

Individualidad e individuación según Edith Stein

FERNANDO HAYA¹

Resumen: En el artículo se examina la doctrina de Edith Stein en torno a la individualidad y la individuación, poniéndola en relación con el uso de nociones metafísicas tradicionales y de conceptos tomados de la ontología formal de Husserl. Se explican las divergencias con Tomás de Aquino en este punto atribuibles en parte a la falta de comprensión por la autora de la metafísica del Aquinate.

Palabras clave: Stein-individualidad-individuación-Ontología formal- St. Thomas.

Abstract: This paper analices Edith Stein's doctrine about individuality and individuation, related to her use of traditional metaphysical notions together with Husserl's formal ontology concepts. Stein's criticism against Thomas Aquinas is explained too, highlighting Stein's lack of understanding on St. Thoma's metaphysics.

I. Contexto del tratamiento steiniano de las cuestiones referentes a la individuación y la individualidad

Dos posibles modos de exposición de la filosofía de Edith Stein serían los siguientes: un modo expositivo fenomenológico, en primer lugar; en segundo lugar, un modo de exposición sistemático, si se acepta esta terminología. La exposición fenomenológica de la filosofía steiniana recorre las etapas de evolución subjetiva del pensamiento de la autora, de índole precisamente fenomenológica. Y este último adjetivo en un sentido doble, a saber, metódico y temático. Metódico, en tanto que Santa Teresa Benedicta² se forma intelectualmente en el trabajo sobre la Empatía, que constituye su tesis doctoral, y en la elaboración sistemática de los manuscritos de Husserl concernientes a *Ideas-II*: la índole metódica de tales trabajos puede concentrarse en la descripción pura del yo como fuente irradiadora de las vivencias³. Como, de otra parte, la correlación metódico-temática constituye un principio de orden trascendental en la fenomenología, no abandonado como veremos por los

Fecha de recepción: 8 enero 2004. Fecha de aceptación: 22 abril 2004.

- 1 Fernando Haya, Martínez Sánchez Arjona, 25, 7º 4 41010-Sevilla.
- 2 En lo sucesivo, cuando desee nombrar a la autora con el título de su canonización utilizaré la fórmula más sencilla *Santa Edith*, aunque propiamente Edith Stein está inscrita en la nómina de los santos canonizados con el nombre que tomó en el Carmelo, *Santa Teresa Benedicta de la Cruz*.
- 3 Así lo ha puesto de relieve Urbano Ferrer, quien interpreta de este modo el recorrido fenomenológico desde el *yo puro* de *Ideas-I* a la persona: «Husserl ha dedicado, en especial, el segundo volumen de *Ideas* al estudio de la motivación, a la que considera una relación tendida entre la persona como yo-sujeto motivado y los objetos de su entorno, en tanto que provistos de un índice motivador o noemático» (Ferrer, U., *Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002, pp. 35-36). Agradezco al Prof. Ferrer sus sugerencias para el presente estudio.

denominados fenomenólogos realistas, bien puede decirse que la temática principal de la discípula de Husserl, en torno a la cual ordena el entero cúmulo de su labor intelectual, viene a ser ciertamente el ser personal⁴.

No vamos, sin embargo, a recorrer aquí este camino fenomenológico en el orden expositivo de la filosofía de Santa Edith. Propongo, en cambio, para el presente desarrollo un modo expositivo de carácter sistemático. No procederemos, en consecuencia, según la descripción del recorrido de la pensadora, desde la advertencia del yo puro, con la particular insistencia en su índole *inter-subjetiva*, hasta la radicación del yo puro en la persona y el análisis de los actos que del yo personal brotan⁵. Lo que denomino exposición sistemática de la filosofía de Edith Stein prescinde de semejante disposición, por así decir, *subjetiva* en el tratamiento de las cuestiones —en dependencia de sus descubrimientos particulares y de los intereses que le movieron por fin a elaborar una peculiar síntesis entre fenomenología y metafísica tradicional.

Nos fijamos, en cambio, en el orden objetivo de los conceptos, en la construcción especulativa que la autora termina por proponer, principalmente en su obra de madurez *Ser Finito* y *Ser Eterno*, edificio conceptual ciertamente anticipado en otros trabajos⁶. También se formulará un juicio en relación con lo que podríamos denominar *orden trascendental* de la obra filosófica de la autora, entendiéndolo por tal el preciso ajuste o correlación entre la constelación conceptual objetiva presentada por Stein y su adecuación *de facto* en orden a pensar la temática propuesta.

Desde mi punto de vista, el concepto principal que Edith Stein utiliza y desarrolla es el de *forma*⁷. *Ser Finito* y *Ser Eterno* constituye una elaboración muy prolija de los sentidos de la forma. La lectura de esta obra resulta bastante laboriosa, también por la peculiar forma que tiene la santa fenomenóloga de desarrollar los temas, aplazando frecuentemente sus desarrollos y volviendo a ellos como en círculos, sin dejar de tocar además ninguna de las cuestiones marginales que van saliendo al paso. Para el tratamiento del tema de la individuación y la individualidad —elegido aquí como nudo principal de la exposición— es preciso situarse sobre todo en el último capítulo, que es sin duda también el más oscuro de la obra.

II. Análisis del capítulo VII de *Ser Finito* y *Ser Eterno*: discusión con Edith Stein sobre la individuación y la individualidad

2.1. *Los sentidos de la subsistencia*

Edith Stein parte de la exposición de Gredt sobre la doctrina tomista de la *materia signata quantitate* como principio de individuación de los entes materiales. Previamente, analiza, de acuerdo con

4 Cfr. P. Shultz, «Persona y génesis», en *Anuario Filosófico*, XXXI/3, 1998, pp. 785-817.

5 He dedicado otro trabajo a esta cuestión, de próxima publicación en *Anuario Filosófico*: «La estructura de la persona humana según Edith Stein». Como introducción al pensamiento filosófico de Stein, dentro del contexto de la primera fenomenología, Cfr. M. Crespo, «Edith Stein y la fenomenología: el Círculo de Gottinga», *Cuadernos de Pensamiento*, nº 13, Fundación Universitaria Española, Seminario «Ángel González Álvarez», Madrid, 1999.

6 Particularmente, en el tema de la individuación cfr. *Edith Steins Werke*, hrsg. von L. Gelber und M. Linszen, O.C.D., Band XVI, Herder, Freiburg-Basel-Wein, 1994; obra traducida al castellano por J. Mardomingo como «La estructura de la persona humana», BAC, Madrid, 2002. Citaré esta última edición como EPH, añadiendo el número de página. Este libro contiene las lecciones de Edith Stein en Münster durante el curso 1932/1933.

