

***Status naturae purae.* Reflexiones de Edith Stein a partir del *De veritate* de Tomás de Aquino en el contexto de la problemática antropológico-teológica**

Status naturae purae. Edith Stein's reflections on Thomas Aquinas' De veritate in the context of anthropological-theological questions

MIRIAM RAMOS GÓMEZ

Escuela Universitaria de Magisterio Fray Luis de León (Valladolid)

Centro adscrito a la Universidad Católica de Ávila

miriam.ramos@frayluis.com

Resumen: Objetivo de este artículo es mostrar la influencia del *De veritate* de Tomás de Aquino en las reflexiones de E. Stein sobre antropología teológica, desarrolladas especialmente en las lecciones que preparó de esta materia entre febrero y mayo de 1933. Si bien se constata el recurso al *De veritate* para explicar los fundamentos filosóficos de las declaraciones del Magisterio de la Iglesia, también se muestra su influjo en la reflexión personal de la autora sobre el problema teológico-dogmático del *status naturae purae*.

Palabras clave: Status naturae purae, antropología teológica, Edith Stein, Tomás de Aquino.

Abstract: The objective of this article is to show the influence of Thomas Aquinas' *De veritate* on the reflections of E. Stein on theological anthropology, developed especially in the lessons she prepared on this subject between February and May 1933. Although the use of *De veritate* is observed to explain the philosophical basis of the statements of the Magisterium of the Church, its influence is also shown in the personal reflection of E. Stein on the theological-dogmatic problem of the *status naturae purae*.

Keywords: Status naturae purae; Theological Anthropology; Edith Stein; Thomas Aquinas.

Artículo recibido el día 21 de febrero y aceptado para su publicación el 21 de mayo de 2021.

Espíritu LXX (2021) · n.º 162 · 441-460

I. Introducción

Cuando uno se acerca el itinerario intelectual de Edith Stein (1891-1942), fácilmente descubre tres “amores” que mueven su obra filosófica: la verdad, el misterio de la persona humana y el diálogo entre el pensamiento escolástico y el moderno. A veces, los tres amores se vislumbran, aparentemente, de modo aislado. Sin embargo, esto es solo un espejismo. Porque, si bien no se presentan simultáneos en el tiempo, en realidad, a la luz del conjunto del *corpus steiniano*, se revela la armonía de los tres. En efecto, la búsqueda de la verdad actúa de clave de bóveda de los otros dos. Pero ni este amor se concretaría sin los otros, ni aquellos serían reales sin este. De ahí su interdependencia.

La comunión de estos tres amores se observa en dos momentos quizá desapercibidos del periplo intelectual de la autora. El primero es cuando Stein traduce *De veritate*, de Sto. Tomás de Aquino. El segundo, cuando la autora se ocupa de problemas de Antropología Teológica.

Así, por amor a la verdad, la fenomenóloga Stein no solo tradujo, sino que escribió resúmenes y comentarios del *De veritate* que acompañaron la primera versión alemana de la obra. Durante este proceso, creció su amor a la persona al entrar en contacto con cuestiones antropológicas no contempladas hasta entonces. Se hizo también patente en él la necesidad de la relación entre Filosofía y Teología para otear nuevos horizontes. Nació aquí el amor al inexcusable diálogo entre Fenomenología y Escolástica.

Esta primera inmersión en el universo del Aquinate conduciría más tarde a Stein a las cuestiones antropológico-teológicas que resultan de la comprensión de la verdad del hombre a la luz de la fe. Las reflexiones sobre este tema, que no se entenderían sin el trasfondo de su lectura del *De veritate*, las desarrolló la autora especialmente en sus lecciones¹ para maestros, redactadas entre febrero y mayo de 1933 en Münster². Entre todas las cuestiones,

¹ Al convertirse A. Hitler en canciller de Alemania el 30 de enero de 1933 las nuevas leyes, que afectaban particularmente a los judíos y a los centros educativos confesionales, llevaron a Stein a tomar la decisión de abandonar su puesto de trabajo en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica de Münster (Westfalia). Véase E. STEIN, *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, 497-500.

² Véase J. URKIZA, “Nota introductoria” (2003), 751-759. Aparecieron en alemán por vez primera en 1994, en la *Edith Stein Werke*, y posteriormente, en la edición española de las obras completas, en 2003. Dos años más tarde encontraríamos una nueva versión del texto original en la edición alemana de las obras completas de E. Stein, la *Edith Stein Gesamtausgabe*. En el Archivo Edith Stein se conservan los manuscritos del texto (véase J. URKIZA, “Nota introductoria”, (2003), 756; y B. BECKMANN-ZÖLLER, “Einführung”,

el problema del *status naturae purae* cobra especial significación, por la esmerada atención que le dedica la filósofa.

Por ello, en el presente artículo, primeramente, abordaremos brevemente algunos aspectos sistemáticos sobre la lectura steiniana del *De veritate*. En segundo lugar, trataremos de mostrar la influencia del *De veritate* en las reflexiones de E. Stein sobre antropología teológica. Trazado este marco hermenéutico intra e intertextual, nos aproximaremos a la comprensión steiniana del *status naturae purae*, el problema antropológico-teológico en que Stein profundiza con más hondura. Finalizaremos con unas conclusiones sobre los resultados obtenidos.

II. Un breve apunte sobre la interpretación steiniana del *De veritate*

Ya hemos dicho que nuestra autora tradujo, resumió y comentó el *De veritate*. Pero hay añadir que, en textos diseminados en su obra filosófica posterior, podemos seguir encontrando comentarios a la obra del dominico³.

XXVI-XXVII). Concretamente, a partir de los estudios de Urkiza y de Beckmann-Zöller, se conserva la portada con título y subtítulo, el prólogo, el texto principal, el borrador (*frühere Fassung*); siete índices, esquemas o guiones (*Gliderungen, Inhaltsverzeichnisse*); y cinco hojas con anotaciones (*Anmerkungen*) de Stein. Asimismo, se conserva la traducción de Stein del latín al alemán de obras de S. Agustín, que están vinculadas a la gestación de *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*. Se trata de fragmentos del *De gratia et libero arbitrio*, así como del *De libero arbitrio*. BECKMANN-ZÖLLER (“Einführung”, XIX) menciona también las traducciones de Stein del *De Trinitate*, pero esa traducción, a nuestro entender, hay que encuadrarla en la gestación de *Endliches und ewiges Sein*, no en la de *Was ist der Mensch?* Por último, vinculadas a la elaboración de este texto, también encontramos cinco relaciones bibliográficas (*Literaturverzeichnisse*) y apuntes (*Exzerpte*): bibliografía sobre intérpretes de filosofía medieval (apuntes sobre *Philosophie der vorzeit*, de J. Kleutgen y apuntes sobre obras de intérpretes de S. Agustín); relación de autores y libros modernistas; bibliografía sobre dogmática (apuntes sobre *Handbuch der katholischen Dogmatik*, de M. Scheeben; sobre *Grundriß der Dogmatik*, de B. Bartmann; y sobre *Dogma und Leben*, de E. Krebs); bibliografía sobre liturgia (apuntes sobre la obra *Handbuch der katholischen Liturgik*, vol. II de L. Eisenhofer); y bibliografía sobre derecho canónico (notas sobre el *Lehrbuch des Kirchenrechts* I, 157 y ss., de E. Eichmann, y también la definición de “ordinario” -*Ordinarius*- y de “ordinarios del lugar” -*Ortsordinarien*).

