido de dominico, en el

¹² Hay traducción de Alicia Valero Martín: *Edith Stein, ¿Qué es filosofía? Una conversación entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, (Madrid: Encuentro, 2001). Previamente había traducido la versión que Edith publicó Melchor Sánchez de Toca Alameda: Edith Stein, “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Tomás de Aquino”, *Diálogo Filosófico* 6, No. 17 (1990), 148-169.

despacho de Husserl. Este le invita a sentarse en un viejo sofá de cuero que tenía desde su época de *Privatdozent*. Este sofá es el mismo en el que Edith se había sentado en 1913 para decirle a Husserl que, en su segunda gran obra que acababa de aparecer, se había desviado hacia el idealismo.

Este detalle es indicativo de una cosa: que Tomás de Aquino es ella. En Edith todo es muy autobiográfico. Además, nos avisa de que el texto va a contener una cierta crítica a Husserl. Pero en honor a la verdad, también pondrá de relieve coincidencias entre la fenomenología y el tomismo.

Así, los dos personajes consideran la filosofía como saber riguroso. Y Tomás se encarga de recordarle a su interlocutor que quien le llevó a esa convicción fue un tomista: Brentano.

Pero hay una diferencia de partida, y es que el fenomenólogo trabaja con un concepto natural de razón, al que atribuye posibilidades ilimitadas. Fray Tomás, en cambio, considera que la fe es también una fuente de sabiduría. Es un punto firme, ese punto que la fenomenología se ve constreñida a buscar denodadamente. Y por supuesto que el ideal del conocimiento solo se cumple en Dios, como afirma la autora, sin duda recordando las primeras cuestiones *de veritate*. Todo esto condiciona dos modos de hacer filosofía: uno teocéntrico, y otro más bien egocéntrico. Y, con todo, los dos modos buscan una comprensión del mundo para basar sobre ella un comportamiento práctico en él. Pero Tomás de Aquino no somete el mundo a reducción, como hace Husserl, para tener que encontrarlo luego en una investigación de la labor constitutiva de la conciencia. Estas divergencias dan paso a una convergencia fundamental, y es la proximidad que la filósofa ve entre la intuición eidética de Husserl (la intuición de esencias) y la abstracción tomista. Es lo que más páginas lleva.

Este punto es recurrente en la autora. Aparece donde menos se lo espera. Por ejemplo, en el primer curso impartido en Münster, “Problemas de la educación actual de las muchachas” (1932).

Cuando ese mismo año 1932 participa en la Jornada sobre fenomenología y tomismo en Juvisy, cerca de París, Edith habla muy poco de Tomás y de tomismo. Más bien se preocupa de explicar a los circunstantes, entre los que se encontraban Gilson y Maritain, cómo fueron los orígenes de la fenomenología, las intenciones originales de su fundador. Pero en lo poco que alude

a Tomás está otra vez la semejanza entre intuición eidética y abstracción. Sin embargo, aquí se permite afirmarla solo de manera provisional. Quiero reproducir lo que dice en el protocolo que se ha conservado: “La pregunta de si el proceder del análisis de esencias en Tomás y en la fenomenología sean lo mismo, solo puede ser respondida sobre la base de un análisis comprensivo de abstracción e intuición”¹³. Quiero destacar estas palabras porque precisamente yo pongo en duda que lo que Husserl llama esencia y lo que Tomás llama *quidditas* sean exactamente lo mismo.

Pero antes de la Jornada de Juvisy, ya en 1930, tenemos una intervención de Edith Stein que es tomista de intento y, considerada como un todo, es probablemente el texto más tomista de ella. Si hasta aquí hemos visto que predomina el interés gnoseológico, de teoría del conocimiento, este texto – que es una conferencia – trasciende al ámbito antropológico y aun al ámbito político. Correlativamente, aunque se percibe el mar de fondo de la comparación con la fenomenología, hay una estructuración clara que se pretende inspirada en el pensamiento de Tomás. Me estoy refiriendo a la conferencia “El intelecto y los intelectuales”. Edith propuso ella misma al profesor Emil Josef Vierneisel hablar de esto. La conferencia tuvo lugar el 2 de diciembre de 1930 en el auditorio 13 de la Universidad de Heidelberg. En ella, por una parte, la conferenciente sostiene una complementariedad entre intelecto y voluntad en la que, curiosamente, insistirá por aquellos años en Barcelona el P. Ramón Orlandis, y que llevará a su discípulo Jaime Bofill a rechazar el título de intelectualista para Sto. Tomás. Por otro lado, la conferencia plantea una tipología de intelectos, diversidad de inteligencias, diríamos hoy, un examen de ingenios. Pero todo cimentado en Tomás. La tesis es que el intelectual no trabaja solo para su gabinete, sino que tiene una influencia social. Esto es muy autobiográfico porque es precisamente lo que la ponente hace al dar conferencias. Y el análisis llega al tipo de entendimiento que es propio del político.