7 Cfr. mi trabajo *La fenomenología metafísica de Edith Stein*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 46, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

este autor, las nociones de subsistencia y subsistencia absoluta (*subsistentia et suppositum*). Dentro del contexto del análisis del sentido y fundamento del ser individual, Santa Edith distingue, de acuerdo con Gredt⁸, dos sentidos de la subsistencia. Ante todo es preciso resaltar que el concepto de subsistencia es determinado por la autora principalmente como *independencia*⁹: «objetivamente estamos de acuerdo enteramente con Gredt cuando llama a la subsistencia una ‘perfección positiva’, puesto que le atribuye la independencia, y la independencia es una perfección»¹⁰.

Los dos sentidos aludidos de subsistencia son los siguientes. En primer lugar, uno que podríamos denominar *existencial* y que se describiría en términos de no dependencia respecto de un soporte¹¹: «la independencia con relación a un soporte con el cual se relacionaría la esencia»¹². Equivaldría al significado tradicional de la hipóstasis, es decir, al individuo sustancial. El propio soporte, el sujeto individual y concreto, es subsistente.

El segundo sentido del término *subsistencia* —tal como Stein, siguiendo a Gredt, interpreta— podría ser denominado *esencial* por connotar la independencia no tanto existencial cuanto nocio-
nal¹³. Edith Stein recoge la interpretación de Gredt de este segundo sentido de *subsistentia*: «la independencia con relación a cualquier otra esencia sustancial con la cual la esencia autónoma compartiría su existencia, de tal suerte que dependería de ella en la existencia, de manera que ésta no pertenecería a la esencia por ella misma sino gracias a la esencia sustancial»¹⁴.

Gredt, se refiere, a mi modo de ver, a la *independencia categorial*; de todo aquello que pertenece al orden del ser *por sí (kath’ autó)* —y no *por accidente (katá symbebekós)*¹⁵— puede decirse que

-
- 8 La autora discrepará, no obstante, de Gredt, en la cuestión de la individuación y, a través de tal discrepancia, presentará sus objeciones a la doctrina de Tomás de Aquino.
- 9 En lo que —anticipamos— se echa de ver ya de entrada el formalismo de Edith Stein, deudor asimismo del formalismo de Gredt de las fuentes escolásticas que utiliza. La razón es que la independencia es la condición que resalta en el objeto como tal en tanto que no se confunde con los otros objetos. En Descartes, por ejemplo, es muy neta la insistencia en la claridad y distinción de las ideas. La trasposición del carácter de la independencia al ser extramental con el título de índice perfectivo principal del ser constituye, a mi modo de ver, una extrapolación desde lo *objetivo* a lo real.
- 10 SFSE, 491. *Endliches und Ewiges Sein*, en *Edith Steins Werke*, ed. L. Gelber, R. Leuven, II, Friburgo, 1986; cito, con ocasionales modificaciones, la traducción de Pérez Monroy, *Ser Finito y Ser Eterno*, FCE, México, 1994.
- 11 Edith Stein analiza detalladamente el sentido de los términos aristotélicos utilizados, en el capítulo IV de *Ser Finito y Ser Eterno*. En concreto, la distinción entre *hypóstasis* e *hypokéimenon* es abordada especialmente en el epígrafe 3 *Forma y materia*, subepígrafe *r*, *La cosa en cuanto fundamento (hypokéimenon)* y *en cuanto soporte (hypóstasis)*. En Tomás de Aquino (cfr. *S.Th.*, I, q.29, a.2, c.) encontramos naturalmente la base terminológica y conceptual a partir de la cual los autores aquí comentados —directamente, Edith Stein; indirectamente, Gredt— efectúan su analítica de la sustancia. Es preciso tener en cuenta, sin embargo, que la índole misma del *subsistir*, el *acto de ser*, descubierto por Tomás de Aquino, no puede menos que ocultarse más y más conforme la Escolástica posterior procede siempre a análisis *quiditativos* más estrechos y prolijos, precisamente porque el *esse* no es correlato del pensar conceptual. Un estudio más detenido de estas cuestiones puede encontrarse en J. Gracia, *Individuality: an essay on the foundations of metaphysics*, State University of New York, 1988, y en mis libros *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, EUNSA, Pamplona, 1992 y *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, EUNSA, Pamplona, 1997. En este último trabajo dediqué un amplio estudio a la cuestión de la individuación en Tomás de Aquino, que puede resultar útil al lector que desee una comparación más detallada entre los tratamientos respectivos de Santo Tomás y de Santa Edith sobre esta cuestión.
- 12 SFSE, 489.
- 13 En realidad, como ya ha sido anotado, este segundo sentido ha sido previamente exportado al primero, al tratarse el carácter de lo subsistente en términos de independencia perfectiva.
- 14 *Ibid.*.
- 15 Resulta bastante difícil moverse con soltura entre las distinciones de SFSE, sin tomar como criterio rector las divisiones sobre los sentidos del ser en la *Metafísica* aristotélica, las relaciones entre unas divisiones y otras y, sobre todo, la pugna que se comprueba en el propio Filósofo sobre cuál de ellas debe ser considerada como principal. Sumariamente, como es bien sabido, las clasificaciones son las siguientes: 1—El ser por sí y el ser por accidente, 2—El ser real y el ser como lo ver-

tiene una esencia propia, es decir, que es un cierto *quid*, una *quididad* o una realidad en la naturaleza de las cosas. Este es el caso de los accidentes categoriales —que, obviamente, no deben ser confundidos con los entes por accidente (*katá symbebekós*): Los accidentes categoriales son *per se* y, por lo tanto, tienen esencia propia y pertenecen a un determinado género supremo —a alguna categoría. Pero, de otra parte, su subsistencia es incompleta puesto que no tienen la existencia por sí mismos sino en tanto que la reciben en unión con una esencia sustancial; lo blanco, por ejemplo, no es subsistente en sentido perfecto, sino en tanto que se une a *este hombre*.

La independencia nocional significa la plenitud en el orden de la esencia, esto es, la correspondencia estricta con un concepto expresivo de un *quid* completo. Este último sentido de la sustancia significa lo nocionalmente autosuficiente, es decir, aquello independiente en el orden nocional, en tanto que de ello puede formarse concepto porque está determinado. En virtud de esta última plenitud en el orden de la esencia, la Escolástica tomista —fuente de Stein— explica en concreto el peculiar estatuto del alma humana. De una parte, el alma es una forma que puede subsistir sin el cuerpo, y en este sentido parece tener parte en la subsistencia en el primer sentido. De otra parte, sin embargo, el alma es esencialmente forma del cuerpo y, en tanto que tal, está contenido en su especie —esto es, en su definición específica— el no constituir una sustancia completa según la definición de su esencia, con arreglo a la cual se ordena en cambio a ser forma del cuerpo.

