



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CHILE

# STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

CENTRO UC ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN

VOL.III N° 1 / 2019





PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CHILE

# STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

VOL. III/ N° 1, 2019



**Centro UC**  
Estudios Interdisciplinarios  
en Edith Stein

Nº ISSN 0719-8728

Steiniana- Revista de estudios interdisciplinarios Vol. III /nº1 / 2019.

Publicación semestral del Centro UC – Estudios interdisciplinarios en Edith Stein. Facultad de Teología. Av. Vicuña Mackenna 4860, Campus San Joaquín.

CP 7820436, Macul, Santiago, CHILE.

**DIRECTOR STEINIANA**

Juan Francisco Pinilla

**EDITORA STEINIANA**

Gwendolyn Araya Gómez

**Comité científico**

Angela Ales Bello

Mariano Crespo

Walter Redmond

Clemens Franken

**COLABORAN EN ESTE NÚMERO**

Anneliese Meis, Beathe Beckmann-Zöller, Miriam Ramos, María de la Paz Díaz, Antonio Calcagno, Christof Betschart, Matías Omar Ruz, Federico Aguirre, Roberto Onell.

*Las opiniones vertidas en este número son de exclusiva responsabilidad de sus autores.*

**DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN**

María Fernanda Correa Riquelme

**CORRECCIÓN DE ESTILO Y NORMALIZACIÓN**

Franco Rojas

**DISEÑO PORTADA**

Edith Ortiz

Contacto: [editorsteiniana@uc.cl](mailto:editorsteiniana@uc.cl)

Facultad de Teología PUC

Tel: (56) (2) 2354 1634

Revista gratuita de distribución on-line.

# INDICE

Editorial	7
<i>Juan Francisco Pinilla A.</i>	

## ARTÍCULOS

Edith Stein y Hans von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis	9
<i>Anneliese Meis Wörmer</i>	
Pneuma y Nous Los Dones del Espíritu Santo y la racionalidad humana en Edith Stein	41
<i>Becate Beckmann-Zöller</i>	
Erlebnis (vivencia) y Erfahrung (Experiencia) en Edith Stein	64
<i>Miriam Ramos Gómez</i>	
De Edith Stein a Teresa Benedicta de la Cruz. El encuentro con Cristo, desde la experiencia como clave de acceso.	80
<i>María de la Paz Díaz Lazcano</i>	
Edith Stein's Understanding of a People and Implication for Community and <i>A Priori Law</i>	96
<i>Antonio Calcagno</i>	
¿Es la unión mística un paradigma para la relación interpersonal? Una respuesta diferenciada en Edith Stein	111
<i>Christof Betschart</i>	

VARIA	130
Hagiografía de Santa Teresa Benedicta De La Cruz	131
Icono Edith Stein <i>Federico Aguirre</i>	132
Santa Teresa Benedicta De La Cruz Edith Stein (Breslau, 1891; Auschwitz, 1942) <i>Por Roberto Onell H.</i>	133
Resención <i>Por Matías Omar Ruz</i> Tonke Dennebaum (2018), Freiheit, Glaube, Gemeinschaft. Tehologische, Leitlinien der Christlichen Philosophie Edith Stein [Libertad, Fe, Comunidad. Líneas teológicas fundamentales de la filosofía cristiana de Edith Stein] (Freiburg im Br., Herder, 2018), pp. 414.	137

# Editorial

La edición 2019 se destaca porque cada uno de sus artículos contiene un aporte filosófico específico que tiende hacia una aportación teológica y viceversa. Se engarza así en el más genuino talante steiniano, a saber, contribuir en el conocimiento humano sin prejuicios ni creencias limitantes sino en apertura a distintos niveles y grados. Parafraseando su crítica a la insipiente psicología del siglo XX, las contribuciones de este número nos invitan a un tipo de conocimiento científico que nos libera “de ese inconsciente miedo a encontrarse con Dios” (SFSE, 1135), sabiendo que todo encuentro con Dios revela al ser humano su esencia y sentido.

La secuencia de los artículos ha sido pensada para ir de lo más específicamente teológico a lo más ampliamente filosófico. Anneliese Meis Wörmer, nos ofrece un acabado análisis sobre la intrincada búsqueda de solución por conciliar la libertad humana con el amor omnipotente y misericordioso de Dios, de la mano de Edith Stein interpretada por H.Von Balthasar, ofrece una resignificación de la expresión el sentido de la gracia. Beate Beckmann-Zöller, a partir de la distinción entre pneuma y nous, aporta elementos novedosos para una fenomenología de la vivencia religiosa de Edith Stein, explicitando la posibilidad de un rendimiento orientado a la teología espiritual. Siguiendo el camino de las distinciones, Miriam Ramos Gómez, nos ayuda a comprender el sentido y alcance de distinguir y relacionar dos términos clave en fenomenología: Erlebnis y Erfahrung (vivencia y experiencia), enfocándose en los significados y uso por parte de Stein, insinuando la necesidad de considerarlos en los estudios sobre mística. Por su parte, el artículo de María de la Paz Díaz, ejemplifica cómo la experiencia se convierte en clave de acceso al describir una progresión de la experiencia religioso espiritual de Edith Stein, que culmina en el encuentro con Cristo. Nos regala la posibilidad de visitar su biografía desde una hermenéutica teológica. Antonio Calcagno, por su parte, en un interesante estudio sobre el Estado en la fenomenología steiniana, muestra el tránsito de una reflexión enfocada en la filosofía social a una antropología, que permite revalorizar la figura de pueblo, en cuanto comunidad humana universal, una idea de Stein que muestra cómo integra el aporte de su fe a la cuestión filosófica y contextual. Finalmente, Christof Betschart, nos permite visitar la noción de experiencia desde Ciencia de la cruz. Examina las virtualidades y los límites de la “analogía de las relaciones interpersonales” que usa Edith Stein para explicar la diferencia entre experiencia de la fe y experiencia mística, hasta visualizar un horizonte antropológico en la unión mística, cuya condición de posibilidad es la entrega mutua y libre a la gracia divina.

La sección Varia de nuestra revista presenta el resultado de un trabajo interdisciplinario teo-artístico y literario ofreciendo una actualizada hagiografía de Edith Stein, Teresa Benedicta de la Cruz a cargo de Federico Aguirre y Roberto Onell.

Además, Matías Omar Ruz resenciona el libro: Freiheit, Glaube, Gemeinschaft. Theologische Leitlinien der Christlichen Philosophie Edith Steins (2018), de Tonke Dennebaum, alentando el deseo de profundizar en las líneas teológicas fundamentales de la filosofía cristiana de Edith Stein: libertad, fe y comunidad.

# Edith Stein y Hans Urs von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis<sup>1</sup>

*Anneliese Meis Wörmer*

DOCTORA EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

ameis@uc.cl

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2019.3>

Resumen: Este artículo investiga el significado de la extensa cita de Edith Stein, con que Hans Urs von Balthasar finaliza la compleja cuestión de la salvación universal en su controvertido *Kleiner Diskurs über die Hölle, Apokatastasis*. De hecho, la intrincada búsqueda de solución por conciliar la libertad humana con el amor omnipotente y misericordioso de Dios, se orienta por la expresión el sentido de la gracia, fórmula usada por la discípula de Husserl y confirmada por Balthasar. Según ambos autores, el sentido del existir en el mundo, debido a la relación entre libertad humana y gracia de Dios, se realiza por la gracia: al entregarse la libertad humana en-cantada por el amor de Dios, al Hijo del Padre por medio del Espíritu Santo, de tal modo que el ser humano gustosamente se pone al servicio de la humanidad.

Abstract: This article presents the legacy of Stein, corroborated by Balthasar, regarding the relationship freedom and grace. Examine the meaning of Edith Stein's extensive quote, with which Hans Urs von Balthasar ends the theme of universal salvation in his controversial *Kleiner Diskurs über die Hölle, Apokatastasis*. In fact, the search for a solution to reconcile human freedom with the love of God is guided by the expression the sense of grace Expression, used by Stein and confirmed by Balthasar. According to both authors, the sense of existing in the

---

1 Con el mismo título, la autora presentó su conferencia principal en el X Simposio "Finitud, fragilidad y sentido: Diálogos con Edith Stein", en Santiago de Chile, 9 de agosto 2019. Por tal razón, se ha hecho una excepción a la norma editorial de la revista, manteniéndose las abreviaturas de las obras principales del Von Balthasar y Stein que la autora del artículo coloca al final de cada cita, sin trasladarlas a pie de página. Nos pareció que respetaba el estilo de presentación de la ponencia y favorecía la lectura dada la particularidad del contenido que pretende comparar dos autores en un tema dogmático específico a partir de un número acotado de obras. 1

world, is realized by grace, due to this relationship between human freedom and the grace of God, human freedom is delivered enchanted by the love of God, to the Son of the Father through of the Holy Spirit, so that the human being gladly puts himself at the service of humanity.

Palabras claves: Edith Stein, Hans Urs von Balthasar, sentido, libertad humana y gracia de Dios

Keywords: Edith Stein, Hans Urs von Balthasar, sense, human freedom, and grace of God

## INTRODUCCIÓN

Hans Urs von Balthasar nos sorprende cuando finaliza su controvertido estudio sobre el Infierno y la esperanza de que «Dios quiere que todos los hombres se salven», en su Pequeño discurso sobre el Infierno -*Kleiner Diskurs über die Hölle*<sup>2</sup>, involucrando el antiquísimo problema de la Apokatastasis<sup>3</sup>-, con una extensa cita de Edith Stein, para declarar su intrincada argumentación teológica idéntica a la de la discípula de Husserl, genuinamente filosófica (KDH 66-70)<sup>4</sup>. En efecto, se trata del párrafo 10 de la obra steiniana, que Balthasar reproduce según su título inicial *Welt und Person*, pero que hoy se encuentra editado en *Freiheit und Gnade (=FG)*<sup>5</sup>. Dicho párrafo se sitúa entre el apartado en que Stein trata la colaboración humana en la obra salvífica de Dios<sup>6</sup> y la posibilidad de una mediación de tal obra<sup>7</sup>, considerándola una cuestión abierta entre libertad y gracia para la razón (FG 33s).

---

2 HANS URS VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*, 5.ed. (Einsiedeln Freiburg: Johannes Verlag, 2013), 103 pp.

3 VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs*, 73-101. La compleja problemática planteada ya por Orígenes se reavivó siempre de nuevo a lo largo de la historia, por ejemplo, más recientemente, por el estudio de John R. Sachs, «Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell». *Theological Studies* 52 (1991): 227-254, pero fue retomado por otros estudios, Cf. Joshua R. Brotherton, «Universalism and Predestinarianism: A critique of the Theological Anthropology that undergirds Catholic Universalist Eschatology», *Theological Studies* 77 (2016): 603-626; Harvey D. Egan, «Hell: The Mystery of Eternal Love and Eternal Obduracy», *Theological Studies* 75 (2014): 52-73.

4 Balthasar ya se había referido anteriormente en su *Kleiner Diskurs* 14 a Edith Stein, después de Adrienne von Speyr, afirmando: “Es wäre also höchste Zeit, die Hexe zu verbrennen, ehe sie seliggesprochen wird. Bei Edith Stein, der ich das Schlusswort in diesem Büchlein überlasse, kämen sie damit leider zu spät”.

5 Edith Stein, *Freiheit und Gnade und weitere Texte zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937)*, ESGA 9, ed. Por Beate Beckmann-Zöllner y Hans Rainer Sepp (Freiburg im Breisgau: Herder, 2014), 32-34, (= FG).

6 FG 27-32: II. El Anteil von Freiheit und Gnade am Erlösungswerk.

7 FG 34-46: III. Möglichkeit einer vermittelnden Heilstätigkeit.

Si bien Stein arraiga esta cuestión en el alma humana, no idéntica pero íntimamente unida con el espíritu<sup>8</sup>, eje central de todo su pensamiento<sup>9</sup> en su doble dinámica antropológica objetiva subjetiva<sup>10</sup>, centrado en la libertad humana en cuanto anticipada por el Espíritu de Dios, la gracia<sup>11</sup>, y Balthasar la enlaza con Espíritu Santo de la libertad, atento a la interrelación de dicho Espíritu con el espíritu humano<sup>12</sup>, también desde su doble dinámica objetiva subjetiva pero teológica<sup>13</sup>, emerge una confluencia de ambos autores en torno a la expresión seguir el sentido de la Gracia -Sinn der Gnade- (NLG 90 /FG 33), que es el Espíritu Santo en la medida en que desciende al espíritu humano, acorde a la razón suya -Vernunft- no de la natural, ni de aquella del mal, sino la «liberada por el mismo Espíritu» (KDH 68). De ahí que el sentido de la gracia, usado por la discípula de Husserl y corroborado por Balthasar, puede considerarse una respuesta a la cuestión abierta entre libertad y gracia.

En efecto, dicha expresión adquiere un significado específico, pero convergente en Stein y Balthasar a la luz del uso que ambos autores hacen del vocablo sentido -vocablo no investigado en la historia de la filosofía<sup>14</sup>, especialmente en lo referente a la gracia, pese a que Aristóteles menciona, esporádicamente su ser dado en interrelación con las pocas referencias de la filosofía clásica<sup>15</sup> a este «campo de comprensibilidad, que se anticipa a la existencia humana como un acicate permanente de lo ya cumplido»<sup>16</sup>. Según Stein, dicho sentido emerge desde el preciso punto de la región del ser, donde el espíritu se topa con el mundo objetivo, constituyendo un reino intermedio (Zwischenbereich), que pertenece al dominio del espíritu, contrario a la esfera de los objetos, aunque inseparable de ellos, por llevar siempre un sello espiritual<sup>17</sup>, como Stein lo suele verificar a raíz

---

8 FG 17-19

9 José Luis Caballero Bono, Edith Stein (1891-1942), Biblioteca Filosófica 120 (Madrid: BAC, 2001), 53-55.

10 FG 75: “Der Geist kann keinem Objektiven Ausdruck geben, ohne zugleich von sich selbst zu sprechen”. Cf. PA 79, nota 3.

11 Anneliese Meis, «El espíritu finito, anticipado por el Espíritu Infinito en la obra de Edith Stein», Scripta Theologica 47 (2015): 9-40; Anneliese Meis Wörmer, El Espíritu Santo y el sentimiento. Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein, (Madrid: Universidad San Dámaso, 2016), 377pp.

12 VON BALTHASAR, Kleiner Diskurs, 67.

13 Hans Urs von Balthasar, Theologik, vol. III (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988), 282-383 (=ThL III).

14 Cf. Klaus Hedwig, «Edith Stein und die analogia entis», en Studien zur Philosophie von Edith Stein Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991, Phänomenologische Forschungen 26/27, ed. por Reto Lusius Tetz, Matthias Raht y Peter Schulz (Freiburg I, Br.: Alber, 1993), 321-324.

15 Cf. Johannes Heinrichs, «Sinn/Sinnfrage», en Theologische Realenzyklopädie 31, (Berlin: New York, 2000), 285-293.

16 Luis Mariano de la Maza, «Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer», Teología y Vida 46 (2005): 122-138.

17 Edith Stein, Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache. Fragment en FG, ed. Por Beate Beckmann-Zöller y Hans Rainer Sepp (Freiburg im Breisgau: Herder, 2014), 75 cf. 73-84, aunque, más profundamente como Sinn des Seins

de su importante distinción entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu<sup>18</sup>.

Para la discípula de Husserl el sentido se expresa por la palabra, creada por el espíritu (FG 78), quien se apodera del sentido objetivo por la intuición individual (FG 79), a su vez que lo regala, subjetivamente, a otro espíritu individual (FG 80), siendo la palabra entonces mediación libre e indispensable (FG 80s) para una vida nueva (FG 82). Por su parte, Balthasar confirma esta comprensión, que Stein probablemente debe a Husserl y Heidegger<sup>19</sup>, cuando afirma: «Dios Se nos revela como Verdad y Fidelidad, en definitiva, en cuanto sentido de nuestra existencia» (KDH 18) y -agregando una cita de Ratzinger- sintetiza:

«Creer cristianamente significa comprender nuestra existencia como respuesta a la palabra, al logos que todo lo sostiene y lo soporta. Significa afirmar que el sentido que nosotros no podemos construir, que sólo nos es dado recibir, se nos ha regalado»<sup>20</sup>.

Por ende, la frase yo creo se podría traducir así: yo me entrego a... (KDH 18 n 22)<sup>21</sup>. Siendo el sentido, entonces, un don y no un mero producto del esfuerzo de la libertad humana, pero tampoco una imposición de la libertad de Dios, proclamada por los Reformadores como certeza de fe<sup>22</sup>, el sentido de la Gracia puede ser considerado una respuesta significativa a la cuestión abierta planteada por Balthasar en torno a la salvación universal y corroborada por Stein por sus múltiples preguntas respecto a la relación entre libertad humana y gracia de Dios. Esta consideración se pretende verificar en FG y KDH por medio de un estudio comparativo del nexo, que ambos autores establecen en torno a la cuestión abierta entre libertad y gracia -estudio completado por aportes del EES de Stein<sup>23</sup> y de la ThL III de Balthasar<sup>24</sup>.

---

en el capítulo VI de EES (ESAG 11/12) 280-302.

18 Edith Stein, *Psychische Kausalität* (ESAG 6) 5-11 evoca el esfuerzo metódico de dilucidar su propio aporte entre la experiencia de Hume, Kant y Husserl como distinto del maestro y sin embargo en continuidad con sus intenciones profundas a través de una clara distinción entre la comprensión de ciencia exacta y ciencia del espíritu. Cf. Anneliese Meis, «La experiencia originaria del ser humano en el mundo y su relevancia para el quehacer científico, según Causalidad Psíquica de Edith Stein», *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 40 (2018): 161-190.

19 Hedwig, «Edith Stein und die analogia entis», 323. n.º 7; cf. Luis Mariano de la Maza, *Fundamentos de la Filosofía hermenéutica*, ofrece una significativa contextualización cf. n.º 10.

20 Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo: lecciones sobre el credo apostólico*, Verdad e imagen 16, 2.ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2013), 62.

21 Ratzinger, *Introducción...*, 73: desglosa yo paso a...yo acepto.

22 VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs*, 42-45.

23 Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESAG 11/12, (Freiburg im Breisgau: Herder, 2013) 576pp. = EES.

24 Hans Urs von Balthasar, *Theologik*, vol III, *Der Geist der Wahrheit*, 2.ª ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag, 2015)

Tal verificación requiere de una intelección orgánica de las obras señaladas por medio de una lectura detenida, de tal modo que sus ejes centrales se abren como un dejar hablar al autor a través de sus propias palabras -método que explican la discípula de Husserl<sup>25</sup> y el teólogo suizo a su manera<sup>26</sup>. De ahí que la presente exposición, atenta a dejar hablar al autor, mostrará cómo el sentido de Gracia se interrelaciona con el espíritu humano de tal modo, que la libertad oscilante de este es puesta en libertad por la Gracia, a través de los siguientes puntos:

1. La cuestión abierta entre libertad y gracia y sus múltiples preguntas.
2. La imposibilidad de límites para la libertad de Dios.
3. El intrincado proceso de la libertad humana hacia la salvación universal.
4. La libertad humana encantada (überlistet)- por el amor de Dios.

## 1. LA CUESTIÓN ABIERTA ENTRE LIBERTAD Y GRACIA Y SUS MÚLTIPLES PREGUNTAS

Stein abre su planteamiento respecto a la colaboración de la libertad humana en la obra de salvación con preguntas tales como: ¿La libertad humana puede ser una barrera para la libertad de Dios?, ¿La gracia puede realizar su obra sin la colaboración de la libertad del hombre?, ¿La libertad de Dios, la Gracia, puede chocar con la libertad humana? ¿Cómo puede el Espíritu de Dios que es la gracia entrar en el alma humana? (NLG 69/FG 32). La autora se refiere así a un posible límite para la omnipotencia de Dios y con esto a la posibilidad del ser humano de excluirse de la salvación y del reino de la gracia, recordando:

«Tratábamos de entender qué parte tiene la libertad en la obra de la redención. Para ello no es suficiente poner la mirada sólo en la libertad. Hay que comprobar asimismo qué puede la gracia, y si también para ella hay un límite absoluto. Ya lo hemos visto: la gracia tiene que llegar al hombre. Por sí mismo este, en el mejor de los casos, puede llegar hasta la puerta, pero nunca forzar la entrada. Y además: la gracia puede llegar a él sin que él la busque, sin que él la quiera. La cuestión es si la gracia puede contemplar su obra sin colaboración de la libertad del hombre. Nos parecía que hay que responder que no a esa pregunta. Esta es una aserción grave.

---

= ThL III.

25 Edith Stein, *Potenz und Akt*, ESGA 10, (Freiburg im Breisgau: Herder, 2005), 3-5 = PA.

26 Hans Urs von Balthasar, «Intento de resumir mi pensamiento», *Communio* 10 (1988): 264-288; Hans Urs von Balthasar, *Theologik*, vol. I, *Die Wahrheit der Welt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985), VII-XXII.

Pues, como resulta evidente, con ello estamos diciendo que la libertad de Dios, a la que denominamos omnipotencia, encuentra un límite en la libertad humana» (NLG 89/FG 32/KDH 66s)<sup>27</sup>.

En esta primera parte de la cita de Stein, corroborada por Balthasar, se advierten tres afirmaciones explícitas respecto a la cuestión planteada por ambos autores, es decir, una comprensión básica de la libertad humana, necesaria para la llegada de la gracia de Dios al hombre; la posibilidad de que esta gracia llegue al hombre sin que la busque y, finalmente, la inquietud respecto a que dicha libertad podría constituir un límite para la libertad de Dios omnipotente. Afirmaciones que se trata dilucidar a continuación a la luz de los ejes temáticos, que emergen tanto de la argumentación steiniana cuanto de la balthasariana.

## 1.1. LA LIBERTAD HUMANA Y LA LLEGADA NECESARIA DE LA GRACIA AL HOMBRE

Stein concibe la libertad humana como un estar en las propias manos y escenificar los propios movimientos a través de sus tomas de posición hacia el mundo (NLG 69/FG 10), concepción de libertad<sup>28</sup>, confirmada por Balthasar (KDH 57) y dilucidada en cuanto autoposeerse y automoverse a la luz del trasfondo clásico<sup>29</sup>. Para Stein tal concepción emerge del alma (Seele), que no es impulsada desde fuera, como sucede con las cosas, sino guiada desde arriba, al mismo tiempo que se proyecta desde dentro, del centro interior último, a través de lo cual el alma toma posición ante los objetos del mundo con el espíritu, igual como dicho espíritu lo hace en las cosas, pero no pasivamente como a nivel animal -tierisch- de la vida anímica, sino de modo activo en cuanto libertad liberada, esencialmente distinta de la relación del espíritu con las cosas, aunque también receptiva (NLG 69/FG 11).

---

27 FG 32: Wir suchten zu verstehen, welchen Anteil die Freiheit am Werk der Erlösung hat. Dazu reicht es nicht aus, wenn man die Freiheit allein ins Auge faßt. Man muß ebenso prüfen, was die Gnade vermag und ob es auch für sie eine absolute Grenze gibt. Das sahen wir schon: Die Gnade muß zum Menschen kommen. Von sich aus kann er bestenfalls bis ans Tor kommen, aber niemals sich den Eintritt erzwingen. Und weiter: sie kann zu ihm kommen, ohne daß er sie sucht, ohne daß er sie will. Die Frage ist, ob sie ihr Werk ohne Mitwirkung seiner Freiheit vollenden kann. Es schien uns, daß die Frage verneint werden muß. Das ist ein schwerwiegendes Wort. Denn offenbar liegt darin, daß Gottes Freiheit, die wir Allmacht nennen, an der menschlichen Freiheit eine Grenze findet.

28 Cf. Eric de Rus, «L'Experience de la liberté chez Edith Stein: une approche de la vie intérieure», en *La liberté chez Edith Stein*, ed. por Christof Betschart (Toulouse: Carmel, 2014), 27-50; Bénédicte Bouillot, «La liberté et ses paradoxes dans la phénoménologie d'Edith Stein», en *La liberté chez Edith Stein*, ed. por Christof Betschart (Toulouse: Carmel, 2014), 51-73.

29 ThD II, I, 170-288.

Aquí la discípula de Husserl remonta la actividad de la libertad a la interioridad del espíritu humano, como lo hace Agustín, mientras el teólogo suizo pareciera insistir en su argumentación en relaciones totales (KDH 57), según el antiguo modelo bíblico de cuerpo-alma y espíritu, articulado por los Padres griegos<sup>30</sup>. Sin embargo, el pensar de Stein más bien latino confluye con el preferentemente griego de Balthasar en una lúcida síntesis de la relación libertad y espíritu-alma<sup>31</sup>. De ahí que la discípula de Husserl, una vez explicado como «el sujeto anímico libertado acoge el mundo con el espíritu» (NLG 69/FG 11), subraya que «El tipo de tomar posición que corresponde a esa libertad es a su vez una actividad pasiva, aunque, eso sí, de un tipo distinto del que es propio del reino de la naturaleza», pues «El alma guiada escucha precisamente con ese centro hacia arriba, recibe en él las indicaciones de arriba y se deja mover por ellas desde él obedientemente» (NLG 69/FG 11), -verdad acentuada también por el teólogo suizo<sup>32</sup>

Pero cuando Stein continúa con la afirmación de que la «actividad está impedida en el punto en que se origina, en el lugar de la libertad no se hace uso de la libertad» (NLG 69/FG 11), ella misma advierte que aquí se oculta más de una dificultad. La actividad está impedida: ¿no es el impedir mismo una acción? no se hace uso de la libertad: ¿no es de suyo la renuncia a la libertad un acto libre? Si fuese así ¿no implicará eso que la vida anímica liberada presupone libertad? Habría que ser libre para poder estar liberado. Uno tendría que ser dueño de sí para poder liberarse. No se podría vivir ingenuamente en el reino de la gracia, es decir, desde lo alto (NLG 70/FG 12). La autora concluye: «Esto último es lo primero que hemos de examinar. ¿Hay un originario estar resguardado en el reino de la gracia que corresponda a la vida ingenua-natural en el mundo?» (NLG 70/FG 12).

Efectivamente, según Stein, hay diversas posibilidades para la persona de «ponerse al servicio de un espíritu trascendente, que le proporciona nuevas fuerzas distintas de las naturales» (NLG 75/FG 17s), pues mediante esa conexión la persona «ha ganado un desplazamiento fuera de la naturaleza», que sin ser pura libertad es

---

30 ThL III, 240s. Cf. ThL III, 15: dos visiones: griegos, teológicos: Basilius divinización; latinos. Agustín: la entrada ad intra. Pese a que Balthasar defiende la fusión de ambas visiones, el teólogo suizo explica mejor el énfasis teológico de las relaciones intratrinitarias, mientras Stein aporta el enfoque antropológico de la libertad; 108, 123s, 145.

31 EES 959; 965-68: confluyen relaciones totales y interioridad; 971-72: relación entre el espíritu y el alma; 972-974 espíritu.

32 ThL III, 41-44. Balthasar cita ThD II/2, 151-175 respecto a una “Geistchristologie”, cuyo punto de partida se caracteriza por los conceptos fundamentales de “la obediencia apriorística” de Jesús, quien no asume el mismo su humanidad, sino lo deja hacer al Espíritu Santo, lo que no significa mera pasividad, sino un “höchster Einsatz”, lo cual presupone una “inversión” del tránsito de la trinidad inmanente a la económica al constituirse en Resucitado por el Espíritu Santo.

un verdadero desplazamiento, de tal modo que puede asentarse y «desde aquí puede recibir las impresiones que le llegan de la naturaleza y responder a ellas con reacciones que ahora ya no necesitan estar tomadas de las posibilidades encerradas en el reino de la naturaleza» y »ha llegado a ser verdaderamente libre de la naturaleza», «sin que esté liberada en la forma anteriormente descrita». «Pues, que esté en sí misma» (NLG 75/ FG 18), «depende del espíritu a cuyo servicio se pone» (NLG 75/ FG 18).

Emerge aquí una significativa confluencia del desde arriba en el alma humana, constituido por el espíritu y su diferencia con el espíritu en el alma liberada, que revela la necesidad de hilar fino, cuando Stein explicita la relación entre libertad y gracia sobre el trasfondo del antiguo axioma la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, eje central de FG<sup>33</sup>, y defendido también por Balthasar (KDH 63)<sup>34</sup>. Si bien, según la discípula de Husserl, «esta libertad de un cristiano no es la libertad de la que hablábamos antes» (NLG 70/ FG 11), sin embargo, ella está en la base de la relación del espíritu humano con la gracia, ya que el hombre puede llegar a la puerta de la gracia, pero no forzar su entrada a ella. Pero pregunta Stein ¿el ser humano puede llegar a la puerta de la gracia sin que ni siquiera la busque ni la quiera?

## 1.2. ¿LA GRACIA PUEDE LLEGAR AL HOMBRE SIN QUE LA BUSQUE NI LA QUIERA?

Para abordar esta pregunta cabe volver a lo que la discípula de Husserl entiende por «ponerse al servicio de un espíritu –siendo espíritu una palabra ambigua de doble sentido, es decir, designa una persona espiritual y una esfera espiritual» (NLG 75/FG 18)<sup>35</sup>-, verdad que Balthasar aborda con ahínco desde su teología

---

33 La estructura de FG es un ejemplo claro. Cf. Denis Chardonens, «“Liberté et Grace”. A une réflexion d’Anthropologie Théologique», en *La liberté chez Edith Stein*, ed. por Christof Betschart (Toulouse: Carmel, 2014), 137-160.

34 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Köln: Jacob Hegner, 1962), 278-335.