³ El periodo al que nos referimos comienza con la redacción de *Potenz und Akt*: véase H. R. SEPP, “Einleitung” (1998) y “Einleitung” (2005); y J. URKIZA, “Nota introductoria” (2007). Termina con la redacción de *Kreuzeswissenschaften* (Cf. L. GELBER, “Nachwort”, 283; F. J. SANCHO, “Introducción”, 185-190 y 196; y U. DOBHAN, “Einführung”, XVIII-XIX). Se trata, por tanto, de textos escritos entre el 27 de enero de 1931 y julio de 1942, recabados de *Potenz und Akt*, de las intervenciones de Stein en Juvisy, de *Der Aufbau der menschlichen Person*, de *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, de *Endliches und ewiges Sein*, de *Wege der Gotteserkenntnis* y de *Kreuzeswissenschaft*.

En esos textos, la pensadora alemana se refiere a las cuestiones la mayoría de las ocasiones por separado. Con todo, en unas pocas ocasiones alude a ellas por grupos a los que llama de una determinada manera en función de los temas abordados. De hecho, su clasificación de las cuestiones permite descubrir seis grupos definidos de temas. Stein habla de la teoría del entendimiento del Aquinate⁴, refiriéndose a q. 1, q. 2, q. 10, q. 15, a. 1; q. 22, a. 10-13. También alude a las cuestiones segunda, tercera y cuarta como aquellas que abordan la relación “Dios – ideas – cosas”⁵; y a las cuestiones octava y novena como la angelología⁶. Las exposiciones sobre el concepto de hábito⁷ forman otro grupo (q. 12, a. 1; q. 14, a. 7; q. 16, a. 1; q. 17, a. 1). Las cuestiones sexta, vigesimotercera y vigesimocuarta, son aquellas que abordan el tema de la libertad, concretamente, la predestinación, la voluntad divina y el *liberum arbitrium*⁸. Y la cuestión decimocuarta, la teoría de la fe⁹.

¿Por qué es relevante prestar atención a estos detalles? Por varias razones. Si dijimos que el diálogo entre la filosofía moderna y la escolástica es uno de los amores que motivan su producción científica, el hecho de que Stein ponga esmero en pensar sobre unas cuestiones y no sobre otras no es cosa baladí. Así, por un lado, las cuestiones quinta¹⁰, séptima, undécima y vigésima no son aludidas de forma explícita en la obra de Stein posterior a su traducción de *De veritate*. Del vasto campo de conocimiento abierto por la obra del Aquinate, estas cuestiones, pues, no captaron principalmente el interés de la fenomenóloga para entablar caminos de diálogo entre modernos y escolásticos¹¹. Por otro lado, si bien las cuestiones 13, 18, 21, 25, 26, 27, 28 y 29 no aparecen agrupadas bajo ninguna categoría en sus escritos, sí que son, en mayor o menor medida, objeto de consideración por la filósofa. Prueba de ello lo constituye la exposición que haremos en el próximo apartado.

⁴ E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, 103.

⁵ *Ibidem*, 75.

⁶ *Ibidem*, 89.

⁷ *Ibidem*, 107.

⁸ E. STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, 62.

⁹ *Ibidem*, 33 y ss.

¹⁰ No obstante, el tema de la Providencia aparece en la obra posterior de Stein. Así podemos tener en cuenta, por ejemplo, la atención de Stein al concepto de don preternatural como don concedido por la Providencia, que no es naturaleza, ni es gracia (porque no transforma la naturaleza), y cuyo fin es otorgar condiciones o circunstancias externas favorecedoras de la consecución del último fin del hombre. *Ibidem*, 20 y ss.

¹¹ Tal fue el programa de la filosofía desarrollada tras su conversión a la Iglesia católica en 1922, el mismo año que G. K. Chesterton. Este año, 2021, sin embargo, se cumplen cien años de la lectura de Stein de la *Vida* de Teresa de Jesús.

III. *De veritate* como recurso para explicar las declaraciones magisteriales de carácter antropológico-teológico

Endliches und ewiges Sein, redactada entre julio de 1935 y enero de 1937¹², tiene en sí la aspiración de ser una obra de filosofía cristiana, en la que colaboran Filosofía y Teología en la búsqueda de la verdad. Problemas filosóficos donde se observa la correspondencia entre ambas disciplinas son el concepto de filosofía cristiana¹³, la comprensión del sentido del Logos¹⁴, y la concepción de la unidad del género humano¹⁵. El modo como se realiza la compenetración es a través de la exégesis bíblica (Stein interpreta Jn 1,1¹⁶; Jn 1, 3-4¹⁷; Col 1, 17¹⁸; Gen 2, 18¹⁹, entre otros pasajes) y el recurso al Magisterio de la Iglesia católica²⁰.

Sin embargo, en *Was ist der Mensch?* -aquellas lecciones a las que nos hemos referido en la introducción- es donde encontramos una confrontación más directa de Stein con los problemas de Teología. Escritas con anterioridad, su objeto es, como hemos indicado, realizar una exposición de la antropología teológica de la doctrina católica de la fe a partir del Ma-

¹² A. U. MÜLLER, "Einführung", XII y ss.

¹³ En su reflexión sobre este concepto, alude a *De veritate* q. 14, a. 2, corp. y q. 14, a. 7, ad 7; en E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, 33-36.

¹⁴ Al abordar este tema, se refiere a *De veritate* q. 4, a. 1, ad 5 y 6; en *ibidem*, 101.