Apuntemos por nuestra cuenta que la deriva esencialista de Gredt es particularmente notoria en los textos recogidos por Edith Stein en este lugar de *Ser Finito* y *Ser Eterno*. El autor de referencia intenta algo así como una *deducción trascendental* con objeto de probar que la naturaleza ha de constituirse en supuesto en orden a que sea posible la recepción de los accidentes: la peculiar deducción se funda en que los accidentes no pertenecen a *la esencia de la esencia* sustancial. Como los accidentes no pertenecen a la razón de la esencia sustancial, esta última ha de constituirse en supuesto de modo que sea posible la recepción de los accidentes.

De este modo, queda distinguida la *subsistencia absoluta*, es decir, el supuesto, de una parte, y, de otra, *la subsistencia*, entendida como una cierta propiedad perfectiva del supuesto en orden a la constitución de la subsistencia absoluta. Edith Stein glosa tales afirmaciones mostrándose en gran parte de acuerdo con Gredt: es preciso pensar el ser como algo que por soportarse a sí mismo es capaz de soportar los accidentes. Sin embargo, Stein termina por discrepar de la doctrina de Gredt sobre la subsistencia en dos puntos muy significativos, que nos introducen ya propiamente en el tratamiento steiniano sobre la individuación. Veremos esos puntos de discrepancia después de introducirnos brevemente en los conceptos de Ontología formal utilizados por nuestra autora. En efecto, resulta difícil comprender los planteamientos propios de la autora sin remitir a las nociones de Onto-

dadero 3—El ser según el esquema de las categorías y 4—El ser como potencia y acto. Del tema de la metafísica son explícitamente excluidos por Aristóteles el ser por accidente (*katá symbebekós*) y el ser como lo verdadero: el primero porque no tiene esencia propia sino que se constituye en una predicación accidental (y, como tal, tampoco tiene causa); el segundo, el ser veritativo, es excluido por ser *una afección de la mente* y, en cuanto tal, no pone naturaleza real en las cosas —sino que es accidental (*symbebekós*) para las cosas mismas. Excluidas, pues, las dos primeras clasificaciones como divisiones del ser real, nos quedan las clasificaciones 3 y 4. Y, justamente aquí está la fluctuación de Aristóteles, que da origen a lo que aquí venimos denominando *tradicón formalista* de la filosofía que glosa al Estagirita (en tal formalismo es preciso incluir también en buena medida al propio Tomás de Aquino, si bien Santo Tomás puso con la *distinctio realis* —mal comprendida históricamente— los cimientos para desarrollar un pensamiento filosófico que abandone la preeminencia de lo formal, vinculada con la atribución de carácter *trascendental* a la sustancia. Sigo a Leonardo Polo en el rechazo de tal carácter. En la última parte del trabajo abundaremos en esta cuestión. Cfr. L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

logía formal que, desde mi punto de vista, constituyen el verdadero esqueleto conceptual de *Ser Finito* y *Ser Eterno*.

2.2. Los conceptos de la Ontología formal en relación con los problemas de la individuación y de la individualidad

La discípula de Husserl acostumbra, como se ha dicho —y particularmente en la obra que estamos comentando—, a emplear un método analítico muy detallado en su modo de acercarse a los problemas filosóficos. Normalmente lo hace al hilo de la glosa de algún texto precedente. Luego suele proceder a una amplia aclaración terminológica, en la que examina los conceptos utilizados por el autor de referencia con relación a los que ella misma ha ido forjando. El método filosófico de Santa Edith se desenvuelve, así, circularmente, en la determinación precisa de sus fuentes y en el intento de ampliación de los *conceptos-base*. Todo ello en dirección a permitir el tratamiento más alambicado de los temas, o bien el acceso a otros que, a juicio de la autora, no pueden ser abordados o adecuadamente tematizados en función de las constelaciones conceptuales ya existentes.

Así, en el caso presente: «Por soporte (autosuficiente en el orden de la subsistencia en el primer sentido, es decir, de la existencia) no se debe entender aquí lo que hemos designado por la expresión siguiente: la forma de algo o de un objeto que delimita la esencia. Conviene más bien tomar aquí la palabra en el sentido en que se llama ordinariamente a la cosa el soporte de sus cualidades. Para nosotros el ser soporte se identifica sobre todo con la independencia definida antes (...) como el hecho de ‘subsistir ella misma, es decir, de ser para sí’. El soporte en este caso no es el objeto en el sentido más amplio de una cosa (una cosa en cuanto forma vacía que delimita a todo un contenido y también a un elemento independiente, por ejemplo, una cualidad), sino que se trata del objeto en sentido estricto, del objeto puesto en sí mismo»¹⁶.

El sentido de subsistencia debe ser puesto en relación con el de *soporte*, frecuentemente mencionado a lo largo de la obra. Pero entonces es preciso introducir de nuevo —como se ha hecho en los capítulos anteriores— las nociones que provienen de la Ontología formal y que tienen una extraordinaria importancia en la estructura conceptual de *Ser Finito* y *Ser Eterno*. Lo primero que advierte Edith Stein es que el soporte no debe ser confundido con la *forma vacía* en el sentido de la Ontología formal.

Ha de entenderse por *forma vacía* el concepto puro del algo o del objeto en general, en tanto que se ha prescindido de su contenido. Ahora bien, el contenido es siempre una determinada esencia o *quid* determinado, como el ser rojo o el ser hombre. Toda esencia o contenido reviste una cierta forma o representa algún tipo de objeto y cabe, además, establecer una tipología completamente abstracta de los tipos más generales de objeto, según la propuesta de Husserl, dentro del contexto de la *Lógica Pura*, sobre la *mathesis universalis*. Así, pues, se entiende que, en el texto recién citado, diga la autora que el soporte subsistente no ha de entenderse según el modo del objeto en sentido amplio. El objeto en sentido amplio se convierte, en efecto, con la forma vacía o el concepto de algo o cosa

16 SFSE, 489. Conviene distinguir entre la sustancia en el sentido de la *esencia* —y se traduce así la *ousía* griega—, que equivale también a *natura*: este es el sentido del ser incluido como la primera de las categorías aristotélicas. En cambio, la sustancia primera debe ser traducida por *supuesto* o *hipóstasis*, traslada la *hypóstasis griega* y es justamente el *individuo* correspondiente al género supremo de la *sustancia* al que nos hemos referido. De este modo, Sócrates es la hipóstasis o supuesto de *hombre*, que pertenece a su vez al género supremo de la sustancia. Santo Tomás aclara también las razones de los diversos nombres que recibe la sustancia primera o hipóstasis: Cfr. *S.Th.*, I, q.29, a.2, c.

en general. De este modo, se prescinde de la esencia concreta o contenido¹⁷. En resumen, Edith Stein distingue dos sentidos principales de la noción de objeto: uno, en el que objeto se toma de modo amplio, equivaliendo a cosa en general o forma vacía de ente. El otro sentido es el que aquí interesa porque designa precisamente el soporte, es decir, el individuo concreto y existente en la naturaleza de las cosas, en definitiva, la *próte ousía* aristotélica.