Diálogo con Tomás en “potencia y acto”

El primer escrito largo después de la traducción es el escrito de habilitación *Potencia y acto* (1932). Todavía no estaba toda la traducción editada.

¹³ Edith Stein, “Diskussionsbeiträge anlässlich der ‘Journées d’Études de la Société Thomiste’, Juvisy”, en Edith Stein, “*Freiheit und Gnade*” und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (1917-1937), (Freiburg i.B., Herder, 2004), 163.

Este complejo escrito recoge ecos de la ocupación con Tomás de Aquino, tanto en el campo metafísico como en el campo gnoseológico. En este punto sigo las investigaciones de Miriam Ramos, que ha estudiado la cuestión¹⁴.

En el campo metafísico, un problema es el de la relación entre la unidad y la multiplicidad. Unidad divina y multiplicidad de las ideas en Dios. Edith recurre a la solución de Tomás en la q. 3, a. 2, donde este identifica la esencia divina con las ideas, diciendo que la pluralidad es el resultado de la relación de la esencia divina con las criaturas reales y posibles, de manera que cada una representa de un modo distinto aquella esencia. Pero Stein observa que esto lleva a una aporía¹⁵. En el ser absolutamente actual no hay distinción entre ser y *quid*. Si la hubiera, podría no ser. Por su parte, la pluralidad de las ideas parece implicar una distinción según el *quid*, aun cuando las entendemos como inseparables del ser absolutamente en acto. Sin embargo, no es posible prescindir de la pluralidad de las ideas ni de la idea del ser absolutamente en acto. Ni tampoco pensar las ideas como algo al margen del ser absolutamente en acto. Pues si las ideas son los arquetipos para la creación, deben tener su fundamento en el ser absolutamente en acto. En definitiva, la solución que da el Aquinate en la q. 3, a. 2, al problema de la compatibilidad entre la unidad de la esencia divina y la pluralidad de las ideas no puede ser aceptada sin más por Stein desde el punto de vista de una ontología formal. Entiende que el Aquinate realiza su análisis en un plano de ontología material u ontología regional. Esto le lleva a considerar la relación entre ontología material y ontología formal. Y así a reconsiderar todo el problema: si existen las ideas y en qué consiste su estar en la mente divina. Stein llega a la conclusión de que en Dios las ideas son vida¹⁶. El ser de las ideas en la mente de Dios es ser en acto, y su potencialidad significa potencia activa de Dios, que puede “realizarlas” en las cosas; y potencia pasiva de las cosas, las cuales pasan del no ser al ser. Que las ideas no sean inoperantes, sino que tengan fuerza para llamar a la existencia se lo deben a su ser en Dios, que es el que las hace vivas y eficaces.

¹⁴ Miriam Ramos Gómez, “Entre Husserl y Tomás de Aquino. Aspectos metafísicos y epistemológicos del diálogo entre fenomenología y escolástica según Edith Stein”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 78, No. 1-2 (2022), 215-244.

¹⁵ Edith Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, (Freiburg i.B.: Herder, 2005), 51-53.

¹⁶ Edith Stein, *Potenz und Akt*, 77ss.

En el terreno gnoseológico encontramos también otros motivos tomistas tratados por la autora en *Potencia y acto*. Además de la recurrente comparación entre abstracción e intuición eidética, señalamos los siguientes siguiendo a Miriam Ramos:

1. ¿Cuál es el punto de partida del filosofar?¹⁷ Se refiere a la q. 10, donde encuentra respaldo para afirmar que, para Tomás, como para la fenomenología, es posible fundamentar el filosofar partiendo del propio ser del sujeto. En cambio, en el capítulo IV de *Ser finito y ser eterno* adopta lo que ella llama vía aristotélica, la que parte de las cosas.
2. ¿Cuáles son los principios del conocimiento?¹⁸ Respecto al “hábito de los primeros principios”, Edith señala que algunos de esos principios del conocimiento, de conformidad con Tomás, no pertenecen a la lógica. Ejemplo: la idea de sujeto y predicado, y su interrelación, que subyacen al principio de identidad y al de no contradicción. Se nota la presencia de *Investigaciones lógicas*, de Husserl.

Para Edith, el entendimiento es peculiar del espíritu humano, que se caracteriza por la apertura y la autotransparencia. Pero esto con limitaciones por su finitud. Su actualidad no es suma en el hombre, y además hay limitación respecto de su alcance en comparación con Dios. En Dios no hay potencialidad.