¹⁵ Para tratar esa cuestión, se basa en *De veritate* q. 2, a. 6, ad 5; q. 13, a. 3, ad 2; q. 24, a. 9, corp. en *ibidem* 427 y ss. Tras constatar la experiencia humana de la singularidad de cada hombre, y a la vez, su dimensión comunitaria (experiencia a veces no comprendida en su plenitud, y que ha dado lugar tanto a las comprensiones unilaterales de los nacionalismos y de los internacionalismos) Stein afirma que se esclarece notablemente desde la teología paulina del cuerpo místico de Cristo – muchos miembros con un solo cuerpo y una sola cabeza - y desde la doctrina del pecado original: un pecado heredado, porque todos pecaron en un solo hombre. Stein acude, pues, a la doctrina de fe según la cual el pecado original se propagó a todos y alude a las reflexiones del Aquinate sobre Adán esparcidas en varias cuestiones de *De veritate*.

¹⁶ *Ibidem* 100 y 301. Esta cita también es aludida por la autora en otra obra (véase E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 2).

¹⁷ Véase nota a pie de página n° 36 a la q. 4, a. 8, corp., en E. STEIN, *Übersetzungen 3: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – "Quaestiones disputatae de veritate" 1*, 131; y *Endliches und ewiges Sein*, 105.

¹⁸ *Ibidem*, 100 y 301.

¹⁹ *Ibidem*, 430. Esa cita bíblica también es referida por Stein de forma implícita en: E. STEIN, *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*, 49, 113, 164 y 174.

²⁰ Véase, p.e. la condena del ontologismo contra Rosmini (E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 106).

gisterio de la Iglesia. La filósofa recurre a *De veritate* como auxilio didáctico para hacer más visibles los fundamentos filosóficos de las declaraciones magisteriales.

Así, un primer problema que trata Stein es el conocimiento natural de los primeros seres humanos en el estado de inocencia. Es un problema porque el hombre histórico que conocemos por experiencia habitual es el hombre en estado de naturaleza lapsa, afectado por el pecado. El ser humano en el *status innocentiae*, en su “prehistoria teológica”²¹ -como diría posteriormente Juan Pablo II- ¿cómo conoce? Stein señala que el conocimiento natural de Dios es una realidad proclamada por el Concilio Vaticano I. Basándose en la cuestión 18 del Aquinate²², especifica que tal conocimiento es mediato: es un conocimiento del Creador por sus obras, de lo invisible por lo visible. Si en nosotros es posible el error y la duda y la pérdida o ausencia de la fe, en los primeros seres humanos (Adán y Eva) no había error. Siempre tenían la certeza de la fe. Por supuesto, su conocimiento de Dios por las criaturas es, en cuanto era posible, perfecto.

Otro problema que aborda Stein es si el alma separada del cuerpo es capaz de vida intelectual. La autora afirmará que, efectivamente, así es²³. Esta conclusión positiva la deriva de algunas fuentes dogmáticas relativas a la doctrina de la vida del alma después de la muerte y de la reunificación con su cuerpo. Las fuentes en que se basa son los documentos del IV Concilio Lateranense de 1215 relativos a la condena de la herejía albigense, la declaración de Benedicto XII de 1336 y la condena de 1887 de la doctrina de A. Rosmini, según la cual el alma que sin pecado y sin gracia muriera en estado natural, después de la muerte tendría un modo de ser como si no existiera: no podría reflexionar, ni tener conocimiento de sí, entre otras cosas. En este caso, Stein no añade nada a esa conclusión. Simplemente remite a la q. 19 de *De veritate*, donde se profundiza mucho más en la vida intelectual del alma separada del cuerpo²⁴.

²¹ Como bien afirma JUAN PABLO II (*Varón y mujer. Teología del cuerpo (I)*, 42) el estado de inocencia de Adán y Eva habría que considerarlo nuestra “prehistoria teológica”, en relación a la cual hay que considerar nuestra “historia teológica”, la de la naturaleza lapsa y la de la naturaleza redimida.

²² Concretamente, en *De veritate* q. 18, a. 3. (E. STEIN, *Was ist der Mensch?*, 31).

²³ Se basará para ello en *De veritate* q. 19. (*Ibidem*, 12).

²⁴ Hay que señalar que respecto a este punto, afirma Stein que no hay declaraciones magisteriales, y que la controversia teológica tanto en clave protestante, como en clave católica es bastante enjundiosa.

Una tercera controversia de la antropología teológica en que la filósofa se adentra es la aparente contradicción que se da entre las declaraciones dogmáticas que describían la relación entre libertad y gracia y las declaraciones que buscan definir la relación entre naturaleza y gracia²⁵. Para ella, la aparente contradicción se difumina si, en primer lugar, se las ve bajo la luz del momento histórico en el que emergieron. Por ejemplo, las declaraciones redactadas en lucha contra el pelagianismo parecen suprimir cualquier carácter de bondad de la voluntad humana y cualquier posibilidad de aspirar al bien estando en pecado, pero es solo una apariencia que surge si no se tiene presente el horizonte hermenéutico del que emergen. Y, en segundo lugar, también se disipa la contradicción si se distingue, por un lado, entre lo naturalmente bueno, posible sin la gracia, y lo sobrenaturalmente bueno, imposible sin ella; y, por otro, si se distingue entre lo que en principio es posible y lo que se da de hecho. Inicialmente, el hombre caído sin la gracia podía ser capaz de evitar los pecados; pero es una posibilidad que, dada la tara del pecado original, rara vez podía darse, análogamente a como el hombre en estado de gracia rara vez estaba libre de pecado venial en toda su vida a no ser por un don sin igual como el que mereció la Virgen María. En esta solución dada por Stein para salvar la aparente contradicción entre los dos grupos de declaraciones dogmáticas, la autora remite a la vigesimocuarta de *De veritate*, cuyo tema es el libre albedrío.²⁶

Asimismo, con carácter informativo, la filósofa alude a la doctrina de la gracia²⁷ de santo Tomás de Aquino, concretamente a los pares de conceptos de gracia increada / gracia creada y de gracia habitual / gracia actual. En

²⁵ De este tema no sólo se ocupa en su descripción de la voluntad natural en la naturaleza caída, sino también en su “Excurso sobre la doctrina de la libertad de S. Agustín”. En este caso, Stein comenta ampliamente la exposición agustiniana de la libertad en dos obras: una muy cercana a la conversión de Agustín (*De libero arbitrio*, 388-395) y otra tardía (*De gratia et de libero arbitrio*, 426-427). Mientras que la primera, al tratar el problema de la teodicea (*Theodizee*) –el problema del mal en relación a la libertad de la voluntad– con el fin de defender la libertad frente al “fatalismo” maniqueo, en la segunda obra –un texto más breve dirigido contra errores de los pelagianos, escrito con método teológico-exegético en el que se alude a numerosas citas del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento para argüir que no sólo el *liberum arbitrium* sino también la gracia son hechos revelados – se defiende la gracia. Según Stein, para defender la gracia sale a relucir el teólogo en *De gratia et de libero arbitrio* y para defender la libertad, resplandece el filósofo en *De libero arbitrio*. (*Ibidem*, 44 y ss.; y 69-71).