De acuerdo con la correlación trascendental entre actos y objetos, las principales diferencias entre los objetos han de corresponderse con diferencias entre actos. Así, pues, Husserl había distinguido dos tipos de actos: aquellos que se refieren al conocimiento intuitivo de objetos o cosas reales e individuales y aquellos que se refieren a las esencias o a todo aquello que pertenece al orden esencial. Sobre esta distinción se abunda en el segundo tomo de las *Investigaciones*, especialmente en la *Investigación Sexta*¹⁸. Al primer tipo de actos denomina Husserl *percepción* en sentido primario y propio. Al segundo tipo lo denomina de diversos modos: en ocasiones lo llama también *percepción* o *intuición en sentido amplio*, o más propiamente *intuición esencial*.

Tal extensión del nombre es solidaria con el axioma de la correlación trascendental y la consiguiente copertenencia entre actos y objetos. En efecto, a la intuición de todo tipo o percepción corresponde ser cumplimiento de una determinada significación. Y ello pertenece por esencia a todo conocimiento impletivo —es decir, cumplido. Ahora bien, es importante advertir que Husserl no sólo admite sino que otorga una enorme importancia a la intuición intelectual. De este modo, el conocimiento de la esencia es también impletivo, cumple una intención y se realiza completamente en su orden de modo evidente.

En el primer capítulo de *Ideas-I*¹⁹, Husserl concentra en definiciones precisas todo el armazón lógico que vertebra su filosofía y cuyo influjo en la obra de Edith Stein es más que notable. A partir de estos textos cabe calibrar con exactitud la distinción husserliana entre la abstracción generalizante o *generalización* y la abstracción formal o *formalización*. La primera se corresponde con contenidos esenciales que se determinan progresivamente desde el género hasta sus ínfimas diferencias, *determinándose como individuos*. En cambio, la segunda se refiere a las formalidades lógico-matemáticas, que son propia y esencialmente esencias de otro orden diverso que el de las que se determinan hasta los individuos, y de las que éstos son *realizaciones* o *casos*. Unas y otras esencias, las primitivas, por así decir, y las lógico-formales, son aprehendidas en las correspondientes intuiciones eidéticas, las cuales pueden relacionarse según complejas leyes expuestas por el autor. Todo este aparato lógico representa también el fundamento de los dominios y divisiones entre las diversas ciencias, según se detalla en *Ideas-III*.

No se nos escapa, sin embargo, la complicación que introduce en la Ontología la irrupción de las inflexiones formales puras. Es obvio que la cuestión de la individualidad se oscurece notablemente, en la medida en que los entes individuales considerados no son ya sólo los individuos existentes.

17 Aunque es también posible determinar esencias puras correspondientes a los objetos formales puros de la lógica formal, según expone Husserl; pero nos movemos entonces en otro orden de abstracción eidética que no conviene confundir con el de la intuición de las esencias correspondientes a los individuos de la naturaleza.

18 *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle, 1922, II. Sigo la trad. española de M. G. Morente y J. Gaos, *Investigaciones Lógicas*, Altaya, Barcelona, 1995, pp. 693 y ss. Cfr G. Bergmann, «La ontología de Edmund Husserl» en A. Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Ed. Complutense, Madrid, 1997, pp. 295-325.

19 Cfr. HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Niemeyer, Halle, 1913; trad esp. de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., Madrid 1993, pp. 17-63. Resultan especialmente significativos los párrafos 10 y 13, y en particular las anotaciones que Husserl hizo en torno a 1914, incluidas en el apéndice de esta última edición, pp. 399-401.

Porque, además, no se trata sólo de que se tomen en consideración como seres individuales las formas categoriales no sustanciales —como este blanco—, ampliamente tratadas dentro de las discusiones históricas en este espectro de problemas. Sino también de la difusa complejidad que irrumpe al ampliarse el campo de lo objetivo — identificado con lo cósmico en general— a todas las entidades ideales, puramente objetivas e incluso meramente posibles; y más todavía, a la entera esfera que contiene todas las posibilidades de combinación noética, entre ellas a todo lo que en general puede ser concebido, o se corresponde con las determinaciones noemáticas. La cuestión de la individualidad pierde en suma los contornos mucho más nítidos con los que en principio se ofrece cuando se trata de los individuos subsistentes en el mundo real²⁰. Tal ampliación del dominio de lo individual va de la mano de la extensión fenomenológica de la noción misma del ser y, verdaderamente, de su trasposición preferente al orden de la esencia. Y, todavía, desde ésta a la fundamentación modal de la ontología²¹.

2.3. *Las claves steinianas en el tratamiento de la individualidad*

Volvamos, pues, a la glosa que hace Edith Stein a los textos de Gredt, en torno a los sentidos de *subsistentia*. Habíamos visto la distinción entre el sentido existencial o absoluto de la subsistencia, que propiamente se refiere sólo al supuesto o hipóstasis —es decir, al soporte u objeto steiniano en sentido propio; y, de otra parte, la subsistencia como suficiencia esencial. Recordemos que Santa Edith apuntaba una doble discrepancia respecto de la doctrina expuesta por el autor de referencia. En primer lugar, Edith Stein no está conforme con el modo como Gredt entiende la distinción entre el supuesto y la subsistencia: «no podemos considerar la subsistencia como algo que se agregue a la sustancia particular, sino sólo como algo que le pertenece interiormente, como algo separable de su plenitud esencial en cuanto forma vacía objetiva que delimita dicha plenitud»²².

Este texto resulta a primera vista desconcertante, porque mientras parece, en su primera frase, recusar el formalismo de Gredt —la consideración de la subsistencia como un agregado a la naturaleza esencial en orden a la constitución del supuesto—, añade a continuación, en la segunda frase, una expresión de resonancias formalistas aún más acusadas: la subsistencia es ella misma una forma vacía, autónomamente pensable, separable de la esencia y —como explicará más adelante la autora— perteneciente a la estructura formal pura de la cosa con anterioridad a su existencia real.

El desconcierto del lector se mantiene a lo largo de las páginas siguientes, que ya sitúan la individualidad y la individuación en el orden de la estructura formal vacía o pura, que puede llevarse, en la máxima abstracción, a cualquier ente; ya, por el contrario, insisten en el carácter peculiar de la

20 De otra parte, no me estoy refiriendo sólo a una innovación de la filosofía fenomenológica, sino que tal especie de desarrollos está presente en toda la tradición de la Metafísica esencialista, desde el propio Platón, pasando por Avicena, Duns Scoto, Suárez, Leibniz, etc. Las diferencias entre los planteamientos de la tradición esencialista de la filosofía —dentro de la que incluimos a Husserl—, de una parte, y, de otra, los propios de la Metafísica del ser, de raigambre aristotélica, se ocultan a los ojos de Edith Stein, quien, según insistimos, lejos de advertirlas, se empantana más y más a lo largo de SFSE en los prolijos universos de distinciones formales que terminan por absorber completamente el sentido del *esse real*.