El hábito es más que la potencia, está más cerca del acto e implica que el objeto de conocimiento es ya propio. Es más en lo noético y en lo noemático.

3. ¿En qué medida el conocimiento angélico puede servir para esclarecer el conocimiento humano?¹⁹ La claridad sobre el hábito de los primeros principios puede ayudar a entender, por analogía, qué significa que los ángeles conozcan por formas que les son propias por naturaleza,

¹⁷ Edith Stein, *Potenz und Akt*, 18.

¹⁸ Edith Stein, *Potenz und Akt*, 103. En relación con *De ver.*, q. 1; q. 2; q. 10; q. 15; q. 22, a. 10-13. Sobre la cuestión de en qué medida el hábito influye en el acto de conocimiento, vid. *Potenz und Akt*, 107, en relación con *De ver.*, q. 12, a. 1; q. 14, a. 7; q. 16, a. 1; q. 17, a. 1.

¹⁹ Edith Stein, *Potenz und Akt*, 89. En relación con *De ver.*, q. 8 y q. 9. El tema está también en *Ser finito y ser eterno*, así como en *Ciencia de la cruz*.

y que delimitan el ámbito de sus objetos de conocimiento. A su vez, el conocimiento de los espíritus puros superiores ayuda a entender el conocimiento que parte del fondo del alma humana, cuando está implicado “todo el hombre”.

4. ¿Es posible una *mathesis universalis*?²⁰ *Mathesis universalis* es un nombre que Edith Stein y Husserl utilizan como sinónimo de ontología formal. Stein señala la diferencia entre esto y el conocimiento divino, pues mientras la *mathesis universalis* admite progreso, el conocimiento divino no, sino que abarca todo de una vez. Pero también identifica pasajes en que Tomás procede de una manera puramente formal, como cuando en la q. 1, a. 1, define la sustancia como lo que no es en otro y el accidente como lo que es en otro. Más adelante, en *Ser finito y ser eterno*, se da cuenta de que esto lo había dicho ya así Aristóteles.

Más allá del tomismo: *ser finito y ser eterno*

La obra *Ser finito y ser eterno*, que Edith acometió después de *Potencia y acto*, y que estaba terminada ya en 1936, no se puede decir que sea una obra alineada de intento con el tomismo.

Es cierto que la autora todavía trata de mantenerse fundamentalmente fiel al parecer de Tomás en algunos puntos, como la doctrina de los trascendentales o la analogía entre Dios y las criaturas como analogía de proporcionalidad (como había dicho Tomás en la q. 2). Cada una de estas cuestiones admitiría un comentario más amplio y ya se han estudiado; existe bibliografía al respecto²¹.

Hay otros puntos en que Edith se separa de Tomás. Por ejemplo, no admite como principio de individuación la materia sellada por la cantidad. Y, lo que podría parecer paradójico, considera que en los espíritus puros creados hay materia y no solo forma. Es decir, desestima el rechazo del hilemorfismo universal que había expresado Tomás en *De ente et essentia*. Un opúsculo, por cierto, que Edith también había traducido al alemán.

²⁰ Edith Stein, *Potenz und Akt*, 56-63. En relación con *De ver.*, q. 2.

²¹ Francesco Valerio Tomasi, “La dottrina tommasiana dei trascendentali e dell’analoga nell’interpretazione di Edith Stein”, *Aquinas* 47, No. 2 (2004), 475-497.

De un libro tan pretencioso, complejo y hasta a ratos tedioso como *Ser finito y ser eterno* solo quiero hacer un apunte en torno a la distinción entre ser actual real y ser esencial. Aquí el peso principal lo tiene el ser esencial, como no podía ser menos desde la filiación fenomenológica de la autora. En el área del ser esencial el análisis llega a distinguir entre esencialidad, esencia y concepto.

La esencialidad es independiente del objeto y del sujeto del conocimiento. Es lo estrictamente a priori e intemporal. Cuando en *Una investigación sobre el Estado* hablaba la autora de la esencia del Estado, o de la estructura óntica del Estado, en realidad se estaba refiriendo a lo que ahora llama esencialidad. Es decir, a lo que corresponde a la idea de Estado independientemente de que existan Estados.

Por su parte, la esencia lo es de un ser actual real. Es algo que está del lado del objeto. Se aprehende sea como *quidditas* por abstracción, en la doctrina tomista, sea por intuición de esencias, en la doctrina husserliana.

Finalmente, el concepto está del lado del sujeto, es elaborado por el hombre para definir al objeto de conocimiento.