²⁶ En concreto, a de *De veritate* q. 24, a. 7, a. 9, a. 12 y a. 13. (*Ibidem*, 71).

²⁷ Se refiere a *De veritate* q. 27. (*Ibidem*, 161).

páginas posteriores continúa Stein exponiendo los textos del *Enchiridion* que exponen las declaraciones dogmáticas vinculadas a este tema.

Otro aspecto de interés en el que salen a relucir las cuestiones *De veritate* más teológicas para esclarecer problemas antropológicos lo encontramos tras explicar la doctrina de la Iglesia de la unión hipostática de las naturalezas humana y divina en la persona de Cristo. Esta unión es, según enseña el Magisterio, sin división ni confusión. A la luz de esta enseñanza teológica, Stein trata de comprender la unidad del género humano. Si Adán es cabeza de la humanidad, porque es el origen de la vida humana, y porque es la cabeza se comunicó su culpa a la descendencia, Cristo es la nueva cabeza de la humanidad, porque por Él y en Él la humanidad recibe la satisfacción de los pecados y la vida de la gracia. Al hilo de sus dilucidaciones, la autora hará referencia al Aquinate para esclarecer la pregunta de si Cristo tiene la dignidad como cabeza del género humano por su divinidad o por su humanidad²⁸.

Por lo que respecta a la doctrina de la justificación de los impíos, contenida en la cuestión vigesimooctava del *De veritate*, Stein recurrirá²⁹ a los escritos del Magisterio de la Iglesia para desarrollarla – en concreto, a las declaraciones del concilio de Trento (siglo XVI) –, sin sacar a colación el texto del Aquinate. De hecho, en *Potenz und Akt*, la autora había aludido³⁰ a la q. 28 sólo para, en el transcurso de sus reflexiones a propósito del devenir, mencionar que, Tomás, igual que Adolf Reinach, trata el tema de los procesos momentáneos y la duración. En fin, se trata aquí de indicar muy brevemente un punto de conexión entre fenomenología y pensamiento tomasiano, en el que no es relevante en sí el trasfondo teológico.

Por último, a Stein le interesan las relaciones filosóficas³¹ entre Agustín y Tomás. Es algo que aborda no solo en esta obra, sino en otras escritas an-

²⁸ Se basa en *De veritate* q. 29, a. 4. (*Ibidem*, 91).

²⁹ *Ibidem*, 92-103. Véase también: E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 435.

³⁰ Alude a *De veritate* q. 28, a. 2, ad 10, en E. STEIN, *Potenz und Akt*, 48.

³¹ Un autor reciente que ha puesto en relación al fundador del monacato occidental y al dominico, teniendo en cuenta la obra *De veritate*, ha sido Sellés. A propósito de la q. 21, nos dice que “un punto capital de la deuda agustiniana en Tomás de Aquino es hacer consistir el bien creado en el modo, la especie y el orden, del que se trata en el último artículo de [...] [la] cuestión XXI, haciendo hincapié, [...] en el orden, pues el bien del universo es el bien del orden; y se advierte así, por tanto, su relación con la perfección”. J. F. SELLÉS, “Introducción”, 20. En nuestro caso, en las vinculaciones que Stein esclarece entre el Aquinate y el obispo de Hipona, es posible intuir la intención de la pensadora de mostrar que Agustín fue maestro del Aquinate. ¿Por qué? Porque esto es un punto de encuentro entre el Aquinate y Husserl, que sintoniza más con Agustín y con Platón que con Aristóteles, con quien suele relacionarse más a Tomás de Aquino.

terior y posteriormente. Así, pese a constatar la influencia de la doctrina de la *imago trinitatis*³² de Agustín en el Aquinate y en la doctrina de la libertad y la gracia³³, la filósofa percibe la divergencia entre ambos pensadores respecto a su comprensión de problemas como la libertad³⁴, la presencia de la verdad divina en el espíritu humano³⁵, la memoria³⁶ y el modo de conocimiento de los primeros seres humanos³⁷.

En todos los ámbitos mencionados, con excepción de lo concerniente a las relaciones entre Agustín y Tomás, Stein se vale del pensamiento de Tomás desarrollado al respecto en *De veritate*; pero no ofrece una aportación propia. Sin embargo, no puede decirse que acontece lo mismo a propósito del problema teológico, ya aludido al comienzo de nuestro artículo y que pasamos a tratar a continuación.

³² Esta influencia la señala en sus lecciones de antropología filosófica, escritas antes que las de antropología teológica. Véase E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 10.

³³ En E. STEIN, *Was ist der Mensch?*, 27 y ss.

³⁴ Stein remite a *De veritate* q. 6, q. 23 y q. 24 y a sus resúmenes de las cuestiones 23 y 24 para profundizar. En sus lecciones de antropología filosófica, (E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 10) simplemente menciona la q. 24 tras afirmar la diferencia que se da entre el Aquinate y Agustín respecto a la libertad. Respecto a este tema de la libertad en Agustín y en Tomás, la autora señalará que el Aquinate traza una distinción más clara entre naturaleza y gracia; entre mandato, consejo y permiso respecto a la voluntad divina y a la humana; entre la voluntad precedente y consecuente; y entre prever y predecir. Por la primera distinción, la naturaleza presenta mayor autonomía, y también el entendimiento humano. Por las restantes distinciones queda restringido el dominio de la predestinación. Así se palián las dos principales dificultades de la doctrina de la gracia agustiniana que Stein deriva de *De gratia et libero arbitrio*, Cap. XX y ss., a saber, la excesiva participación de la voluntad divina en los actos humanos en perjuicio de la libertad personal y que la autoría del mal recaiga en Dios. Y aunque, según la autora, la primera dificultad queda aminorada desde la propia teoría agustiniana del conocimiento - por la cual todo pensamiento es inspirado por Dios, de manera que la dependencia de Dios de cada acto volitivo humano es una dependencia en cuanto al fundamento cognoscitivo de la motivación, no en cuanto a la elección -; y la segunda al atribuirle un sentido positivo a los actos maliciosos en el contexto universal de la Providencia, Stein piensa que logran una clarificación más definitiva con el Aquinate -aun cuando constate también los problemas que resultan para comprender las relaciones entre entendimiento y voluntad.

³⁵ Para ello, toma de referencia *De veritate* q. 10, también en sus lecciones de antropología filosófica (E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 10).

³⁶ En este caso, se basa en *De veritate* q. 10, a. 2, corp., en E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, 94.

³⁷ Aquí alude a *De veritate* q. 18, a. 7, en E. STEIN, *Was ist der Mensch?*, 51.