21 A mi modo de ver, la Metafísica modal es la clave de la comprensión de la Fenomenología, entendida no sólo como un mero método de investigación en filosofía, sino como un sistema de fundamentaciones primeras. Cfr. F. Haya, «La fenomenología desde la perspectiva del abandono del límite», en I. Falgueras (ed.), *Futurizar el presente*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003, pp. 153-178.

22 SFSE, 493.

individualidad personal, rehusando aceptar la tesis tomista sobre la individuación en virtud de la *materia signata quantitate*, y reclamando que la individualidad de la persona ha de ser buscada en el orden del contenido, que es diverso en los distintos géneros del ente.

El segundo punto de discrepancia con la doctrina de la subsistencia de Gredt se refiere a un tema sobre el que Stein vuelve con frecuencia: el concepto de esencia universal común no es suficiente para pensar el *quid* individual completo del supuesto. «Es evidente ahora que no podemos admitir tal interpretación: vemos la esencia de Sócrates en el ser-Sócrates (en el cual está incluida la humanidad) y la consideramos diferente no sólo numéricamente, sino por una propiedad particular, de la esencia de todo hombre»²³.

Y, no obstante, leemos justo a continuación: «Sin embargo examinaremos este problema ulteriormente, porque se trata ahora de encontrar en qué consiste el ser individual cuando consideramos muchas cosas individuales idénticas de la misma especie. En efecto, no rechazamos de una manera general la posibilidad de una multiplicidad de cosas individuales idénticas. Por eso preferimos tomar un ejemplo de otra área: la de las simples cosas materiales»²⁴. Es decir, el ejemplo de Sócrates no es pertinente, porque en el caso de la persona la individualidad es estricta, original e irreplicable, tanto que la noción de forma o esencia de hombre no puede dar cuenta de lo que verdaderamente es la esencia de Sócrates. Pero, de otra parte, «no rechazamos de una manera general la posibilidad de una multiplicidad de cosas individuales idénticas».

Más todavía: Edith Stein considera la individualidad como una propiedad de la estructura formal general de una cosa o de un algo, y en ese caso la individualidad es una pura forma vacía que pertenece como tal a cualquier ente a título de perfección o carácter de incomunicabilidad, que es justo lo propio del supuesto. Pero, entonces —podemos añadir por nuestra cuenta—, la aporía es inevitable. Justo, además, el mismo tipo de aporía que aparece en la dialéctica platónica, en los diálogos críticos. Adviértase cómo sigue el texto de Stein: «Por consiguiente, es a la forma de la cosa a la que atribuimos el ser individual (...). Pero el ser individual de una cosa no se distingue en cuanto al contenido respecto del ser individual de otra cosa: pertenece a su forma vacía. Si dos cosas individuales deben ser discernibles en cuanto ésta o aquélla, debemos encontrar una diferencia más aparte de su ser individual»²⁵.

Entiendo que Santa Edith quiere decir que la individualidad como forma que concentra la propiedad de ser individual de cualquier cosa no introduce, como tal, distinción de contenido entre una y otra cosa individual; aunque, de otra parte, ha de pertenecer a la forma vacía de la cosa individual tomada de modo abstracto, es decir, dentro del ámbito de la Ontología formal. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que las distinciones formales son objetivas para Edith Stein y a título de tales introducen determinaciones ontológicas de valor superior incluso a las reales.

Resumamos, pues, la vacilación que nosotros encontramos en el texto de *Ser Finito* y *Ser Eterno*. De una parte, la cuestión de la individuación y la individualidad se hace descansar en la pura estructura formal del ente, completamente vacía y carente de contenido existencial. De otra parte, no obstante, Stein quiere distinguir entre la individuación de las cosas físicas y la que resulta propia del ser

23 *Ibid.* Edith Stein propone, en esta dirección, distinguir *forma pura* y *forma esencial*. La forma pura no es la forma vacía, sino el arquetipo del ser dotado de contenido esencial en el Logos divino. La forma esencial es la realización dotada de dinamismo de la forma pura. Pero en las formas puras pueden considerarse la forma vacía y el contenido, como también las propias formas vacías en cuanto que son arquetípicas pueden considerarse ellas mismas formas puras.

24 *Ibid.*

25 SFSE, 501.

personal. El criterio puramente formal para establecer la individuación se antoja entonces obviamente insuficiente. Hay que atender al contenido: «Hemos encontrado el punto de origen del ser singular en la estructura formal de los objetos como tales, porque el soporte en cuanto forma vacía que encierra su esencia es comunicable. Esto es independiente de la distinción entre los contenidos pertenecientes a los diversos géneros del ente y por consiguiente se aplica a todos ellos de la misma manera. Al contrario, la diferencia de las cosas singulares por su contenido no se encuentra fundada en su estructura formal. Por eso su fundamento puede ser diferente en los diversos géneros»²⁶.

Nos movemos, por tanto, en dos órdenes alternativos de consideraciones que, a mi modo de ver, Edith Stein no logra conciliar. La individualidad es el carácter completamente irrepitable y original del ente. Pero si se la trata como una noción formal, entonces *no individúa* en modo alguno. Lo cual, desde mi punto de vista, desemboca en un puro contrasentido. Después de definir la individualidad como propiedad ontológico formal, Edith Stein se ve obligada a buscarla en el orden del contenido —es decir, en aquello que en principio no es reducible a formalidad vacía. Pero, de otra parte, el fuselaje mismo de *Ser Finito* y *Ser Eterno* impide tal escapatoria, porque la metafísica steiniana subsume todo contenido dentro del orden de las determinaciones formales, procediendo según el modo de la filosofía escotista.

Se trata, en efecto, de la manera de ejercer el pensar filosófico característica de Duns Scoto. El ser en cuanto tal es considerado como estricto correlato del pensar objetivo y por lo tanto su núcleo es tematizado como pura forma. El pensamiento formalista es, además, necesariamente *explicitante*. Entiendo por pensar explicitante aquél que deriva lo implícito contenido en el fundamento, el cual es concebido como plexo originario de identidad. Si el ser se considera en términos formales, entonces cabe remontarse abstractivamente hacia las determinaciones ontológicas más generales. Pero, además, ha de considerarse que éstas contienen en germen el entero conjunto de las determinaciones ulteriores hasta llegar a la *haecceitas*. La *haecceitas* es ella misma una determinación formal pero que se adscribe al contenido último del ente. A Edith Stein no se le escapa la dependencia del Doctor Sutil: «Si lo comprendo bien, es lo que igualmente hace Duns Scoto: considera como *principium individuationis* cierta cualidad positiva del ente, que distingue la forma esencial individual de la forma esencial general»²⁷.