Según Edith, la alegría actual-real participa de la esencialidad “alegría” por el hecho de tener esencia. Apela aquí a un sentimiento, la alegría, que ella había venido citando desde la tesis doctoral. Parece un capricho del destino que Sto. Tomás también se refiere a la alegría en la q. 26 de *De veritate*. Pero Edith le critica que no describe la esencialidad “alegría”. Esto es solo una muestra, entre otras, de que el pensamiento de Tomás de Aquino no tiene suficientemente en cuenta el ser esencial. Es decir, padecería un déficit de ser esencial, mientras que la fenomenología padece un déficit de ser actual real.

Obviamente está debajo de estas palabras la contraposición entre realismo tomista e idealismo de la fenomenología trascendental. Ahora bien, en el binomio ser actual real / ser esencial, ¿dónde está el ser del que habla santo Tomás? Porque no se lo identifica. El ser esencial no es el ser tomista porque el ser de Sto. Tomás no es simplemente algo eidético, no es la esencia de la fenomenología a la que se accede mediante intuición esencial, esencia realizada de un ser actual real, ni tampoco es lo a priori por excelencia como lo es la esencialidad. El ser actual real tampoco es el ser tomista, porque puede

ser un ente. Nada desmerece de esta posibilidad el que se nos recuerde que Dios sería ser actual real que se identifica con su ser esencial²². El ser actual real “alegría” es la alegría efectiva que regocija. Pero la alegría actual real no es el ser, sino algo a lo sumo que tiene ser. Y, por tanto, ya es esencia en el sentido tomista, ser limitado. Cuando Edith habla del ser actual real se refiere a algo que puede ser sometido a reducción fenomenológica, puesto entre paréntesis. Pero, ¿el ser tomista puede ser reducido?

Edith asevera que la esencia ocupa un lugar intermedio entre la esencialidad y el ser actual real. Y que esto viene a resolver las deficiencias de Husserl y Sto. Tomás. Del primero porque el padre de la fenomenología ha roto el vínculo con la realidad, con el ser actual real. Y del segundo porque, con su binomio *essentia-esse*, santo Tomás no habría insistido lo bastante en el ser esencial.

En mi opinión, esta es una comprensión desviada de lo que significa el ser en Tomás de Aquino, y de la articulación que tiene la esencia con el ser en su pensamiento. Edith está hablando como si esencia y ser tuvieran que equilibrarse, y como si la esencia fuera algo absolutamente heterogéneo con el ser. Y esto, creo, es no haber entendido bien al santo doctor.

Consideraciones conclusivas

Edith Stein procuró un estudio directo de algunos textos de Sto. Tomás atraída por el aura de este autor y su respaldo en el magisterio de la Iglesia. No es cierto que no le interesaran los tomistas, como a veces se ha sugerido. En *Ser finito y ser eterno* cita a Gallus Manser, un autor muy riguroso, pero cuya valoración de lo nuclear del tomismo la juzgamos hoy equivocada.

Visto desde hoy, el tomismo de Edith Stein creemos que no acaba de hacer bien las cuentas con la concepción del ser que tiene Tomás de Aquino. Advierte, sí, que el ser es acto. Pero alguna vez confunde el ser con la existencia, aduciendo el binomio “esencia y existencia”. Esto lo han hecho otros tomistas, como Gilson. Pero Gilson tiene textos donde claramente distingue entre existencia y ser, denunciando la confusión. Al faltar esto en Edith Stein, un desliz como el señalado, por ejemplo en la Jornada de Juvisy, provoca

²² Nicola Salato, “Il problema dell’ontologia nel pensiero di Edith Stein”, *Humanitas* 79, No. 1-2 (2024), 454.

perplejidad. Como también la provoca que, en el diálogo teatralizado entre Husserl y Tomás de Aquino, el segundo le diga al primero que Dios comunica a cada ente “su género de ser, esencia y existencia”. Esto, en rigor, es entender que Dios comunica la esencia o naturaleza. No el ser, sino “su género de ser”. Esto suena a las ontologías regionales de la fenomenología.

Sin embargo, Edith tenía delante de sí las afirmaciones de Tomás, varias veces repetidas en las cuestiones *de veritate*, de que Dios da el ser a lo que existe.

La articulación entre ser y esencia, el hecho de que la esencia es el mismo ser en cuanto limitado, tasado, deprimido, tampoco es vista con inequívoca claridad. ¿O tal vez sí lo ha entrevisto? En la traducción, algunas veces ella traduce *essentia* no como *Wesen*, sino como *Seinsgehalt*. Y *Seinsgehalt* significa contenido de ser. Es decir, la esencia es el ser acotado, cercado, calificado, estructurado. Sin embargo, esto no es explícito en su obra.