35 Cf. Edith Stein, EES 956-659, especialmente 959: “El alma humana en cuanto espíritu se eleva en su vida espiritual por encima de sí misma. Pero el espíritu humano está condicionado por lo que le es superior e inferior: está inmerso en un producto material que él anima y forma en vista de su configuración de cuerpo vivo. La persona humana lleva y abarca “su” cuerpo vivo y “su” alma, pero es al mismo tiempo soportada y abarcada por ellos. Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante pero nutrida por un material que él mismo no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente”.

trinitaria<sup>36</sup>. A su vez, para Stein esta designación es

«de doble naturaleza: por un lado, toda esfera espiritual fluye de una persona...y ahí tiene necesariamente su centro; por otra parte, una persona puede estar elevada a una esfera espiritual que no fluye de ella misma (reino de lo alto o de la gracia de Dios) y puede estar resguardada en esa esfera (ángeles)».

Entonces «Ponerse al servicio de un espíritu» significa «introducirse en una esfera espiritual y dejarse llenar por ella... y simultáneamente someterse a la persona que es el centro de esta esfera» (NLG 75/ FG 18), es decir, «de forma indirecta... siguiendo a un santo sin haberse sometido a Dios directa e inmediatamente» (NLG 75/ FG 18).

Sin embargo, contrario a este sometimiento al santo, Stein evoca el ejemplo de «un sometimiento a un espíritu malo», según el cual es posible que el hombre «trate de asentarse fuera de la naturaleza para dominarla» y, como Fausto «cae forzosamente en una servidumbre más profunda» (NLG 77/ FG 19). Pues «El alma solo puede encontrarse a sí misma y encontrar su paz en un reino cuyo señor no la busque por él mismo, sino por ella misma» (NLG 77/ FG 20). Tal reino, que «nada desea, sino que rebosa y se regala», lo designa Stein el reino de la gracia y reino de lo alto al «ser acogido en él por ser elevado al reino de la luz» (NLG 77/ FG 20). Pues, si

«la gracia inunda el alma, ésta se llena con lo que le es enteramente adecuado y con lo único que le es adecuado. Esta plenitud la sacia. Lo que a partir de entonces la asedie desde fuera no podrá -como en el reino de la naturaleza- inundarla sin obstáculo. Es acogido, sí, pero se le responde desde la plenitud del alma» (NLG 77/ FG 20).

Stein propone penetrar aun más en este misterio (NLG 77/ FG 20), ya que «Ningún ser libre y espiritual está completamente cerrado en el reino de la naturaleza». Por eso, «la libertad de sustraerse al juego natural de las reacciones le proporciona un emplazamiento fuera de la naturaleza, o bien, lo que es más correcto, da testimonio de ello», porque la apertura del espíritu es por principio una apertura universal. «Todo lo que es visible puede ser visto por él. Todo lo que es objeto puede estar ante él. Sin embargo, no todo espíritu individual tiene fácticamente un campo visual irrestricto» (NLG 78/FG 22), -verdad que la autora completará por su explicación del nexo misterioso entre lo individual y colectivo<sup>37</sup>, profundizada

---

36 Cf. ThL III, 153-200.

37 FG 34-46; Cf. Edith Stein, «Individuum und Gemeinschaft», en Beiträge zur philosophischen Begründung

por Balthasar a través del fenómeno observable en el ser humano desde temprana edad de institucionalizarse <sup>38</sup> hacia la *communio sanctorum* (KDH 51).

De ahí que Stein advierte:

«La cuestión que se plantea es si es sólo su libertad quien le pone fuera de la naturaleza. Si la apertura originaria del espíritu es circunscrita dentro de límites por su vinculación a un ser natural y sólo se le ofrece ‘sin más aquello con lo que está vinculado como ser natural ¿no es necesario’, entonces, que exista una vinculación semejante a la natural a las esferas a las que sólo debe abrirse paso? ¿O acaso esa vinculación sólo significa que la naturaleza está extendida ante él sin que él necesite esforzarse por acceder a ella y ella por acceder a él? [Sin duda], la naturaleza no necesita ese esfuerzo, y no sería capaz de él en modo alguno, pues ella no es una esfera espiritual y no fluye de un centro personal, sólo del cual puede salir una actividad» (NLG 78/ FG 21).

Para Stein la segunda posibilidad parece plausible. «Pero sólo en la medida en que se trate de un conquistar espiritual de nuevas esferas, de un tomar noticia de ellas. Y no en el sentido de que ahí deba tener lugar al mismo tiempo una acogida del alma en un reino ajeno». Pues,

«Mientras el hombre acepte la esfera ajena solamente con el espíritu, puede permanecer sustraído anímicamente a ella, exactamente igual puede tomar noticia, conocimiento de la naturaleza mientras se cierra anímicamente a ella. Hacerse visible para el espíritu no significa lo mismo que inundar el alma. Puede que el espíritu vea y que sin embargo el alma permanezca vacía. Pero mientras el espíritu del nuevo reino no llene el alma, ésta tampoco tendrá en él emplazamiento alguno y la pregunta de cómo es posible esa inundación sigue aún sin respuesta» (NLG 79/ FG 22).

Stein encamina su argumentación aquí hacia una posible solución de la cuestión arriba planteada, cuando afirma:

«en el alma sólo encuentra entrada lo que es conforme a ella. No está abierta a todo y a todos, como el espíritu. Según eso vuelve a parecer ahora como si perteneciese de igual manera a los distintos reinos en los que puede asentarse. Parece incomprensible por qué ha de estar más en casa en uno

---

der Psychologie und der Geisteswissenschaften, ESAG 6, ed. por Beate Beckmann-Zöller (Freiburg im Breisgau: Herder, 2010), 110- 262.

38 Hans Urs von Balthasar, «El acceso a la realidad de Dios», en *Mysterium Salutis*, vol. II, dir. por Johannes Feiner y Magnus Lohrer (Madrid: Cristiandad, 1969), 29-49; Hans Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution, Skizzen zur Theologie IV*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974), 208-216.

de ellos que en el otro y también por qué -en contraposición con el reino de la naturaleza- es necesario un especial abrirse paso hacia ahí. Si el alma pertenece igual de originariamente a todos ¿por qué no puede ser movida de igual modo a reacciones desde todas partes?... De entrada: pertenecer a todos originariamente no significa pertenecer a todos de igual manera» (NLG 79/ FG 22).

Pues si «estar vinculado con todo lo que pertenece a la naturaleza sólo significa para el alma la posibilidad de verse sacudida por ello en un impacto exterior», ella “no llega a vivir plena y libremente lo que vive en ella misma» (NLG 79/ FG 22), ya que «sólo el alma espiritualmente despierta está tan abierta que puede acoger algo en sí» (NLG 79/ FG 22). Con este no de igual manera se vislumbra la respuesta de Stein a la pregunta ¿la gracia puede llegar al hombre sin que la busque? Pero cabe preguntar: ¿esta llegada de la gracia al ser humano será posible también sin que el hombre la quiera? A través de esta querer emerge, de hecho, un posible límite que pareciera constituir la libertad humana para la libertad de Dios omnipotente.

### 1.3. ¿LÍMITE POSIBLE PARA LA LIBERTAD DE DIOS OMNIPOTENTE EN LA LIBERTAD HUMANA?

«Si bien por el «despertar a la libre espiritualidad el sujeto se encuentra a sí mismo en el reino de la razón natural» (NLG 80/ FG 22), ese «despertar mismo todavía no se debe considerar como asunto de su libertad, ni tampoco la pertenencia a ese reino y la tendencia a conducirse conforme a sus leyes. Pero sí existe una libertad de esa tendencia frente a todas las leyes racionales concretas individuales» (NLG 80/ FG 23). «Lo que es necesario para entrar en ese reino -la espiritualidad libre- lo separa al mismo tiempo de él y pone al sujeto sobre sí mismo... mediante la libertad. Ese abrirse paso es un acto libre en el que el alma afirma el espíritu de la esfera que quiere apoderarse de ella y se entrega a él, de modo que él pueda tomar posesión de ella y ella pueda tomar morada en ese reino» (NLG 81/ FG) 23.

Sin embargo, Stein pregunta, «¿por qué el alma puede pertenecer a una esfera espiritual de modo más verdadero que a la otra?» (NLG 81/ FG 24). Según lo dicho antes «el mal necesita tener en el alma una morada originaria para poder entrar en ella [...] la tentación no le viene de fuera», sino que “ella la encuentra en su interior”, necesitada tan solo de la legitimación mediante un acto libre» (NLG 81/FG 24). De hecho, para la discípula de Husserl:

«Hay una sola tentación a la que está expuesto el sujeto libre puramente como tal y con independencia de lo que llene su alma, una tentación que es la única en la que pudieron caer los ángeles y el hombre en estado de integridad y con la que el tentador podía acercarse también a Cristo: la tentación de asentarse en sí mismo, de convertirse a sí mismo en señor»(NLG 81/ FG 24)

«Esta única tentación es por su naturaleza rebelión contra Dios, ninguna otra cosa, y de la que tiene que proceder el mal mismo, mientras que cualquier otra ya presupone la constitución del mal y solamente -implícitamente o explícitamente- está dirigido también contra Dios» (NLG 81/ FG 24). Stein evoca aquí la explicación del rechazo libre del don de Dios y la muerte consecuente, que la Sagrada Escritura plasma, magistralmente, en el relato “etiología” de la caída (Gn 3, 1-24)<sup>39</sup>, precedido por el del “paraíso” (Gn 2) en cuanto existencia donada de incorruptibilidad prometida por Dios, para el ser humano en el mundo, es decir, existencia anticipada por la Gracia de Dios. De hecho, esta protohistoria fundante de la historia humana en cuanto explicación sapiencial de su origen se basa en el nexo misterioso entre individuo y colectividad, que tanto Stein como Balthasar abordan como pecado original” en FG (NLG 86/ FG 29)<sup>40</sup> y KDH<sup>41</sup>.

En efecto, este «asentarse en sí mismo y convertirse a sí mismo en señor», parece constituir el límite para la omnipotente libertad de Dios, según Stein, cuya profundidad Balthasar también evoca, pero que explica, de modo abismal, en su diálogo con Karl Barth<sup>42</sup> -tentación que involucra la posibilidad de que la libertad humana se excluya de la salvación. Sin embargo, Stein advierte: «A una tentación, sea cual sea su tipo, sólo se le puede salir al paso desde el espíritu de lo alto» (NLG 81/ FG 24), por lo cual pareciera imposible que la libertad humana ponga un límite a la libertad de Dios.

---

39 Hans Urs von Balthasar, «Ein Wir in Gott -und wir», en *Vom Geheimnis der Beziehung*, ed. por Johannes Bours (Freiburg-Basel-Wien: FS H. Spaemann, 1983), 7-17. Cf. Adolph Gesché, «L'identité de l'homme devant Dieu», RTL 29 (1998): 3-28.

40 La clásica distinción de Agustín del peccatum originale originatum y peccatum originale originans podría servir para explicar tal presencia previa y su legitimación a partir del nexo misterioso entre individuo y colectividad.

41 Cf. ThD III, 168-176.

42 Balthasar, Karl Barth..., 278-335.

## 2. LA IMPOSIBILIDAD DE LÍMITES PARA LA LIBERTAD DE DIOS

Stein aborda la pregunta de si la libertad de Dios tenga límites con respecto a la libertad humana, subrayando la imposibilidad de que la libertad de Dios en cuanto omnipotencia tenga barreras o límites, al argumentar de la siguiente manera:

«La gracia es el espíritu de Dios que se baja al alma del hombre. No puede encontrar morada en ella si no es acogida libremente en ella. Esta es una dura verdad. Significa -además de la mencionada barrera para la omnipotencia divina- la posibilidad de autoexcluirse por principio de la redención y del reino de la gracia. No significa un límite de la misericordia divina. Pues aun cuando no podamos cerrarnos al hecho de que para innumerables personas la muerte temporal llega sin que hayan mirado a los ojos la eternidad ni una sola vez, la salvación se ha convertido para ellas en un problema, al hecho de que además muchos se esfuerzan toda su vida por la salvación sin llegar a participar de la gracia, no sabemos, con todo, si para todas esas personas la hora decisiva llega en un lugar del más allá, y la fe puede decirnos que es así» (NLG 89/FG 32/KDH 67)<sup>43</sup>

Estas afirmaciones, provenientes del segundo párrafo del texto steiniano, corroborado por Balthasar en su *Kleiner Diskurs*, evocan verdades importantes respecto a la esencia de la Gracia de Dios y su acogida libre por el alma humana. Pero llevan a preguntar por un límite de la omnipotencia divina y la posible autoexclusión del ser humano de la salvación. De hecho, la argumentación de Stein apunta a una posible salvación del ser humano, como dato de fe, sin que la libertad humana llegue a la participación explícita de la gracia.

---

43 FG 32: Die Gnade ist der Geist Gottes, der sich zur Seele des Menschen herabsenkt. Sie kann darin keine Stätte finden, wenn sie nicht frei darin aufgenommen wird. Das ist eine harte Wahrheit. Sie besagt – außer der erwähnten Schranke der göttlichen Allmacht – die prinzipielle Möglichkeit eines Sich- Ausschließens von der Erlösung und dem Reiche der Gnade. Sie besagt nicht eine Grenze der göttlichen Barmherzigkeit. Denn wenn wir uns auch nicht dem Faktum verschließen können, daß für Unzählige der zeitliche Tod kommt, ohne daß sie der Ewigkeit einmal ins Auge gesehen haben und das Heil für sie zum Problem geworden ist; daß weiterhin viele sich zeitlebens um das Heil bemühen, ohne der Gnade teilhaftig zu werden – so wissen wir doch nicht, ob nicht für alle diese an einem jenseitigen Ort die entscheidende Stunde kommt, und der Glaube kann uns sagen, daß es so ist.

## 2.1. EL ESPÍRITU DE DIOS Y SU ACOGIDA LIBRE POR EL ALMA DEL HOMBRE

Cuando Stein invita a prestar atención a que «la gracia, para que el alma pueda echar mano de ella libremente, tiene que ser eficaz ya en el alma, y para poder ser eficaz tiene que encontrar ya una morada en ella» (NLG 82/ FG 25), subraya, como Balthasar (TL 215), la llegada de la gracia al ser humano. De ahí que la discípula de Husserl insista en que «al igual que el espíritu del mal, también el espíritu de la luz, el espíritu santo, obra en el alma de la que toma posesión una transformación de sus reacciones naturales» (NLG 82/ FG 25). Pese a que tal transformación merece una mayor profundización antropológica teológica en cuanto relación del Espíritu Santo con el espíritu humano, como la ofrece Tomás de Aquino<sup>44</sup>, tanto el teólogo suizo como Stein no excluyen la posibilidad de un no de la libertad humana ante la misericordia divina, admitiendo, más allá de propuestas antropológicas teológicas recientes<sup>45</sup>, que la libertad humana es capaz para tal mal<sup>46</sup>, originado en el poder recibido del Creador, pero invertido “contra Dios”<sup>47</sup>.

## 2.2. EL NO ANTE LA MISERICORDIA DIVINA

Para dilucidar este no hay que volver a lo expuesto por Stein respecto a la tentación (NLG 81/ FG 24), cuando la autora afirma:

«Parece evidente que la tentación como tal es algo que sólo puede darse en un alma en que el ‘bien’ o el ‘mal’ estén en casa... En quien esté enteramente lleno del mal no existe base alguna para una decisión en contra. El libre rechazo de una cosa necesita siempre la otra para apoyarse en ella» (NLG 82/ FG 25).

Pero Stein pregunta: «Si así, pues, el mal tiene que estar en casa en el alma para

---

44 Tomás de Aquino, STh I, q. 38 a.2. Cf. Chardonens, «“Liberté et Grace”...», 143-147; Gilles Emery, *La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin* (Paris: Cerf, 2004), 298-320.

45 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2011); cf. A. Meis, *Antropología Teológica, Acercamientos a la paradoja del hombre*, 3.ed. (Santiago de Chile: UC, 2013), 179.

46 Cf. ThD II/1I, 288: gegen das er sich aber auch verhärten kann bis zu einem der Liebe ins Angesicht geschleuderten Nein «Sünde wider den Heiligen Geist».

47 ThD III, 125-154, especialmente, 146-154.

que esta pueda ser tentada al mal, ¿cómo es posible que a su vez ella no esté en casa en él?». Y responde:

«Digamos, de entrada, que son cosas distintas ofrecer un flanco descubierto a la tentación, ser tentado y sucumbir a la tentación. Sólo cuando ha sucedido esto último se halla el alma realmente bajo el signo del mal, se ha puesto al servicio de su reino, de modo que el espíritu del mal puede hacer su entrada en ella»(NLG 82/ FG 25).

Stein subraya:

«Hemos dicho que entonces ese espíritu actúa desde ella y ya no es ella misma quien reacciona de modo natural a las impresiones que recibe. 'De modo natural' a ciertas impresiones corresponden determinadas reacciones que les están asignadas con arreglo a leyes racionales. Hay cosas que son dignas de amor y otras que merecen odio. Amar lo que es digno de amor y odiar lo que es digno de odio es algo que cualquiera puede hacer por naturaleza. Hay además por naturaleza diferencias individuales en el amar y odiar y en la inclinación a ello. Pero odiar lo digno de amor no es "natural", sino específicamente diabólico, y eso sólo puede hacerlo 'el malo' mismo o alguien que esté poseído por el mal»(NLG 82/FG 25).

De ahí que para la discípula de Husserl

[estas] «reacciones no son inteligibles desde la razón natural ni desde la individualidad, sino única y exclusivamente desde el espíritu del mal. El odio es la reacción específica del mal, o más correctamente, el acto espiritual específico en el que el mal puede y tiene necesariamente que irradiarse a sí mismo conforme a su esencial material. El mal es un fuego devorador. Si permaneciese en sí mismo, tendría que consumirse a sí mismo. Por ello, alejándose de sí mismo con eterna inquietud, tiene que buscar un área de dominio en la que pueda asentarse, y todo aquello a lo que echa mano es capturado y sacado de sí mismo por la inquietud propia del mal. Por ello cuando el alma se ha puesto al servicio del reino del mal no está en sí misma y por tanto tampoco está en casa en ese reino» (NLG 82/ FG 25).

Con esta afirmación Stein constata que «hay reacciones en el alma humana que están excluidas por él, también cuando con arreglo a la razón serían oportunas: odio, sed de venganza y otras semejantes» (NLG 82s/FG 25) y se puede vislumbrar una posible salvación sin dato explícito de fe.

## 2.3. LA POSIBLE SALVACIÓN SIN LLEGAR A LA PARTICIPACIÓN EXPLÍCITA DE LA GRACIA

Según la discípula de Husserl, «hay actos espirituales y estados anímicos que son las formas específicas de su vida en cada momento: amor, misericordia, perdón, beatitud, paz. Comparecen también cuando con arreglo a la razón natural no habría motivos para ello» (NLG 83/ FG 25s).

«Por eso la paz de Dios sobrepasa toda razón [...] Y por eso el reino de Dios tiene que ser una ‘locura’ para todos los que están fuera [...] El espíritu de la luz es por su esencia propia plenitud rebosante, riqueza perfectísima que nunca mengua. La razón de que se irradie no es que no soporte permanecer en sí mismo: al irradiarse permanece en sí mismo y se conserva a sí mismo. Y aquello que él llena es custodiado en él, y él es custodiado en lo que él llena. El alma que lo acoge se ve llenada por él y lo conserva en sí aun cuando lo irradie, e incluso cuanto más lo irradie más permanece él en ella. Así ella puede encontrar en él una verdadera morada» (NLG 83/ FG 26).

Pero pregunta Stein:

«¿qué sucede con la individualidad del alma? ¿No queda aniquilada si se eliminan las reacciones naturales, y no se le impide desplegar plenamente su vida cuando el espíritu nuevo hace su entrada y toma el poder en ella? A eso mismo aluden también las expresiones referentes a la muerte mediante la que se gana la vida, al odio contra la propia alma y otras semejantes. De hecho, es indudable que en el ‘renacimiento desde el espíritu’ el alma experimenta una transformación radical. La vida en la que solía desplegarse y desplegar su modo de ser propio se le corta. De entrada, desaparece de ella progresivamente, a medida que la gracia se va difundiendo en ella, lo que ofrecía un punto de ataque al espíritu del mal y sin embargo le pertenecía a ella misma. Y desaparece la vinculación a la razón natural y el modo de reaccionar prescrito por esta. Sin embargo, lo que llamábamos ‘individualidad’, lo más propio del alma, no es extinguida» (NLG 83/ FG 26).

Para Stein

«esa individualidad no es una disposición a determinadas reacciones, no es una capacidad psíquica que involucre cuando no puede desplegar su potencialidad en estados psíquicos actuales. Está ‘tras’ todas las ‘facultades’, disposiciones, reacciones naturales. Les imprime su sello allí donde estén, pero de suyo es independiente de ellas y no desaparece con ellas. Todo el

‘carácter’ de una persona, es decir, la totalidad de las disposiciones naturales específicamente coloreadas por su individualidad anímica, puede ser destruida, el alma puede ser arrancada de ese fundamento natural desde el que y con el que se levantó, y sin embargo conservar su individualidad. Esa individualidad es intangibilis. Lo que entra en el alma y sale de la misma queda impregnada de ella» (NLG 84/ FG 26).

De hecho,

«También la gracia es acogida por cada alma a su manera. Su individualidad no es expulsada por el espíritu de la luz, sino que se desposó con él y de ese modo experimenta verdaderamente un ‘nuevo nacimiento’. Pues el alma sólo despliega su modo de ser propio total y puramente en la medida en que permanezca en sí misma. En todo su reaccionar no sólo se despliega a sí misma, sino que al mismo tiempo está sometida a las leyes a las que esas reacciones están sujetas como tales e independientemente del sujeto que las realice en cada caso. Sólo cuando está exenta de todo lo exterior y en calma vive con pureza su propia vida» (NLG 84/ FG 26).

Por ende, Stein sintetiza lo visto una y otra vez en que el alma «sólo puede estar en calma y exenta de lo exterior cuando es elevada al reino de lo alto [porque] así se recibe a sí misma como regalo en virtud de la gracia» (NLG 84/ FG 27). La adquisición de tal regalo requiere, sin embargo, una progresiva toma de conciencia del despliegue de la libertad humana hacia la esperanza en la salvación universal como dato de fe, arraigado, según Balthasar, en la historia teo-dramática en cuanto intrincado proceso hacia la salvación universal<sup>48</sup>.

### 3. EL INTRICADO PROCESO DE LA LIBERTAD HUMANA HACIA LA SALVACIÓN UNIVERSAL

Stein avanza a través de aspectos dogmáticos vigentes para responder a la cuestión de la relación entre la libertad de Dios en cuanto omnipotencia y la libertad humana vacilante, cuando afirma:

«Así, pues, el amor omnimisericordioso puede abajarse a todos. Creemos que así lo hace. ¿Y va haber almas que se le cierren permanentemente? Como posibilidad, por principio no cabe rechazar que eso suceda.

---

48 ThD II /1, 20-288.

Fácticamente puede resultar infinitamente improbable. Precisamente en virtud de lo que la gracia preparatoria puede obrar en el alma. Puede que precisamente se limite a llamar a la puerta, y hay almas que se abren a ella ya en respuesta a esa llamada en voz baja. Otras no le prestan atención. En ese caso puede introducirse ocultamente en las almas y extenderse más y más en ellas. Cuanto mayor sea el espacio que tome de ese ‘modo tan ilegítimo’, más improbable será que el alma se cierre a ella. El alma ve el mundo ya a la luz de la gracia. Percibe lo santo allí donde le sale al encuentro y se siente atraída por lo santo. Nota igualmente lo no santo y le repele, y todo lo demás palidece frente a esas cualidades. A ello corresponde en su interior una tendencia a conducirse en el sentido de la gracia, con arreglo a la ‘razón’ que le es propia, y ya no con arreglo a la razón natural o a la razón del mal. Si el alma sigue ese impulso interior, con ello se somete implícitamente al dominio de la gracia. Es posible que no lo haga. En ese caso necesita una actividad propia dirigida contra la influencia de la gracia. Y esa actuación de la libertad significa una tensión tanto mayor cuanto más se ha extendido en el alma la gracia preparatoria. Esa actividad de defensa se apoya -como todos los actos libres- en un fundamento de otro tipo, por ejemplo, en impulsos naturales que son eficaces en el alma además de los impulsos de la gracia, cuanto mayor sea el terreno que la gracia gane a lo que llenaba el alma antes que ella, tanto más terreno sustraerá también a los actos dirigidos en su contra. Y para ese desalojamiento no hay límites predeterminados. Cuando todos los impulsos opuestos al espíritu de la luz han sido desalojados del alma, es infinitamente improbable una decisión libre contra él. Por eso la fe en lo ilimitado del amor y de la gracia divinos también justifica la esperanza en una universalidad de la redención, aunque a través de la posibilidad de la resistencia a la gracia, que permanece abierta por principio, sigue existiendo también la posibilidad de una condenación eterna» (NLG 89s/FG 32s/KDH 68s)<sup>49</sup>.

En este extenso texto Stein subraya su fe<sup>50</sup> -“creemos” en la bajada posible del amor

---

49 FG 33s. Je mehr Boden die Gnade dem, was vor ihr die Seele erfüllte, abgewinnt, desto mehr Boden entzieht sie den gegen sie gerichteten freien Akten. Und für dieses Verdrängen gibt es keine prinzipiellen Grenzen. Wenn alle dem Geist des Lichts entgegenstehenden Impulse aus der Seele verdrängt sind, dann ist eine freie Entscheidung gegen ihn unendlich unwahrscheinlich geworden. Darum rechtfertigt der Glaube an die Schrankenlosigkeit der göttlichen Liebe und Gnade auch die Hoffnung auf eine Universalität der Erlösung, obgleich durch die prinzipiell offenbleibende Möglichkeit des Widerstandes gegen die Gnade auch die Möglichkeit einer ewigen Verdammnis bestehen bleibt. – So betrachtet heben sich auch die früher bezeichneten Schranken der göttlichen Allmacht wieder auf. Sie bestehen nur, solange man allein göttliche und menschliche Freiheit einander gegenüberstellt und die Sphäre außer Acht läßt, die das Fundament der menschlichen Freiheit bildet.

50 Beno cte Bouillot, «Foi,  poch  et nui mystique: le sentiment de s curit  selon Edith Stein», NRT 140 (2018): 572-589.

omnimisericordioso de Dios a todos-, fe, que Balthasar acredita por importantes textos dogmáticos y bíblicos (KDH 17-23)<sup>51</sup>, en los cuales ve resaltada la índole salvífica de la economía “ante Cristo el único juez de vivos y muertos” a través de las diversas posibilidades de hacerse presente la gracia en el alma por medio de la actuación “fáctica” de la libertad humana<sup>52</sup>. De hecho, al constatar tal economía la posibilidad de la condenación, pero no su facticidad, constituye, sin duda, una advertencia sería de parte de Jesús a que la existencia humana puede fracasar,<sup>53</sup> pero fácticamente no debe serlo (KDH 46), “de tal modo la esperanza de que todos se salven no sólo la podemos sino la debemos tener” (KDH 58)<sup>54</sup>. En concreto, no existe ninguna declaración dogmática respecto de la condenación definitiva de alguien al Infierno, pero sí hay innumerables testimonios de canonización de un santo<sup>55</sup>. Por ende, Stein continúa su análisis con la posibilidad del dejarse el espíritu humano, efectivamente, conducir en el “sentido de la gracia”, aunque en tensión permanente entre la entrada del “espíritu de la luz” y la actuación de la libertad humana en su alma.

### 3.1. LA BAJADA DEL AMOR OMNIMISERICORDIOSO DE DIOS POSIBLE A TODOS

Stein constata que si el alma «e recibe a sí misma como regalo en virtud de la gracia» y en cuanto regalo «sólo puede llegar a sí misma si no se ocupa de sí misma» (NLG 84/ FG 27), el amor omnimisericordioso (allerbarmende) de Dios omnipotente puede bajar a todos. La autora pregunta «Cómo debemos entender esto?» (NLG 84/ FG 27). Y responde:

«Es perfectamente pensable que un hombre se hastíe del mundo y trate de llegar a él mismo antes de que la gracia haya echado mano de él. Puede tratar de encontrarse a sí mismo liberándose del mundo, es decir, reprimiendo las reacciones naturales [...] una “actividad puramente negativa con un resultado negativo” [...] u “oponer al mundo la propia peculiaridad” [...] y “reaccionar de una sola manera”»(NLG 85/ FG 27s)

---

51 VON BALTHASAR, Kleiner Diskurs, 17-23.

52 VON BALTHASAR, Kleiner Diskurs, 20- 35.

53 Los enunciados contradictorios en el NT, entre otros, Mt 7, 14 y 1 Tm 2, 2 se articulan por el Magisterio: IV Letrán (DH 801); Benedictus Deus (DH 1002); Vaticano II, Lumen Gentium 48.

54 VON BALTHASAR, Kleiner Diskurs, 59-66; Hans Urs von Balthasar, Was dürfen wir hoffen? (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1986), .

55 VON BALTHASAR, Kleiner Diskurs, 20-35.

Lo que despierta «cuestiones nuevas. Y tiene por resultado que el alma se consume en reacciones que bien pueden llevar la impronta de su individualidad, pero no descansan en su individualidad» (NLG 85/ FG 28).

Entre estas dos posibilidades «queda aún un tercer camino: que el hombre trate de ganar la gracia para encontrarse a sí mismo en el reino de la gracia. Pertenece a esa situación que aún no esté interiormente tocado por la gracia...sino que únicamente sepa que aquí y sólo aquí puede encontrar quietud y amparo» (NLG 85/FG 28). Pero la autora advierte:

«Existe la peculiar ley de que la mirada a la propia alma bloquea el camino hacia la gracia, y por tanto hacia uno mismo. Sólo quien está orientado sin reservas a la gracia puede participar de ella. Esto parece extraño, porque suele ser la preocupación por su salvación lo que hace que el alma vaya en pos de la gracia. ¿Cómo puede al mismo tiempo preocuparse de sí misma y apartarse de sí misma?» (NLG 85/ FG 28).