IV. La comprensión steiniana del problema del *status naturae purae*

El problema al que nos referimos arraiga en la teología dogmática y en la antropología teológica y se trata del *status naturae purae*.

Este problema tiene un complejo e intrincado recorrido histórico con múltiples variantes y protagonistas directos o indirectos. Como indica Capdevila³⁸, el *status naturae purae* ha sido una de las hipótesis planteadas en la teología dogmática para dar respuesta al problema de la relación entre naturaleza y gracia, concretamente a la dificultad de conjugar la trascendencia y la inmanencia de la gracia. Con “trascendencia de la gracia”, se alude al hecho de que sea un don gratuito que no está al alcance del ser humano, porque excede sus fuerzas. Con “inmanencia de la gracia” se hace referencia a la necesidad de la gracia, prevista en el plan actual de Dios, para que el hombre pueda salvarse. El problema, tal y como se planteaba especialmente en el siglo XX, es que parecía que lo sobrenatural se imponía al hombre desde fuera y que el hombre, en realidad, “en su ser más profundo, no está hecho para la visión de Dios”³⁹. Por eso, habría quien parecería aducir que la propia naturaleza del hombre exigía la visión beatífica. Protagonistas de la gestación histórica del problema son: Tomás de Aquino, inconscientemente, al hablar del hombre *in puris naturalibus*; san R. Belarmino y su refutación de las tesis de Bayo; y, sobre todo, F. Suárez, M. Blondel, G. de Broglie, K. Rahner y H. de Lubac. En los últimos autores, la controversia giraba en el modo como se debía interpretar al Aquinate. En la encíclica *Humani generis*, al afirmar Pío XII, que la visión de Dios a la que está ordenado el hombre es un don gratuito “que no viene exigido por la inteligencia”⁴⁰ dio orientación definitiva a la controversia teológica⁴¹.

Pero ¿cómo entra en contacto Stein con este problema de la teología dogmática? Nuestra autora lo conoce por B. Bartmann⁴². La de-

³⁸ V.-M^a CAPDEVILA, *Liberalización y divinización del hombre*, 244-279.

³⁹ V.-M^a CAPDEVILA, *Liberalización y divinización del hombre*, 250.

⁴⁰ V.-M^a CAPDEVILA, *Liberalización y divinización del hombre*, 253.

⁴¹ Véase Pío XII, *Humani generis*, n. 20. Dado que esta encíclica es de 1950, conviene advertir que es posterior a la reflexión de Stein.

⁴² Aparecen dos referencias a la obra de Bartmann en las lecciones de antropología teológica de Stein: *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg i. Br., 1923. Stein cita las páginas 158 y ss. en (E. STEIN, *Was ist der Mensch?*, 14) pues seis de los siete estados escatológicos en los que puede encontrarse el hombre – histórica o hipotéticamente – los recoge Stein de su compendio; y las páginas 204 y ss. (*Ibidem*, 89). Y cuando empieza a abordar el problema del estado de naturaleza pura (*Ibidem*, 19) Stein vuelve a aludir a Bartmann –sin dar referencias–. Según Bartmann las debilidades

definición del *status naturae purae* que nos da este teólogo es la siguiente:

En él, le sería concedido al hombre un fin natural (conocimiento natural y amor de Dios con la correspondiente bienaventuranza natural eterna) y las fuerzas y recursos naturales necesarios para ello. También serían suyas las debilidades que resultarían de su naturaleza sensible-intelectual, los defectos connaturales. Los teólogos defienden la posibilidad (*Möglichkeit*) de este estado, y por ello, hay que destacar con toda verdad, que la sobrenaturaleza (*dona supernaturalia*, como *d. praeternaturalia*) no pertenece a la esencia del hombre. Negada fue esta posibilidad por Bayo y por Jansenio. Algunos teólogos agustinos, así como más tarde Hermes y Günther, afirman, distanciándose de la doctrina general, que este estado no es compatible con el amor y sabiduría divinos; y que el hombre está predispuesto (*veranlangt*) por naturaleza para la visión eterna de Dios y debería también estar determinado para ello. Ningún teólogo afirma la realidad (*Wirklichkeit*) de este estado⁴³.

Para entender el modo como Stein recoge esta definición de Bartmann, la interpretación que encontramos en el siguiente texto nos será de gran ayuda:

La “pureza” de la naturaleza significa, en primer lugar, la libertad del pecado y de sus consecuencias. Pero, además, significa que al ser humano no le era propio en este estado todo aquello que excediera su naturaleza. Bartmann especifica que la *muerte corporal* y el *deseo* (*Konkupiszenz*) serían las debilidades características del ser humano en este estado, fundamentadas, independientemente de otros factores externos, en la naturaleza sensitivo-intelectual del hombre como tal. En el primer ser humano, estas debilidades habrían sido suprimidas por medio de dones preternaturales⁴⁴.

Las cuestiones sexta (*De prophetia*) y vigesimoséptima (*De gratia*) son los pasajes de *De veritate* que constituyen, entre otros textos del Aquina-

distintivas del estado de naturaleza pura son la muerte del cuerpo y la concupiscencia.

⁴³ B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, 262. La traducción es nuestra.

⁴⁴ E. STEIN, *Was ist der Mensch?*, 19-20. La traducción es nuestra.

te, el fundamento de la controversia interpretativa sobre el *status naturae purae*⁴⁵. Sin embargo, Stein acudirá a las cuestiones decimooctava, decimonoventa y vigesimoquinta para definir en qué consistiría dicho estado en contraste con el estado de inocencia del primer hombre (*status innocentiae*) y con el estado del alma separada del cuerpo (*status termini*). De la q. 25 se servirá, además, para explicar qué tipo de tendencia sensitiva es el deseo o qué tipo de relación se dan entre la razón y la sensibilidad. De esta manera *De veritate* se convierte en el apoyo en el que Stein se basa para profundizar en el problema esclareciendo la breve descripción que Bartmann brinda de dicho estado y para -en la línea de este autor- enfatizar su carácter ficticio. Lo hace, sin embargo, aludiendo a lugares de la obra del Aquinate que parecen no haber sido atendidos lo suficientemente en la historia dilucidación de este problema⁴⁶.