Edith no conoció lo que hoy miramos como la mejor línea de redescubrimiento de la metafísica tomista, iniciada significativamente por Cornelio Fabro en la década de los años treinta, y por Gilson en la década de los años cuarenta. Pero esto era compartido por otras figuras del tomismo de la época. Pensemos que su prologuista, Martin Grabmann, alude en el texto del prólogo a que lo más característico o valioso de la *Suma Teológica* sería, en el sentir de algunos de sus contemporáneos, el pensamiento sobre moral recogido en la *Secunda Secundae*. Por su interés ofrezco, a continuación, una traducción propia de ese prólogo.

Apéndice: el prólogo de Martin Grabmann a la traducción de Édith Stein

«La *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino es, como exposición de conjunto sintetizadora y como máximo resultado de sistemática arquitectónica, la obra capital y maestra de santo Tomás de Aquino²³. Si bien no directamente nacida de la enseñanza, sin embargo, se ha convertido, particularmente desde el siglo XVI, en el clásico libro escolar de teología cuya

²³ Martin Grabmann, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, (Freiburg i.B.: Herder, 1919). [Nota de M. Grabmann]

profundidad de pensamiento fue revelada por una multitud de comentarios. La época temprana, aun con toda la alta valoración de la teológica suma, también había utilizado las otras obras del Aquinate en gran medida: particularmente su gran obra primeriza, el comentario a las *Sentencias*, que tan valiosa es para la historia del desarrollo intelectual del santo; la *Suma contra los Gentiles*, como la gran discusión del maestro angélico con la filosofía árabe y sus adeptos escolásticos desde el punto de vista de una concordancia armónica entre filosofía y teología; las *Quaestiones disputatae*, que a causa de su carácter detallado y exacto abren el camino hacia la comprensión profunda de Tomás. Juan Capreolo, el *princeps Thomistarum* cuyas *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis* quizá son la obra científicamente más preciosa de la escuela tomista, ha utilizado las obras de santo Tomás en el más amplio radio, incluidos también los *opuscula*, para la exposición de la doctrina tomista que él después anuncia hacia todos los frentes.

El género literario de las *Quaestiones disputatae* es el de los precipitados literarios de las *disputationes* que el *magister* de teología ha celebrado, varias veces al año, sobre grandes cuestiones conectadas de la teología especulativa y de la filosofía, y representan el fruto maduro del mejor “poder” de un profesor, que, en estas *disputationes*, en discusión científica rigurosamente ordenada con otros, dio y fundamentó detalladamente decisiones definitivas (*determinatio*). Las *Quaestiones quodlibetales* son el precipitado literario de disputaciones celebradas dos veces al año, antes de Navidad y antes de Pascua, en las que se trataban cuestiones de los más diversos campos de la teología y de las ciencias fronterizas, sin gran unicidad sistemática, aun cuando es perceptible un cierto orden dentro de un quodlibeto. Sobre el método y la técnica de las disputaciones de las que han nacido estas dos formas de literatura escolástica teológica de *quaestiones* se han hecho investigaciones por parte de Ch. Thurot, el cardenal Ehrle, Mandonnet, Pelzer, Birkenmajer, Glorieux y otros, sin que hasta ahora se alcance una imagen perfectamente clara. Aquí se podrá llegar a claridad completa por vía inductiva, en especial cuando se considera también el funcionamiento de las clases de la facultad de artes, modélico en amplia medida. En cualquier caso, tanta claridad cuanto que estas *quaestiones*, tal como existen en manuscritos e impresos, representan el trabajo y la toma de postura definitivos del *magister*, y que particularmente la *responsio principalis* es la respuesta penetrante y detalladamente fundamentada de la cuestión, el producto espiritual exclusivo del profesor, aunque en las objeciones y su respuesta suenan otras voces.

Las *quaestiones disputatae* reflejan de la manera más clara la lucha y la búsqueda de la escolástica en torno a la verdad y la claridad, puesto que discuten con pormenor desacostumbrado y toman postura crítica respecto de otras concepciones. También los escolásticos, pues, si se exceptúa a Alberto Magno, han legado en buena medida *quaestiones disputatae*. De los teólogos franciscanos serían nombrados como compositores de tales *quaestiones disputatae* S. Buenaventura, su alumno Mateo de Acquasparta, Guillaume de la Mare, Ricardo de Mediavilla, Bartolomé de Bolonia, Gualterio de Brujas, entre otros. De la escuela tomista poseemos semejantes *quaestiones disputatae* de Bernardo de Trilia, Tomás Sutton, Nicolás Triveth, Juan de Nápoles, Herveus Natalis, etc. La mayor parte de las *quaestiones disputatae*, así como de los quodlibetos, han quedado sin imprimir.