2.4. La discusión de Edith Stein con Tomás de Aquino sobre la individuación

La autora no termina de advertir, en mi opinión, que la dualidad de perspectivas entre las que oscila no son conciliables. No lo advierte porque piensa que con su metafísica hace frente con éxito a las dificultades que se derivan de la individuación por la *materia signata quantitate*, cuando se aplica al caso del ser personal. Edith Stein se refiere ya a tales dificultades en *La estructura de la persona humana*. Serían dificultades innegables, si de la teoría tomista de la individuación se derivara efectivamente que el alma humana —forma del cuerpo— es individuada por el cuerpo. En ese caso, el carácter singular e irrepitable de la persona parecería radicar en lo inferior a ella, lo cual es ciertamente inaceptable²⁸.

26 SFSE, 511.

27 *Id.*, nota 40.

28 A mi juicio, sin embargo, tal interpretación de la tesis de Tomás de Aquino no es ajustada, si se tiene en cuenta la distinción real entre acto de ser y esencia y se lleva la individualidad al orden del acto, como he intentado exponer en *El ser personal*, op.cit.

De otra parte, Edith Stein cree haber salvado la aporética de la individualidad a que me he referido anteriormente. El problema planteado por la dualidad de las perspectivas sobre la individualidad sería resuelto, según la autora, en virtud de la distinción, en mi opinión principal, de *Ser Finito* y *Ser Eterno*. Se trata de la distinción entre la persona como soporte formal y la esencia como contenido. En efecto, el análisis formal del ente termina en la distinción entre forma y contenido, como elementos últimos del ente considerado en su pura objetividad. Ahora bien, tal distinción objetivo-formal ha de encontrar realización en los entes reales, que, como tales, tienen contenido. En cualquier supuesto o hipótesis, es decir, en cualquier cosa subsistente, en el sentido de la sustancia primera de Aristóteles, la autora ve realizada la distinción entre forma vacía y contenido. El contenido es la esencia de la cosa, mientras que la forma vacía que en este caso encierra el contenido esencial es justamente ahora la forma de la subsistencia, que incluye la individualidad.

En el caso de los seres espirituales, que son personas, Edith Stein entiende que la forma del supuesto es propiamente el ser-persona, o mejor, que la forma vacía pura de la subsistencia —del soporte— se realiza como persona. Pero como la forma vacía de la subsistencia incluye la individualidad, el ser-persona contiene el ser-individual. De este modo, la dualidad de perspectivas en la consideración de la individualidad queda conciliada, según la mente de la fenomenóloga. Porque el ser-personal alude ya al contenido en el que se realiza la forma vacía del ente, es decir, no significa sólo la forma completamente vacía del ente o del algo, sino precisamente la forma del soporte personal. Además, Edith Stein entiende que tal distinción puede aplicarse en Dios a la Trinidad de Personas en que subsiste la esencia divina. También el soporte personal cerraría o determinaría en un único supuesto personal las dos naturalezas del Verbo encarnado.

La distinción puede asimismo extenderse a los ángeles: «según nuestra interpretación, hacemos una distinción, aun en el caso de los espíritus puros, entre la determinación específica y su soporte; es decir, en el caso presente, la persona es este soporte personal, el que precisamente constituye el fundamento de la individualidad. Y puesto que en la participación, o mejor, en la información de la forma hacia el interior de una materia que llena el espacio, no percibimos el fundamento del ser individual, sino el despliegue conforme a la esencia de un género determinado de formas, resulta que para nosotros la incomunicabilidad de las formas espirituales a una materia tal no demuestra la incomunicabilidad de la determinación específica a una pluralidad de esencias individuales»²⁹.

Este texto puede servirnos para elucidar más estrechamente las tesis steinianas justo en los puntos en que se distancia de Tomás de Aquino. Ya hemos aludido a las cuestiones en las que Santa Edith se aparta del tomismo. Pero es hora de sistematizar los núcleos de discrepancia, dentro del siguiente resumen:

En primer lugar, Stein no acepta que el principio de individuación sea la *materia signata quantitate*. Dentro de la tradición del tomismo, según es bien sabido, se expone que la forma sustancial, principio de la esencia, se individúa al ser recibida por la materia. Ahora bien, puesto que la materia prima es potencia pura y no tiene acción alguna por su esencia, sino que toda acción la tiene en tanto que está actualizada por la forma, no cabe asignar a la misma materia prima, sino más bien a la materia signada por la cantidad dimensiva, el principio de individuación de la sustancia corpórea. Con ello, la tradicional doctrina del tomismo da respuesta al hecho de que dos individuos puedan tener *igual* esencia —y pertenecer a la *misma* especie— y, no obstante, que sean numéricamente diversos, puesto que su forma sustancial está realizada en materias diversas —*esta carne y estos huesos*.

29 SFSE, 507-508.

Según hemos visto, Edith Stein distingue entre la razón formal de la individualidad —que pertenece a la estructura formal pura de cualquier objeto en sentido propio— y la individuación por razón del contenido —no de la forma pura— del ente en cuestión. Al referirnos, no ya a la forma pura del ente sino al contenido realizado, es preciso, según Edith Stein, distinguir a su vez entre los entes materiales y los espirituales. Estos últimos son las personas, aunque los seres humanos tengamos también parte —puesto que somos corpóreos— en las realizaciones materiales de las formas.

En el texto últimamente citado leemos, con referencia a los entes materiales, la siguiente frase: «en la información de la forma hacia el interior de una materia que llena el espacio, no percibimos el fundamento del ser individual, sino el despliegue conforme a la esencia de un género determinado de formas». Con esta tesis, Edith Stein desea otorgar un carácter dinámico a la individuación en el seno de la naturaleza material, que ha de ser atribuida a las formas esenciales, no a la materia. Las formas esenciales son principios de dinamismo conforme a los arquetipos contenidos en las formas puras, las cuales residen en último término en el *Logos* divino, es decir, en la Sabiduría Increada, que es el Verbo. Ahora bien, en tanto que principios de dinamismo, las formas esenciales imprimen su desarrollo a las naturalezas materiales con arreglo a sucesivas determinaciones. Tales determinaciones son a su vez correlativas de los contenidos que corresponden a las diferencias específicas en las que lógicamente se divide el género.

Con todo, la realización material de las formas esenciales no ha de ser entendida de modo rígido, sino según un concepto más amplio, que responde a cierta diversificación pluriforme de lo material. En ningún caso podría decirse, sin embargo, que es la materia la causa última de la individuación puesto que la materia sólo individúa en tanto que ha sido ya formalizada por la extensión dimensiva, la cual debe ser considerada justamente como la formalidad propia de la materia corpórea.