Ciertamente, eso no es posible mientras la «preocupación sea realmente preocupación (NLG 86/FG 29), por el objeto o sin el objeto, es decir, angustia metafísica, distinta del miedo, ‘de la que está llena toda alma no amparada’, pues aleja al alma de sí misma, no la mantiene firmemente asida en sí, pero le es propio notar su estado, originado en el pecado»(NLG 86/ FG 29). De hecho, «Aunque se tiende a callar el nexo de la angustia con el pecado, mediante ‘emociones e insensibilizarse’» (NLG 86/ FG), el alma queda atada a sí misma, «pese a todo aquello a lo que acierte a entregarse» (NLG 86/ FG 29). Pero precisamente, este “entregarse” significa alcanzar el “sentido” de su existencia, como Balthasar afirma (KDH 18). De ahí que le conviene al alma, que se deja conducir en el “sentido a la gracia” por el espíritu.

### 3.2. EL CONDUCIRSE EN “EL SENTIDO DE LA GRACIA”

Si bien, según Stein, resulta difícil para el alma “notarse la pecaminosidad”, cuando “despierta la angustia”, esto sucede con seguridad por “el toque de la gracia y la contemplación de la santidad. De hecho,

«las dos cosas se copertenecen. Quien no haya sido tocado interiormente por la gracia, no verá la santidad, tampoco cuando se encuentre con ella. Pero tan pronto la gracia haga irradiar luz en él, incluso antes de que él se haya abierto a ella, se le abrirán los ojos y lo santo se le tornará visible. Ambas cosas pueden coincidir en el tiempo: puede ser tocado por la gracia

al ver lo santo. Pero también puede suceder que la gracia comience en él sin que él se encuentre en ese preciso momento con un santo» (NLG 87/ FG 30).

Según la autora, «estamos hablando todavía de la gracia preparatoria, que está presupuesta para el libre echar mano de ella y la entrada en su reino» (NLG 87/ FG). «Frente a ella es posible un comportamiento libre distinto». 1) «El alma puede cerrar los ojos ante ella, porque su contemplación despierta e intensifica la sensación de la propia pecaminosidad y la angustia y trata de huir de ella y de sí misma. En ese caso permanece, como hemos dicho, firmemente atada a sí misma y bajo todas las emociones de cada momento crece la angustia». 2) «También puede mirar a la gracia a los ojos, plantearle cara y pese a todo cerrarse a ella. Esa es la actitud del protervo. Desea expulsar la angustia mediante la obstinación, y al hacerlo se hunde cada vez más en ella». 3) «Existe una última posibilidad: arrojarse sin reservas en brazos de la gracia. Es el decidido apartamiento del alma de sí misma, el más incondicional desprenderse de sí mismo» (NLG 87/ FG 30).

Pero Stein acota: «a fin de poder desprenderse de ese modo, el alma tiene que asirse con tanta fuerza, comprenderse desde su más íntimo centro tan enteramente que ya no puede perderse. La autoentrega es la más libre obra de la libertad. Quien se entrega a la gracia tan enteramente despreocupado de sí mismo -de su libertad y de su individualidad- se fundará en ella de ese modo, siendo enteramente libre y enteramente él mismo. Sobre ese trasfondo destaca claramente la imposibilidad de encontrar el camino mientras aún no se mira a sí mismo» (NLG 87/ FG 30)

Mirada que Balthasar evoca al analizar la existencia del Infierno como posibilidad “para otros” y «la certeza de la salvación propia”, impulsada por los reformadores, pero cerrada por el Concilio de Trento<sup>56</sup> y “la alegría por la condenación ajena»<sup>57</sup>. Estas afirmaciones balthasarianas las profundiza Stein por medio de la angustia, que “puede empujar al pecador a los brazos de la gracia... desde atrás. Pero al dirigirse por entero hacia ella se libra de la angustia, pues la gracia le quita el pecado” (NLG 87/ FG 30).

La discípula de Husserl pregunta:

«¿Hay también un comportamiento ante la gracia sin que ella sea eficaz de forma preparatoria? ¿Puede adelantarse la libertad a la gracia? Para ello es presupuesto necesario que se sepa de la gracia y sus efectos. Y ese

---

56 VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs*, 36-51.

57 VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs*, 42-45.

conocimiento puede poseerlo efectivamente alguien que aún no haya sido tocado por la gracia interiormente. Y esa persona puede ponerse en camino para buscar la gracia que no vino a ella por sí sola. El acto de entrega aún no puede ejecutarlo. Sólo es posible en virtud de la gracia preparatoria. Pero desligarse de sí misma y volverse hacia la gracia sí puede hacerlo. Si entonces la gracia la toca, ya no se necesita ningún acto expreso de entregar: la gracia afluye sin obstáculo al alma que ya estaba abierta a ella previamente y toma posesión de ella sin más el camino hacia el reino de la luz» (NLG 88/ FG 31).

Stein concluye: «Este camino se parece a una travesía por el desierto. Cuándo lleve a la meta, es algo que no se sabe. Puede llenar toda la vida de una persona» (NLG 88/ FG 31), ya que el sentido de tal travesía se gesta tensionada entre la entrada del “espíritu de la luz” y la decisión de la libertad humana.

### 3.3. LA TENSION ENTRE “ESPÍRITU DE LA LUZ” Y LA DECISIÓN DE LA LIBERTAD HUMANA

Efectivamente,

«Tampoco la entrega a la gracia preparatoria es necesariamente un acto único y obra de un instante. Más cierto es que también el hombre en el que actúa la gracia y que se vuelve hacia ella necesita fácticamente una lucha durante toda su vida para ir desligándose progresivamente del mundo natural y de sí mismo [...] La libertad absoluta y la total fusión con el reino de la gracia son en ambos caminos la meta, que, sin embargo, no se alcanza por completo durante la vida terrena por uno ni por otro. Esa meta sólo se hace visible en el acercamiento incompleto como aquello que verdaderamente importa. Además, ambos caminos no están tan separados como podemos y tenemos que separarlos en la consideración teórica. También el santo conoce épocas de “sequedad” interior en las que tiene que resistir en los desiertos, precisamente las conoce porque destacan sobre el trasfondo de las épocas en las que la luz de la gracia le inunda y el fuego del espíritu le abraza»(NLG 88/ FG 31s).

Aquí importa, según la autora, otro hecho, es decir, “la posibilidad de una mediación” (NLG 91/ FG 34). Pues, «Existe la posibilidad de que la gracia no se acerque directamente a la persona, sino que elija pasar a través de personas finitas»(NLG 91/FG 34).

«El mediador aparece de la forma más llamativa como instrumento de la gracia cuando la luz que se ha encendido en él irradia desde él y conduce a otros por el camino de la salvación. Las obras de amor que -lleno del espíritu- él hace, toda su actitud vital y su conducta vital determinadas por el espíritu, atraen sus miradas hacia él sin que él lo quiera. Su santidad resulta patente, aunque sólo para aquellos cuyos ojos ya están abiertos y los atrae al seguimiento. Y quien le sigue se somete con ello al espíritu de la luz, cuando todavía no se haya adentrado hasta el autor personal» (NLG 91/ FG 34).

Pese a todo el alma humana

«En el camino del seguimiento tiene que ser llevada finalmente también a Dios, porque lo central de la vida de su modelo -aquello de lo que fluye todo lo demás- es el constante dirigirse a la fuente de la Luz. Esta forma de mediación se realiza sin colaboración alguna de la libertad por parte del mediador. Tan pronto su libertad esté en juego se complica la situación. Diremos de antemano que a la libre mediación le están puesto límites absolutos hacia dos lados: por la libertad del hombre cuya salvación está en juego y por la libertad divina. No se fuerza a nadie a su salvación y no se puede tampoco obtener a la fuerza la gracia para nadie. Y, sin embargo, la colaboración de gracia y libertad crea situaciones tan peculiares que nos sentimos tentados de hablar de un poder absoluto del mediador» (NLG 92/ FG 35).

Según Stein, «estas situaciones atestiguan tanto una índole individual de la mediación ante el necesitado de salvación, como la enseñanza, que presupone que el saber acerca de la salvación suscitará el anhelo de alcanzarla» (NLG 92/ FG 35), y ante Dios, lo cual se realiza por la oración (NLG 92s/ FG 36), «el hecho más maravilloso de la vida religiosa. Por qué es así, es algo que excede toda comprensión» (NLG 93/FG 36). Ambas actividades implican “representación y responsabilidad”, «ancladas en la esfera de la libertad» (NLG 93/ FG 36) y que pueden llevar a “sufrir vicariamente” (NLG 96/ FG 38s), una vez expuesto al juez, quien decide sobre la capacidad libre de la persona enjuiciada, “en cuanto representante del juez supremo conforme a su sentido (NLG 97/ FG 41), es decir, a Dios, según Balthasar, el fundamento del “sentido” de toda existencia humana (KDH 18).

Cuando la discípula de Husserl se detiene, luego, en la índole colectiva de tal mediación (NLG 94/ FG), analiza la responsabilidad y representación de la Iglesia (NLG 93ss/ FG 36), dentro de la cual hay vivencias de los más distintos tipos y «la razón de que al individuo le haya sido dada la fuerza de representar a todos es, antes bien, que se halla ante Dios, en virtud del enfrentamiento y de la conjunción

de la libertad humana y la libertad divina, y esto uno para todos constituye la Iglesia, Cristo» (NLG 94/ FG 38 ).

«Sólo porque en Él ha encontrado una morada viva, toda la plenitud del amor divino, Él es el único representante de todos ante Dios y la verdadera “cabeza de la comunidad”, que mantiene unida a la Iglesia una. «Todos los demás son miembros de la Iglesia, dependiendo en cada caso de la participación que hayan recibido en el espíritu y en los dones» (NLG 95/ FG 38), de tal modo el santo puede compartir con otros los dones desde su abundancia (NLG 98/ FG 41).

De todos modos, para Stein es innegable la tensión existente entre el conducirse por el “espíritu de la luz” y las decisiones humanas individuales y colectivas, ya que «el señor no es solamente justo sino también misericordioso» (NLG 99/ FG 42). Además, existe la «responsabilidad del hombre por toda criatura» y su redención (NLG 99/ FG 43s), que se concreta a través del “cuerpo vivo” (NLG 103-109 /FG 46-54), en cuanto este «pertenece necesariamente a un sujeto que siente a través de él» (NLG 103/ FG 46). De tal modo, «la obtención de la libertad perfecta es obra de la libertad misma», aunque no por sí sola, sino desde el espíritu (NLG 108/ FG 51). En efecto, «La fuente ‘originaria’ es un don del que está dotada, pero no se sabe hasta qué punto es asunto de su libertad y también lo es qué haga con sus dotes originarios» (NLG 108/ FG 52). Entonces, «sólo la colaboración de la gracia puede dar al camino del ascetismo la figura de un camino de salvación» (NLG 109/FG 53), especialmente manifiesta por los sacramentos de Penitencia y Eucaristía (NLG 111-117/ FG 54- 60).

De ahí que en «plena correspondencia de la Iglesia con su sentido» (NLG 116/ FG 59), el “sentido de la gracia” se esclarece por “el misterio de la encarnación de Cristo” (NLG 116s/ FG 59s). Según Stein, «Si el Señor ha elegido este camino, no le toca al hombre aceptarlo o rechazarlo. El Señor puede conceder una gracia también a quienes están fuera de la Iglesia. Pero ningún hombre puede exigirlo como su derecho y a ninguno le es lícito excluirse a sí mismo voluntariamente de la Iglesia apelando a esa posibilidad» (NLG 117/ FG 60). Vale aquí lo que Balthasar afirma, citando a Danielou, respecto a una estrechez “individualista” de la esperanza en la salvación, que se supera sólo por una esperanza mediada eclesialmente del actuar maravilloso de Dios, que abarca toda la creación y la humanidad entera (KDH 12).

Con esta conclusión tanto Balthasar como Stein invocan su respuesta a la cuestión abierta entre libertad humana y gracia de Dios y la salvación universal de todos, que efectivamente comprenden como servicio a los demás en cuanto “en-cantada” por el amor de Dios, el Espíritu.

#### 4. LA LIBERTAD HUMANA EN-CANTADA (ÜBERLISTET) POR EL AMOR DE DIOS, SU ESPÍRITU

Una vez esclarecido el posible camino de la libertad humana hacia la salvación universal, Stein intenta dilucidar esta posibilidad a la luz de la libertad en cuanto ser en-cantada (überlistet) por el amor desbordante de Dios, afirmando:

«Vistas así las cosas se anulan también las barreras para la omnipotencia divina antes mencionadas. Persisten únicamente en tanto se contraponen solamente la libertad humana a la divina y se deje inatendida la esfera que constituye el fundamento de la libertad humana. La libertad humana no puede ser rota ni anulada por la divina, pero puede ser en cierto modo en-cantada (überlistet). El abajarse de la gracia al alma humana es una obra libre del amor divino. Y para su difusión no hay límites. Qué caminos elija para su eficacia, por qué trata de ganarse un alma y hace que otra trate de ganarlo a él, si, cómo y cuándo actúa, también en los casos en que nuestros ojos no notan efecto alguno: todas estas son preguntas que se sustraen a la penetración racional. Sólo nos está dado un conocimiento de las posibilidades de principio, y en virtud de las posibilidades de principio una comprensión de los hechos que nos son accesibles» (NLG 89s/FG 33s/KDH 69s)<sup>58</sup>.

En este texto steiniano final, corroborado por Balthasar, emerge la posibilidad de solucionar la cuestión de la relación libertad y gracia no en cuanto coordinada en un mismo nivel por la razón natural, sino desde el “fundamento” de “la obra libre del amor de Dios” en cuanto anticipación del Misterio divino ilimitado de posibilidades, eficaz al interior de la libertad humana por ser en-cantada (überlistet). De hecho, «en virtud de las posibilidades de principio” la libertad humana puede elegir, gustosamente, aquello para lo cual ha sido elegida, y realizar por la fe su misión al servicio de los demás, aunque en el “sentido” de una certeza nunca absoluta, que Balthasar ejemplifica por el recuerdo de un amigo gravemente enfermo, cuya sanación esperamos, pero que no podemos tenerla por segura (gewiss)»<sup>59</sup>.

---

58 FG 33s: “Die menschliche Freiheit kann von der göttlichen nicht gebrochen und nicht ausgeschaltet werden – wohl aber gleichsam überlistet. Das Herabsteigen der Gnade zur menschlichen Seele ist freie Tat der göttlichen Liebe. Und für ihre Ausbreitung gibt es keine Grenzen. Welche Wege sie für ihre Wirksamkeit wählt, warum sie um die eine Seele wirbt und die andere um sich werben läßt, ob und wie und wann sie auch da tätig ist, wo unsere Augen keine Wirkungen bemerken – das alles sind Fragen, die sich der rationalen Durchdringung entziehen. Es gibt für uns nur eine Erkenntnis der prinzipiellen Möglichkeiten und auf Grund der prinzipiellen Möglichkeiten ein Verständnis der Fakten, die uns zugänglich sind”.

59 VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs*, 10-12. Cf. Anneliese Meis, «La certeza simple de ser y su relevancia hoy

#### 4.1. EL EN-CANTARSE (ÜBERLISTET) DE LA LIBERTAD HUMANA POR EL AMOR LIBRE DE DIOS

Si bien el en-cantarse de la libertad humana por la libre obra de Dios pareciera tener a primera vista un acento racional negativo en Stein, cuando ella habla de un ser über-listet (NLG 90/ FG 33), pues tal List designa en su origen etimológico saber (Wissen)<sup>60</sup>, actuar con destreza (lenken)<sup>61</sup>, que se transforma en engatusarse, también, etimológicamente, de doble índole<sup>62</sup>, en cuanto permite entenderse como engañar y sorprender<sup>63</sup>. De hecho, tal encantarse la libertad humana se esclarece por Balthasar, en cuanto Lust -inclinación, deseo, gozo<sup>64</sup> (KDH 57) a modo del seducir de Yahvé a su esposa Israel<sup>65</sup>. De ahí que Stein explica que la libertad «recibirá nueva luz» (NLG 117/FG 60)), «según lo que capto (fasse) que penetra en mí al captarlo; echa mano a mí en mi centro persona, y me atengo a ello» (NLG 120/ FG 63). Tal captación (Erfassen) le otorga a la libertad aquella certidumbre de un acto simple que la discípula de Husserl describe así:

«Cuanto más profundamente se echa mano a mí, tanto más firmemente me agarro, tanto más acojo también yo. Y todo esto también se puede invertir. Todo lo que por lo general comparece separado, en su caso motivado aisladamente, está fundido aquí en un solo acto: conocimiento, amor, obra» (NLG 120/ FG 63).

Cuando Stein prosigue: «El que ama verdaderamente ve al amado tal y cómo ‘salió de las manos de Dios’» (NLG 122/ FG 65) pasa del sujeto al objeto de la captación en-cantada humana para explicar: «En esa relación absoluta con

---

según Edith Stein», *Theologica Xaveriana*, 183 (2017): 113-139; Anneliese Meis, «La certeza de ser: aproximación histórico-sistemática al dilema de comprensión del pensamiento tomista-agustiniano por Edith Stein en *Potenz und Akt*», *Revista española de Teología* 79/2 (2019): en preparación; Anneliese Meis. *Die einfache Seinsgewissheit: Eine systematische Analyse der Antwort Edith Steins auf die Aporie des thomistisch-agustinischen Denkens in “Potenz und Akt”*, aceptada por Edith Stein *Jahrbuch* 2020.

60 Duden 7, 406.

61 Duden 7, 399s; Duden 7, 406.

62 RAE: Engatar: tr. coloq. Ganar la voluntad de alguien con halagos para conseguir de él algo. Según el *Diccionario de etimología chilena*: es una confluencia de dos voces: 1 La primera es “encantusar,” un derivado de encantar (hechizar). Este viene del latín *incantare*, compuesto con el prefijo *in-*—que indica acción hacia adentro... Se relaciona con una raíz indoeuropea “en” con el griego “en”... El verbo *cantare*, frecuentativo de *canere* (cantar). Se relaciona con la raíz “kan” (cantar) presente en *chantaje*, *acento*, *incentivo* y *vaticinar*... 2. La segunda es *engatar*, que vendría de *gato*, con la idea de pasar gato por liebre.

63 OC 90 usa “engañar”, mientras Roberto Diaz, *svd* transcribe el sentido con sorprender.

64 Duden 7, 412.

65 Cf. Os 2, 16.

un hombre somos tocados interiormente por su persona como por la mano de Dios» (NLG 122/ FG 65), aunque acota que «aquí estamos de nuevo ante la certidumbre absoluta y caracterizada en sí misma como absoluta, que permanece aun cuando en virtud de experiencia la convicción ‘de que él es realmente así’ pueda transformarse en duda y finalmente en contraria» (NLG 122/ FG 65). Entonces, la sustitución de conocimiento por captación implica «un ser tocado por la mano de Dios en virtud de la cual lo que nos toca está presente frente a nosotros. El ser tocado es algo a lo que no podemos sustraernos en modo alguno; para una colaboración de nuestra libertad no hay aquí espacio» (NLG 123/ FG 66). Pero Stein insiste: «Así está Dios frente a nosotros como poder del que no cabe escapar, como ‘Dios fuerte y poderoso’, acreedor de temor y de obediencia incondicionada, frente a esa primera captación hay un comportamiento libre. Si cojo la mano que me toca encuentro el sostén absoluto y el amparo absoluto» (NLG 124/ FG 66).

En efecto, «El Dios todopoderoso está ahora ante nosotros como un Dios que es todo bondad, como ‘nuestro refugio y fortaleza’. El amor a Él nos inunda y nos sentimos llevados por su amor» (NLG 124/ FG 66). Coger la mano de Dios y sostenerla es la obra que co-constituye el acto de fe (NLG 124/ FG 66), de tal manera que la libertad queda en-cantada. Pero «En quien no lo hace, en quien no oye los aldabonazos y sigue viviendo su vida terrenal sin que eso le influya, el acto de fe no se despliega y el objeto de la fe permanece escondido para él» (NLG 124/ FG 67), debido a que la libertad no se deja fácilmente en-cantar por la razón, pero si arrebatarse por el amor.

Respecto a este no dejarse encantar la libertad humana, «Es posible otra cosa distinta. Se puede oír perfectamente los aldabonazos y sin embargo no abrir, se puede negar la obediencia exigida. En ese caso se tiene a Dios presente, qué duda cabe, pero como algo amenazador contra lo que uno se rebela obstinado, como una cadena de la que a uno le gustaría librarse. Quien así obra no busca sostén en Él y no está amparado en Él, no ama ni se siente amado» (NLG 124/ FG 67). De todos modos, «Se puede creer sin obtener revelaciones» (NLG 124/ FG 67). Pero sin fe las revelaciones permanecen ‘mudas’», porque ellas “no les dan fe” (NLG 124/ FG 67). Sin embargo, la eficacia de la gracia no tiene límites. ¿Cómo entender esto, pregunta Stein?

## 4.2. LA EFICACIA DE LA GRACIA SIN LÍMITES

No cabe duda de que si bien Dios se revela a todo cuanto existe, «Las revelaciones pueden ser de múltiple naturaleza. Son revelaciones las palabras que el Señor pronuncia por boca de sus profetas, revelaciones primero para ellos y después para aquellos a los que hablan si tienen oídos para oír. Sobre todo, las palabras de Aquel en quien La Palabra se hizo carne, la Encarnación misma (NLG 125/ FG 68).

La revelación puede o no ser cara a cara.

«Y también para el profeta la revelación de la que se le hace partícipe permanece siendo muchas veces una palabra oscura. Pero también aquí hay un mirar cara a cara y esto no es independiente del comunicante, sino su don especial de gracia, el grado más alto de la revelación» (NLG 125/ FG 68).

Sin embargo, pese a la diversidad de revelaciones, la eficacia de la gracia de Dios no tiene límites. Pero, si la eficacia se produce por el amor de Dios en la medida en que la libertad humana se encanta, esta libertad adquiere su sentido pleno, cuando el sentido se expresa en la “palabra”. De hecho, la autora insiste: «Lo que ha llegado a ser accesible gracias a la revelación se puede expresar... en una proposición. Se convierte en dogma [...] El dogma es a su vez una proposición que exige fe. Esta fe es una convicción de que las cosas son como dice el dogma» (NLG 126/ FG 69), aunque Stein advierte que hay casos en que se puede «dirigir su vida en el sentido de los dogmas sin vivir de la fe» (NLG 126/ FG 69). Pero «Cuanto más firmemente esté uno en la fe, más penetrada y configurada esta su vida por la fe hasta las últimas consecuencias y tanto más ‘frutos del amor se harán visibles en él’» (NLG 126/ FG 69s), es decir, la eficacia de la gracia se pone de manifiesto en los frutos.

Tal eficacia está íntimamente ligada a la mediación de la Palabra. Pues

«La fe en el Dios corporalmente presente o la fe en el espíritu que habla desde los santos es pues la base en sus palabras. Tal es la situación para aquellos a quienes los ‘mediadores’ les están presentes corporalmente. También puede suceder que el espíritu nos hable directamente desde las palabras y que estas se conviertan para nosotros en revelaciones, porque creamos directamente en ellas. Este es el único camino que nos queda cuando no tenemos presentes mediadores personales. Y en ese caso se puede invertir la situación, por cuanto serán las palabras las que nos lleven primero a

la persona del mediador: como sucede cuando hoy desde las palabras de Cristo nos interpela su divinidad» (NLG 127/ FG 70)

Y más todavía su “sustitución vicaria”, como Balthasar lo explica en profundidad<sup>66</sup>.

De hecho, Stein no aborda esta verdad abismal en *Freiheit und Gnade* (Libertad y gracia), pero sí la verifica por la entrega vicaria de su propia vida (LJF 348), que celebramos hoy<sup>67</sup>. Balthasar, por su parte, entra de lleno en su hondura teológica abismal (KDH 52s) al analizar el ejemplo de Pablo, quien a modo de Moisés (Ex 32, 32) ofrece su propia maldición para salvar a sus hermanos de carne (Rm 9,3), un acto de amor extremo sólo comprensible como imitación de la entrega vicaria de Cristo (KDH 55s). El teólogo suizo advierte al respecto «Aquí entramos en aguas profundas, en las cuales el espíritu humano pierde sostén», pero pregunta: «¿Puede la obstinación -Trotz- humana con respecto a la sustitución vicaria divina humana de su pecado resistir hasta el final?» (KDH 56).

Mientras Balthasar aborda brevemente las posibles respuestas a esta pregunta, cuestionando las distinciones sutiles, poco felices respecto a la gracia suficiente y la gracia eficaz y su aplicación automática a la sustitución vicaria al pecador (KDH 56-57), Stein continúa argumentando que «Parecido es lo que sucede con los medios de gracia exteriores, los sacramentos y la Iglesia. La convicción de que se trata de instituciones divinas puede fundarse en las palabras de las Escrituras, en las que creemos. Pero también es posible que creamos en ellos directamente, es decir, que en ellos notemos presente el espíritu de Dios» (NLG 127/ FG 70) De hecho, es este Espíritu de Dios Quien encanta a la libertad humana en su acogida libre de la gracia de Dios, mediada por la fe en la entrega a los demás.

### 4.3. EL ESPÍRITU DE DIOS Y LA ELECCIÓN DE LA LIBERTAD HUMANA EN-CANTADA

Si «La gracia es el Espíritu de Dios que viene a nosotros, el amor divino que se abaja a nosotros [y] En la fe nos apropiamos subjetivamente de la gracia de la que hemos sido hechos partícipes objetivamente» (NLG 127/ FG 71), según Stein, cabe preguntar con Balthasar «¿Cómo entender la gracia efectuada por la obra

---

66 VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs*, 52-58.

67 Cf. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, «Stein letztes Wort», en *Unerbittliches Licht: versuche zur Philosophie und Mystik Edith Steins* (Dresden: Verlag Text & Dialog, 2015), 176, nota 454.

vicaria de Cristo en el Espíritu?»). El teólogo suizo contesta: «El Espíritu Santo, el Espíritu de la libertad absoluta, nos permite ver dentro de nuestro espíritu libre, lo que sería nuestra propia libertad verdadera, al confrontarnos a nosotros mismos y con nuestras posibilidades propias máximas: podríamos no sólo decir sí a nosotros mismos (lo que produce la sustitución vicaria) sino que se nos presentaría el pleno sentido (das Sinnvolle) de un tal sí y el deleite (Lust) para esto hasta nos inspiraría» (KDH 57). Entonces la pregunta: «¿Quieres definitivamente existir en permanente contradicción contigo mismo?», recibe su respuesta: «Hasta aquí podemos penetrar en la gracia» (KDH 57).

Resulta importante cómo Balthasar sintetiza su argumentación anterior, afirmando: «la gracia es ‘eficaz’, cuando presenta a mi libertad una imagen de sí misma tan evidente que ella no puede hacer otra cosa que acoger libremente a sí misma...” y no “permanecer más bien en la contradicción consigo misma» (KDH 57). En este preciso punto Stein coincide con el teólogo suizo, cuando acota: «Adquirimos conciencia ahí por primera vez de algo que es eficaz en nosotros. La gracia toma morada en el alma, se hace visible para el espíritu, es asimilada (NLG 127/ FG 70), espiritualmente, en la fe» (NLG 128/ FG 71).

«Además es asida activamente por el alma, recibida como propiedad de esta. Y en ello al mismo tiempo el centro personal, en el cual y con el cual se recibe el amor divino, se convierte en un nuevo punto de partida desde el que irrumpe a su vez el amor divino: como amor a Dios y como amor al prójimo y a todas las criaturas en Dios. La peculiaridad del acto de fe, ser a la vez conocimiento, amor y obra, vuelve a hacerse patente» (NLG 128/ FG 71).

Stein concluye:

«Podemos decir que la fe es el efecto de la gracia κατ’ ἐξοχήν Llegar a creer sin recibir la gracia es imposible. Lo único que se puede hacer en virtud de la libertad es estar dispuesto a creer. Por otra parte, la fe no puede desplegarse si la gracia no es asida con libertad. La gracia y la libertad llegan a ser constitutivas para la fe. Lo mismo comprobábamos también en la obra de la redención. Y, en verdad, creer y ser redimido son una y la misma cosa. Con la fe nos hacemos justos, es decir, somos justos en la precisa medida en que vivamos en la fe y desde la fe» (NLG 128/FG 71).

De ahí que

«La separación de creer y actuar sólo es posible mientras no se haya captado la fe en toda su concreción y se la confunda con el momento teórico encerrada en ella. Mientras alguien meramente esté convencido de que la gracia divina es capaz de redimir al pecador, puede que lleve una vida igual

de pecadora y de poco santa que sin esa convicción. Esa convicción no es suficiente para justificarle. Y tampoco el puro ser tocado por la gracia basta para ello, sino que hace falta necesariamente el asir» (NLG 128/ FG 71).

En definitiva,

«Sólo en virtud del asir llega a ser la fe concreta, viva y eficaz. Y cuando lo es, es imposible continuar como hasta ese momento en el estado de la naturaleza y del pecado. Afianzarse en la fe y avanzar por el camino de la perfección se copertenecen indisolublemente. Sostenerse en Cristo es algo que no se puede hacer sin al mismo tiempo seguirle. Pero seguirle no significa sino hacerse justo» (NLG 128/ FG 71)

Y así ponerse al servicio de los demás, para lo cual ha sido elegido. Entonces, la solución a la cuestión abierta entre libertad humana y gracia de Dios y la salvación universal de todos emerge desde Cristo por el Espíritu de Dios, Quien anticipa al espíritu humano para un s' de la libertad en-cantada, que fácticamente no puede ser un no.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Se puede apreciar la coincidencia de lo planteado por Stein con lo defendido por Balthasar, pese a la diferencia de su forma mentis. Para ambos autores está vigente la esperanza en la salvación universal de todos sin menoscabo de la colaboración de la libertad humana por dejarse ella conducir en el sentido de la gracia.

En efecto, el sentido de la gracia resuelve la cuestión abierta entre libertad y gracia no a modo de un resultado conquistado, sino en cuanto don recibido, pues conduce nuestra existencia en el mundo a Dios, origen último de todo cuanto existe, visible en el Rostro de Cristo, Palabra del Padre encarnada y entregado por el Espíritu Santo mediante la fe como gracia por excelencia.