Ninguno de los escolásticos, ni siquiera Mateo de Acquasparta, al que debemos *quaestiones de fide*, *de cognitione*, *de gratia*, etc. sumamente valiosas, ha utilizado en medida semejante el género literario de las *quaestiones disputatae* como santo Tomás de Aquino. La cronología es aquí muy debatida²⁴. Sin embargo, podrá decirse que estas *quaestiones* han acompañado al santo en todos los caminos principales de su fructífero a la par que profundo crear académico y literario inabarcable. A su primera actividad docente parisense pertenecen las *Quaestiones disputatae de veritate*. De su estancia en Roma del año 1265 al 1267 aproximadamente, poseemos las *Quaestiones disputatae de potentia*. También en Italia, acaso en el tiempo en que Tomás paraba en la corte del papa Clemente IV en Viterbo, surgieron las *Quaestiones disputatae de anima y de spiritualibus creaturis*. Las restantes *Quaestiones disputatae de virtute in communi*, *de virtutibus cardinalibus*, *de caritate*, *de correctione fraterna*, *de spe*, *de malo*, *de unione Verbi incarnati*, pertenecen a la segunda actividad docente parisense (1269-1272). Estas *quaestiones disputatae* discurren parcialmente en paralelo con la elaboración de la *Suma Teológica*. Las *Quaestiones disputatae de potentia*, que discuten con extrema profundidad problemas de la doctrina de Dios, de la Trinidad y de la creación, han sido compuestas aproximadamente al mismo tiempo que la *Prima* de la *Suma Teológica*, que trata los mismos campos. Las *quaestiones disputatae* de contenido ético y moral nacidas en París caen en el tiempo en que Tomás elaboraba su *Prima Secundae* y *Secunda Secundae*,

²⁴ M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*, (Münster: Aschendorffs Verlagsbuchhandlung, 1931), 275-282. [Nota de M. Grabmann]

precisamente su moral sistemática, en la que los contemporáneos han visto su obra más significativa. Mediante este paralelismo temporal devienen las *quaestiones disputatae* en amplia medida un comentario, y por cierto un precioso y fiable comentario de la *Suma Teológica*; ellas aclaran, mediante su detallismo y profundidad, algún lugar de la gran obra capital en la que el principio de la escolástica, conforme al objetivo de escribir un manual para principiantes, ha sido más breve y conciso. Alguna cuestión que en la *Suma Teológica* es tratada más bien alusivamente, encuentra en las *quaestiones disputatae* una exposición detallada.

Los rasgos principales que corresponden en general a las *quaestiones disputatae* escolásticas valen en elevada medida de las *quaestiones disputatae* de Sto. Tomás de Aquino. El *corpus articuli*, la *responsio principalis*, la solución de la cuestión es de ordinario muy extensa. En las cuestiones de litigio se presentan y se juzgan críticamente las diversas opiniones, en lo cual se resalta con agradecimiento el contenido de verdad y lo incorrecto es desechado con serena objetividad. Los fundamentos y presupuestos filosóficos y teológicos de la propia solución y decisión son presentados metódicamente. La fundamentación de las bien formuladas tesis es sumamente cuidadosa y polifacética. También en las objeciones y en sus soluciones se esconde un rico contenido de pensamiento que completa e ilumina a la solución principal. J. M. Scheeben, cuyos juicios de valor son tan fiables y justos, se pronuncia entonces así sobre las *quaestiones disputatae* de Sto. Tomás: “Las llamadas *quaestiones disputatae*, una rica colección de detenidas monografías (63 *quaestiones* en 400 artículos) sobre los más importantes objetos de toda la teología, en las que Tomás ofrece el desarrollo de las cuestiones particulares de manera más libre y polifacética que en sus otras obras. De ahí que constituyen la clave para la comprensión de todas sus obras, en la medida en que son las que mejor introducen a su modo de ver, de expresarse y de tratar los asuntos”²⁵. Scheeben busca también una cierta disposición en estas *quaestiones disputatae*, un sistema bastante completo de la ontología, la doctrina del conocimiento y la ética teológico-filosóficas. Más tarde, también A. Portmann ha hecho objeto de una investigación la sistemática de las *quaestiones disputatae*²⁶.