En segundo lugar, la materia no puede ser, según Edith Stein, principio de la individuación de los seres personales, porque en ese caso no se explicaría suficientemente la individualidad angélica y en modo alguno la correspondiente a la persona humana. Santa Edith insiste en que la individualidad de la persona humana no puede radicar principalmente en el cuerpo, puesto que el alma de cada uno es creada por Dios como una realidad completamente original e irrepetible, en la que descansa el fundamento y la fisonomía de cada ser personal humano.

Es obvio que esta última tesis es solidaria con aquélla según la cual la esencia de la persona no es común, sino propia de cada individuo humano. No obstante, Edith Stein abre otra serie de consideraciones —contenidas también en *La estructura de la persona humana*—, en las que se refiere a los seres humanos como miembros de la humanidad considerada como un todo. Las personas humanas han de ser consideradas miembros de la Humanidad y no simplemente casos individuales en los que se realiza la humanidad. Una glosa adecuada de esta tesis, así como de su compatibilidad con las ya expuestas, exigiría un tratamiento que excede las pretensiones del presente trabajo³⁰.

Nos limitamos, por tanto, a las discrepancias de la autora respecto de las tesis tomistas. En el último texto citado hemos leído que, removida la consideración de la *materia signata quantitate* como *principium individuationis* para los seres materiales, no queda probado que cada ángel agote su especie. Con tal afirmación alude Stein a la tesis tomista según la cual las formas subsistentes se individúan por sí mismas y no por su recepción en la materia, como ocurre en cambio en el caso de las formas materiales. Según Edith Stein, no se seguiría tal cosa porque, aunque cada ángel

30 Hay que tener en cuenta, además, que los apoyos con los que cuenta la tesis en cuestión, dentro de las exposiciones que la autora realiza, son más bien de índole teológica.

agotara verdaderamente su especie, no lo haría por la razón de que su forma no sea recibida en materia, ya que la materia no es la razón de la determinación específica última (cuánto menos de la individualidad).

Como el ángel es persona, su esencia o contenido esencial es clausurada por un soporte personal. Y es ahí, según hemos visto, donde hay que buscar la razón última del individuo personal. Se añade que Edith Stein tampoco está de acuerdo con la tesis según la cual los ángeles carecen en absoluto de materia³¹. Según la santa fenomenóloga, es preciso admitir algún tipo de materia en los ángeles, porque de otro modo no se explicaría suficientemente su distinción respecto del acto puro, Dios. Con tal adscripción a la doctrina del hilemorfismo universal Edith Stein termina por revelar un importante desconocimiento del uso que Tomás de Aquino hace de las nociones de potencia y de acto. Se hace preciso, por tanto, exponer de qué modo se ha malentendido aquí la doctrina tomista de la individuación y cuáles son las razones de tal incompreensión.

III. Conclusiones del estudio

La insuficiencia en cuestión viene motivada, a mi juicio, por el problema de fondo que notamos en nuestra autora. A saber: el instrumental conceptual desarrollado por Edith Stein no es adecuado para pensar sus intuiciones. Ella echa mano continuamente de los conceptos de la Ontología modal, pero, de otra parte, advierte particularmente la importancia de la originalidad e individualidad de la persona. La advierte seguramente con más penetración que los medievales, que el propio Tomás de Aquino, como corresponde, en primer lugar, a su mentalidad contemporánea, pero también, en segundo lugar, a sus estudios fenomenológicos sobre la persona humana. Tenemos, pues, aquí el más claro punto de fricción entre los dos modos de acercarnos a Stein, el fenomenológico y el sistemático, a que aludimos al comienzo de estas páginas y que responden, ciertamente, a una dualidad de perspectivas no conciliadas en la propia autora.

Sin embargo, la solución técnica al problema de la individuación ofrecida por Tomás de Aquino es superior, desde mi punto de vista, a la de Stein, quien no recoge en su obra la doctrina originalmente tomista. Santo Tomás distingue entre la individuación dependiente de los principios materiales y la individualidad radicada en el acto de ser. Edith Stein no parece referirse en ningún desarrollo central a la doctrina de la *distinctio realis*. Los textos de Tomás de Aquino tratan de nuestra cuestión de un modo infinitamente más complejo y sutil que el presentado por la autora cuando nos refiere la doctrina tomista. Naturalmente, no podemos ofrecer aquí el elenco de esos textos. En otro lugar se ha estudiado con detenimiento el asunto³². Baste, pues, con el siguiente resumen:

Según Tomás de Aquino, habría que distinguir entre el orden lógico en la determinación de las especies y el orden real, en el que las formas se realizan a título de principios *con-causales* con la materia. Así, pues, no es idéntica la consideración de los principios individuantes en uno u otro plano. Para la esencia humana considerada de modo separado, los principios individuantes se toman como determinaciones que actualizan la especie *homo*. Los principios esenciales del hombre contienen el *ser compuesto de cuerpo y alma*, pero no *de este cuerpo y de esta alma determinados*, sino que tales principios individuantes se añaden como determinaciones que actualizan a los principios esenciales en el supuesto concreto³³.

31 Cfr. SFSE, 410; *La estructura...*, ed.cit, 139-140.

32 Cfr. *El ser personal*, ed. cit.

33 Cfr. *Quodl.*, II, q.2, a.2, ad 1.

Es preciso subrayar que estamos ahora dentro de una consideración lógica. Por lo tanto, tal afirmación no significa que en el hombre concreto los principios individuantes tengan un carácter de determinaciones accidentales o de formas ulteriores, sino que a Sócrates, por su mismo acto formal sustancial, le conviene *per se tener este cuerpo y esta alma*. Por eso dice Santo Tomás que los principios individuales se incluirían en el ser de Sócrates en el caso de que éste se definiera. Con ello tampoco quiere decir que los accidentes categoriales de Sócrates pertenezcan a su esencia. Recuérdese la distinción entre el accidente categorial y el sentido accidental (*katá symbebekós*) del ser. Que el cuerpo de Sócrates le pertenezca *per se* no equivale a afirmar que las últimas determinaciones accidentales de Sócrates sean de su esencia. A la luz de este alambicado juego entre los sentidos del ser puede tal vez evitarse la impresión de que Tomás de Aquino no ha tenido en cuenta la peculiaridad de la esencia humana en el individuo personal, puesto que en definitiva se mantiene que la esencia exige su concreción individuada.

Es preciso insistir en lo siguiente: el que los principios individuantes se tomen como actualizadores respecto de la esencia considerada en común no significa que sean determinaciones formales —y menos aún accidentales— respecto de la esencia. Hay que distinguir entre los modos según los cuales se relacionan en la mente los conceptos y la co-principiación causal de forma y materia. Scoto, por el contrario —y a mi parecer, también Edith Stein—, establece una correspondencia injustificada entre las determinaciones lógicas y los principios reales: sólo así se explica que se haga de la *haecceitas* una determinación formal añadida al contenido de la esencia específica.