Según la autora, lo que diferencia al *status innocentiae* del *status naturae purae* son la presencia o ausencia de dones preternaturales, de gracia y de pecado. Visto más detalladamente, las diferencias comportan:

a. En el *status naturae purae*, a diferencia de lo que ocurre en el *status innocentiae*, se puede hablar de una muerte natural. Para ello, existen tres elementos identificadores. El primero es la exclusión del don preternatural que preserva de la muerte por causa externa – don que se da en el *status innocentiae* según el Aquinate⁴⁷. El segundo es la ausencia de la gracia en los tres tipos de conocimiento que le son posibles al alma tras la muerte⁴⁸ (disponer de los conocimientos adquiridos en su estado de unión con el cuerpo; concesión de Dios de un conocimiento directo de las cosas sin mediación de los sentidos; y conocimiento de otros seres intelectuales que se abran al alma). Y el tercero, la ausencia de la gracia en los dos tipos de padecimiento del alma⁴⁹ tras la muerte (padecimiento a la manera del cuerpo y padecimiento espiritual).

⁴⁵ Cf. V.-M^a CAPDEVILA I MONTANER, *Liberación y divinización del hombre*, 244. Capdevila también menciona ahí otras sentencias de otras obras del Aquinate que pueden dar pie a la controversia.

⁴⁶ Nos basamos en la investigación de CAPDEVILA I MONTANER, *Liberación y divinización del hombre*, 244-245. Por lo que se refiere a un examen más exhaustivo sobre las fuentes primarias (los comentarios de Bayo, Belarmino, Suárez, Blondel, Rahner, Lubac, etc. en que se haga referencia explícita a la obra de Sto. Tomás, desgraciadamente no podemos asumirlo aquí).

⁴⁷ *De veritate* q. 18, a. 6, ad 7; en *ibidem*, 22-23.

⁴⁸ *De veritate* q. 19, a. 1 y a. 2; en *ibidem*, 23-25.

⁴⁹ *De veritate* q. 26, a. 1; en *ibidem*, 25.

b. Estarían presentes en el *status naturae purae*, las siguientes características propias del *status innocentiae*: la ausencia de pecado y, en consecuencia, la recta subordinación de la sensibilidad a la razón en sus tres modos de relación (que la razón misma sea una razón intrínseca a los sentidos que presente al deseo o apetito lo que busca; que la voluntad racional domine y dirija la tendencia inferior de la sensibilidad; y que la voluntad sea la que realice el paso de la tendencia a la acción).

c. Los engaños de los sentidos en el conocimiento natural serían posibles por una causa externa al hombre⁵⁰ en el *status naturae purae*, pero no en el *status innocentiae*, pues aquí estaban excluidos por auxilio divino, concretamente, por don preternatural.

El Aquinate afirma que, gracias a la naturaleza, el primer hombre estaba protegido de la muerte causada por padecimientos corporales de origen interno, como la fiebre. Y, gracias a la Providencia, estaba amparado de la muerte por causa externa. En cambio, Stein, quien es consciente de que el dominico no abordó la cuestión del *status naturae purae*, afirma que la muerte del primer hombre estaba excluida no por su naturaleza sino por la Providencia que impedía “accidentes” posibles que ocasionaran la muerte del primer hombre.

La interpretación de Stein de la afirmación del Aquinate se entiende si tenemos en cuenta dos elementos con los que ella juzga: el primero es la Medicina del siglo xx. Stein considera que la Medicina de su tiempo levantaría la voz ante la concepción de “enfermedades internas”. El segundo son los dos sentidos de necesidad que distingue el profesor de París y que son los que ella acoge para definir muerte natural.

Stein ve la cuestión de la necesidad natural de la muerte como uno de los problemas en los que la discusión filosófica y teológica está abierta. Con otras palabras, considera que la cuestión no está decidida desde el punto de vista dogmático⁵¹. Es la declaración dogmática del sínodo de Cartago del año 418 la que ofrece a la autora el estímulo para plantear que es posible concebir que los primeros seres humanos murieran por necesidad natural (*Naturnotwendigkeit*). Aparentemente, parecería imposible, si se tiene en cuenta que dicha declaración considera anatema todo aquel que considere que Adán fue creado mortal, de modo que pecara o no pecara habría muerto corporalmente, es decir, que su alma se habría separado del cuerpo

⁵⁰ *De veritate* q. 18, a. 6 y a. 7; en *ibidem*, 26-27.

⁵¹ Se basa en *De veritate* q. 22, a. 5. Véase E. STEIN, *Was ist der Mensch?*, 20.

no por castigo del pecado, sino por necesidad de la naturaleza. Pero Stein entiende que es posible si se concibe el estado en el que Adán fue creado como un estado en el que la necesidad natural de la muerte quedaba suprimida por medio de dones preternaturales, de modo que Adán sólo estaría a merced de ella en el momento en que tales dones le fueron sustraídos como castigo por el pecado. Así, al tratar de esclarecer el concepto de necesidad natural (*Naturnotwendigkeit*) Stein alude a los dos tipos de necesidad que distingue el Aquinate en *De veritate*: la necesidad natural y la de coacción. Según la autora, la filosofía griega y la escolástica entienden por necesidad natural lo que se desencadena como consecuencia de la naturaleza de una cosa, siendo aquí “naturaleza” la esencia de una cosa. Necesidad de coacción es, sin embargo, aquella que sobreviene a una cosa con un origen externo a la misma cosa. No obstante, al comparar el sentido moderno de necesidad y el sentido greco-escolástico nos dice en dos pasajes dos cosas distintas: mientras en un lugar Stein indica que en sentido moderno, la necesidad natural es la resultante de los dos tipos de necesidad que distingue el Aquinate; en otro lugar nos dirá que la necesidad natural en sentido moderno es la necesidad de coacción en el sentido expresado por Tomás de Aquino⁵².

Podemos suponer que la negación de Stein de una exclusión de la muerte por la naturaleza del primer hombre puede deberse a que en clave teológica las enfermedades internas tienen su origen último en el pecado y que con éste acontece una transformación de la naturaleza humana. Al estar libre del pecado, el primer hombre también estaría libre también de esas enfermedades de origen interno, por lo que desde la comprensión del Aquinate, el primer hombre estaba libre de estas enfermedades por su naturaleza entendiendo por naturaleza la esencia ilesea del hombre, no tarada por el pecado, en definitiva no dañada por aquello que en última instancia es la causa del padecimiento interno; y desde Stein se entiende que “el primer hombre no esté libre por la naturaleza de la muerte natural” porque la única

⁵² *Ibidem*, 23. Conviene advertir que la exploración de Stein en aparente contradicción con el sínodo de Cartago se debe a que ella busca la “necesidad natural” de la muerte teniendo en cuenta la “naturaleza pura” mientras que la declaración magisterial no se refiere a esta, sino a la naturaleza histórica del hombre, envuelta en las relaciones del pecado y de la gracia. Por eso, la autora “se atreve” a preguntarse por el carácter “natural” de la muerte. Hay que indicar también que el mismo SANTO TOMÁS DE AQUINO dice que la muerte es, en cierto sentido “natural”, usando esa precisa palabra en un sentido muy próximo a lo que podríamos llamar “naturaleza pura”.

causa de muerte posible en el *status innocentiae* es externa, por accidente (la cual queda excluida por don preternatural).