Pero si tal fe se cristaliza en el dogma de la fe a modo del sentido, que se expresa en la palabra, el espíritu humano se perfecciona por la gracia en la medida en que hace suyo dicho dogma, no como convicción racional de un contenido abstracto, sino en cuanto entrega a una persona amada, atestiguada por la comunidad eclesial, como muerto pro nobis y resucitado. De hecho, la gracia, el Espíritu de Dios, bajado sobre nosotros sin límites, se hace eficaz en la libertad humana por conducir al espíritu humano en cuanto sentido a través del campo de su comprensibilidad hacia la plenitud en Cristo, sin confusión ni separación.

De ahí que la libertad humana elige con gusto (Lust) aquello para lo cual ha sido elegido, es decir, realiza el sentido de su existir en el mundo por la gracia, al entregarse al Hijo del Padre por medio del Espíritu Santo para servir a la humanidad -legado de Stein<sup>68</sup>, corroborado por Balthasar- a través de aquello que no sólo nos está permitido esperar, sino que debemos esperar. Esta esperanza, profundamente cristiana, se acrecienta ante cualquier fracaso posible del sentido de nuestra existencia, mientras susurramos en el Espíritu las Palabras que Jesús nos enseñó dirigirle al Padre: «perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores» (Mt 6, 12).

---

68 Edith Stein, «Estamos en el mundo para servir a la humanidad», en *Obras completas*, vol. I, *Escritos autobiográficos y Cartas* (Burgos: Monte Carmelo, 2003), 291.

# Pneuma y Nous. Los Dones del Espíritu Santo y la racionalidad humana en Edith Stein<sup>1</sup>

*Beate Beckmann-Zöller*  
DOCTORA EN FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN  
TECHNISCHE UNIVERSITÄT DRESDEN  
KATHOLISCHE STIFTUNGSHOCHSCHULE MÜNCHEN  
beate-beckmann@web.de  
<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2019.1>

Resumen: A partir de la *fenomenología de la vivencia religiosa* de Edith Stein, el artículo pretende mostrar, que la estructura del espíritu humano se puede inferir por medio del análisis de las vivencias religiosas. Por una parte, en cuando ellas afectan la conciencia personal, o racionalidad estructurada por medio de la cultura, religión y filosofía. Por otra parte, en cuanto profundizan la comprensión antropológica-filosófica de las distintas dimensiones de lo humano, de sus capacidades y procesos de conocimiento. Siguiendo la investigación fenomenológica steiniana, se amplía el aporte filosófico hacia una aportación teológica que radica en el *discernimiento de espíritus*, y releva la acción del Espíritu Santo en relación con la libertad humana y el camino hacia la santidad.

Abstract: From the *phenomenology of religious experience* by Edith Stein, the article aims to show that the structure of the human spirit can be inferred through the analysis of religious experiences. On the one hand, when they affect personal conscience, or structured rationality through culture, religion and philosophy. On the other hand, as they deepen the anthropological-philosophical understanding of the different dimensions of the human, of their capacities and knowledge processes. Following the Steinian phenomenological investigation, the philosophical contribution to a theological contribution is extended: the *discernment of spirits*, and relieves the action of the Holy Spirit in relation to human freedom and the path to holiness.

---

1 Texto traducido por María A. Góngora Rodríguez. El tema fue presentando por la autora en el IX Simposio Edith Stein: “El Fenómeno Religioso” (Santiago de Chile, 8-10 de agosto 2018), bajo el título: “*Pneuma und Nous. Die Gaben des Heiligen Geistes und die Rationalität des Menschen bei Edith Stein*”.

Palabras clave: Pneuma, nous, dones del Espíritu Santo, racionalidad, Edith Stein.

Keywords: Pneuma, nous, gifts of the Holy Spirit, rationality, Edith Stein.

## 1. FUEGOS ARTIFICIALES POST-RELIGIOSOS - NOTAS PRELIMINARES

«Fuegos artificiales posmodernos», así calificaba no hace mucho el filósofo vienés Peter Strasser<sup>2</sup> el nuevo *artificio* del filósofo Peter Sloterdijk, esto es, su libro *Nach Gott (Después de Dios)*<sup>3</sup>. En esta obra Sloterdijk hace alarde, con verbosidad, del vacío que surge en la sociedad *pos-cristiana* tras las profecías nietzscheanas de la muerte de Dios. Simultáneamente en nuestro mundo abundan las vivencias religiosas de talante esotérico, tradicional, amenazador o carismático. Todas ellas se dan indiferenciadamente unas junto a las otras.

Sin embargo, con ayuda del método fenomenológico pueden ser diferenciadas estas vivencias religiosas de nuestra actual *sociedad de la vivencia*<sup>4</sup>. Según el análisis de Edith Stein este tipo de vivencias religiosas acontecen en *lo profundo del alma*. A su vez, en la conciencia (*Bewußtsein*), pueden ser percibidas estas vivencias y puede ser observado su orden esencial o intrínseco (*Wesens-Gesetzlichkeit*). El ánimo (*Gemüt*) – o *corazón* (Romano Guardini, Blaise Pascal) como el lugar donde se ubica la vida afectiva personal – es aquí el centro donde se trabajan las vivencias religiosas, aprehendidas espiritualmente (*Geistig*), y su transformación en fuerza vital. Esta fuerza vital, por su parte, motiva haciendo posible los actos voluntarios a partir de los cuales pueden surgir los consiguientes hábitos éticos. En el ánimo (*Gemüt*) está el interfaz entre la conciencia y la voluntad, entre el mundo interno (inmanencia de la conciencia) (*Bewußtseinsimmanenz*), el mundo externo (transcendencia de la conciencia) (*Bewußtseinsstranzendenz*) y el *sobremundo* (transcendencia transcendente) (*Überwelt*)<sup>5</sup>.

La diferenciación de las vivencias religiosas con ayuda del análisis fenomenológico-filosófico tiene consecuencias para la dimensión teológica de estos procesos: la teología se beneficia de la diferenciación fenomenológica en el sentido del *discernimiento de espíritus* (1 Cor 12,10). Esto se debe a que las vivencias religiosas se nos presentan en todas las religiones en general, afectan a la conciencia de una persona, o dicho más exactamente, a su racionalidad estructurada por medio de la cultura, religión y filosofía. Y al mismo tiempo, como yo pretendo mostrar, también podemos inferir la estructura de nuestro espíritu por medio del análisis de las vivencias religiosas. Un acontecimiento teológico, como es la diferenciación, en

el Nuevo Testamento, entre el don de la profecía y el don de lenguas, profundiza la comprensión antropológica-filosófica de las distintas dimensiones de nuestra capacidad y nuestro proceso humanos de conocimiento. De este modo no hay vivencias irreflexivas<sup>6</sup>, siempre afectan a un “sistema de fondo” ya existente desde siempre<sup>7</sup> y que las vivencias pueden confirmar o pueden refutar. Las diferencias no son reconocibles, en un primer momento, en los sistemas religiosos concebidos dogmáticamente, sino en las vivencias mismas que se dan en la “conciencia pura” (*reinen Bewußtsein*). Allí, en la *conciencia pura*, pueden ser analizadas estas vivencias al hilo de la “fenomenología de la vivencia religiosa” de Edith Stein<sup>8</sup> siguiendo los siguientes pasos<sup>9</sup>: 1. Contenido de la vivencia (*Noema*), ¿qué es vivenciado?, por ejemplo, poder espiritual (*geistige Kraftzufuhr*)<sup>10</sup>. 2. Vivencia del contenido (*Noesis*), ¿cómo se vivencia el contenido?, por ejemplo, puede ser vivenciado como tranquilidad portadora de paz<sup>11</sup>, o como protegiendo, donando confianza, dando sentido<sup>12</sup>. 3. Conciencia del vivenciar o de la reflexión, por ejemplo, la interpretación de las vivencias como *renacer mental/espiritual* (*geistige Wiedergeburt*)<sup>13</sup>. En la parte subjetiva se vivencia el sentimiento de *cobijo* (*Geborgenheit*), al sujeto de esta vivencia se le descubre una persona divina protectora, buena; al nivel de la conciencia se vivencia una *nueva fuerza*, que *no es mía*, y que remite a un ser todopoderoso; el *yo* se experimenta a sí mismo lleno de confianza y por ello atribuye a la fuente de esta vivencia *sentido y verdad*; en el *yo* personal se impone la *confianza*, de forma que no se supone una persona divina amenazadora sino una persona divina que busca la salvación, esto es, el bien de la persona humana; el sujeto experimenta *misericordia* con su propia miseria y lo interpreta como una reacción que procede de una «persona divina que es todo bondad»<sup>14</sup>.

---

6 Jörg Splett, «Erfahrung, religiöse», en *Lexikon der Religionen*, ed. por Franz König y Hans Waldenfels, (Freiburg i. Br.: Herder, 1987), 148.

7 William P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology Of Religious Experience*, (Ithaca New York / London: Cornell University Press, 1993).

8 Beate Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003), 332pp.

9 Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, ed. por Karl Schuhmann y Barry Smith (München: Philosophia Verlag, 1989), 386ss. (Einleitung in die Philosophie). – Edith Stein, «Psychische Kausalität» (PK), en *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6 (Freiburg i. Br.: Herder, 2010), 3-109, 18.

10 ESGA 6 (PK), 73.

11 Ibid.

12 Edith Stein, *Einführung in die Philosophie* (EPh), ESGA 8, ed. Claudia Mariéle Wulf (Freiburg: Herder, 2004), 171s. CF. ESGA 4, carta 96 a Roman Ingarden (13-12-1925).

13 ESGA 6 (PK), 73.

14 Otra descripción de la vivencia de “cobijo” („*Geborgenheit*”) se encuentra en las cartas a Roman Ingarden: «Pero si vuelvo la vista atrás, siempre aparece en el trasfondo la desesperante situación interior, en la que me encontraba, esa indescriptible confusión y oscuridad. (No sé si usted ha considerado esto en profundidad. Responsable de ello fue seguramente, sólo en una pequeñísima parte, lo que experimenté en Friburgo. Fue una crisis largamente prepa-

Con estas vivencias, esto es, con su análisis, Edith Stein aún no estaba con Cristo, ni tampoco dentro de la Iglesia Católica, pero había llegado a una comprensión de Dios positiva, transmisora de paz. La existencia de Dios iluminaba a Edith Stein con una certeza inmediata, vivenciada personalmente: «en este sentimiento de cobijo tomamos conciencia de la *existencia* de un poder espiritual (*geistig*)»<sup>15</sup>. Stein no entiende esto como una nueva demostración de la existencia de Dios, sino que destaca la pretensión de validez como experiencia de una vivencia en la que una esencia espiritual – su existencia (*Dasein*) y su esencia (*Sosein*) – viene a lo dado sin ayuda de una apariencia exterior<sup>16</sup>. La vivencia es motivadora, impulsa a buscar testigos, escritos y personales, que conozcan esta experiencia de una manera profunda y que sean capaces de interpretársela. En una etapa posterior esta vivencia la llevará a tomar decisiones que cambien la vida, concretamente la decisión de bautizarse el 1 de enero de 1922 y otras más.

A partir de una reflexión de Edith Stein en el Carmelo durante unos ejercicios espirituales (20-6-1935)<sup>17</sup>, quiero recurrir a continuación a las vivencias religiosas en los inicios del cristianismo, a los carismas del Espíritu Santo, tal y como se mencionan en el Nuevo Testamento (sobre todo en 1 Cor 12)<sup>18</sup>, y tal y como también han sido considerados desde comienzos del siglo XX en América del Norte, y después en todo el mundo. Desde 1967 también en la Iglesia Católica. Para ello expondré la comprensión del *renacer a la vida* (*Wiedergeburt*) en Stein; por una parte, en su realización dentro de la propia biografía, y por otra parte, en sus textos sobre Filosofía de la Religión.

---

rada). A mí me sucedió como a uno que estaba en peligro de ahogarse, y a quien mucho después en una habitación clara y caliente, donde está muy seguro y rodeado de amor y cariño y de manos bondadosas, de repente se le presenta la imagen del oscuro y frío abismo. ¿Qué otra cosa debe sentirse sino temblor y con ello una gratitud ilimitada frente al poderoso brazo que agarró a uno maravillosamente llevándolo a tierra firme?», Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden* (BRI, SSB III), ESGA 4 (Freiburg i. Br.: Herder, 32015), Br. 96 (13-12-1925). En español: Edith Stein, «Carta n° 133 a Roman Ingarden (Espira, 13 de diciembre de 1925)», en *Obras Completas*, vol. I, *Escritos autobiográficos y cartas*, (Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2002), 761.

15 ESGA 8 (EPh), 172.

16 ESGA 8 (EPh), 172.

17 Edith Stein, *Geistliche Texte II* (GT II), ESGA 20 (Freiburg i. Br.: Herder, 2008), 20s. (20-6-1935).

18 1 Cor 12, 8-10. 28-31; 1. Comunicación de sabiduría, 2. Mediación de conocimiento, 3. Fuerza de la fe, 4. Curación de la enfermedad, 5. Fuerza para hacer milagros, 6. Hablar profético, 7. Discernimiento de espíritus, 8. Don de lenguas y 9. su interpretación, 10. Servicio apostólico/ guía. Rom 12, 6-8: 11. Servicio, 12. Enseñar, 13. Consolar y advertir, 14. Dar, 15. Ejercitar misericordia. – Ef 4,7.11s.: 16. Evangelizar, 17. Servicio de pastor. 1 Pe 4,9-11: 18. Hospitalidad, 19. Administración.

## 2. CONDICIONES PREVIAS PARA LA VIVENCIA DE FENÓMENOS RELIGIOSOS

El método que aplicaban los fenomenólogos contemporáneos y cercanos a Edith Stein para analizar la vivencia religiosa era el método tomado de la psicología y conocido como *auto-observación* (*Eigenbeobachtung*) a diferencia del método de la *observación ajena* (*Fremdbeobachtung*). Las vivencias religiosas son aprehendidas por medio de la *empatía* (*Einfühlung*) como una forma de «actos *sui generis* experimentados»<sup>19</sup>, como medio para llegar a la vida del alma propia y ajena<sup>20</sup>.

Dentro del concepto de “vivencias religiosas” es preciso diferenciar con Stein entre el uso de la expresión en la lengua cotidiana y el concepto fenomenológico de *vivencia*. Cuando hablamos de *vivencia* en la vida cotidiana nos referimos con ello a algo «especialmente cargado de significado; el alma en su profundidad conmovedora»<sup>21</sup>. Cuando los fenomenólogos utilizan el término *vivencia* (*Erlebnis*) entienden con ello «sencillamente una unidad permanente creciendo en la vida del yo»<sup>22</sup>. Desde el primer contacto con el objeto que ha sido descubierto como nuevo por medio de un *ser tocado* („*Berührtwerdens*“), hasta la ultimación de su *conocimiento* – cuando deja de ocuparme actualmente – hay una intención constante a lo largo de todo lo vivo cambiante en mí y a través de ello crece durante todo este proceso un todo unitario. Para designar estas totalidades introduce Husserl el término *vivencia* (*Erlebnis*); pero esta palabra se ha utilizado en sentidos tan variados y, con frecuencia, sin aclaración, que casi se teme usarla<sup>23</sup>. En *Logische Untersuchungen* (LU), Husserl al usar el término *vivencia* distingue entre diferentes conceptos de vivencia: por una parte la comprensión *popular* en la que se designa un acontecimiento exterior, más tarde designa el acontecer psíquico que se analiza descriptivo-fenomenológicamente, y posteriormente, el concepto-vivencia de la fenomenología que designa, por un lado, la actividad del yo (acto) en *vivencias intencionales*, y por otro la *pasividad del yo* (vivencias de contenido propio del yo o de contenido ajeno al yo)<sup>24</sup>.

---

19 Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (PE), ESGA 5 (Freiburg i. Br.: Herder, 2016), 20.

20 ESGA 5 (PE), 20.

21 Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (EES), ESGA 11/12 (Freiburg: Herder, 2016), 47, nota 29.

22 „*Einfach eine im Ichleben erwachsende Dauereinheit*“. Edith Stein, *Endliches*, 47.

23 Véase (ESGA 10 (PA), 100).

24 Cf. Edmund Husserl, *Husserliana XIX/1* (LU II/I), 351ss.: § 3. Der phänomenologische und der populäre Erlebnisbegriff.

Inicialmente se necesita de una cierta apertura frente a la vivencia religiosa para que ésta pueda acontecer existencialmente. En un primer momento esta vivencia carece de contenido. En *causalidad psíquica* Stein habla de una «cierta capacidad de aprehender [...], tal y como se fundamenta en la estructura de la persona liberada de los mecanismos psíquicos»<sup>25</sup>. Según Edith Stein en *Caminos del conocimiento de Dios*, el ser humano, en virtud de una especie de *sentido religioso*<sup>26</sup>, paralelo a los cinco sentidos, dispone de una apertura natural para captar que el mundo es transparente para Dios. Simultáneamente, esta sensibilidad religiosa puede aprenderse en la familia y en la sociedad, lo mismo que ocurre con otras percepciones sensibles. Pero también es posible que la persona humana se abra a la vivencia religiosa sin el apoyo social, esto suele ocurrir por medio de una profunda experiencia personal de gran dolor<sup>27</sup> o amor<sup>28</sup>. Reinach habla de un «pestillo interno» („*inneren Riegel*“) que ha de abrirse para una «apertura pura» („*reinen Geöffnetheit*“) <sup>29</sup>. Por medio de la apertura, el *yo* tiene la disposición de aceptar acogiendo aquello o a quien se le quiera donar en la vivencia religiosa. Sólo entonces, en un segundo momento, es capaz de volverse al objeto con libertad y reflexivamente. El porqué no todo ser humano tiene vivencias religiosas lo analiza Edith Stein minuciosamente en una especie de «Fenomenología del ateísmo» en su obra *Wege der Gotteserkenntnis* (ESGA 17) (*Caminos del conocimiento de Dios*)<sup>30</sup>.

---

25 ESGA 6 (PK), 73: „gewissen Aufnahmefähigkeit [...], wie sie in der dem psychischen Mechanismus entthobenen Struktur der Person gründet“.

26 Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis* (WGE), ESGA 17 (Freiburg i. Br.: Herder, 3<sup>a</sup>2013), 41, 53.

27 Stein elimina en este contexto (ESGA 8) las palabras «donación amorosa» („*liebende Hingabe*“): «Hay vivencias – [como la donación amorosa o] el éxtasis religioso –, en las que están implicados todos los niveles del alma pues en ellas toda el alma y por completo vive con el más alto grado de tensión y de conciencia» Trad. propia. („Es gibt Erlebnisse – [wie die liebende Hingabe oder] die religiöse Ekstase –, an denen alle Schichten der Seele beteiligt sind, in denen sie ganz und gar und mit dem höchsten Grade der Spannung und der Bewußtheit lebt“), esto es, está totalmente „abierta“». ESGA 8 (Eph), 176, nota 287.

28 C. S. Lewis habla del dolor como del «megáfono de Dios» mediante el cual Dios se hace notar. C. S. Lewis, *Über den Schmerz*, (Gießen: Brunner 2<sup>a</sup>1991). En relación a esto Scheler destaca que el hombre es conducido a las vivencias religiosas mediante «el gozo o el dolor» que «abren la mirada para lo absoluto». Max Scheler, «Probleme der Religion», en *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954 (Orig. Leipzig: Der Neue Geist, 1921), 279.

29 Adolf Reinach, *Sämtliche Werke* I, 601 (22-06-1916).

30 Cf. Beate Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003), 248-251; Beate Beckmann-Zöller, «Gott will gesucht und gefunden werden – auch heute. Edith Stein und das Phänomen des Atheismus», *Katholische Bildung*, 3/4 (marzo/abril 2017): 118, años 69-78.

### 3. REFLEXIÓN DE LAS VIVENCIAS RELIGIOSAS Y EXCLUSIÓN DE POSIBILIDADES DE ENGAÑO

Las *vivencias religiosas* siempre han sido y son discutidas debido a su aparentemente subjetivismo, en definitiva, pudiera ser que se tratase de una autosugestión<sup>31</sup>. No en todas partes donde «se levanta viento en torno a la religión»<sup>32</sup> está actuando el Espíritu Santo, puede ser igualmente que se trate de apariciones del espíritu de la época o de poderes enemigos de la vida. «No todo estremecimiento religioso es fruto de Dios, no todo movimiento emocional es acción del Espíritu, no toda voz es una voz proveniente de la trascendencia y no todo sentimiento de relajación espiritual liberador de tensiones es con certeza redención»<sup>33</sup>. No basta, al modo como ocurre en el tomo de Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen* (*Confesiones extáticas*), de 1909, con formar una lista de las diversas narraciones de vivencias religiosas procedentes de las distintas tradiciones religiosas de forma indiferenciada e irreflexiva en un «pluralismo de fuentes de inspiración» tal y como también se acostumbra a hacer en la posmodernidad»<sup>34</sup>.

Un ejemplo positivo de recopilación de vivencias religiosas, actual y reflexionada, es el de las narraciones acopiadas de musulmanes que en los últimos años dicen haber tenido sueños en los que una persona resplandeciente, atrayente y transmisora de paz le sale al encuentro y se les presenta como Jesús<sup>35</sup>. Puesto que en su conciencia racional el contenido (*Noema*) de ese sueño no encaja con sus dogmas religiosos (Jesús es sólo un profeta, está muerto, etcétera), surge en ellos una disposición de búsqueda para examinar, racionalmente y en el mundo de la vida, esa *Noesis* de profunda paz con el contenido (la persona Jesús) y vivenciada como positiva: ¿quién es realmente Jesús? Christiane Ratz formula de la siguiente forma los criterios para la recopilación de estas vivencias religiosas<sup>36</sup>: 1. En el sueño se encuentran imágenes o palabras que aparecen en la Biblia. 2. En la cercanía de Jesús los hombres se sienten vitales, sanos, amados y envueltos en paz. 3. El sueño

---

31 Ignaz Klug, «Erarbeitetes Christentum», *Die Schildgenossen* 1, n.º 1 (1920): 4.

32 Ingo Uwe Dalferth, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 3.

33 . Ingo Uwe Dalferth, *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 99-132 (Aquí traducción propia).

34 Peter Sloterdijk, «Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit», en *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker, gesammelt von Martin Buber*, vol. II, ed. por Peter Sloterdijk (München, Diederichs, 1994), 9.

35 Christiane Ratz, *Jesus findet Muslime. 21 schicksalhafte Lebenswenden* (Moers: Brendow-Verlag 2017). Menos reflexionado, pero sin embargo con aportaciones valiosas. Español: Tom Doyle y Greg Webster, *Sueños y visiones ¿Está Jesús dedicado a despertar al mundo musulmán?* (Miami: Unilit, 2017).

36 Ratz, *Jesus findet Muslime...*, 12s.

permanece en un recuerdo detallado aún después de un largo tiempo. 4. Después de la vivencia del sueño la vida de esa persona ha cambiado definitivamente, incluso aunque algunos hayan tenido que pagar un alto precio por ello (intento de asesinato, huida).

Para poder analizar diferenciadamente las vivencias religiosas, tenemos que reflexionar sobre los posibles engaños y excluirlos<sup>37</sup>. De forma semejante a Scheler, Stein se refiere a la posibilidad de que el conocimiento de Dios pueda ser impedido en la vivencia religiosa debido a un endiosamiento de las criaturas o de las propias obras<sup>38</sup>.

En la medida en que conduzcamos a un hombre al desengaño sobre sus ídolos, después de que por medio de un análisis de su vida le hayamos señalado los mismos, le conducimos sin más a la idea y realidad de Dios [...] Pues [...] la incredulidad en Dios, o mejor dicho el permanente engaño de poner en el lugar de Dios un bien finito (ya sea el Estado, el arte, una mujer, el dinero, el saber, etc.) o bien de ‘tratarlo como si fuera Dios’. Si esa causa se descubre, entonces se le retira al hombre el velo que oculta a su alma, por así decirlo, la idea de Dios, se le derrumban los ídolos que se había colocado entre Dios y él, el orden del ser, que de alguna manera había sido derrumbado o descolocado, se restituye ante la razón, y el orden de los valores se restituye ante el corazón. De este modo el acto religioso, que había sido rechazado, regresa por ‘sí mismo’ a los objetos de la idea de Dios, que son los que le corresponden<sup>39</sup>.

Como posible engaño en relación a la vivencia religiosa ha de ser examinado el fenómeno de la sugestión o contagio masivo<sup>40</sup>, que puede darse – en palabras de Stein – debido a la «irritabilidad de la psique individual, causada por la vida psíquica ajena, y a su reaccionar con el mismo comportamiento»<sup>41</sup>. En estos sentimientos falsos, el alma no vive ni experimenta realmente, sino que los sentimientos están vacíos y carecen de raíz.

Ni la inmediatez de la vivencia (*Noésis*), ni su contenido (*Noéma*) pueden ser

---

37 Cf. Scheler, «Probleme der Religion», 262.

38 ESGA 17 (WGE), 54. Cf. Scheler, «Probleme der Religion», 262.

39 Scheler, «Probleme der Religion», 262.

40 ESGA 8 (EPh), 179. Sobre contagio de los sentimientos („*Gefühlsansteckung*“) cf. ESGA 8 (EPh), 164 y ESGA 10 (PA), 132s. Cf. Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß. Mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Bern 1957 (Orig. Halle a.d.S., 1913), 25ss.

41 Edith Stein, «Individuum und Gemeinschaft» (IG), en *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, (Freiburg i. Br.: Herder, 2010), 110-262, 203: „Reizbarkeit“ der individuellen Psyche durch fremdes psychisches Leben und ihrem Reagieren mit gleichem Verhalten“.

transmitidos íntegramente, ni tampoco determinados con exactitud. Scheler habla por ello del método de «pelar el fenómeno» („*Herausschälung des Phänomens*“)<sup>42</sup>; la intuición pura de las *esencias fenomenológicas* (*phänomenologischen Wesensschau*), a la que después siguen los juicios racionales y las conclusiones, y que conducen «al espíritu hasta el umbral de lo visible»<sup>43</sup>. Puesto que el vivenciar, por un lado, y el verbalizar la «vivencia religiosa de Dios» („*religiösen Gotteserlebnisses*“)<sup>44</sup>, por otro, están muy distantes entre sí, en los textos bíblicos se destaca precisamente esta diferencia con una expresión negativa: «Más bien como dice la Escritura: lo que *ni* ojo vio, *ni* el oído oyó, *ni* al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que lo aman» (1 Cor 2,9). Siendo conscientes de las posibilidades de engaño y de los inconvenientes del lenguaje, no podemos permitir que se cuele un *hyper-escepticismo* (Über-Skepsis) que impida el conocimiento. Más bien, el filósofo ha de conservar el hábito de una apertura amante, infantil pero al mismo tiempo reflexiva, tal y como el fenomenólogo de la religión Gerardus van Leeuw la ha descrito:

«El fenomenólogo no debe perderse ni en las cosas hacia las que se dirige el ‘yo intencional’, ni tampoco en el yo, del mismo modo que tampoco debe volar como un dios por encima de las cosas, ni arrastrarse bajo ellas como un animal. Mucho más ha de estar al lado y mirar comprendiendo aquello que se muestra»<sup>45</sup>.

El comprender se realiza sólo allí donde se espera amorosamente: «Puesto que al que no ama no se le muestra nada»<sup>46</sup>.

#### 4. RENACER EN EL ESPÍRITU SANTO

El acercamiento teológico a las vivencias religiosas se llama en Edith Stein *renacer* („*Wiedergeburt*“), un renacer que se vivencia en y por medio del Espíritu Santo. A partir de febrero de 1917, desde su vida secular, Edith Stein escribe que se *alegraba* de que su amigo Roman Ingarden se hubiera encontrado con problemas religiosos<sup>47</sup>. Ella misma «se topa en todas las esquinas y bordes con la metafísica y con las

---

42 Scheler, «Probleme der Religion», 392.

43 Ib., 393: „*den Geist bis an die Schwelle des zu Erschauenden*“.

44 Ib., 394.

45 Gerardus Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 2<sup>a</sup>1956), 775: „*verstehend zur Seite [zu] stehen und [zu] schauen, was sich zeigt*“.

46 Ibid., 783: „*Denn wer nicht liebt, dem zeigt sich nichts*“.

47 ESGA 4, carta 9 a Roman Ingarden (20-2-1917).

vivencias religiosas», según le escribe a Roman Ingarden el 20 de febrero de 1917. En aquel tiempo, Edith Stein trabajaba sobre el análisis de la «causalidad psíquica»<sup>48</sup> donde, en una observación detallada de sí misma, describe procesos anímicos y *espirituales* (*geistige*). «[...] es imposible completar una doctrina sobre la persona sin referirse a la pregunta de Dios [...] Se trata de las cuestiones que a mí me interesan»<sup>49</sup>. El 12 de mayo de 1918 cuenta que ha encontrado un «punto de apoyo» („*einen Stützpunkt*“) que «hasta cierto punto hace independiente de todas las condiciones y conmociones exteriores»<sup>50</sup>. En octubre de 1918 escribe sobre su «nuevo nacimiento» („*Wiedergeburt*“), que es como ella denomina su conversión a Jesucristo: se había «pasado más y más a un cristianismo positivo» („*mehr und mehr zu einem durchaus positiven Christentum durchgerungen*“): «Esto me liberó de la vida que me había hundido y a un tiempo me dio la fuerza para, agradecida, acoger de nuevo la vida. Por ello puedo hablar de un ‘renacer’ en el sentido más profundo»<sup>51</sup>. Aquí se entiende por *conversión*, en sentido psicológico religioso, una conmoción de la personalidad por medio de experiencias dramáticas o vivencias extremas en situaciones claves<sup>52</sup>.