A su vez, dentro del orden de la principiación real es preciso distinguir los órdenes predicamental y trascendental. En el plano predicamental los principios individuantes han de adscribirse en último término a la forma sustancial, que *da el ser al supuesto*, y, en virtud de ella, a la materia signada por la cantidad. Semejante adscripción no equivale, insisto, a hacer de la individualidad una nueva forma añadida a la forma sustancial. Ciertamente, además, si se mantiene el orden de principios jerarquizado por Santo Tomás, no cabe aceptar en rigor la individuación del alma humana por el cuerpo, puesto que el principio activo de la constitución del cuerpo es el alma. Pero el alma humana ha de ser pensada como acto emergente sobre la materia, y, en tanto que tal, como metafísicamente *sobrante* respecto de la función *hilemórfica* o informadora de la materia corporal.

Con todo ello no hemos llegado sin embargo al núcleo específico de la doctrina de Tomás de Aquino. La forma da el ser en el plano predicamental. Santo Tomás no se aparta, mientras puede, de la correlación entre forma y ser, pero, en cambio, la abandona cuando el orden de los principios lo requiere. Así, dentro del plano de la causalidad trascendental, es preciso mantener la distinción real entre el acto de ser y la esencia de las criaturas, distinción que ha de tenerse en cuenta a la hora de señalar en última instancia la fuente de la individualidad personal. Si se tiene en cuenta la distinción real, la individualidad personal no recae en último término en la forma sustancial, sino en el *esse*. Hay, al menos, abundantes sugerencias de Tomás de Aquino a este respecto, en especial dentro de los tratamientos teológicos sobre la Trinidad y el ser de Cristo. Las formas subsistentes —los ángeles— se individuaban por sí mismas, ciertamente, pero tal afirmación ha de ser tomada nuevamente en el plano predicamental. Porque en el orden trascendental es preciso distinguir en los ángeles entre la naturaleza o la esencia y el supuesto, en función de que, salvo en Dios, hay que poner distinción real entre esencia y ser.

Por último, y como apéndice conclusivo del estudio precedente, conviene añadir algunas puntualizaciones sobre el tratamiento de los sentidos aristotélicos del ser en todos los autores tratados. No podemos terminar sin referirnos de nuevo a la sustancia y su lugar dentro de las jerarquías de principios metafísicos elaboradas por Aristóteles. Ya se anotó que dentro de ese marco se mueve

todo el análisis de Stein a lo largo de la obra, como no podría ser menos. A mi modo de ver, el formalismo de Stein, acusado en el tratamiento de la individualidad, intenta remediar la fluctuación de Aristóteles en el tratamiento de la causa material, que es solidaria, de otra parte, con el predominio de la sustancia sobre el acto. Edith Stein quiere evitar la exención de la materia respecto de las otras causas, es decir, su consideración hipostática. A mi modo de ver, sin embargo, tal exención no se evita si no se atiende suficientemente al acto. De otro modo: el concepto de forma no posibilita por sí solo liberar la individualidad del dominio de la materia.

Las categorías responden a un criterio predicativo, que, si no se despeja suficientemente, traslada al ser extramental las propiedades que pertenecen propiamente al estatuto mental —de los objetos de conocimiento. De acuerdo con Leonardo Polo³⁴, el criterio predicativo es en definitiva un criterio objetivo y, como tal, está sometido a lo que este autor denomina suposición o límite mental. Efectivamente, la condición de la predicación es que los noemas se establezcan, cada uno de ellos, en términos de mismidad eidética. Este es el requisito de la significación con sentido y lo que enuncia el principio aristotélico de no contradicción. Para decir que A es B, hay ante todo que suponer que A es A y que B es B. Ahora bien, ésta es la condición del objeto en cuanto tal, no del ser real. Para advertirlo con claridad es preciso, según Polo, abandonar el límite. El abandono del límite es la advertencia de la presencia mental, justamente en su condición de estatuto presencial de los objetos conocidos por las operaciones de la inteligencia. El objeto en su condición de mismidad mantenida en presencia por la operación queda exento de su ser real. La mismidad del objeto, en consecuencia, es tácita, es un límite que se oculta a la propia operación cognoscitiva.

Aristóteles no abandona el límite, de modo que no llega a ver suficientemente que el criterio predicativo no es adecuado para pensar el ser real. Pero vacila, porque por otro lado se da cuenta de que el sentido más alto del ser es el acto en el sentido de la *enérgeia*, cuya principal manifestación detecta en el acto del intelecto (Según la interpretación de Edith Stein, en cambio, es principal la *entelécheia*). El Estagirita fluctúa, pues, de hecho, entre la prioridad del criterio categorial y la del que proviene, en cambio, de la división del ente en potencia y acto, a la hora de jerarquizar las rúbricas bajo las que se encuadran los sentidos del ser.

A su vez, esta última división —el ser como acto y como potencia— está afectada por el esquema categorial. Del siguiente modo: si proseguimos en el criterio de determinación predicativo-categorial del ser, entonces, ante todo, se supone el ser mismo como sujeto, es decir, como una determinada *consistencia autoidéntica*. No otro es el sentido de la prevalencia del acto como *entelécheia*: de ahí que Aristóteles afirme que la sustancia es el ser primero y principal y el tema de la metafísica. Se piensa entonces al ente real en términos de *cosa-constituída*, de *substratum constitutum*, y de todo autoidéntico que contiene partes.

Todo ello no es incorrecto, pero de este modo la metafísica toca fondo. Toca fondo, porque la investigación metafísica se refiere a las causas altísimas, pero la tematización de la sustancia como sentido principal del ser obtura la investigación de la principialidad. La consideración prioritaria de la sustancia *supone* el ser como un cierto sustrato que en realidad no llega a ser pensado: el pensar resbala, por así decir, hacia tal suposición antecedente, de modo que ya no cabe remontarse hacia los principios. Si se prosigue la metafísica en esta dirección, afloran, pues,aporías insolubles. Según se ha dicho, Tomás de Aquino indica, con su distinción real entre esencia y ser, el camino por donde ha

34 Cfr. L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

de proseguirse. Pero también es verdad que en muchos puntos la filosofía de Santo Tomás queda aún prendida de las dificultades del aristotelismo.

Ciertamente, Edith Stein ha visto algunos de los problemas a que ha dado lugar el tratamiento tradicional de la individuación y la individualidad, quedando, sin embargo, los propios desarrollos de la autora afectados por las limitaciones conceptuales de esa misma tradición. Santa Edith advierte que el principio material es insuficiente para dar cuenta de la individualidad, especialmente de la individualidad personal. Pero no cuenta con el instrumental preciso para pensar el tema a que su intuición apunta. Aquí se ha sugerido que la individualidad ha de ser rastreada en la dirección del acto, no de la forma.