Pero no le interesa a Stein tanto una denuncia de lo que ella parece estimar como anacronismo inherente a la declaración del dominico respecto a los padecimientos corporales internos como poner de relieve que, *de facto*, es posible hablar de una posibilidad de muerte en el primer hombre con causa externa.

El ser humano corporal-anímico está asociado a una determinada composición de lo material. Si por el hecho de estar integrada en el organismo corporal-anímico no fue suprimida del todo la naturaleza material, sino que quedó sometida a sus propias leyes, puede ser comprensible que esté sometida a cambios cuyo origen no radique en el alma y que, por tanto, no arraigan en el cuerpo vivo como tal, pero que, sin embargo, tienen consecuencias para todo el ser anímico-corporal. Un caso límite extremo de incursión de causa extrínseca lo encontramos cuando, desde el punto de vista físico, ocurre un cambio de tal magnitud en el cuerpo, que se incapacita como cuerpo vivo y que traiga como consecuencia la separación del alma del cuerpo que ha sufrido ese cambio. El hecho de que el ser anímico-corporal esté ligado a una composición material determinada es, pues, el fundamento de la posibilidad de la muerte corporal. Su irrupción ocurre por “necesidad de coacción” (= necesidad natural en sentido moderno), es decir, en el sentido de adverso a la naturaleza humana. Así, se puede decir del primer ser humano que su muerte no estaba excluida por su naturaleza, sino por disposición de la Providencia, la cual excluía los “accidentes” a los que los sucesos naturales pudieran dar lugar.

Esta exclusión providencial de lo que en principio era posible que pasara, puede ser vista como “don preternatural” y puede ser entendida como el distintivo que diferencia el estado que se dio de hecho del estado posible de naturaleza pura⁵³.

Se podría decir que es inherente al hombre un desgaste del funcionamiento de su cuerpo que crece en progresión geométrica a su edad, y que en este caso es posible hablar de una causa interna de deterioro. Claro que, esto no puede aplicarse a Adán antes de la caída, ni tampoco al hombre en “es-

⁵³ E. STEIN, *Was ist der Mensch?*, 23.

tado de naturaleza pura”. Por otra parte, no puede decirse que el argumento del Aquinate sea anacrónico o desacertado. Es verdad que donde él escribe fiebre, el hombre del siglo XXI no tendrá que ser médico para pensar con facilidad en una de las manifestaciones de la acción de virus y bacterias, en fin, de factores externos que desencadenan enfermedades, malestares o daños. Pero si en vez de “fiebre” ponemos “cáncer”, las palabras del Aquinate tienen todavía vigencia⁵⁴, pues el cáncer entraría dentro de la idea de enfermedades de origen interno y no externo. Y lo mismo puede decirse si en vez de “cáncer” escribimos “hemofilia” o cualquier otra enfermedad de índole genética. En fin, tanto el deterioro del cuerpo inherente al crecimiento en edad, como el cáncer o las enfermedades hereditarias pueden ser considerados daños de origen interno.

Respecto al padecimiento del alma separada del cuerpo no está muy claro en Stein cómo se da en el supuesto estado de naturaleza pura. Y aunque Stein menciona una opinión extendida entre los teólogos de su tiempo, según la cual el estado de naturaleza pura sería, desde el lado del alma separada, un estado semejante al que tienen los niños que han fallecido sin haber sido bautizados, deja constancia de que no hay declaraciones magisteriales al respecto.

Asimismo, resulta extraño otro elemento. Stein caracteriza el deseo –que significa la tendencia pasiva sensitiva del primer hombre por la cual anhela aquello de lo que carece– como inherente a la naturaleza humana, y por tanto al primer hombre. También afirma que el ser humano sólo por la Providencia divina se vería libre de la necesidad del deseo en la medida en que aquella dispondría las circunstancias para que no experimentase carencia alguna. Pero Stein no explica nada acerca de si en el estado de naturaleza pura el hombre contaría con ese auxilio de la Providencia. Esto llama mucho la atención. En principio tendríamos que pensar que no, porque tal auxilio de la Providencia ha de ser considerado un don preternatural, y es propio del estado de naturaleza pura el carecer de gracia y de pecado. Por tanto, en el contexto de la exposición de Stein habría que añadir también

⁵⁴ Dejamos a un lado las investigaciones médicas que buscan encontrar factores condicionantes externos que predispongan a la reproducción de células tumorales malignas. Hay personas con hábitos de vida saludables que tienen cáncer y personas con hábitos perjudiciales en las que no aparece, de manera que sigue siendo desconocido por qué se desencadena en el momento dado de la vida de una persona la reproducción incontrolada y acelerada de células tumorales, aunque haya condicionantes genéticos que predispongan a ello: la predisposición no es la determinación.

que en cuanto se refiere a la concupiscencia, el hombre está libre de pecado y la triple relación entre sensibilidad y razón está intacta en el estado de naturaleza pura. En estos dos factores el hombre en estado de naturaleza pura coincide con el hombre en el estado de inocencia; pero a diferencia del primer hombre, no contaría con el auxilio de la Providencia divina para que se remediara las necesidades de la tendencia pasiva sensitiva.

Por último, hay que concluir poniendo énfasis en que tal estado – sea para el hombre o sea para el alma separada del cuerpo –, según Stein es ficticio, porque históricamente todo hombre está en estado de gracia o en pecado, y en el caso de las almas separadas del cuerpo, “o están elevadas por la gracia o están en un estado de castigo”⁵⁵.

V. Conclusiones

Partíamos en nuestro artículo de los tres amores que latían la filosofía de Stein: la verdad, el misterio de la persona humana y el diálogo entre el pensamiento escolástico y el moderno. Indicamos que la comunión de estos tres amores se comprueba en su traducción del *De veritate*, de Sto. Tomás de Aquino; y en su reflexión sobre la problemática antropológica-teológica.

A continuación, a modo de marco hermenéutico intratextual, hemos señalado, primeramente, como aspectos sistemáticos sobre la lectura steiniana del *De veritate*, la identificación de seis grupos de temas que aborda Stein: la teoría del entendimiento del Aquinate, la relación Dios – ideas – cosas, la angelología, el concepto de hábito, la libertad, y la fe. Vimos que las cuestiones quinta, séptima, undécima y vigésima no fueron aludidas explícitamente por Stein en su obra. Las cuestiones 13, 18, 21, 25, 26, 27, 28 y 29 sí que son atendidas por la autora.