Esta vivencia y reflexión de Stein carece todavía de un fondo teológico definido. Será más tarde, sobre todo en la Antropología Teológica (ESGA 15), donde reflexionará sobre él. El concepto «renacer» („*Wiedergeburt*“) no es actualmente un tema tópico de la teología católica, a no ser para referirse a la doctrina de la reencarnación del hinduismo y budismo<sup>53</sup>. Sin embargo, en el contexto cristiano hay una referencia claramente neotestamentaria, a la que Edith Stein se refiere, y que es tema de reflexión para los teólogos pentecostales cuando hablan de un *being*

---

48 ESGA 6 (PK), 73.

49 ESGA 4, carta 9 an Roman Ingarden (20-2-1917). Cf. Beate Beckmann-Zöller, «Man rennt an allen Ecken und Enden an religiöse Erlebnisse’ – Edith Stein, Adolf Reinach und die Öffnung für religiöse Ereignisse in glaubensfernem Milieu», *Edith Stein Jahrbuch* 19 (2013): 119-146.

50 ESGA 4, carta 32 a Roman Ingarden (12-5-1918): „*bis zu einem gewissen Grade von allen äußeren Bedingungen und Erschütterungen unabhängig macht*“.

51 ESGA 4, carta 53 a Roman Ingarden (10-10-1918): „*Das hat mich von dem Leben befreit, das mich niedergeworfen hatte und hat mir zugleich die Kraft gegeben, das Leben aufs neue und dankbar wieder aufzunehmen. Von einer ‚Wiedergeburt‘ kann ich also in einem tiefsten Sinne sprechen*“.

52 Cf. Hans-Jürgen Fraas, *Die Religiosität des Menschen, Religionspsychologie* (Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990), 336pp. Estar “convertido” significa, según James, “que representaciones religiosas, que primeramente eran periféricas, pasan a estar en un lugar central, y que las metas religiosas forman el centro permanente de su energía”. William James, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, (Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1907). Nuevo: William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur* (Frankfurt a. M.: Insel Verlag GmbH, 1997), 192.

53 Sobre la teología de las iglesias evangélicas y pentecostales: Helmuth Burkhardt, *Christ werden. Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang des christlichen Lebens*, (Gießen: Brunnen Verlag, 1999). Hans-Claus Ewen, *Wiedergeburt und Geisttaufe: Exegetische Aufarbeitung und konfessionelle Einführung*, (Riga: Frommverlag, 2014). (El autor pertenece a una iglesia pentecostal y examina las posiciones teológicas de otras iglesias). Cf. Nibert Baumert, *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, vol. 2, *Normativität und persönliche Berufung* (Würzburg: Echter Verlag 2001), 364.

*born again*<sup>54</sup> en el contexto de la teología del movimiento americano pentecostal o en las teologías anglicanas, por ejemplo, Graham Tomlin con *Der Geist der Fülle*<sup>55</sup>. Se trata de nacer de nuevo *en esta vida*: Jesús exige a Nicodemo que permita que su forma espiritual de mirar sea transformada: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de nuevo no puede ver el Reino de Dios. [...] el que no nazca del agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu» (Jn 3, 5-6). *La Redención*, reflexiona Stein en sus clases de Antropología Teológica (ESGA 15):

«consiste [...] en la liberación del pecado y en la participación en la vida a la luz. Pero estos dos aspectos no los gana cada uno individualmente sólo por el acontecimiento de la redención de Cristo. Cada uno *personalmente* tiene que hacerse apto por medio del *nacer de nuevos*»<sup>56</sup>.

Aquí se apunta tanto a un volverse activo del hombre, como a una apertura a la vivencia religiosa del renacer o nacer de nuevo, y al mismo tiempo, al acontecimiento positivo que sólo el Espíritu Santo mismo puede realizar. Hablando en términos teológicos el *nacer de nuevo* o *Espíritu del bautismo* es fruto de la gracia sacramental del bautismo, empíricamente, sin embargo, el *Espíritu del bautismo* puede darse antes del bautismo sacramental cuando se trata del bautismo de adultos, o también como una actualización posterior de la confirmación cuando se ha recibido el bautismo de niño, es decir, como un segundo aspecto del bautismo. Norbert Baumert diferencia el concepto neotestamentario de *bautismo*, que pasará a ser el sacramento de la iniciación, del concepto «Espíritu del bautismo» en la Biblia y en los Padres de la Iglesia<sup>57</sup>.

También en este espacio de tiempo (1916-1919) en el que Edith Stein también escribió la carta a Ingarden antes citada, se reunió varias veces en Friburgo con la católica Philomene Steiger<sup>58</sup> que le aconsejó no seguir buscando el *saber sobre la fe* sino buscar *la fe misma* con la ayuda de la Persona del Espíritu Santo<sup>59</sup>. «Comencé

---

54 Cf. Steven M. Studebaker, «Pfingstliche Soteriologie und Pneumatologie», en *Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie*, ed. por Jörg Haustein y Giovanni Maltese, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014), 211-231.

55 Münster 2017.

56 Edith Stein, *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie* (WIM), ESGA 15 (Freiburg: Herder, 2005), 92s., cursiva de la autora de este artículo: „besteht [...] in der Befreiung von der Sünde und in dem Anteil am Leben im Licht. Aber dies beides ist für den Einzelnen durch die Erlösungstat Christi allein nicht gewonnen. Es muß jedem persönlich zugeeignet werden durch die Wiedergeburt“.

57 Baumert, *Charisma – Taufe – Geisttaufe...*, 43-96 (Taufe, das Werden eines Begriffes), 97-140 („Geisttaufe“ in der Bibel?), 141-252 („Geisttaufe“ bei den Kirchenvätern?), 253-306 (Aclaración sistemática).

58 Cf. Andreas Uwe Müller y Maria Amata Neyer, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau* (Zürich/Düsseldorf: Benzinger, 1998), 122. Cf. Beate Beckmann-Zöller, *Frauen bewegen die Päpste*, (Augsburg: Sankt Ulrich, 2010), 228.

59 Andreas Uwe Müller y P. Ulrich Dobhan dudán de la credibilidad de la narración de Philomene Steiger a

a rezar al Espíritu Santo [...] Ella dijo: ‘Rece usted primero’. Se me ocurrió rezar pidiendo los siete dones. Ella juntó las manos. Le dí el consejo de repetir todos los días: ‘Ven Espíritu Santo, desciende sobre mí, ilumíname, yo te sigo’<sup>60</sup>. No sabemos exactamente cómo se realizó en Edith Stein *el renacer en el Espíritu (Bautismo del Espíritu)*, no confundirlo con el bautismo sacramental<sup>61</sup>) pero hasta tres años después no pide el sacramento del bautismo, que en la Epístola a Tito 3,5 es llamado «baño de renovación» / renacer (*Wiedergeburt*). En el bautismo se invoca al Espíritu Santo para que descienda sobre el candidato. Debido a la práctica de bautizar en la primera infancia y de confirmar más tarde, pero todavía en la niñez, falta con frecuencia una decisión consciente por Cristo<sup>62</sup>. También en los Hechos de los Apóstoles encontramos narraciones de personas que primero fueron bautizadas *con el Espíritu Santo* y después con agua. «Los discípulos no podían entender que el don del Espíritu Santo hubiera sido derramado también sobre los gentiles. Pues les oían hablar en lenguas y glorificar a Dios. Pedro [...] ordenó que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo» (Hch 10, 44-48)<sup>63</sup>. Edith Stein escribe en 1933, reflexionando teológicamente en su *Antropología Teológica* (ESGA 15), que la *nueva vida como cristiano* comienza «en los adultos no bautizados, en cierta manera, ya en los estadios de preparación, en las primeras mociones de la Gracia para volverse a las cosas de Dios y a la pregunta por la propia salvación. Sin embargo, en sentido propio se transforma en una nueva criatura con el bautismo»<sup>64</sup>.

---

causa de su reputación. (Entrevista de Elisabeth Otto, *Welt – Person – Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar-Schönstatt: Patris-Verl, 1990, 183s.). Aunque Frau Steiger se hubiera imaginado esta conversación con Edith Stein – lo que evidentemente ni se puede comprobar ni negar, pues su testimonio no fue recogido en las actas de canonización – su invitación a invocar al Espíritu Santo es un elemento objetivo importante en el camino de Stein hacia la fe. Lamentablemente Edith Stein no reflexiona este encuentro en su obra.

60 Archivo Edith-Stein-Karmel, Tübingen. Herbstrith, Waltraud, *Edith Stein. Jüdin und Christin*, (München, 1995), 53-55: „Fangen Sie an zu beten zum Heiligen Geist [...] Sie sagte: ‚Beten Sie mir vor.‘ Mir fiel ein, um die sieben Gaben zu beten. Sie faltete die Hände zusammen. Ich gab ihr den Rat, täglich zu sagen: ‚Komm, Heiliger Geist, herab zu mir, erleuchte mich, ich folge dir‘“.

61 Mt 3, 11-12; Mc 1,7-8; Lc 3,16; Jn 1, 33; Hech 1,5; 10, 44-46; 11, 15s.; 1 Cor 12, 13. Cf. Norbert Baumert, «Geisttaufe in der Bibel», en *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, vol. 2, *Normativität und persönliche Berufung*, ed. por Norbert Baumert (Würzburg: Echter Verlag, 2001), 97-140.

62 Felix Senn, *Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie* (Zürich: Theologischer Verlag, 2009), 109ss

63 Adriane von Speyr describe el renacer de Edith Stein de la siguiente forma: “Veo su oración palpando, asombrándose, [...] como una pregunta [...]. Y Dios contesta. Ella [...] recibe finalmente una certeza victoriosa y se alegra de ello. A partir de este momento de victoriosa certeza todo es perfectamente sencillo y claro. Ella [...] ha recuperado su alegría infantil, que ahora, por medio del amor y de la fe ha crecido y se ha convertido en algo evidente”. Adriane von Speyer, *Das Allerheiligen Buch I* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966), 249.

64 ESGA 15 (WIM), 135: „beim ungetauften Erwachsenen in gewisser Weise schon mit den vorbereitenden Stadien, den ersten Anregungen der Gnade, sich göttlichen Dingen und der Frage des eigenen Heils zuzuwenden, in eigentlichem Sinn doch aber auch erst, wenn er durch die Taufe zu einer ‚neuen Kreatur‘ geworden ist“.

#### 4.1. RENACER O AUTO-ENCERRAMIENTO (*SELBST-VERSCHLIESSUNG*) — UNA CUESTIÓN DE LA LIBERTAD HUMANA

«El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado», leemos en Rm 5,5 cuando se habla de los cristianos que han renacido a la vida por medio del Espíritu Santo. Sin embargo, el ser humano es tan libre que puede cerrarse ante este don de sí mismo procedente de Dios, recalca Stein<sup>65</sup>. Dios *no fuerza* ni la entrega ni el amor del hombre, sino que *pide* a los hombres una apertura y una *correspondencia en la entrega* (*Wieder-Hingabe*). El ser humano es libre para abrirse o para cerrarse, tanto de cara *al otro* ser humano como también de cara *al Otro* divino<sup>66</sup>. Por otro lado, Edith Stein también sostiene la *indisponibilidad* (*Unverfügbarkeit*) de la correspondencia de amor de otra persona humana y de la Persona Divina<sup>67</sup>. El alma humana puede tener deseo de Dios y puede ofrecerse a Dios repetidamente pero no tiene que ser forzosamente aceptada, Dios es según su esencia de Amor el «absolutamente libre»<sup>68</sup>. Con frecuencia se confunde este estado con rechazo o *ausencia de Dios*. Según Stein es una «retirada» („*Rückzug*“) de Dios que sirve para enseñar a ver al que no ve, para conducirle a la búsqueda de las vivencias con Dios, así lo expone ella en *Wege der Gotteserkenntnis* (ESGA 17)<sup>69</sup>. Con ello no está hablando de un reservarse “*maligno*” o “*cobarde*”, sino del «libre juego de amor de Dios»<sup>70</sup> por medio del cual quiere estimularnos para que le busquemos, claro está que bajo la consideración de la *maior dissimilitudo*, para no llegar a «una imagen de Dios indigna»<sup>71</sup>. Y viceversa, también el yo es libre en ese *juego de amor*, puesto que la «libertad de Dios, que nosotros llamamos todopoderosa, encuentra en la libertad humana un límite»<sup>72</sup>. Por ello no tenemos aquí un proceso unilateral, sino que como Edith Stein destaca en *Was ist der Mensch?* (ESGA 15): «El renacer para la vida se realiza por medio de una *colaboración* entre Dios y el ser humano»<sup>73</sup>.

Pero también en la *nueva vida*, después del renacer, puede haber impedimentos en nosotros para la acción del Espíritu Santo:

---

65 ESGA 11/12 (EES), 384; ESGA 6 (PK), 43.

66 Cf., ESGA 6 (IG), 193, 226s.

67 ESGA 6 (PK) 42s., 73.

68 ESGA 20 (GT II), 19.

69 ESGA 17 (WGE), 54s.

70 Edith Stein, *Freiheit*, 32:.

71 Edith Stein, *Freiheit*, 32:.

72 Edith Stein, „*Freiheit und Gnade*“ und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (FG), ESGA 9 (Freiburg i. Br.: Herder, 2014), 32: „Gottes Freiheit, die wir Allmacht nennen, an der menschlichen Freiheit eine Grenze findet“.

73 ESGA 15 (WIM), 127: „*Die Wiedergeburt vollzieht sich durch ein Zusammenwirken Gottes und des Menschen*“.

«Porque la gracia (esto es, el Espíritu Santo como Persona) no actúa mecánicamente en el ser humano, sino que requiere de su colaboración libre y constante. Ya el permanecer abierto constantemente para que la gracia (del Espíritu Santo) pueda derramarse sobre nosotros es *cosa de la libertad*. Quien no tiene la actitud fundamental de dejar a Dios actuar en él, quien no busca en la oración la presencia de Dios, sino que permanece encerrado en la vida natural, en él hay grandes terraplenes que se oponen a la Gracia, aún cuando esa persona no corte totalmente el canal de la Gracia por medio de la falta de fe u otros pecados graves. La Gracia [esto es, el Espíritu Santo] se manifiesta en inspiraciones interiores [y en ocasiones también exteriores] para la realización de determinados actos – obras de caridad, ejercicios ascéticos, decisiones profesionales, a las que hay que corresponder. Si la persona humana sigue estas inspiraciones en la fuerza de su libertad, entonces la gracia del Paráclito [esto es, del Espíritu Santo] acude para ayudar a que lo emprendido se realice y al mismo tiempo la persona humana experimenta un fortalecimiento de la Gracia»<sup>74</sup>.

El concepto *gracia* se usa de modo indiferenciado, tanto aquí como en otros lugares de la obra de Stein. Es, por un lado, el efecto que fluye de Dios<sup>75</sup>, y designa un *algo*, un *regalo*, que por lo tanto es *inmerecido per definitionem*<sup>76</sup>. Pero *gracia* significa, además, y en segundo término, un *alguien*, el *Espíritu Santo* como Persona. Stein investiga lo divino no como fuerza impersonal, sino como Persona Divina según la tradición del pensar judeo-cristiano. Aquí cabe ser considerado que en tiempos de Stein no se distinguió ni en la teología, ni en la práctica de la fe entre *gracia increada*, esto es, el Espíritu Santo, que es Persona, y las *gracias creadas*, que son los dones o carismas del Espíritu Santo<sup>77</sup>.

---

74 ESGA 15 (WIM), 135s.

75 Stein critica a Ingarden un uso meramente secular del concepto ‘gracia’ en su obra *Das literarische Kunstwerk*, Halle/Saale 1931. Edith Stein había acompañado esta obra en sus orígenes. ESGA 4, carta 142 a Roman Ingarden (31-7-1930): 375, 1. “Me parece inadmisibles el uso de la palabra ‘gracia’ excluyendo el sentido religioso, sin la posibilidad de fundamentar esta exclusión”.

76 Kormos confunde el concepto de gracia en su interpretación de la filosofía de la religión de Edith Stein cuando afirma que “no es siempre conocido el medio por el que el hombre merece la gracia”. Además utiliza un título falso para el estudio de Edith Stein, a pesar de que ya desde 2003 se conocía el correcto. (Beate Beckmann y Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, eds., *Edith Stein – Texte – Bezüge – Dokumente*, (Würzburg: Koenigshausen & Neumann, 2003)). Joseph Kormos, «Die ontische Struktur der Person und ihre Erkenntnistheoretische Problematik. Die Möglichkeit der phänomenologischen Religionsphilosophie bei Edith Stein», en *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, ed. por Markus Ender y Holger Zaborowski (Freiburg i. Br. / München: Alber, 2004), 457-462, 460.

77 Cf. Senn, *Der Geist...*, 109ss.

## 4.2. RENACER A LA VIDA/NACER DE NUEVO Y TRANSFORMACIÓN

Lo decisivo no son las vivencias religiosas aisladas, sino que la característica decisiva para la medir la autenticidad es el cambio de vida. Según Stein, el hombre que ha sido afectado por una vivencia religiosa proveniente de Dios, cambia su vida y «se sitúa en el fundamento de lo vivenciado»<sup>78</sup>.

El alma ha conocido a Dios como quien le ama y por ello puede confiarse a Él, así es como describe Edith Stein el proceso de renacer<sup>79</sup>. En este confiar, el alma se experimenta a sí misma transformada sin esfuerzo, gracias a la acción de *un poder sobrenatural*, precisamente ahí, donde antes habían fracasado los esfuerzos morales y los trabajos de autodisciplina<sup>80</sup>. «Por ello, el alma que se apoya con la fuerza de su libertad en el Espíritu de Dios o en la doctrina sobre la Gracia es capaz de una renovación completa»<sup>81</sup>. La individualidad del ser humano permanece durante y después del renacer, pero se vuelve más clara, más bella, más resplandeciente, más “ella misma”. Si el alma se abre para la vida divina las heridas sanarán, entonces, así Stein en *Ser finito y ser eterno*: «ella [el alma] pasa a ser ella misma y por medio de ella el cuerpo se forma llegando a ser imagen del Hijo de Dios y surgen de ella “corrientes de agua viva”, que actúan renovando la faz de la tierra desde el [Espíritu] Santo»<sup>82</sup>. El ser humano gana una fuerza creadora más intensa. Al mismo tiempo, la persona humana dotada del Espíritu Santo alcanza una mayor fuerza de conocimiento debido a «la concepción originaria interior del alma renacida del Espíritu Santo»<sup>83</sup>, para Stein alcanza la “objetividad santa”, que es una actitud del conocimiento que no impone a las cosas las propias teorías y esperanzas, sino que mantiene la actitud fenomenológica de acoger, en acuerdo a las cosas mismas, y de aceptar activamente. El hombre puede ver mejor la “intención genuina” de la realidad, el sentido del ser, de donde surge una esperanza más fuerte que la natural. «El espíritu del hombre que ha sido invadido y guiado por el espíritu de Dios, reconoce en la luz divina la imagen originaria de la creación, oculta bajo las envolturas deformadoras, y puede colaborar para su restitución: “el nuevo cielo y

---

78 ESGA 6 (PK), 43: „stellt sich auf den Boden des Erlebten“.

79 ESGA 11/12 (EES), 386.

80 ESGA 6 (IG), 194s.

81 ESGA 11/12 (EES), 375.

82 ESGA 11/12 (EES), 391: „wird sie [die Seele] selbst und durch sie der Leib zum Bild des Sohnes Gottes geformt, und es gehen von ihr ‚Ströme lebendigen Wassers‘ aus, die dahin wirken, das Angesicht der Erde aus dem [Heiligen] Geist zu erneuern“.

83 Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz* (KW), ESGA 18, (Freiburg i. Br.: Herder, 42015), 6: „ursprünglichen inneren Empfänglichkeit der aus dem Heiligen Geist wiedergeborenen Seele“.

la nueva tierra” (2 Ped 3,13)»<sup>84</sup>. Por medio del don del Espíritu Santo el hombre es capacitado para entregarse a Dios y a los otros<sup>85</sup>.

La acción de Dios no aliena al individuo ni lo aísla de los demás hombres. “Reacciones naturales” del ser humano, como pueden ser odio o venganza, desaparecen, - según escribe Stein en *Freiheit und Gnade* (ESGA 9)<sup>86</sup> -, incluso en los casos en que se presentan a la razón natural como justificadas. Por otra parte, se ejercitan otras actitudes, que *según la razón natural* no serían adecuadas: amor a los enemigos y débiles; misericordia con las personas desagradables; perdón con los que me han perjudicado conscientemente; paz, que es «más elevada que toda razón»<sup>87</sup>, incluso cuando exteriormente reinen situaciones amenazantes y de persecución.

## 5. LA VIVENCIA DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

### 5.1. LOS DONES DE LA GLOSOLALIA, DEL HABLAR PROFÉTICO Y DEL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS

«Más elevados que toda razón» son los dones del Espíritu Santo con los que la cristiandad primitiva fue dotada y sobre los que Stein reflexiona en algunos pasajes de su obra, por ejemplo, en ESGA 20 durante unos ejercicios (10-6-1935)<sup>88</sup>. Stein analiza el *discernimiento de espíritus* (*πνεῦμα und mens voû*)<sup>89</sup> sirviéndose para ello de las vivencias religiosas de los dones del Espíritu Santo. Desde el sistema de fondo cristiano sabía ella que el Espíritu Santo no sólo es don, sino que viene con dones que superan las facultades naturales del alma humana, por ejemplo el conocimiento natural, por el cual Stein como filósofa sigue interesándose y sobre el que sigue investigando, también tras su entrada en el Carmelo.

---

84 ESGA 11/12 (EES), 391.

85 ESGA 11/12 (EES), 385.

86 ESGA 9 (FG), 25s.

87 ESGA 9 (FG), 25.

88 ESGA 20 (GT II), 20s.

89 ESGA 20 (GT II), 20.

El menos conocido, y sin embargo, el más difundido de los dones del Espíritu Santo, del que hablan *bautizados en el Espíritu Santo* y sobre el que Stein reflexiona, es el don de lenguas o *glosolalia*. Con la ayuda de este don, la persona humana puede *hablar en Espíritu*, esto es, hablar en un lenguaje que sólo entiende Dios, afirma Stein. El Espíritu Santo apela por ello a una “región inaccesible”, oculta en la conciencia humana, al *spiritus*, «la substancia-espíritu, que no se agota totalmente en su propia capacidad de comprensión, que va más allá de sí misma»<sup>90</sup>. Cuando el *spiritus* humano es poseído por el *don de lenguas*, «entonces produce sonidos divinos que no le son comprensibles ni a la persona misma ni a otros» (1 Cor 14, 7-15). Bajo el carisma de la glosolalia se entiende el hablar sílabas y sonidos que no tienen ningún sentido racional, semejante al balbucear de un bebé. Esta forma de oración se ha usado y se usa para alabar a Dios y para reconfortar a la propia alma, y al mismo tiempo, a la comunidad que participa en ese convivir del acontecimiento de éxtasis carismático. Aquí el *noema* es *incompresibilidad –gemidos inefables* (Rom 8,26s.), la *noesis* es el confiado *ser hijo de Dios* del ser humano. Para este acontecer, que según el baremo humano parece ridículo, humillante e incluso infantil, se precisa coraje y confianza en que «Dios es el Amante» („Gott der Liebende“)<sup>91</sup>, que quiere mi bien y no me dañará, sino que sirviéndose de mí quiere edificar espiritualmente a otros.

En esta nueva capacidad de comunicación con el Dios invisible ayuda Dios al hombre en la oración, puesto que nosotros, los hombres, «no sabemos pedir como conviene» (Rom 8, 26). Esto puede ser pidiendo por otros, pero también alabando a Dios (canto de alabanza). Esta forma de oración libre en el Espíritu Santo, muy personal y subjetiva, puede colocarse en paralelo a la *oración interior* de Teresa de Ávila, que Stein califica de *corriente mística* en su obra *Das Gebet der Kirche (La oración de la Iglesia)* (1936, ESGA 19). Stein distingue esta oración de la oración comunitaria, objetivada y formada en la liturgia, y reconoce la validez de *ambas formas*:

«Cuando ésta [la corriente mística] penetra las formas transmitidas por la tradición, es porque esta corriente vive el Espíritu [Santo] que sopla donde quiere: Él ha creado todas las formas transmitidas por la tradición y tiene que seguir creando algo nuevo. [...] Así forma la corriente mística el canto de alabanza al Dios Trino, al Creador, al Redentor y plenificador. Por ello, no se trata de catalogar la oración interior de “subjetiva”, por estar libre de todas las formas transmitidas por la tradición, y frente a ella la piedad de la Liturgia, como la oración “objetiva” de la Iglesia. Toda verdadera

---

90 ESGA 20 (GT II), 21: „unzugängliche Region“ im menschlichen Bewußtsein an, den spiritus, „die Geist-Substanz, die nicht restlos in ihr eigenes Fassungsvermögen eingeht, die über sich selbst hinausgeht“.

91 Ibid. Cf 1 Cor 14,7-15.

oración es oración de la Iglesia, [...] puesto que en ella está el Espíritu Santo vivificante que en cada alma suplica por nosotros con gemidos inenarrables (Rom 8,26)»<sup>92</sup>.

Con San Pablo, reconoce Edith Stein como característica de la oración auténtica, el que un hombre sólo en el *Espíritu Santo* pueda confesar que «Jesús es el Señor» (1 Cor 12, 3).

Además, el Espíritu Santo concede el don del hablar profético (1 Cor 14, 1-25). Por medio de este don se verbalizan acontecimientos futuros o se descubre el interior humano de personas desconocidas o se pronuncian palabras represivas con autoridad divina, que el hombre entiende con la ayuda de su *nous/mens*<sup>93</sup>. El criterio es que contribuya a la «edificación de la comunidad» (1 Cor 14,12) y que también pueda ser entendido por otras personas ajenas a la comunidad, que por casualidad estén en la asamblea.

Aquí, en el fenómeno del carisma del hablar profético, el *Noema* es una frase, que es percibida en la conciencia como nueva y no ha sido buscada. La *noesis* es que *procede de Dios* („*Von Gott kommend*“)<sup>94</sup>: una frase se vivencia como *procedente de Dios* cuando no se trata de una construcción de pensamientos procedentes de la propia subjetividad. Para poder hacer este discernimiento es imprescindible que la persona se conozca a sí misma y conozca a Dios<sup>95</sup>, y que tenga el coraje de pronunciar esa frase con el riesgo de haberse equivocado. Por ello la comunidad en la que se practican estos carismas, requiere de alguien que pueda ejercer el *don de discernimiento de espíritus* para evitar la confusión y el autoengaño.

También este don del Espíritu Santo que aparece en la lista en 1 Cor 12 será reflexionado por Edith Stein tres años después bajo el título *Sancta discretio* (15-10-1938)<sup>96</sup>. Stein no sabe que este don cuenta entre los dones del Nuevo Testamento puesto que ella sólo conoce los siete dones del Espíritu Santo del Antiguo Testamento (Jer 11, 1-2) por ello escribe asombrada: «¿Puede considerarse la *discretio* como don del Espíritu Santo? No puede ser concebido como uno de los siete dones conocidos [Jer 11], pero tampoco como un octavo don»<sup>97</sup>. Le ocurre aquí a Edith Stein lo mismo que a muchos teólogos contemporáneos y responsables

---

92 ESGA 11/12 (EES), 386.

93 ESGA 20 (GT II), 20.

94 ESGA 17 (WGE), 47.

95 ESGA 17 (WGE), 50.

96 ESGA 20 (GT II), 114-17.

97 ESGA 20 (GT II), 116: „Ist die *discretio* als Gabe des Heiligen Geistes anzusehen? Nicht als eine der bekannten 7 Gaben [Jer 11] ist sie aufzufassen, noch als eine neunte“.

de la Pastoral de Confirmación de jóvenes (al menos en Alemania y en nuestras Diócesis); sigue siendo desconocido que también en el Nuevo Testamento aparecen enumeraciones de los dones del Espíritu Santo en diversos pasajes, estos dones son un refrigerio para la vida de la fe y nos motivan para la transmisión de la fe en el tiempo postcristiano<sup>98</sup>.

## 5.2. EL DON DE LA CURACIÓN – TRANSMITIDO IN-MEDIATAMENTE Y SACRAMENTALMENTE

Otros dones del Espíritu Santo que se tematizan raramente en la Teología Católica<sup>99</sup> son los dones de sanar enfermos y hacer milagros (1 Cor 12, 9 s.) para que «den provecho a otros» (1 Cor 12,7). El cuerpo humano actúa hacia fuera pero experimenta pasivamente la acción por parte de Dios, Edith Stein afirma que esto ocurre por medio de fenómenos sobrenaturales, como son los *sacramentos* y los milagros, por ejemplo, en la curación corporal o anímica<sup>100</sup>:

«No puede pensarse este hecho como un tipo de acontecer mecánico. Se trata de un efecto puro de la Gracia, un “milagro”, esto es, un acontecer en el que la voluntad de Dios actúa inmediatamente. [...] Puede ocurrir en toda situación [...] en la que el santo, con confianza en la ayuda de lo Alto, pone su mano sobre el enfermo – aunque el enfermo no crea. Puede también ocurrir [...] sin su saber ni querer. También puede ocurrir cuando por ninguna de las partes se espera con fe en el milagro ni se pide su realización, como una revelación de la santidad»<sup>101</sup>.

En la curación espontánea carismática y en la *iluminación interior*, como también por medio de los sacramentos – el Espíritu de Dios actúa sobre los hombres:

«Cuando hay sacramento [...] el hombre no tiene el derecho para rechazarlo. La gracia le puede hacer partícipe por el camino de la iluminación interior, pero sería un orgullo pecaminoso querer permanecer en ese camino y

---

98 Cf. Norbert Baumert, *Charisma – Taufe – Geisttaufe*, vol. 1, *Entflechtung einer semantischen Verwirrung* (Würzburg: Echter Verlag, 2001), 297.

99 Una excepción destacada: Johannes Steinmeier, *Das Wirken des Heiligen Geistes und das Charisma der Heilung. Der theologische Ansatz von Norbert Baumert SJ – mit Anwendung auf Emiliano Tardif und Niklaus Wolf von Rippertschwand*, (St. Ottilien: Eos Verlag U. Druck, 2014), 131-180.

100 ESGA 9 (FG), 53ss. Cf. Veronica Futterknecht, Michaela Noseck-Licul y Manfred Kremser, eds., *Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen* (Berlin: Lit Verlag, 2013), 512pp.