²⁵ J. M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik I* (Freiburg i.B.: Herder'sche Verlagshandlung, 1874), 433. [Nota de M. Grabmann]

²⁶ A. Portmann, “Die Systematik in den Quaestiones disputatae des hl. Thomas von Aquin”, *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* 6 (1892), 48ss, 127ss. [Nota de M.

La doctrina del conocimiento de Sto. Tomás pertenece, con la ética, la filosofía del derecho, la filosofía social y del Estado, a las regiones en las que Tomás, en cierto sentido, puede ser visto como pensador moderno. El interés por la doctrina tomista del conocimiento en su significación actual ha sido despertado precisamente por la neoescolástica francesa y belga. La *Criti-riología* del Cardenal Mercier, los escritos y tratados de su sucesor como cabeza de la escuela filosófica de Lovaina, L. Nöel, la obra rompedora de J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, las obras de P. Rousselot, J. Maritain, P. Garrigou-Lagrange y E. Gilson entre otros, han confrontado eficazmente la doctrina tomista del conocimiento con el pensamiento filosófico moderno. En Alemania, el P. Przywara ha aludido repetidas veces a rasgos escolástico-tomistas en el pensamiento moderno, y a rasgos modernos en la doctrina escolástica del conocimiento. En los trabajos de J. Geyser, B. Jansen, Soehngen, entre otros, se han discutido problemas de la teoría tomista del conocimiento en una forma que también es interpelante para los filósofos del presente posicionados de otra manera. Tomás es el que ha tratado de manera más detallada las cuestiones de la teoría filosófica y también teológica del conocimiento en sus *Quaestiones disputatae de veritate*. J. de Tonquédec, en su obra *La critique de la connaissance*, ha añadido con razón un comentario al primer artículo de estas *Quaestiones de veritate*. E. de Bruyne observa acerca de las *Quaestiones disputatae de veritate*: “C'est une oeuvre étonnante qu'il produit là... La première question de cette Disputatio est ce que l'on a écrit de plus profond, de plus nuancé, de plus fort sur la nature du vrai dans tout le Moyen-Age”. En la segunda parte de las *Quaestiones disputatae de veritate* están en primer plano problemas psicológicos y éticos, toda la obra termina en la doctrina de lo sobrenatural, de la gracia. La consonancia entre filosofía y teología, entre naturaleza y sobrenaturaleza actúa precisamente en esta obra de una manera tan convincente sobre nosotros.

Las *Quaestiones disputatae de veritate* existían hasta ahora para el usuario sólo en la lengua latina original. El texto de las ediciones impresas de las *quaestiones disputatae* es en parte muy defectuoso y uno anhela que la dirección de la Editio Leonina, que está en las manos seguras y fuertes del P. Clemens Suermondt, quiera dedicarse lo antes posible a la edición crítica de este grupo tan importante de escritos de Tomás. Para la edición de las *Quaestiones de veritate* es determinante el descubrimiento de un extenso

Grabmann]

autógrafo en el Cod. Vat. lat. 781 por el P. Pelster. El texto latino será siempre el fundamento imprescindible, no sustituible por ninguna traducción, para la investigación sobre Tomás en sentido propio, que persigue también el devenir y la posición histórica de la doctrina tomista, de manera parecida a como el exégeta no puede pasarse sin las lenguas bíblicas originales. Sin embargo, hay amplios círculos, también de interesados que tienen una rigurosa actitud científica, que quieren sólo conocer los cursos de pensamiento de los escritos tomistas sin un objetivo histórico, y no se han posesionado de la necesaria formación escolástica formal como para poder entender al Tomás latino de manera correcta sin dificultad. Difícilmente podrán encontrar las líneas de conexión de la terminología tomista latina con la moderna forma filosófica de considerar y de concebir. A ello se añade un comprehensivo número de académicos católicos, satisfactoriamente cada vez mayor, que tienen cálido interés por la filosofía, la teología y también por la piedad de Sto. Tomás, pero que, ya por la fatiga y carga de su profesión, no están en situación de superar los muros de la latinidad para llegar al interior del edificio del pensamiento tomista. Desde esta tesitura ha surgido la exigencia de traducciones de la obra de Sto. Tomás en lenguas vivas. Que ya en la Edad Media se ha sentido esta necesidad, de eso son una prueba clara los extensos trozos de una traducción de la *Suma Teológica* al alto alemán medio, procedente de principios del s. XIV, que yo he encontrado en un manuscrito de Stuttgart²⁷. En época reciente se ha traducido ante todo la *Suma Teológica* al francés, al español, al holandés, al inglés, etc. Una nueva traducción francesa, que aparece en el marco de las *Éditions de la Revue des jeunes* en tomos pequeños muy manejables, trae también – este es el ideal – el original latino con la traducción francesa, y en el apéndice valiosas explicaciones breves. El general de la orden dominicana y destacado conociedor de Tomás, el P. M. Gillet, ha puesto al primer tomito un prólogo en el que subraya lo oportuno de una tal traducción.