Posteriormente, hemos mostrado la influencia del *De veritate* en las reflexiones de E. Stein sobre antropología teológica. Concretamente, de la cuestión 18 en la comprensión del conocimiento natural de los primeros seres humanos en el estado de inocencia; de la q. 19 en la respuesta a la pregunta de si el alma, separada del cuerpo, es capaz de vida intelectual; de la q. 24, para resolver la aparente contradicción que se da entre las declaraciones dogmáticas que describían la relación entre libertad y gracia y las declaraciones que buscan definir la relación entre naturaleza y gracia;

⁵⁵ E. STEIN, *Was ist der Mensch?*, 25.

de la q. 27 para explicar los conceptos de gracia increada-gracia creada y de gracia habitual-gracia actual; y de la q. 29, en su explicación sobre la unidad del género humano.

Las cuestiones decimoctava, decimonovena y vigesimoquinta de *De veritate* son las que nutren la fundamentación de la autora tanto para definir el *status naturae purae*, como para tomar postura a favor de su carácter ficticio. Tiene sentido que Stein lo haga de este modo, pues delimita el estado de naturaleza pura diferenciándolo del estado de inocencia (abordado por Sto. Tomás en la decimoctava cuestión) y del estado del alma separada del cuerpo (tratado por el *doctor angelicus* en la cuestión decimonovena). Con ello, se muestra cierta originalidad de planteamiento, al menos si contemplamos el pensamiento steiniano a la luz del estudio de Capdevila, pues, según él, no parece que esas cuestiones hayan sido la base en autores anteriores para fundamentar una respuesta al problema.

En este orden de cosas, en el *status naturae purae* es posible hablar de una muerte natural, por la ausencia de tres elementos que se hallan en el estado de inocencia: el don preternatural que preserva de la muerte por causa externa; y la gracia que actúa en el conocimiento y en el padecimiento del alma tras la muerte. Igualmente, en el estado de naturaleza pura serían posibles los engaños de los sentidos en el conocimiento natural, en razón de causas extrínsecas. Con el estado de inocencia, sin embargo, compartiría con el *status innocentiae* la ausencia de pecado y, en consecuencia, la adecuada ordenación de la sensibilidad a la razón.

Una ulterior investigación, que excede los límites de este estudio, habría de esclarecer si la aportación de Stein supone verdaderamente una novedad en la historia del pensamiento acerca del *status naturae purae*. La exposición sistemática de las propuestas de los autores pasados y contemporáneos a la autora -mencionados en este trabajo- es, pues, un desiderátum para el futuro.

Referencias bibliográficas

BARTMANN, B. (1911). *Lehrbuch der Dogmatik*. Freiburg im Brisgau: Herder. [Disponible online] <https://archive.org/details/lehrbuchderdogma00bartuoft/page/262/mode/2up> [consultado el 20/02/2021]

BECKMANN-ZÖLLER, B. (2005). Einführung. En E. STEIN, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, ESGA 15, edit. por B. BECKMANN-ZÖLLER. Freiburg-Basel-Wien: Herder, III-XXXIV.

CAPDEVILA I MONTANER, V. –M^a. (1994). *Liberalización y divinización del hombre*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

DOBHAN, U. (2003). Einführung. En E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, ESGA 18, edit. por U. DOBHAN. Freiburg-Basel-Wien: Herder, XI-XXX.

GELBER, L. (1983). Nachwort. En E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce*, ESW I, edit. por L. GELBER y P. R. LEUVEN. Louvain-Freiburg: Nauwelaerts-Herder, 281-297.

JUAN PABLO II. (2003). *Varón y mujer. Teología del cuerpo (I)*. Madrid: Palabra.

MÜLLER, A.U. (2006). Einführung. En E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, edit. por A. U. MÜLLER. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Pío XII. (1950). *Encíclica "Humani generis" sobre las falsas opiniones sobre los fundamentos de la fe católica*. Ciudad del Vaticano: Librería editrice vaticana. [Disponible online:] http://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html [consultado el 20/02/2021]

SANCHO FERMÍN, F. J. (2004). Introducción. En E. STEIN, *Ciencia de la cruz*, trad. por F. J. SANCHO FERMÍN, *Obras Completas*, Vol. V, edit. por F. J. SANCHO FERMÍN y por J. URKIZA. Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 185-190, 196.

SELLÉS, J. F. (1999). Introducción. En TOMÁS DE AQUINO, *De veritate. Cuestión 21. Sobre el bien*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 7-51. [Disponible online] <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6075/1/78.pdf> [consultado el 20/02/2021].

SEPP, H. R. (1998). Einleitung. En E. STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESW XVIII, edit. por L. GELBER y M. LINSSEN. Freiburg-Basel-Wien: Herder, XI-XXXVIII.

— (2002). *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, trad. por F. J. SANCHO FERMÍN, *Obras Completas* Vol. I, edit. por F. J. SANCHO FERMÍN y por J. URKIZA. Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 497-510.

— (2005). Einleitung. En E. Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, edit. por H. R. SEPP. Freiburg-Basel-Wien: Herder, VII-XXVI.

STEIN E. (1994). *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie*, ESW XVII, edit. por L. GELBER y M. LINSSEN. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

— (2003). *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, ESGA 18, edit. por P. U. DOBHAN. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

— (2004). *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, edit. por B. BECKMANN-ZÖLLER. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

— (2005). *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10, edit. por H. R. SEPP. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

— (2005). *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie*, ESGA 15, edit. por B. BECKMANN-ZÖLLER. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

— (2006). *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, edit. por A. U. MÜLLER. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

— (2007). *Wege der Gotteserkenntnis: Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, ESGA 17, edit. por B. BECKMANN-ZÖLLER y V. RANFF. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

— (2008). *Übersetzungen 3: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – “Quaestiones disputatae de veritate” 1*, ESGA 23, edit. por A. SPEER y F. V. TOMMASI. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

— (2008). *Übersetzungen 4: Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit – “Quaestiones disputatae de veritate” 2*, ESGA 24, edit. por A. SPEER y F. V. TOMMASI. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

— (2010). *Die Frau: Fragestellungen und Reflexionen*, ESGA 13, edit. Por S. BINGELLI y S. M^a A. NEYER. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

URKIZA, J. (2003). Nota introductoria. En E. Stein, *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, trad. por C. RUIZ-GARRIDO, Obras Completas Vol. IV, edit. por F. J. SANCHO FERMÍN y por J. URKIZA. Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 753-773.

— (2007). Nota introductoria. En E. Stein, *Acto y potencia. Ensayo sobre una filosofía del Ser*, trad. por A. PÉREZ-MONROY, Obras Completas Vol. III, edit. por F. J. SANCHO FERMÍN y J. URKIZA. Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 225-241.