101 ESGA 9 (FG), 54.

rechazar los demás [sacramentos]. Él puede ser elevado por encima de su naturaleza pero no elevarse él mismo por sus propias fuerzas»<sup>102</sup>.

La vivencia subjetiva propia no puede ser absolutizada puesto que los sacramentos son momentos de donación objetiva de Dios al hombre.

### 5.3. FONDO HISTÓRICO DE LAS VIVENCIAS DEL ESPÍRITU SANTO EN EL SIGLO XX PARA LA RENOVACIÓN DE LA IGLESIA

En la práctica espiritual de la fe católica contemporánea a Edith Stein quedaron más bien en un segundo plano la Persona del Espíritu Santo y sus dones neotestamentarios. Aunque fueron constitutivos para la fundación de la Iglesia, cayeron en el olvido con alguna excepción, hasta que en el siglo XX volvieron a ser descubiertos por medio del movimiento pentecostal, al que también pertenecía, en una comunidad en Franconia, la madrina de bautismo de Edith Stein, Conrad-Martius<sup>103</sup>.

En la tarde del 1 de enero de 1901 el Papa Leon XIII abrió el siglo XX con la invocación al Espíritu Santo (*Veni creator spiritus*) por petición de la beata Elena Guerra. El bautismo en el Espíritu Santo —no se trata del bautismo sacramental sino de un efecto de los dones del Espíritu Santo que ya es parte del bautismo sacramental con agua— se vive como en los tiempos de los Hechos de los Apóstoles<sup>104</sup>. Desciende con don de lenguas y dones de curación sobre la escuela de Biblia de Charles Fox Parham en Topeka, Kansas (USA), primero sobre Agnes Ozman (1870-1937): así fue el comienzo del movimiento pentecostal<sup>105</sup>. En los últimos años de la década de los sesenta del siglo pasado surge el *Movimiento Carismático* dentro de

---

102 ESGA 9 (FG), 47: „Wenn es Sakramente gibt [...], so hat der Mensch nicht das Recht, sie abzulehnen. Die Gnade kann ihm auf dem Wege der inneren Erleuchtung zuteil werden, aber es wäre sündhafter Hochmut, auf diesem Wege zu bestehen und den andern [sakramentalen] von sich zu weisen. Er kann über seine Natur erhoben werden, aber sich nicht aus eigener Kraft darüber erheben“.

103 Eberhard Avé-Lallement, «Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk», en *Edith Stein –Themen, Kontexte, Materialien*, ed. por Beate Beckmann, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Dresden: Text & Dialog, 2015), 71.

104 Cf. Beate Beckmann-Zöllner, «Elena Guerra (23.6.1835–11.4.1914): das ‚Dienstmädchen des Heiligen Geistes‘ als Vorbotin für das neue Pfingsten im 20. Jahrhundert», en *Frauen bewegen die Päpste. Leben und Briefe der Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Caterina von Siena, Mary Ward, Elena Guerra und Edith Stein*, ed. por Beate Beckmann-Zöllner (Augsburg: Paulinus Verlag, 2010), 185-221; Beate Beckmann-Zöllner, *Elena Guerra – Pfingsten ist nicht vorbei*, (Maihingen: Charismatische Erneuerung, 2009).

105 Cf. Sobre este aspecto: Norbert Baumert y Gerhard Bially, *Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlussberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren*, (Düsseldorf: Charisma Verlag, 1999).

las iglesias evangélica, católica y ortodoxa. También entre los judíos mesiánicos<sup>106</sup>. Patti Gallagher Mansfield (\*1945) fué la primera católica que experimentó sobre sí *la efusión del Espíritu (Geistaufgießung)* el 18 de febrero de 1967, durante la adoración eucarística con otros estudiantes en el marco de unos ejercicios espirituales en la Duquesne University, Pittsburgh, Pennsylvania (USA).

Estas vivencias significaron un nuevo impulso para la Iglesia Católica, para la renovación de la Iglesia y la sociedad, para la evangelización de hombres y mujeres alejados de la Iglesia y para una nueva unidad entre los creyentes en Cristo. Edith Stein no vivió nada de esto, pero sin embargo, puso los fundamentos pneumatológicos. Por ejemplo, en su obra *Das Gebet der Kirche* remite a la *función de la concreción* del Espíritu Santo (Gerl-Falkovitz): Éste actúa haciendo posible que del Espíritu surja la materia, que la “Palabra de Dios” (Jesucristo) *se haga carne* y nazca como hombre (*encarnación*)<sup>107</sup>. Con la ayuda del Espíritu Santo puede surgir nueva vida en estructuras antiguas, Él puede actuar haciendo surgir cosas nuevas.

## 6. CONCLUSIÓN SOBRE LA RACIONALIDAD DEL SER HUMANO

Como *pneuma* o *spiritus* designa Stein el «espíritu-substancia humano, que no se agota totalmente en su capacidad de comprender, que va más allá de sí mismo»<sup>108</sup>. Aquí expone Stein una esfera de la conciencia que puede vivenciar éxtasis cuando se encuentra con el Espíritu Divino. En el caso de personas no religiosas esta es la *dimensión personal* („*die personale Schicht*“), de la que habla Stein explícitamente siendo aún atea en su obra *Einführung* (ESGA 5), esa dimensión que ella misma por entonces no poseía, pero que podía empatizar en el *hombre religioso*<sup>109</sup>. El *spiritus-espíritu (Geist)*, que puede *ser ganado por Dios*, es una esfera en lo profundo del alma en la que se realiza el encuentro con Dios, es el lugar en el que se dan las *vivencias religiosas* en general. Sin embargo, la persona misma puede cerrarse a este *spiritus-espíritu* y con ello se cierra para Dios, de forma que Dios y los dones del Espíritu Santo que nos envía, el carisma, no llegan a su término; a modo de un regalo que recibo de alguien pero que dejo a un lado sin desenvolver.

Mientras que el *nous-espíritu/mente (Geist)* del hombre es limitado, Dios puede dar

---

106 Cf. Peter Hocken, *Die Strategie des Heiligen Geistes?* (Ravensburg: D & D Medien, 1996).

107 ESGA 19 (GT I, Gebet der Kirche), 52.

108 ESGA 20 (GT II), 21.

109 ESGA 5 (PE), 133s.

en *pneuma*-espíritu (*Geist*) del hombre su Espíritu Santo *sin medida*: «En esta región inaccesible desciende el Espíritu Santo, no se le ha impuesto ninguna medida, a diferencia de la capacidad de *comprensión natural* (*Fassungsvermögen*)»<sup>110</sup>. En la Carta a los Romanos Pablo designa acertadamente con el concepto “derramar” (griego: ἑκκέχυτι) el descender del Espíritu Santo como lujo, como *sobreabundancia*: «El amor de Dios ha sido derramado sobre nuestros corazones por el Espíritu Santo» (Rom 5,5).

*Mens* o *nous* lo traduce Stein como «la mente/espíritu que aprehende», es conmensurable, limitado. Al mismo tiempo es «un baremo, una capacidad que se puede captar a sí misma y puede captar a otros»<sup>111</sup>. Es la capacidad en el ser humano de hacer Filosofía y Teología con la ayuda de claves y juicios racionales. El cristiano – también todo laico, para ello no es necesaria la ordenación sacramental ni la vida monacal – puede recibir palabras proféticas que Dios le inspire en su *mens*-espíritu/mente (*Geist*) bajo la acción del Espíritu Santo. Una palabra profética es algo...

«que Dios encomienda [al receptor de la profecía] y que va destinado a los hombres. Dios se lo dice y lo hace en forma humana; aunque ni al que le es confiada la profecía, ni al que le afecta se le revele necesariamente todo el sentido – puede ser incluso muy oscuro-, se manifiesta en la forma de hablar humana, aparece por ello con cierto sentido de palabras y con la pretensión de ser comprendida»<sup>112</sup>.

Así lo expresa acertadamente Edith Stein. Puesto que el Espíritu Santo, por medio del acontecimiento del renacer en el Espíritu Santo, transforma al hombre en un *nuevo hombre* en Cristo, el hombre llega a ser más de lo que es. Mientras que el alma humana en la creación sólo es imagen de Dios, afirma Stein, por medio de la apertura para la Redención por Cristo y por medio del descenso del Espíritu Santo, el hombre no es sólo *imagen* de Dios – un algo –, sino además un *alguien*, precisamente, un *hijo* de Dios (Rom 8, 15)<sup>113</sup>, y con ello crece más allá de su ser humano *natural*. Siguiendo a Stein, es posible mostrar con medios filosóficos un cambio antropológico por medio del cual se profundiza una verdad teológica: el *ser hijo de Dios*.

---

110 ESGA 20 (GT II), 21.

111 ESGA 20 (GT II), 20.

112 Ibid.

113 ESGA 11/12 (EES), 376 y 387.

## CONCLUSIÓN

La fenomenología de Edith Stein sobre la vivencia religiosa nos ofrece un medio, dentro de la Filosofía de la Religión, para reflexionar sobre el fenómeno de “renacer a la vida en el Espíritu Santo” y sobre los dones carismáticos del Espíritu Santo, además de para ubicar este fenómeno en una tensión real entre dos libertades: la divina y la humana. Con ayuda del método fenomenológico es posible diferenciar más exactamente entre fenómenos religiosos de diferentes religiones, de forma que desde el punto de vista de la teología fundamental se perciben más claramente las diferencias entre las distintas imágenes de Dios. La aportación teológica de la investigación fenomenológica siguiendo a Edith Stein, tal y como he expuesto en este texto, radica en el «discernimiento de espíritus» (2 Cor 12,10) planteando la cuestión de si una vivencia religiosa concreta conduce a una relación con Dios amorosa y liberadora o por el contrario a una perversión que crea dependencia, va cargada de miedo y enferma. Una dimensión teológica más encontramos en la aclaración de la relación que existe entre la vivencia subjetiva, dentro de la vivencia religiosa, y los cambios objetivos, en la vida ética del sujeto; expresándolo en términos teológicos, en el *camino de la santidad*, que se hace más asequible con la Gracia del *nuevo nacer en el Espíritu Santo*. En este trabajo se han diferenciado, además, distintas regiones de la conciencia humana, que Edith Stein distingue con los nombres de *spiritus* y de *mens*. Esta tarea se ha realizado con ayuda del análisis fenomenológico de los dones del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento. Por lo tanto, se ofrece aquí una ampliación de la dimensión del conocimiento filosófico. Tengo la esperanza de que esta reflexión no quede en mera teoría, sino que sea motivación para una praxis de vida en el mundo.

# *Erlebnis y Erfahrung (vivencia y experiencia)* en Edith Stein

MIRIAM RAMOS GÓMEZ  
DOCTORA EN FILOSOFÍA

EUM FRAY LUIS DE LEÓN - UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ÁVILA

miriam.ramos@frayluis.com

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2019.1>

Resumen: La distinción de los términos *Erlebnis y Erfahrung* es central en la fenomenología respecto de los contenidos de conciencia, y es relevante a la comprensión del aporte steiniano en general. Se traducen por vivencia y experiencia respectivamente, pero más allá de su traducción literal, el objetivo de este artículo es contrastar en clave filosófica, algunas interpretaciones surgidas sobre el modo como esta autora entiende la distinción y relación entre esas palabras. Tras el análisis de las entradas de *Erfahrung y Erlebnis*, se concluye que en la filosofía posterior a la conversión de Stein hay un uso predominante de *Erfahrung* frente a *Erlebnis*. El artículo indaga en tales distinciones y sugiere que sus significados y uso por parte de Stein pueden aportar a los estudios sobre la mística.

Abstract: The distinction between *Erlebnis* and *Erfahrung* is central in the phenomenology regarding the contents of consciousness, and is relevant to the understanding of the steinian contribution in general. They are translated by lived experience and experience itself respectively, but beyond its literal translation, the objective of this article is to contrast, in a philosophical key, some interpretations emerged on the way in which Stein understands the distinction and relationship between those words. After analyzing the entries of *Erfahrung* and *Erlebnis*, it is concluded that, in the philosophy post-Stein conversion, there is a predominant use of *Erfahrung* versus *Erlebnis*. The article investigates such distinctions and suggests that their meanings and use which Stein do, may contribute to studies on mysticism.

Palabras clave: vivencia, *Erlebnis*, experiencia, *Erfahrung*, Edith Stein, *Edith Stein Lexikon*

Keywords: Lived experience, experience itself, *Erlebnis*, *Erfahrung*, Edith Stein, *Edith Stein Lexikon*

## INTRODUCCIÓN

Cuando uno se arriesga a otear el vasto océano de la traducción, descubrirá, no sin sorpresa, cómo existen palabras que suscitan verdaderos quebraderos de cabeza para el que se llama traductor. Más aún, si nos movemos en el ámbito de la traducción de textos filosóficos. Entonces ya no solo el traductor, sino también el filósofo habrá de *sufrir* al tratar de discurrir si entre tal y cual palabra existen o no distinciones conceptuales, o si, simplemente, se encuentra ante diferentes maneras de referirse a lo mismo. A veces, estas dificultades salen al paso incluso del intérprete que, leyendo a un filósofo, se confronta con las limitaciones del lenguaje humano y de su propia lengua, incluso aunque la lengua de aquel y de este coincidan.

Esto que acabamos de explicar es lo que ocurre con los términos alemanes *Erlebnis* y *Erfahrung*. Tales palabras han despertado no poco interés lingüístico y filosófico, especialmente desde la perspectiva de su trasvase a la lengua inglesa. Prueba de ello lo constituyen el estudio de Anna Wierzbicka<sup>1</sup> y las reflexiones de Joseph J. Kockelmans. La primera realiza un intenso análisis semántico comparativo de las variaciones de significado que se constatan entre el inglés *experience* y los mencionados vocablos alemanes. El segundo, interpretando al fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, anota:

«Husserl hace una distinción entre *Erlebnis* y *Erfahrung*. La primera alude a un género más alto (*Ideas*, 1:25 [31]). Abarca toda la conciencia que un sujeto puede tener. *Erfahrung* es una categoría más limitada; es una *Erlebnis* concerniente a cosas que pertenecen al mundo real: los fenómenos psíquicos también pueden pertenecer a este mundo. Aquí nos referimos con *Erfahrungen* al sentido estricto del término. En segundo lugar, la experiencia (*Erfahrung*) nunca se puede entender como impresión sensible en el sentido de Hume, aunque una impresión sensible pudo haber sido llamada una *Erlebnis*. En su lugar, *Erfahrung* significa la experiencia completa o el acto de conciencia en el que algo real se da a la conciencia como lo que realmente es. Obviamente, una cosa se puede dar de diferentes maneras y con diferentes grados de evidencia»<sup>2</sup>

---

1 ANNA WIERZBICKA, *Experience, Evidence and Sense. The Hidden Cultural Legacy of English* (New York: Oxford University Press, 2010), 83-89.

2 „Husserl makes a distinction between *Erlebnis* and *Erfahrung*. The former is called a highest genus (*Ideas*, 1:25 [31]). It encompasses all awareness a subject can have. *Erfahrung* is a more limited category; it is an *Erlebnis* concerning things that belong to the real world: psychic phenomena can also belong to this world. We are concerned here with *Erfahrungen* in the strict sense of the term. Secondly, experience (*Erfahrung*) cannot ever be understood to mean *sense impression* in Hume's sense, even though a *sense impression* might have been called an *Erlebnis*. Instead,

En fin, si tenemos en cuenta que en momentos dispares del siglo XX han sido ofrecidos al público libros cuyos títulos contienen ambos términos<sup>3</sup>, no es de extrañar que, para la lengua inglesa suponga un reto la expresión de las eventuales diferencias de sentido entre *Erlebnis* y *Erfahrung*.

Sin embargo, en este artículo, nuestro punto de mira no será el problema de traducción que entraña el trasvase de estas palabras al mundo anglosajón. Ni tampoco al mundo del hispanohablante. En cierto modo, puede decirse a este respecto que el pensador hispano goza de cierta ventaja, ya que cuenta con las respectivas *vivencia* y *experiencia* para *Erlebnis* y *Erfahrung*. Nuestro interés se dirige a un problema más filosófico que filológico<sup>4</sup> a propósito de los textos de Edith Stein

---

Erfahrung means the full-fledged experience or act of consciousness in which something real is given to consciousness as what it genuinely is. Obviously, a thing can be given in different ways and with different degrees of evidence“. JOSEPH J. KOCKELMANS, Edmund Husserl's Phenomenology (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1994), 82.

3 ERNST JÄCKH, *Der große Krieg: als Erlebnis und Erfahrung*. 1. Band – Das Erlebnis (Gotha: Friedrich Andreas Perthes A.-G., 1916); o HANS JOACHIM SELL, *Verlockung Spanien: Erfahrung und Erlebnis* (Düsseldorf: Diederichs-Verlag, 1963).

4 Es cierto que la autora alemana se preocupó por cuestiones de traducción, especialmente del latín al alemán, aunque, naturalmente, aquí no podamos prestarles atención. Así lo refleja ella misma, haciendo suyas las reflexiones de Séneca: [Trad. nuestra] «Sobre esto escribe Séneca a Lucilio: “condenarás la estrechez de la lengua romana con más ahínco cuando te enteres de que hay una única sílaba que no soy capaz de traducir. Preguntarás cuál es. Pues te lo diré: òn (el ente). Seguro que te parezco torpe: la traducción que más se acerca es ‘quod est’ (lo que es). Pero veo una considerable diferencia entre ambas: debo poner una expresión compuesta para una única palabra (verbum pro vocablo), pero por no dar más rodeos, pondré ‘quod est’”. Es obvio que Séneca, no había llegado todavía a la formación “ens” (“ente”). (Boecio la utiliza ya, aunque él también la mayoría de las veces emplea “quod est”). Quizá le hubiera parecido incluso demasiado bárbaro. Ya la expresión “essentia” (esencia) la ponderaba como algo que un hombre con gusto no podría tolerar sin más. Séneca emite una queja motivada por la pobreza de la lengua latina y prosigue diciendo: “¿A qué viene esta larga introducción?” - me preguntarás - “¿Dónde desemboca?” No te lo ocultaré más: yo querría que, si es posible, oyeras con oídos indulgentes la voz “essentia”, de lo contrario también mis oídos chirriarían al oírla... Pues mi dilema es ¿qué significa la oðsia – la cosa necesaria, la naturaleza que contiene el fundamento de todo en sí? Te ruego, por tanto, que me permitas utilizar esta palabra. Por mi parte, en atención al derecho que me concedas, procuraré esforzarme en hacer un uso lo más moderado posible: quizá me baste incluso con el permiso.” / ¿No es esto un claro reflejo que nos muestra las mismas dificultades con las que nosotros mismos tenemos que luchar?» [Versión original] «Seneca schreibt darüber an Lucilius: „Du wirst die römische Beschränktheit noch mehr verurteilen, wenn Du erfährst, daß es eine einzelne Silbe gibt, die ich nicht übersetzen kann. Du fragst, welche das sei: òn (das Seiende). Ich komme Dir schwerfällig vor: es liegt nahe zu übersetzen: ‚Quod est‘ (was ist). Doch ich sehe einen erheblichen Unterschied zwischen beiden: ich muß einen zusammengesetzten Ausdruck für ein einzelnes Wort (verbum pro vocablo) setzen; wenn es aber nicht zu umgehen ist, werde ich ‚Quod est‘ setzen.“ Auf die Bildung „ens“ (Seiendes) ist Seneca noch nicht verfallen. (Boëthius verwendet sie bereits, wenn er auch meist noch „quod est“ sagt.) Sie wäre ihm wohl auch gar zu barbarisch erschienen. Schon den Ausdruck „essentia“ (Wesen) wagte er einem Mann von Geschmack nicht ohne weiteres zuzumuten. Er schickt eine bewegliche Klage über die Armut der lateinischen Sprache voraus und fährt dann fort: „Was soll diese lange Einleitung?“ fragst Du. ‚Worauf läuft sie hinaus?‘ Ich will es Dir nicht verheimlichen: ich möchte, daß Du, wenn möglich, mit gnädigen Ohren den Ausdruck ‚essentia‘ anhörst; sonst werde ich ihn auch vor ungnädigen aussprechen... Was soll man für oðsia sagen – das notwendige Ding, die Natur, die die Grundlage für alles in sich enthält? Ich bitte Dich also, erlaube mir, dies Wort zu gebrauchen. Indessen will ich mir Mühe geben, von dem zugestandenen Recht den sparsamsten Gebrauch zu machen: vielleicht werde ich mir sogar mit der Erlaubnis begnügen.“ / Sehen wir nicht wie in einem klaren Spiegel die Schwierigkeiten, mit denen wir selbst zu kämpfen haben?» EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, vol. 11/12, Edith

o, dicho más concretamente, a las interpretaciones surgidas sobre el modo como la autora entiende *Erlebnis* y *Erfahrung*. Por este motivo, tras la exposición de las entradas de *Erfahrung* y *Erlebnis* según el *Edith Stein Lexikon*<sup>5</sup> y de algunas reflexiones de Beate Beckmann-Zöller<sup>6</sup>, concluiremos realizando una valoración crítica sobre su adecuación o no al pensamiento steiniano.

## 1. *ERFAHRUNG* Y *ERLEBNIS* EN EL PENSAMIENTO STEINIANO SEGÚN EL *EDITH STEIN LEXIKON* (2017)

### 1.1. EL *EDITH STEIN LEXIKON* (2017)

La aparición del *Edith Stein Lexikon* ha sido verdaderamente un hito en la historia de la *Edith-Stein-Forschung*. No solo porque, como destacaba el por aquel entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Gerhard Ludwig Cardenal Müller<sup>7</sup>, en la presentación del libro, su aparición seguía haciendo posible la difusión de la herencia intelectual y espiritual de Edith Stein, *Praeceptorix Europae*, sino porque ha sido el primer *Lexikon* que ha sido elaborado acerca de la autora.

El libro cuenta con el encomiable trabajo de más de cuarenta expertos en Edith Stein, que han cartografiado los conceptos fundamentales de la filósofa, ordenándolos alfabéticamente<sup>8</sup>. En el siguiente texto se ponen de manifiesto los principios técnicos que han vertebrado la obra:

«Todas las entradas están estructuradas del siguiente modo fundamental: una definición al principio, una breve historia del concepto, en clave de

---

Stein Gesamtausgabe (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2006), 16. Stein extrae el texto entrecomillado de una cita que aparece en la introducción preparada por M.-D. Roland-Gosselin (OP) a su edición de *De ente et essentia*. Se trata de la carta N° 18 de Séneca publicada por la editorial Hense, Teubner «Leipzig» 1914, (citada en Roland-Gosselin o.c., pp. 8-9). Nota N° 19, EES-ESGA 11/12 [16].

5 MARKUS KNAUP Y HARALD SEUBERT, EDS., *Edith Stein Lexikon* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2017).

6 BEATE BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen in Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003).

7 Cf. GERHARD LUDWIG CARDENAL MÜLLER, Geleitwort von Gerhard Kardinal Müller; en, *Edith Stein Lexikon*, ed. por Markus Knaup y Harald Seubert (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2017), 10-12.

8 Cf. KNAUP Y SEUBERT, Vorwort der Herausgeber; en, *Edith Stein Lexikon*, ed. por Markus Knaup y Harald Seubert (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2017), 8.

problema; y la exposición – apoyada en citas – del uso del concepto por Stein. Se remite también a otros conceptos utilizados o antitéticos. Cada entrada se cierra con una breve relación bibliográfica que indica específicamente trabajos vinculados con el concepto en particular. Las entradas sobre conceptos son completadas con entradas sobre una selección de personas y de acontecimientos históricos de señalada importancia que dejaron huella en Stein. Todas las entradas muestran a su modo en qué fases históricas y en qué contextos sistemáticos se desenvuelven los conceptos: fácilmente se hacen visibles tanto la continuidad como los cambios en la obra filosófica de Stein. El ESL desarrolla una topografía del pensamiento steiniano que no sustituye investigaciones ulteriores, pero pretende motivarlas. Se dirige a todo lector atento que se interese por comprender mejor y más claramente los textos de Stein, los cuales son, en parte, de elevada complejidad, no siendo siempre inmediatamente accesibles en su expresión. Según su extensión, a las entradas se les asigna una de las tres categorías (A, B, C), que se distinguen según el peso de la materia y del concepto. Los matices personales de los distintos autores son inevitables. Sin embargo, se ha procurado buscar la mayor consistencia y concordancia posibles»<sup>9</sup>.

Como puede apreciarse, cinco son las líneas definitorias del programa de trabajo implementado: combinación de la exposición histórica y de la sistemática; relación del concepto con otros conceptos; fundamentación bibliográfica; expresión de las interpretaciones propias de cada autor con respeto de la filosofía de la autora; y carácter de síntesis. Y es que, como en todo *Lexikon*, predomina eminentemente la síntesis, de ahí que sea tan importante no esperar una tesis doctoral de cada concepto. Pero si no cabe esperar todo, sí que se debe presentar el todo. No olvidemos que síntesis no es solo «suma y compendio de una materia u otra cosa»,

---

9 Trad. Nuestra de: „Alle Beiträge folgen dem grundsätzlichen Strukturschema einer Definition am Beginn, einer auf Stein hin perspektivierten knappen Problemgeschichte des Begriffs und die – mit Zitaten instrumentierte – Darlegung ihres eigenen Begriffsgebrauchs. Auf andere verwandte oder antithetische Begriffe wird verwiesen. Eine knappe Literaturübersicht, die spezifiziert auf Arbeiten zum einzelnen Begriff hinweist, schließt jeden Artikel ab. Artikel zu ausgewählten Personen und historischen Ereignissen, die für Stein von besonderer und bleibender Bedeutung waren, ergänzen die Begriffsartikel. / Alle Artikel zeigen auf ihre Weise, in welchen historischen Phasen und systematischen Zusammenhängen die Begriffe eine Rolle spielen: Unter der Hand werden so Kontinuitäten und Veränderungen in Steins philosophischer Arbeit sichtbar. Das ESL entwickelt eine Topographie steinschen Denkens, die weitergehende Forschungen nicht ersetzen, aber anregen will. Es richtet sich an alle aufmerksamen Leser, die daran interessiert sind, die teilweise hoch komplexen und in ihrer Sprachform nicht immer unmittelbar zugänglichen Texte Steins besser und klarer zu verstehen. / Ihrem Umfang nach wurden die Artikel drei Kategorien: A, B, C zugewiesen, die sich nach dem Gewicht der Sache und des Begriffs unterscheiden. Unverkennbar sind die persönlichen Nuancierungen der verschiedenen Autoren. Dennoch sollten so viel Konstanz und Übereinstimmung erzielt sein“. KNAUP Y SEUBERT, Vorwort, 8.

sino también «composición de un todo por la reunión de sus partes»<sup>10</sup>.

Dicho esto, pasaremos, a continuación, a examinar la entrada de *Erfahrung*.

## 1.2. ERFABUNG SEGÚN EL EDITH STEIN LEXIKON

Es Tonke Dennebaum quien nos ofrece una síntesis sobre el concepto steiniano de *Erfahrung* (experiencia) en el *Edith Stein Lexikon*. En su interpretación, basada en ESGA 5<sup>11</sup>, 6<sup>12</sup>, 8<sup>13</sup>, 11/12<sup>14</sup>, 14<sup>15</sup> y 27<sup>16</sup>, se destacan cinco rasgos esenciales. En primer lugar, según Dennebaum, la percepción sensible (*sinnliche Wahrnehmung*) sería para Stein el fundamento de todo lo que se denomina experiencia. En este sentido, la autora llamaría experiencia (*Erfahrung*) «a todos los recuerdos, expectativas, suposiciones, conclusiones (*Schlüsse*), etc., que se apoyan en percepciones sensibles»<sup>17</sup> (*sinnliche Wahrnehmungen*). Partiendo de esto, en segundo lugar, Stein asumiría la distinción husserliana entre experiencia natural y experiencia científica. Esta última sería aquella que permite «desde el punto de vista del método descartar las fuentes de error que nos proporciona la experiencia cotidiana y transmitir los principios regulares universales que rigen la experiencia (*allgemeine Erfahrungsetzlichkeiten*)»<sup>18</sup>. Sin embargo, ni siquiera esta es capaz de superar la ingenuidad de la experiencia cotidiana, ya que se basa en presupuestos epistemológicos que no examina, como el principio de causalidad. Por eso, la filosofía no puede basarse en una tal experiencia. Y siendo excluido por la propia Stein el naturalismo como postura epistemológica errónea, el idealismo queda eludido – y este es el tercer rasgo – porque, en clave filosófica existiría una inseparable conexión entre la teoría de la

---

10 Diccionario de la Lengua Española - Edición del Tricentenario (2018), s.v. «Síntesis», última modificación el 14 de noviembre de 2019, <https://dle.rae.es/s%C3%ADntesis?m=&e=>

11 EDITH STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, 2.<sup>a</sup> ed. (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010).

12 EDITH STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010).

13 EDITH STEIN, *Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, 2.<sup>a</sup> ed. (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010).

14 EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12, 3.<sup>a</sup> ed. (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2016).

15 EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14, 3.<sup>a</sup> ed. (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2015).

16 EDITH STEIN, *Miscellanea thomistica. Übersetzungen – Abbreviationen – Exzerpte aus Werken des Thomas von Aquin und der Forschungsliteratur*, ESGA 27 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2013).

17 TONKE DENNEBAUM, «Erfahrung», en *Edith Stein Lexikon*, ed. por Markus Knaup y Harald Seubert (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2017), 102. La traducción es nuestra.

18 DENNEBAUM, «Erfahrung», 102. La traducción es nuestra.

experiencia (*Theorie der Erfahrung*) y la teoría de la empatía (*Theorie der Einfühlung*) steinianas según Dennebaum. Esta conexión se verificaría en el hecho de que «el presupuesto de la captación del objeto (*Gegenstandserfassung*) es que los individuos implicados están en mutua interrelación»<sup>19</sup>. Esto no solo significa que los otros individuos se nos dan en nuestra experiencia, sino que la misma experiencia supraindividual o intersubjetiva (*übereindividueller Erfahrung*) muestra que cada individuo intercambia contenidos de experiencia con los otros. En cuarto lugar, en la línea de Tomás de Aquino, la autora consideraría la experiencia natural como fundamento de las pruebas de la existencia de Dios. El hecho de que la filosofía realista tomasiana parta de la experiencia natural sería un punto de conexión con la fenomenología. Por último, respecto a la experiencia religiosa, Dennebaum expone que:

«Mientras que Stein resuelve modestamente la cuestión de la posibilidad de la experiencia religiosa en *Zum Problem der Einfühlung* con un *non liquet* (ESGA 5, p. 136), cita a Malebranche en *Endliches und ewiges Sein*: «los hechos religiosos o los dogmas definidos son mis experiencias» (ESGA 11/12, p. 29 y ss.)»<sup>20</sup>.