En el área lingüística alemana poseemos la traducción de la *Suma Teológica* por Ceslaus Maria Schneider aparecida bajo el título “Katholische Wahrheit”, una obra meritoria para aquel tiempo, a la que no obstante le falta en buena medida la complacencia y la legibilidad del estilo, y dos buenas traducciones del *Compendium theologiae* del arzobispo Albert y del P. Soreth. El prematuramente fallecido profesor del Collegium Angelicum Romanum, P. Reginald

²⁷ M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, (Múnich: Max Hueber, 1926), 432-439.
 [Nota de M. Grabmann]

Schultes, había emprendido una nueva traducción de la *Suma Teológica* por incitación de la Asociación de Académicos Católicos.

La traducción de textos escolásticos en una forma que también sea comprensible y degustable para los hombres y pensadores modernos es, de acuerdo con la experiencia, un asunto muy difícil. No en vano, en la Edad Media al traductor se le ha llamado *interpres*, toda buena traducción es un comentario, una interpretación. Con razón ha insistido tanto el cardenal Mercier en que en el *Institut Supérieur de Philosophie*, fundado por él a instancias del Papa León XIII en la Universidad de Lovaina, la filosofía fuera enseñada en francés, también por la consideración de que los estudiosos penetran mucho más en los textos de Sto. Tomás y de los escolásticos cuando son constreñidos a traducirlos con sentido a una lengua moderna.

Una tal traducción tiene el máximo éxito cuando el que la produce se siente tan profundamente familiarizado con el mundo de pensamiento escolástico cuanto entiende también el lenguaje de la filosofía del presente. Con estas características cuenta ahora la señorita Dra. Edith Stein, quien desde la inmersión en las corrientes filosóficas del presente se ha allegado al estudio de la escolástica. Dotada de este doble equipamiento ha emprendido la traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* y ha hecho accesible por primera vez en lengua alemana esta obra fundamental del Aquinate. Sin cancelar la peculiaridad de la terminología tomista ha conferido a la filosofía de Sto. Tomás un moderno vestido lingüístico y ha vuelto a ofrecer los cursos de pensamiento del Aquinate en un alemán fluido. La técnica de presentación de las *quaestiones disputatae* surgida a partir del método de la *disputatio*: las objeciones y los contraargumentos aducidos en *sed contra*, la *responsio principalis* y la solución de las objeciones, todo eso, aun cuando contemplado desde el punto de vista histórico es interesante, es menos interpelante para un hombre moderno posicionado sólo respecto al asunto y al contenido, y descansa más en la lengua latina que en la alemana. La señorita Dra. Edith Stein ha hecho bien, por eso, en reproducir en seguida la solución principal de la cuestión en el *corpus articuli* o en la *responsio principalis* y a continuación resaltar lo más importante de las objeciones y su solución. Desde luego que en Tomás las objeciones y su respuesta tienen a menudo el carácter de observaciones en las que se discuten cuestiones secundarias, se hacen compleciones y se disipan las últimas nieblas de la duda y de la inseguridad. Puesto que la traducción y reelaboración de las *Quaestiones disputatae* debe servir sobre todo a fines relacionados con el asunto y con

el contenido, el lector exigente en el aspecto histórico tomará sólo como una falta de belleza que las citas sean dejadas tal como se encuentran en la edición latina existente del texto. Habría sido recomendable una comprobación de las citas de Aristóteles por libros y capítulos, aun cuando la exacta comprobación y verificación de las citas es ante todo tarea de una edición crítica del texto latino que, como hemos dicho, todavía no poseemos. Para la comprensión de la estructura interna de toda la obra y para la aclaración de puntos de lectura difíciles son una guía y un indicador muy de agradecer las breves observaciones reasuntivas y aclarativas que la señorita Stein añade al final de las cuestiones en particular.

Concluyo este prolegómeno con el vivo deseo de que esta reelaboración de las *Quaestiones disputatae* de Sto. Tomás de Aquino, preparada por primera vez en alemán con gran dedicación y rica comprensión, llegue a muchas manos dentro y sobre todo fuera de los círculos interesados por la filosofía tomista y escolástica, destruya los prejuicios existentes contra este universo de pensamiento y quiera servir a la gran meta que es común de toda filosofía y que también lleva como título en la frente esta obra imperecedera, la indagación de la verdad.

Múnich, 15 de febrero de 1931

Martin Grabmann».

Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