Volveremos más adelante sobre las exposiciones de Dennebaum, especialmente sobre esta última consideración. Ahora nos compete examinar el concepto de *Erlebnis* según el *lexikon*.

### 1.3. ERLEBNIS SEGÚN EL EDITH STEIN LEXIKON

Si de la mano de Dennebaum nos vino la entrada de *Erfahrung*, Peter Volek nos ofrece la caracterización del concepto de *Erlebnis* (*vivencia*) en el *Edith Stein Lexikon*. Apoyándose en ESGA 5<sup>21</sup>, ESGA 6<sup>22</sup>, ESGA 8<sup>23</sup>, ESGA 11/12<sup>24</sup>, ESGA 16<sup>25</sup> y ESGA 17<sup>26</sup>, Volek considera que, para Stein, la vivencia sería «la actividad de un yo

---

19 Ibid., 103. La traducción es nuestra.

20 Traducción nuestra de: *Während Stein in PE die Frage nach der Möglichkeit religiöser Erfahrung mit non liquet (ESGA 5, S. 136) bescheidet, zitiert sie in EES.N. Malebranche: „Die religiösen Tatsachen oder die definierten Dogmen sind meine Erfahrungen“ (ESGA 11/12, S. 29f).* Ibid., 103.

21 Véase la nota a pie de página número 13 del presente artículo.

22 Véase la nota a pie de página número 14 del presente artículo.

23 Véase la nota a pie de página número 15 del presente artículo.

24 Véase la nota a pie de página número 16 del presente artículo.

25 EDITH STEIN, *Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag*, ESGA 16, 2.<sup>a</sup> ed. (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2004).

26 EDITH STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzungen seiner Werke*, ESGA 17, 3.<sup>a</sup> ed. (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2013).

personal»<sup>27</sup>. Sería, concretamente, el «resultado de esta actividad»<sup>28</sup>, una «unidad de determinada duración»<sup>29</sup> en la llamada corriente de vivencias, que, «en el yo individual, coincide con la corriente de conciencia»<sup>30</sup>. En la interpretación de Volek, Stein tipificaría las vivencias según diferentes criterios. Así, en primer lugar, como Husserl, Stein distinguiría las vivencias según el carácter de originarias o no originarias que presentan: hay, pues, vivencias originarias y no originarias. Las vivencias originarias son aquellas vivencias del yo en las que «algo es vivenciado realmente en acto»<sup>31</sup>, y las no originarias son aquellas que presentifican (el recuerdo, la expectativa, la fantasía, la empatía...). Asimismo, Stein distinguiría entre vivencias pura (*reines Erlebnis*) y vivencia psíquica (*Erlebnis der Psyche*), existiendo dentro de ambos tipos diferentes géneros de vivencias; y entre vivencias individuales (*Einzelenerlebnisse*) y comunitarias (*Gemeinschaftserlebnisse*). Las «vivencias individuales son vivenciadas por los individuos»<sup>32</sup>. Las comunitarias, «por los individuos en una comunidad»<sup>33</sup>. Naturalmente, entre estos dos últimos tipos, habría interrelaciones. La energía vital (*Lebenskraft*) se manifestaría en la intensidad con que se vivencia el referente de la vivencia (*Erlebnisgehalt*). Este sería el contenido de la vivencia, lo que se manifiesta en la vivencia<sup>34</sup>. Volek destaca, finalmente, que Stein prestaría también atención en sus textos a la «vivencia religiosa propia o ajena»<sup>35</sup>, cuyo lugar es la teología mística.

Ciertamente, el lector instruido en los textos steinianos estará tentado de realizar ahora mismo algún comentario respecto a las dos entradas, especialmente de carácter comparativo. Sin embargo, antes de acometer tal empresa, aún debemos adentrarnos en las aportaciones de Beate Beckmann-Zöller quien, antes que nosotros, ha comparado los dos conceptos *Erfahrung* y *Erlebnis* a propósito de la filosofía de Stein.

---

27 PETER VOLEK, «Erlebnis», en *Edith Stein Lexikon*, ed. por Markus Knaup y Harald Seubert (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2017), 109. [La traducción es nuestra].

28 VOLEK, «Erlebnis», 109.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, 110. [La traducción es nuestra].

31 *Ibid.*, 109. [La traducción es nuestra].

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, 110. [La traducción es nuestra].

34 *Cf. Ibid.*

35 *Ibid.*

## 2. APORTACIONES DE B. BECKMANN-ZÖLLER

Para Beckmann-Zöller, en Stein hay bases suficientes para fundamentar una filosofía fenomenológica de la religión a partir de la vivencia religiosa, sin necesidad de hacer teología.<sup>36</sup> Este es el *Leitmotiv* de su tesis doctoral.

En nuestro marco de problemas, será de especial interés que atendamos el primer capítulo de su obra. En una reflexión preliminar antes de adentrarse con el pensamiento de Reinach y de Edith Stein en materia de filosofía de la religión, Beckmann<sup>37</sup> distinguía entre vivencia y experiencia tomando como criterio la inmediatez de la primera, frente a la mediación reflexiva de la segunda. De hecho, según Beckmann, ambos conceptos *Erlebnis* y *Erfahrung* son utilizados habitualmente en filosofía como sinónimos, bien porque no se ha hecho una reflexión previa acerca de la distinción de sus significados, o bien porque se emplean indiferentemente como traducción del vocablo inglés *experience*. Beckmann considera preferible el uso de la palabra *Erlebnis* o *erleben*, utilizada tanto por Reinach como por Stein, porque resalta el aspecto vital-concreto, mientras que *erfahren*, implica una mediación reflexiva. Así, según Beckmann, «en sentido popular, una ‘vivencia’ se convierte en ‘experiencia’, por medio de la formación de un contexto de praxis vital y de concepciones intelectuales»<sup>38</sup>.

Lo que hemos dicho no es obstáculo, sin embargo, para que Beckmann-Zöller, ya en el horizonte estricto de la filosofía steiniana y basándose en *Potenz und Akt*, señale que, a propósito del concepto de vivencia de Stein, en la filosofía posterior a la conversión de la autora - el 1 de enero de 1922 -, caracterizada por tratar de conciliar Escolástica y Fenomenología, Stein se posiciona críticamente respecto al concepto de vivencia. Beckmann se basa en el siguiente texto de la filósofa judía:

*«Desde el primer momento del ser tocado hasta el final de la familiaridad con el objeto de nuevo descubierto – si él deja de ocuparme en acto – está viva en mí una penetrante intención en todo lo que cambia, y por ello, crece en toda esta duración un todo unitario. (Husserl ha introducido el nombre de vivencia para estas unidades, pero esta palabra ha sido utilizada desde entonces a menudo de un modo tan oscuro y en un sentido tan múltiple, que uno casi se asusta de utilizarla)»<sup>39</sup>.*

---

36 BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, 155.

37 Cf. *Ibid.*, 25.

38 *Ibid.* [La traducción es nuestra].

39 Beckmann se basa en el siguiente texto: «Von dem ersten Einsatz des Berührtwerdens bis zum Abschluß der »Bekanntschaft« mit dem neu entdeckten Gegenstande – wenn er aufhört, mich aktuell zu beschäftigen – ist eine

¿A qué puede deberse este juicio de Stein? Quizá la propia Beckmann-Zöller nos da una respuesta con el contexto histórico-filosófico de los sentidos de la palabra *Erlebnis* a finales del siglo XIX y comienzos del XX. En efecto, la autora destaca cómo esta palabra llegó a adquirir resonancias casi religiosas, llegando a significar ordinariamente un medio de salvación de un mundo cada vez más dominado por la técnica:

*«Gadamer derivó el concepto de vivencia de Goethe y de Schleiermacher (1768-1834) hasta Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien en 1870 publicó una biografía sobre Schleiermacher en la que por primera vez utiliza frecuentemente este concepto. Schleiermacher había querido introducir el sentimiento vital frente al frío racionalismo. Con la misma intención, concibieron el concepto de vivencia Dilthey, Simmel y otros, para criticar el racionalismo de la Ilustración. En la filosofía vital de Henri Bergson (1859-1941) y Georg Simmel (1858-1918) se investiga una corriente vital de vivencias. Del mismo modo, el concepto de vivencia y de corriente de vivencias o de conciencia es retomado por Edmund Husserl (1859-1938) en su método fenomenológico. (...) Erlebnis fue utilizado por Dilthey y por Husserl como un concepto puramente epistemológico y servía por ello de base para el conocimiento de lo objetivo. Georg Simmel es el principal responsable de la extensión del concepto hasta hacer de él una palabra de moda utilizada inflacionariamente. (...) A propósito del concepto de vivencia, Husserl diferencia en sus “Investigaciones lógicas” entre diversos conceptos de vivencia: por un lado, hay una comprensión popular, que hace alusión al acontecimiento externo impregnado de significado. Entonces el acontecer psíquico se investiga descriptivo-fenomenológicamente y, además, el concepto epistemológico de vivencia de la fenomenología, que hace referencia, por un lado, a la actividad del yo (actos) en “vivencias intencionales” y, por otro, al padecer del yo (vivencias de contenidos yoicos o de otros yoes) en la corriente de vivencias. Gadamer caracteriza la esencia de la vivencia como “inmediatez” y como “resultado permanente”, en contraposición al conocimiento a través de habladurías, o a través de asumir lo que otros dicen, a través de conclusiones, suposiciones o imaginaciones. (...) La insistencia con la que algo fue vivenciado es decisiva para que conserve un significado permanente y se convierta en vivencia. El concepto de vivencia garantiza una relación con la infinitud e impide un dualismo relativo a la abstracción del entendimiento y a la particularidad de la sensación. El discurso sobre las vivencias fue incomprendido y criticado sobre todo por los neokantianos*

---

durchgehende Intention in allen wechselnden in mir lebendig, und dadurch erwächst in dieser ganzen Dauer ein einheitliches Ganzes. (Husserl hat für diese Einheiten den Namen »Erlebnis« eingeführt; aber dieses Wort ist seitdem in so vielfältigem und oft ungeklärtem Sinn gebraucht worden, daß man sich fast scheut, es zu verwenden)». EDITH STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* - ESW XVIII (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1998), 103, en: BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, 192 (nota a pie de página 1069).

como, por ejemplo, Rickert, que se manifiesta en contra del valor cognitivo de las vivencias»<sup>40</sup>.

Sin embargo, el único modo de garantizar que este contexto histórico-filosófico es el que motivó a Stein en 1931 para formular aquel juicio sobre el concepto de vivencia sería comprobar cómo le influyó. Esta no es la intención de Beckmann en su tesis doctoral – ni siquiera es exigible, dado el planteamiento de su trabajo. Este rastreo histórico solo pretende situar el contexto cultural alemán inmediatamente anterior a la filosofía de Stein y coetánea con ella para entender del mejor modo posible el pensamiento steiniano. Pero es una pregunta cuya formulación, no obstante, es legítima. Porque no es lo mismo hablar de un contexto general, plausible, sí, pero general, que de un contexto filosófico específico – el del año en que escribe Stein, de enero a septiembre de 1931.

Profundizaremos en este aspecto y en otros en el apartado final de nuestro artículo que abordamos a continuación.

### 3. VALORACIÓN CRÍTICA

Si es cierto que, a propósito de las reflexiones de Volek, se podría haber aludido específicamente a la vivencia de la unión con Dios (*Erlebnis der Vereinigung mit Gott*)<sup>41</sup>, y a la vivencia de envío (*Sendungerlebnis*)<sup>42</sup>, nos centraremos especialmente en la síntesis de Dennebaum sobre el concepto de *Erfahrung*, ya que, a nuestro modo de ver, hay un punto de su exposición que es susceptible de debate. En efecto, quisiéramos destacar que en el *corpus* steiniano hay bases suficientes para no reducir el concepto de experiencia a lo que se apoya en percepciones sensibles, pues la experiencia religiosa y mística – ampliamente abordada por la filósofa prusiana – no aparece reflejada en su justa medida. Especialmente, porque según parece desprenderse del texto de Dennebaum interpretando a Stein, por percepciones sensibles parece entenderse únicamente aquellas relativas a los

---

40 BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses*, 21-23.

41 EDITH STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, 108. 110. Acceso el 11 de enero de 2019, [http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/18\\_EdithSteinGesamtausgabe\\_Kreuzeswissenschaft.pdf](http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/18_EdithSteinGesamtausgabe_Kreuzeswissenschaft.pdf)

42 EDITH STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, 26. Acceso el 11 de enero de 2019, [http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/17\\_EdithSteinGesamtausgabe\\_WegeDerGotteserkenntnis.pdf](http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/17_EdithSteinGesamtausgabe_WegeDerGotteserkenntnis.pdf)

sentidos externos. Y las afirmaciones de Dennebaum respecto a la experiencia religiosa son ambiguas. Porque la alusión al texto de Malebranche que Stein cita cuando aborda la problemática de la filosofía cristiana en *Endliches und ewiges Sein*: “los hechos religiosos o los dogmas definidos son mis experiencias»<sup>43</sup>, está, a nuestro entender, sacada fuera de contexto, y puede dar a entender que la experiencia religiosa es algo irracional o, lo contrario. Es precisamente, respecto al ámbito de la experiencia religiosa donde falta el apoyo bibliográfico de obras importantes como *Kreuzeswissenschaft* o *Wege der Gotteserkenntnis*.

Así, en *Kreuzeswissenschaft* aparece el término *Erfahrung* repetidas veces. Stein hace alusión en esa obra a la experiencia simbólica<sup>44</sup> (*symbolischer Erfahrung*), a propósito de las diferencias entre noche mística y noche cósmica. Asimismo, hace referencia a la experiencia en la vida interior<sup>45</sup> (*Erfahrung im inneren Leben*), a la experiencia interior (*innere Erfahrung*)<sup>46</sup> o a la propia experiencia (*eigene Erfahrung*)<sup>47</sup> – en este sentido de experiencia de vida interior. Por último, se adentra en explicaciones acerca de las experiencias místicas (*mystische Erfahrungen*)<sup>48</sup> y de la experiencia del místico (*Erfahrung des Mystikers*)<sup>49</sup> San Juan de la Cruz.

---

43 Véase nota a pie de página número 20, en el presente trabajo.

44 EDITH STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, ESGA 18 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2003), 35. „Ein Unfaßbares hier und ein Unfaßbares dort und doch soweit deutlich, daß eines mit dem andern in Deckung gebracht und als Zugang zum andern verwendet werden kann, nicht in willkürlicher Wahl und planmäßiger Vergleichung, sondern in „**symbolischer Erfahrung**“, die auf Urzusammenhänge stößt und dadurch für begrifflich Unsagbares einen notwendigen bildhaften Ausdruck findet“. [La negrita es nuestra].

45 STEIN, *Kreuzeswissenschaft*, 63. „Allerdings hinterlassen sie je nach ihrem Ursprung verschiedene Wirkungen in der Seele, aber es ist doch nur bei großer **Erfahrung im inneren Leben** möglich, sie mit Sicherheit zu unterscheiden“. [La negrita es nuestra].

46 *Ibid.*, 166. „Die kleine Einschaltung über Abarten der Liebesverwundung ist einmal bemerkenswert, weil sie zeigt, wie sorgfältig sich der Heilige bemüht, seine eigene **innere Erfahrung** zu ergänzen durch das, was ihm in andern Seelen zugänglich wird, wie er aber rein und klar die Unterschiede herausarbeitet und fest bei dem bleibt, was ihm grundsätzlich klargeworden ist: so erhaben die Liebesverwundung im visionären Erlebnis sein mag – nichts reicht an das rein geistige Geschehen im Wesen der Seele heran“. Véase también *Ibid.*, 200. [La negrita es nuestra].

47 *Ibid.*, 29: „Andererseits öffnet ihm die **eigene Erfahrung** die Augen für die mystische Bedeutung der heiligen Bücher“. Y también *Ibid.*, 184: „Überall haben sich ihm Bilder und Vergleiche aus der Heiligen Schrift zwanglos aufgedrängt, und er hat gern danach gegriffen, um das, was **eigene Erfahrung** ihn lehrte, durch das Wort der Schrift zu sichern und zu bekräftigen». Por último, *Ibid.*, 196: «Er versichert am Ende des Prologs, daß er nichts aus sich selbst behaupten wolle, noch im bloßen Vertrauen auf seine **eigene Erfahrung** und das, was er durch Einblick in andere Seelen erkannt habe; er wolle vielmehr alles durch Stellen der Heiligen Schrift sicherstellen und erklären, zum mindesten alles, was etwas schwerer verständlich sei“. [La negrita es nuestra].

48 *Ibid.*, 153. „Das Neue ist das Ergriffenwerden von dem fühlbar gegenwärtigen Gott oder – in jenen Erlebnissen der Dunklen Nacht, in denen die Seele dieser fühlbaren Gegenwart beraubt ist – die schmerzliche Liebeswunde und das sehnliche Verlangen, die zurückbleiben, wenn Gott sich der Seele entzieht. Beides sind **mystische Erfahrungen**, begründet in jener Art des Innewohnens, die eine Berührung von Person zu Person im Innersten der Seele ist“. [La negrita es nuestra].

49 *Ibid.*, 202. „Es ist darum in der **Erfahrung des Mystikers** etwas rein Geistiges und Innerliches vom sprachlichen Ausdruck zu unterscheiden“. [La negrita es nuestra].

Igualmente, en *Wege der Gotteserkenntnis*, la autora profundiza en la experiencia sobrenatural de Dios (*übernatürliche Gotteserfahrung*)<sup>50</sup> o en la experiencia íntima de Dios (*innere Gotteserfahrung*)<sup>51</sup>. Con ella, Stein se refiere a:

«Y ahora nos preguntamos: ¿qué da al profeta la certeza de que él se halla ante Dios? No se trata necesariamente de visión con los ojos o con la imaginación. Esto puede no darse y, sin embargo, puede estar presente la certeza íntima de que Dios es el que habla. Esta certeza puede descansar en el sentimiento de que Dios está presente. Uno se siente tocado por él en lo más íntimo, en el presente. Esto es lo que nosotros llamamos *experiencia de Dios* en el sentido más propio. Es el núcleo de todo vivenciar místico, el encuentro con Dios persona a persona»<sup>52</sup>.

En la misma obra, Stein utiliza la expresión «conocimiento de Dios por experiencia» (*Erfahrungserkenntnis Gottes*)<sup>53</sup> en seis ocasiones. Con todo, sin lugar a dudas, el texto que más palmariamente muestra que no se puede entender el concepto de experiencia en Stein únicamente a partir de la percepción sensible es el siguiente:

«Nosotros llamábamos a este *sentimiento de la presencia de Dios* el núcleo de toda experiencia mística. Pero esto es solo el comienzo, el nivel más ínfimo de la vida mística de oración. Desde aquí hasta la cumbre de la *contemplación infusa*, hasta la unión permanente con Dios, hay diferentes niveles y pasos. Todo nivel superior es una autorrevelación de Dios y una donación de Dios mismo al alma. Para el alma, un conocimiento y un adentrarse más profundos y más extenso de Dios, que, por su parte, reclama una entrega siempre más completa. En relación a aquellas revelaciones, en las que Dios mismo no se descubre, sino que se desvela solo una verdad particular o también un acontecimiento particular, inaccesible al conocimiento natural, el conocimiento personal por experiencia tiene el carácter de la inmediatez. En el sentido en el que se dice que el mismo presente se experimenta inmediatamente en comparación con lo que solo es coexperimentado en sus efectos o representado a través de mensajeros. Pero Dios no es *contemplado*

---

50 EDITH STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis: Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, ESGA 17, 2.<sup>a</sup> ed. (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2007), 44.

51 STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis*, 46.

52 La traducción y las cursivas son nuestras, del texto alemán: „Wir fragen nun: Was gibt dem Propheten die Gewißheit, daß er vor Gott steht? Das Schauen mit den Augen oder mit der Einbildungskraft gehört nicht notwendig dazu. All das kann fortfallen, und es kann doch die innere Gewißheit vorhanden sein, daß es Gott ist, der spricht. Diese Gewißheit kann auf dem »Gefühl« beruhen, daß Gott gegenwärtig ist; man fühlt sich im Innersten von Ihm, dem Gegenwärtigen, berührt. Das ist es, was wir **Gotteserfahrung** im eigentlichsten Sinn nennen. Sie ist der Kern alles mystischen Erlebens, die Begegnung mit Gott von Person zu Person“. [La negrita es nuestra]. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis*, 46.

53 *Ibíd.*, 47, 50, 51 y 52.

*inmediatamente* en el modo como lo que cae en los sentidos o también como lo que la mente conoce por intuición<sup>54</sup>.

Es más, este texto es especialmente relevante por otro motivo. Porque Stein atribuye a la *Erfahrung* immediatez. Esto dista del apunte de Beckmann-Zöller sobre la distinción entre *Erlebnis* y *Erfahrung* en sentido *popular*, según la cual era propio de la *Erlebnis* la immediatez, y de la *Erfahrung* la mediación reflexiva<sup>55</sup>.

Por lo que respecta a la observación de Beckmann-Zöller de que en la filosofía posterior a la conversión de Stein hay un posicionamiento crítico de la autora respecto al concepto de vivencia, no resulta carente de sentido, especialmente si tenemos en cuenta que la proporción en la que aparecen los conceptos *Erlebnis* y *Erfahrung* es de cuatro frente a sesenta en la obra *Potenz und Akt*<sup>56</sup>; tres veces frente a setenta y seis veces en *Wege der Gotteserkenntnis*<sup>57</sup>; y once veces frente a treinta y siete en *Kreuzeswissenschaft*. En este sentido, todo parecería indicar un viraje en la filósofa judía respecto al uso del concepto de *Erlebnis*.

Sin embargo, en *Endliches un ewiges Sein*<sup>58</sup>, vuelve a aparecer con fuerza: ciento dieciséis veces *Erlebnis* y ciento diez veces *Erfahrung*, por lo que la tesis de Beckmann-Zöller no puede extrapolarse a toda la filosofía posterior a la conversión de Stein. Quizá, el resurgir del concepto de *Erlebnis* en el *opus magnum* de la autora se deba a la exhaustividad con que acometió la confrontación entre la Fenomenología y la

---

54 Traducción nuestra, en cursiva van los destacados que el texto alemán coloca entre comillas latinas. „Wir nannten dies »Gefühl der Gegenwart Gottes« den Kern aller mystischen Erfahrung. Es ist aber nur der Anfang, die niederste Stufe des mystischen Gebetslebens. Von hier bis zum Gipfel der »eingegossenen Beschauung«, bis zur dauernden Vereinigung mit Gott, gibt es verschiedene Stufen und Übergänge. Jede höhere Stufe ist eine reichere und tiefere Selbstoffenbarung und Selbsthingabe Gottes an die Seele; für die Seele ein immer tieferes und umfassenderes Eindringen und Kennenlernen Gottes, das von ihrer Seite eine immer restlosere Übergabe verlangt. Im Verhältnis zu jenen Offenbarungen, in denen sich nicht Gott selbst erschließt, sondern nur eine einzelne Wahrheit oder auch ein einzelnes, der natürlichen Erkenntnis unzugängliches Ereignis enthüllt wird, hat die persönliche Erfahrungserkenntnis den Charakter der Unmittelbarkeit: in dem Sinn, in dem das selbst Gegenwärtige unmittelbar erfahren genannt wird im Vergleich zu dem, was nur in seinen Wirkungen miterfaßt oder durch Boten vergegenwärtigt ist. Aber Gott ist nicht in der Weise »unmittelbar angeschaut« wie das, was in die Sinne fällt, oder auch wie das, was der Geist einsichtig erkennt“. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis*, 47-48.

55 Recordamos que el apunte de Beckmann-Zöller no iba dirigido a los textos steinianos en sentido estricto, sino al sentido popular, acostumbrado, de la lengua alemana. Nótese que dicho apunte podría ser aplicable también para la lengua española y los términos *vivencia* y *experiencia*.

56 EDITH STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA 10 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2005). [http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/10\\_EdithSteinGesamtausgabe\\_PotenzUndAkt.pdf](http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/10_EdithSteinGesamtausgabe_PotenzUndAkt.pdf)

57 STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis*.

58 EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, ESGA 11/12 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2006).

[http://www.edithsteinarchiv.de/wpcontent/uploads/2014/10/11\\_12\\_EdithSteinGesamtausgabe\\_EndlichesUndEwigesSein.pdf](http://www.edithsteinarchiv.de/wpcontent/uploads/2014/10/11_12_EdithSteinGesamtausgabe_EndlichesUndEwigesSein.pdf)

Escolástica que, fruto de su reformulación de *Potenz und Akt*, la llevó a retomar el concepto de *Erlebnis*, eminentemente fenomenológico. Naturalmente, esto es solo una hipótesis que requeriría ser contrastada.

La crítica de Stein del uso de *Erlebnis* en *Potenz und Akt* quizá tenga como trasfondo histórico-filosófico y biográfico el problema de la intuición, tal y como lo aborda Stein en *Was ist Philosophie?* ¿Por qué interesa a Stein el problema de la intuición y por qué le presta tan esmerada atención en este diálogo entre Husserl y el Aquinate? Recordemos que la autora es muy consciente de los malentendidos que tanto entre los círculos kantianos y filósofos modernos no creyentes como entre los neoescolásticos había ocasionado la importancia que la fenomenología confiere a la intuición en el conocimiento, fruto de los cuales los métodos fenomenológico y escolástico fueron considerados completamente dispares. Conociendo *de lejos* la filosofía de Husserl, unos y otros entendían la intuición de la fenomenología como una «inmediata *contemplación* de verdades eternas, al modo que, según la concepción escolástica, está reservada a los espíritus puros»<sup>59</sup> o a almas santas escogidas. La intuición fenomenológica, así comprendida, no puede sino suscitar en los filósofos modernos, para quienes la experiencia mística es sinónimo de estados enfermizos de determinadas psicopatías, sonrisas a la vez caricaturescas y a la vez compasivas, y en los segundos, motivo de escándalo ante la fenomenología, porque pretende atribuir al ser humano una *visión intelectual*, un conocimiento semejante a la visión beatífica que sólo Dios por su gracia puede conceder<sup>60</sup>. Stein, en un acto de empatía con modernos y neoescolásticos comenta en su diálogo que, naturalmente, desde esa comprensión de la intuición fenomenológica, «parecía como si filósofos profanos (...) pretendieran poder disponer a su capricho de tales iluminaciones en sus mesas de trabajo»<sup>61</sup>. Es posible que el concepto fenomenológico de *Erlebnis* padeciera incomprensiones similares a las que padeció el concepto de intuición.

Concluyendo, podríamos decir que no cabría decir que Stein tuviera una concepción rígida de los conceptos de *Erlebnis* y de *Erfahrung*. Si bien es cierto que en la filosofía posterior a la conversión de Stein hay un uso predominante

---

59 EDITH STEIN. ¿Qué es filosofía?: un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino (Madrid: Encuentro, 2001), 31.

60 Esta declaración también la da Stein con otras palabras en el texto *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*. Allí dice la autora: “la neoescolástica frunció el ceño ante la intuición de esencias, cuya validez no quiso reconocer”, SFVM-OC III [548]. Según Urkiza (2007d: 539 y 540), el que Gelber dé como fecha de composición del manuscrito el año 1932, es plausible puesto que, en primer lugar, alude el texto a unos treinta años de la fundación de la fenomenología (a propósito de la publicación en 1901 de las *Logische Untersuchungen* de Husserl) con lo que es posible datar el texto en torno a 1931; y en segundo lugar, el manuscrito autógrafo (que se halla en el archivo steiniano de las Carmelitas Descalzas de Colonia) se compone de cincuenta y tres hojas numeradas escritas por Stein por el reverso de las hojas redactadas con el texto a máquina de la traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate*.

61 STEIN. ¿Qué es filosofía?, 32.

de *Erfahrung* frente a *Erlebnis*, el hecho de que supere su uso al de *Erfahrung* en *Endliches und ewiges Sein* no permite emitir juicios perentorios al respecto. Tampoco podría extrapolarse a toda la filosofía de Stein el sentido popular de la distinción entre *Erlebnis* y *Erfahrung* que, muy acertadamente expresó Beckmann, a partir de la inmediatez de la primera frente a la mediatez de la segunda. El texto *Wege der Gotteserkenntnis* al que hemos hecho referencia es la prueba de ello. Por último, en la entrada de *Erfahrung* del *Edith Stein Lexikon* convendría prestar más atención a la experiencia mística que pasa prácticamente desapercibida.

# De Edith Stein a Teresa Benedicta de la Cruz. El encuentro con Cristo, desde la *experiencia* como clave de acceso

*María de la Paz Díaz Lazcano*  
DOCTORA EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA  
mpdiazl@gmail.com  
<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2019.5>

Resumen: Simbólicamente la transición del nombre de Edith Stein a Teresa Benedicta de la Cruz, señala un proceso religioso espiritual que el artículo interpreta como una experiencia progresiva de encuentro con Cristo. Bajo la noción de experiencia como modo de conocimiento, se recogen hitos del proceso espiritual de Edith Stein desde su época como integrante del círculo de Gotinga, hasta su vivencia como carmelita, anunciando su muerte martirial. Se describe una progresión de la experiencia, desde el conocimiento de otro, hasta el conocimiento de Dios, mediada por el encuentro con Cristo, que se sellará en el holocausto expiatorio, vivido como experiencia de configuración con él.

Abstract: Symbolically the transition of the name of Edith Stein to Teresa Benedicta de la Cruz indicates a spiritual religious process that the article interprets as a progressive experience for a meeting with Christ. Under the notion of experience as a mode of knowledge, milestones of Edith Stein's spiritual process are collected from his time as a member of the Gotinga circle, until his experience as a Carmelite, announcing his martyrial death. A progression of the experience is described, from the knowledge of another, to the knowledge of God, mediated by the meeting with Christ, which will be sealed in the atoning holocaust, lived as an experience of configuration with him.

Palabras clave: Experiencia, encuentro con Cristo, Edith Stein, Teresa Benedicta de la Cruz.

Keywords: Experience, Meeting with Christ, Edith Stein, Teresa Benedict of the Cross.

## INTRODUCCIÓN

«La experiencia es uno de los conceptos más oscuros y necesitados de explicación»<sup>1</sup>. Hablar del concepto *experiencia*, no es fácil, es dificultoso delimitar su lugar en el proceso del conocimiento humano. Edith Stein adhiere al concepto de su maestro Husserl, cuando éste afirma que la experiencia es «un modo de conocer algo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido(...). La experiencia es pre-predicativa»<sup>2</sup> Por la inmediatez de la realidad que supone, surge una evidencia incontestable, que la razón por su carácter crítico sólo puede aportar *a posteriori*. Stein al afirmar que sus estudios «son sólo posos de aquello que (le) ha ocupado en la vida»<sup>3</sup> admite que su experiencia de vida es la fuente de su reflexión intelectual. No hay contraposición, sino más bien compromiso, que en a lo largo de su vida ha sido extremo<sup>4</sup>. Sin embargo, este compromiso no anula la «conjunción del sujeto vivo con el mundo del no-yo»<sup>5</sup>. El respeto a la distinción y alteridad siempre presentes en la fenomenóloga carmelita, es lo que le permite que de su encuentro con Cristo, surja la posibilidad de acceder al saber superior el que no sólo ocurre en un espacio íntimo- subjetivo, sino que también es objeto de su narración<sup>6</sup>. Así la experiencia de esta filósofa creyente, se aloja en un *horizonte de experiencia*<sup>7</sup> que ilumina toda su reflexión hacia finales de su vida.

## DELIMITACIÓN

Se indagará la *Denkform* de Stein entendida como un modo experiencial de pensar, donde ésta se constituye en lugar *originante* de pensamiento. Un lugar en el que se inician los conocimientos sensibles e intelectuales de la autora. Esta clave es luz fecunda para todo el recorrido vital de Stein. Desde los inicios de su etapa fenomenológica hasta su vivencia religiosa como carmelita<sup>8</sup>, se destacan a la

---

1 MICHAEL SCHNEIDER, *La Teología como biografía. Una fundamentación dogmática* (Bilbao: Desclée, 2000), 11. Citando a Gadamer y su obra *Wahrheit und Methode*.

2 *Diccionario de filosofía*, ed. Ferrater Mora, José, 3.ª ed. Tomo II, Barcelona, Ariel: Círculo de Lectores, 2004, 1181.

3 EDITH STEIN, «Cartas», en *Obras Completas*, vol. I, *Escritos autobiográficos y cartas* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 721. De aquí en adelante: «Cartas», OC, I.

4 Cf. SCHNEIDER, *La Teología como biografía*, 29.

5 *Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora, «Edith Stein», 1186.

6 *Ibíd.*

7 *Ibíd.*, 1184.

8 Cf. MARÍA PAZ DÍAZ, *Atisbos cristológicos en la obra de Edith Stein; Ciencia de la cruz: desde la empatía como clave de acceso*

fenomenóloga atea, la filósofa asombrada y a la carmelita creyente. De cada uno de estos hitos surgirán distintas dimensiones de su vida, que de manera *ondulante*<sup>9</sup> no desaparecen, sino que más bien, se acentúan según el contexto que Edith está viviendo.

En esta senda se muestra la articulación subyacente de su talante científico fenomenológico presente hasta su experiencia creyente. Articulación que permite finalmente que la experiencia de fe goce de las mejores garantías<sup>10</sup> ya que la distinción mutua y el posible enriquecimiento entre ambas, le permite «injertar con plausibilidad la búsqueda sistemática de la verdad, en el seno de la Revelación cristiana»<sup>11</sup>.

Para lo anterior, la empatía es la *llave analítica de Stein*<sup>12</sup> permite «conocer el significado experiencial de otro; (...) [que] nunca debe confundirse con una experiencia genuinamente personal»<sup>13</sup> Esta clave «luz fecunda que se proyecta sobre todo el recorrido vital y el pensamiento de la que hoy es copatrona de Europa»<sup>14</sup>, asume en sí misma la experiencia del conocimiento como algo común y respetuoso simultáneamente de la alteridad. Y no sólo es luz fecunda para su pensamiento filosófico, sino también para la psicología contemporánea en general<sup>15</sup>.

Así se enmarca su encuentro con Cristo. Ella lo narra como un encuentro con el *Tú personal de Dios*<sup>16</sup> donde su vida se reconfigura<sup>17</sup> con quien muere injustamente. De este modo, Edith Stein, ya Benedicta de la Cruz comienza a experimentar a Cristo en ella, toda entera sin dejar nada fuera. Así ella entera está en Cristo. De

---

(Saarbrücken: Académica Española, 2015), 35-36.

9 Cf. JOSÉ LUIS CABALLERO BONO, «Las condiciones de una autobiografía», en *Para comprender a Edith Stein*, ed. Urbano Ferrer (Madrid: Palabra, 2008), 162; FRANCISCO JAVIER SANCHO FERMÍN, *Edith Stein. Modelo y maestra de espiritualidad* (Burgos: Monte Carmelo, 1997), 151.

10 Cf. DÍAZ, *Atisbos cristológicos*, 54.

11 Cf. GERARDO DEL POZO, ed., *Edith Stein y los místicos españoles* (Madrid: Facultad de Teología San Dámaso, 2006), 26.

12 RITA MENESES y MICHAEL LARKIN, «Edith Stein and the Contemporary Psychological Study of Empathy», *Journal of Phenomenological Psychology*, n.º 43 (2012): 151.

13 La traducción es nuestra del original: «Empathy is the perceptive ability of knowing another's experiential meaning; and it involves an experiential resonance side that is never to be confused with a genuinely personal experience» (MENESES y LARKIN, «Edith Stein», 177).

14 JOSÉ LUIS CABALLERO BONO, «Sentido y alcance de la empatía en Edith Stein», *Burgense* n.º 43 (2002): 419.

15 Nótese: «Our paper provides a summary of Stein's key analytic claims about three key facet of empathy (directly perceiving, experientially projecting, and interpretatively mentalizing). Her views are discussed in the light of debates relevant for contemporary psychology and social cognition» (MENESES y LARKIN, «Edith Stein», 151).

16 Cf. DEL POZO, *Edith Stein y los místicos españoles*, 29-31.

17 Cf. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein. Modelo y maestra*, 139.

aquí se perfila la *milicia de Cristo*<sup>18</sup> que ella asume en sí, por el camino de la gracia<sup>19</sup>.

## FENOMENÓLOGA ATEA. APERTURA A LA ALTERIDAD

Edith Stein como discípula de Husserl, padre de la fenomenología, quiso precisar en qué consistía la *empatía*. Husserl había hablado de un experimentar un mundo objetivo exterior de manera intersubjetiva de modo inmediatamente antes de todo juicio formulado sobre lo aprehendido.

Si se agrega que la empatía es un tipo *sui generis* de actos experienciales, se hace necesario tener en cuenta qué tipo de sujeto es el que tiene la experiencia y qué tipo de sujeto es el experimentado<sup>20</sup> aclarándose de ese modo cómo se realiza ésta.

Sin aclarar el tipo de sujeto supuesto en este acto, para Stein esto llevaba a presuponer la experiencia inmediata de otros individuos<sup>21</sup>. Es decir, presuponía una experiencia natural en aquellos no especificados. Ella pone atención a esta presuposición:

«Todo conocimiento científico no puede apoyarse a su vez sobre una ciencia ya fundamentada, sino que se debe fundar en sí misma. ¿Se apoya entonces en la experiencia natural? De ninguna manera, pues esta misma (...) está sujeta a una interpretación variada»<sup>22</sup>.

Edith Stein enfatiza que la empatía es experiencia de la conciencia ajena, ante

---

18 „In der Miliz Christi wird es wohl noch manchen härteren Streit auszufechten geben. Schenken Sie mir, bitte, manchmal ein Momento als Waffenhilfe“ (EDITH STEIN, «Selbstbildnis in Briefen I Briefe (1916- 1933)», *Edith Steins Werke* (ESGA) Band. 2 (Freiburg: Herder, 2005), 142. Más adelante ESGA, Band. \_VERSIÓN ESPAÑOLA: EDITH STEIN, «Cartas», OC I, 1887.

19 „Das ist vor allem: beharrlich beten um den rechten Weg und dem Zug der Gnade, wenn er spürbar wird, ohne Widerstand folgen“ (ESGA, Band. 1, 191). VERSIÓN ESPAÑOLA: EDITH STEIN, «Cartas», OC I, 941.

20 Cf. EDITH STEIN, «Sobre el problema de la empatía», *Obras Completas*, vol. II, *Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica* (Burgos: Monte Carmelo, 2005), 88. Versión alemana: EDITH STEIN, «Zum Problem der Einfühlung», *Edith Steins Werke* (ESGA). Band. 5 (Freiburg im B: Herder, 2005), 20.

21 Cf. EDITH STEIN, «Autobiografía. Vida de una familia judía», en *Obras Completas*, vol. I, *Escritos autobiográficos y cartas* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 374. Versión española: EDITH STEIN, «Aus dem Leben einer jüdischen Familie», *Edith Steins Werke* (ESGA). Band. 1 (Freiburg im B: Herder, 2007), 219.

22 „...aller wissenschaftlichen Erkenntnis sein will, sich nicht wiederum auf eine schon bestehende Wissenschaft stützen darf, sondern sich in sich selbst begründen muss. Stützt sie sich dann auf die natürliche Erfahrung? Keineswegs, den diese selbst ebenso wie ihre Fortsetzung, die naturwissenschaftliche Forschung, unterliegt mannigfacher Interpretation“ (STEIN, «Zum Problem der Einfühlung», ESGA, Band 1, 11). VERSIÓN ESPAÑOLA: STEIN, «Sobre el problema de la empatía», OC II, 79.

la cual se está como vivencia no-originaria, por lo que no puede ser *supuesta*<sup>23</sup>. La empatía y la posibilidad que ofrece de acceder a un realismo gnoseológico, refiere a un yo supraindividual afirmándose un mundo externo real<sup>24</sup>. La supra-individualidad constitutiva del yo, asumen a los sujetos que apunta a una unidad más elevada a partir de la pluralidad de éstos<sup>25</sup>.

Edith Stein precisa: «la empatía no es meramente la trabazón de representaciones singulares en virtud de la cual la una reproduce a la otra, sino la unidad de un entramado de experiencia por la que (...) se nos aparece (...) ante los ojos como totalidad»<sup>26</sup>. No hay asociación de experiencias, más bien la parte de cada sujeto se da de manera simultánea<sup>27</sup>. De este modo se hace posible el conocimiento de un mundo externo existente, cuando se realiza en un *horizonte de experiencia*<sup>28</sup>.

Así entendida, la empatía surge como fundamento de la experiencia intersubjetiva<sup>29</sup> en la cual hay un mutuo darse desde la representación vacía<sup>30</sup> de la experiencia de un sujeto ante la experiencia del otro. La experiencia para Stein es un ámbito multiforme, del que alcanza una noción unitaria para poder entender y desarrollar todas las variantes<sup>31</sup>.

De manera consciente se está ante la experiencia del otro, aun cuando se oponga a la propia estructura vivencial. Esto es lo que le permite a Stein increíble: «Entender, sin embargo, que otro sacrifique por su fe todo lo que posee en bienes terrenos. Veo que él obra así y empatizo una captación de valor, cuyo correlato no me es accesible, como motivo de su obrar, y le adscribo a él un estrato personal que yo mismo no poseo»<sup>32</sup>

---

23 Cf. STEIN, «Zum Problem der Einfühlung», 91; STEIN, «Sobre el problema de la empatía», 24- 25.

24 DÍAZ, *Atisbos cristológicos*, 64.

25 *Ibíd.*, 90.

26 „... ist nicht bloss die Verknüpfung einzelner Vorstellungen, vermöge deren die eine die andere reproduziert, sondern die Einheit eines Erfahrungszusammenhanges, durch die er uns immer als Ganzes vor Augen tritt“ (STEIN, «Zum Problem der Einfühlung», 38-39). VERSIÓN ESPAÑOLA: STEIN, «Sobre el problema de la empatía», OC, II, 103.

27 *Ibíd.*, 104

28 *Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora, 1184.

29 Cf. STEIN, «Sobre el problema de la empatía», OC II, 146.

30 Cf. *Ibíd.*, 199.

31 Cf. STEIN, «Autobiografía», OC I, 380.

32 STEIN, «Sobre el problema de la empatía», OC II, 199.

## FILÓSOFA ASOMBRADA. UNA RAZÓN PRECEDIDA

Hay quienes afirman que la postura fenomenológica realista de Stein puede considerársela una propedéutica de la fe<sup>33</sup>. El camino hacia la fe lo inicia con el filósofo alemán Max Scheler y sus ideas católicas que según su testimonio:

«Tanto para mí como para otros muchos, (...) fue algo que rebasaba los límites del campo estricto de la filosofía»<sup>34</sup>. Esta apertura se alimentaba con la radicalidad de la percepción fenomenológica con la que «nos habían inculcado que debíamos tener todas las cosas ante los ojos sin prejuicios y despojarnos de toda *anteojera* (...) las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo, cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí (...) y casi sin notarlo, fui transformada poco a poco»<sup>35</sup>.

Edith Stein se había formado filosóficamente para derribar anteojeras y ello lo aplica en sus preguntas ante el fenómeno de la fe. Esto no era actitud de buenas costumbres, sino una convicción filosófica que iba más allá de su aproximación a Dios<sup>36</sup>. Hay correspondencia con una estructura fenomenológica de pensamiento que hasta ahora la identificaba como filósofa atea, que por mucho y cuando «llega (de) una experiencia religiosa a la convicción de la existencia de Dios; no puede sustraerse a la fe, pero tampoco se arroja a sus pies, (...) permaneciendo impertérrito en su visión de mundo (*Weltanschauung*) científica»<sup>37</sup>.

Esta tensión que comienza a surgir, va cediendo poco a poco. Y el primer momento que suelta estas amarras para comenzar el camino hacia la fe, lo relata de la siguiente manera: «(...) influida por los difíciles días que tengo ante mí y detrás de mí, fui incapaz de tener un momento de alegría (...) Busco tranquilidad y el restablecimiento de mi autoconciencia completamente deshecha»<sup>38</sup>. Esta es la

---

33 Cf. ROLF KÜHN, «Leben aus dem Sein: Zur philosophischen Grundintuition Edith Stein», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988): 159- 173. EZEQUIEL GARCÍA ROJO, «La fenomenología: propedéutica de la fe en Edith Stein» en: *Para comprender a Edith Stein*, ed. Urbano Ferrer (Madrid: Palabra, 2008), 369-407.

34 STEIN, «Autobiografía», OC I, 366.

35 *Ibíd.*

36 Cf. *Ibíd.*, 192. 413.

37 GARCÍA ROJO, *Una mujer ante la verdad. Aproximación filosófica de Edith Stein* (Madrid: Espiritualidad, 2002), 285

38 „... in der letzten Zeit unter dem Eindruck der schweren Tage, die hinter und vor mir liegen, zu keiner frohen Stunde mehr fähig war. (...) Was is jetzt suche, ist Ruhe und Wiederherstellung meines völlig gebrochenen Selbst-

experiencia que Edith Stein narra en una carta al filósofo polaco Roman Ingarden. Estas palabras aluden al episodio de la visita que hace Stein a la viuda de Reinach, cuyo marido (su amigo Adolf Reinach) había muerto en el campo de batalla. Edith Stein además de su tristeza, iba con miedo pues era evidente encontrarse con una viuda destrozada por el dolor. Sin embargo, la realidad la sorprendió: se encuentra ante una viuda que vivía la muerte desde la certeza del sentido y la esperanza. Esta experiencia es para ella decisiva. Stein entra sin miedos en el camino de la fe<sup>39</sup>. Descubre el sentido que se cimienta en una esperanza por venir<sup>40</sup>.

Edith Stein tiene un intercambio intersubjetivo de experiencias que acepta con convicción de que otros han visto o intuido una realidad existente de la que ella no se había percatado. Ella funda sus convicciones en una experiencia ajena, que experimenta en el encuentro con la viuda de Reinach<sup>41</sup>. Se está ante un hiato en su modo de enfocar la vida, constituyéndose un nuevo horizonte desde donde desarrollar su ejercicio reflexivo<sup>42</sup>. Una reflexión que comienza a ser una narración más que una explicación<sup>43</sup>. Edith a través de la experiencia empática quiere evidenciar el contenido de sentido que tuvo para ella aquel episodio de la viuda, no de ella:

«Cuando yo pierdo a un amigo, esa pérdida me afecta a mí como a ninguna otra persona y en consonancia con ello, el contenido de sentido del duelo que corresponde a esa pérdida, afecta a mi vivencia y sólo a mi vivencia. Ese contenido es accesible únicamente a la comprensiva actitud de quien penetra en los sentimientos ajenos (...) pudiendo ser sentido incluso más adecuadamente por esta otra persona que por el afectado mismo. El duelo sentido por empatía (...) muestra una modificación de sentido, que permite designar como individual al sentido mismo»<sup>44</sup>.

---

bewusstseins» (B III, ESGA, 67-68). Versión española: STEIN, «Cartas», OC I, 598.

39 Cf. FRANCISCO JAVIER SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra de espiritualidad* (Burgos: Monte Carmelo, 1997), 137. WALTER KASPER, *Fe e historia* (Salamanca: Sígueme, 1974), 56. El autor afirma que: «una de las características propias de la experiencia es la presencia inmediata de la realidad, una suma de certeza y evidencia incontestables contra lo que la mayoría de la veces puede poco el pensamiento por su sentido crítico».

40 Cf. JOSEPH RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, (Salamanca: Sígueme, 2005) 43: «Una verdad que no está atada a soporte alguno. Flota en el mar». Afirmación que ilustra muy bien la certeza de la fe.

41 Cf. EDITH STEIN, «Individuo y comunidad», en *Obras Completas de Edith Stein*, vol. II, *Etapa fenomenológica* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 456.

42 Cf. KASPER, *Fe e historia*, 58.

43 Cf. *Diccionario de filosofía*, Ferrater Mora, 1186.

44 Cf. IC, OC, II, 349. Esta afirmación steiniana puede coincidir con esta otra perspectiva: «Sólo tenemos auténtica experiencia en el contacto con la realidad. Cuando sentimos la resistencia de la realidad (...) Aquí se produce una transformación recíproca entre *experimentante* y *experiencia*» (Cf. Cf. Kasper, *Fe e historia*, 57).

Si bien Stein trata de sondear teóricamente esta experiencia, reconoce también que aquella depende «del interés que (ella) tenga en todo ello y de *la energía* con que me ponga ante ello. Por consiguiente las cualidades del ánimo y de la voluntad cooperan aquí con las del intelecto»<sup>45</sup>. Al conocimiento científico no sólo le corresponde un determinado interés intelectual<sup>46</sup>, un registro de contenidos. Comienza la necesidad de valorar aquellos<sup>47</sup>.

El *asombro* para describir el estado anímico de la viuda de Reinach muestra la valoración de contenidos que en ella comienza a tener importancia. Esto le da paso a su contacto con la vida de testimonios cristianos como el de Agustín, Juan, y sobre todo Teresa<sup>48</sup>. Con ellos ensancha el horizonte de comprensión sobre lo que significaría la búsqueda de la verdad<sup>49</sup>, búsqueda que finalmente sería un encuentro con ella.

Stein exclama: «Por fin se terminó mi ansiedad y búsqueda de la verdadera fe»<sup>50</sup>. Edith Stein en el verano de (1921) al momento de leer la vida de Santa Teresa comienza un nuevo camino en su reflexión, ya que ésta «(es) sólo (poso) de aquello que (le) ha ocupado en la vida»<sup>51</sup>. Esta intensa experiencia algunos la definen como el primer paso hacia la *mística*<sup>52</sup>. Ella hace un esfuerzo por comprenderla del todo<sup>53</sup> aun cuando la evidencia de aquella le hace tomar otro rumbo en su reflexión.<sup>54</sup> En su obra *Causalidad Psíquica* (1922) ilustra ese momento cuando afirma:

«La centralidad del sentido en la irrupción a la vida psíquica natural, (...) rompe el curso de la experiencia (...) irrumpiendo en un lugar donde

---

45 Cf. STEIN, «Individuo y comunidad», OC II, 436

46 Cf. KASPER, *Fe e historia*, 60.

47 Cf. *Diccionario de filosofía*, eFerrater Mora, 1186.

48 Cf. STEIN, «Cartas», OC I, 799.

49 „Dass ich Ihnen meinen Weg nicht in der Meinung zu schildern suchte, es sei der weg, war wohl deutlich. Ich bin gründlich überzeugt, dass es soviel Wege nach Rom gibt wie Meschenköpfe und -herzen. Villeicht habe ich bei der Darstellung meines Weges das Intellektuelle zu schlecht wegkommen Lassen. Hand in Hand mit dem konkreten Bild echten Christenlebens in sprechenden Zeugnissen (Augustin, Franziskus, Teresa) ... Es ist eine unendliche Welt, die sich ganz neu auftut, wenn man einmal anfängt, statt nach aussen nach innen zu leben“. B III, ESGA, 189.

50 Cf. EDITH STEIN, «Cómo llegué al Carmelo», en *Obras Completas de Edith Stein*, vol. I, *Escritos autobiográficos y cartas* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 2002, 500.

51 STEIN, «Cartas», OC I, 721.

52 Es interesante tener en cuenta la visión de otros autores quienes afirmaron que la mística siempre ha estado presente en *brasas ocultas* (Cf. DEL POZO, *Edith Stein y los místicos españoles*, 10). También es importante señalar el análisis que se hace en torno a la especial relación de Edith Stein con los místicos españoles. Es la verdad y el amor cristiano en la sabiduría y amor de la cruz de Cristo, lo que hace que Edith Stein se encuentre con Teresa y Juan por encima de sus diferencias nacionales (Cf. DEL POZO, *Edith Stein y los místicos españoles*, 28-29).

53 Cf. SANCHO FERMÍN, *Edith Stein modelo y maestra de espiritualidad*, 149.

54 DEL POZO, *Edith Stein y los místicos españoles*, 10.

menos lo esperamos, echando por tierra todo nuestro conocimiento de los hombres y todos nuestros cálculos<sup>55</sup> (...) su contenido pertenece a algo que nosotros nos hemos apropiado anteriormente (...) y lo nuevo que surge se añade a lo que ya poseemos (...) Son realidades efectivas que se pertenecen entre sí recíprocamente (...) pertenecen al problema del reconocimiento del conocimiento, (...) las relaciones entre la experiencia y la memoria”<sup>56</sup>.

Teresa ha salido al encuentro de Edith Stein y quizás haya iluminado una experiencia que desde hace tiempo Edith Stein mantenía con Cristo. Ahí la intensidad vivida. Esta experiencia subyacente ilumina, un nuevo itinerario vital<sup>57</sup>. En ella, vivir y pensar se articulan a partir de esta experiencia de encuentro con Cristo que poco a poco comienza a asomarse con mayor evidencia.

Junto a Santo Tomás de Aquino en ella emerge la posibilidad articular desde la filosofía su experiencia de Dios. Tomás le permite interrogar a Dios filosofando en las fronteras de la razón natural, posibilitándose de esa manera la convicción de la existencia de Dios no sustraída de la razón.

Edith Stein experimenta con el Aquinate cómo su bagaje filosófico no obstaculiza ni contradice su desarrollo espiritual<sup>58</sup>. Al contrario su vida espiritual se fundamenta en sus esfuerzos por relacionar a Tomás con la fenomenología<sup>59</sup>. En este enlace reconoce lo común y lo diverso de las distintas líneas filosóficas. Ella comienza su contacto con el Santo preguntándose por el método con que el Aquinate ha caminado verdaderamente, quedando «sorprendida ante un proceso en el que se recurre ahora a citas de los Padres, (...) a sentencias de los antiguos filósofos para sacar de allí conclusiones”<sup>60</sup>. Edith reconoce en el contacto con Tomás a la «filosofía como una ciencia puramente natural, (...) cuya única fuente de conocimiento son la experiencia natural y la razón”<sup>61</sup> acompañado del patrimonio revelado, el que

---

55 Cf. EDITH STEIN, «Causalidad Psíquica», en *Obras Completas de Edith Stein*, vol. II, *Etapa fenomenológica* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 311.

56 Cf. STEIN, «Causalidad Psíquica», OC II, 322.

57 Cf. SCHNEIDER, *La Teología como biografía*, 17.

58 Cf. DÍAZ, *Atisbos cristológicos*, 5.

59 Cf., LEO ELDERS, «Edith Stein und Thomas von Aquin», *Edith Stein: Leben, Philosophie, Vollendung* (Rolduc: J. W. Naumann, 1990), 253: «Edith Steins Lehre über das geistige Leben ist nicht zu verstehen, wenn man die für alle ihre Schriften kennzeichnende philosophische und phänomenologische Ausprägung unberücksichtigt lässt. Nun spielte aber in ihren philosophischen Bemühungen das Verhältnis zur Lehre des hl. Thomas von Aquin eine grosse Rolle“.

60 Cf., EDITH STEIN, «Acto y potencia», en *Obras Completas de Edith Stein*, vol. III, *Etapa de pensamiento cristiano (1921-1936)* (Burgos: Monte Carmelo, 2007), 241.

61 EDITH STEIN, «Ser finito ser eterno», en *Obras Completas de Edith Stein*, vol. III, *Etapa de pensamiento cristiano (1921-*

va más allá de toda experiencia puramente humana. Ella se comprende como un *Homo viator* que «se siente llevada por un guía que está muy seguro de su camino... y que lleva en su frente el sello de la verdad»<sup>62</sup>.

Stein habla de *escándalo para la razón*<sup>63</sup> desligada de lo que la precede. La apertura tomista a la revelación hace a Stein ampliar su horizonte de comprensión filosófico. Hay quienes afirman que se produce un ensanchamiento filosófico importante con el concepto de empatía<sup>64</sup>. Este ensanchamiento repercute en el tipo de modulación de la constitución del ser. Stein desarrolla una fuerte acentuación metafísica que surge luego de su profundización de Tomás de Aquino<sup>65</sup>.

Había aprendido que «la realidad no puede mostrarse de otra manera que no sea por medio de la experiencia, y que cualquier enunciado sobre la realidad no puede adquirir su legitimidad sino por medio de la experiencia»<sup>66</sup>. Lo anterior se fundamenta en su convicción de haber «llegado a descubrir una filosofía perenne, (...) que se identifica con un camino que conduce al contacto vivo entre los [filósofos] antiguos, medievales y modernos»<sup>67</sup>.

En su obra *Ser finito ser eterno*, se plasma el prisma con el que la razón abordará su experiencia de fe, desarrollado en obras posteriores<sup>68</sup>. Para ella ya los hechos naturales se revelan como hechos que no son únicamente naturales<sup>69</sup>. Hay una realidad previa que los sostiene y por ello se nos presentan. Sin embargo, si bien lo revelado no puede ser agotado conceptualmente, sí puede constituir un fundamento para un nuevo entendimiento de los hechos naturales<sup>70</sup>. Un nuevo entendimiento que apunta a la profundización de éstos.

---

1936) (Burgos: Monte Carmelo, 2007), 622.

62 Cf., STEIN, «Acto y potencia», OC III, 241.

63 STEIN, «Ser finito ser eterno», OC III, 632.

64 Cf., JOSÉ LUIS CABALLERO BONO, «Consideraciones y preguntas en torno al concepto de empatía en Edith Stein», *Burgense* 43 (2002): 395- 419.

65 PEDRO JESÚS TERUEL, «Edith Stein y el problema de la *Konstitution*», *Diálogo Filosófico* 58 (2004): 79-96.

66 EDITH STEIN, «Einführung in die Philosophie», *Edith Steins Werke* Bd. XIII (Freiburg: Herder, 1991), 94. Traducido y citado por Mariano Crespo, «Aspectos fundamentales del método de Edith Stein», *Teología y Vida* 1-2, vol. LI (2010), 69.

67 DEL POZO, *Edith Stein y los místicos españoles*, 26.

68 Cf. ELDERS, «Edith Stein und Thomas von Aquin», 257.

69 Cf. STEIN, «Ser finito ser eterno», OC III, 633.

70 *Ibíd.*

«Lo que sabemos de nosotros mismos, también acerca de nuestras faltas y yerros, es sólo la superficie iluminada. Lo profundo, de donde tales comportamientos brotan, se encuentra ampliamente escondido, incluso para nosotros mismos. Dios los conoce y puede purificarlos. [De esta manera] pueden ser comprendidos de distinto modo»<sup>71</sup>. Con esta afirmación Benedicta de la Cruz da cuenta del terreno incierto en el que comienza a entrar, donde ya el esfuerzo de la sola razón no basta. Al profundizar en la interioridad humana, va percibiendo también su ambigüedad. La experiencia que tiene de la humanidad en el contexto del holocausto evidencia aquella contradicción profunda. Para ella el desafío de humanizarla se hace imperioso y a la vez inabarcable.

Es el contacto con la cruz (profundizado en el estudio que hace sobre el santo carmelitano Juan de la Cruz) el que le permite encontrar el sentido del sinsentido de lo que está viviendo su pueblo<sup>72</sup>. Sin embargo, este sentido lo ha «aprehendido racionalmente con claridad y advertido oscuramente»<sup>73</sup>. He aquí el real desafío de humanización, el que no compete sólo al pueblo judío o al pueblo alemán, sino que a toda la humanidad.

Todas las formas de conocimiento de Dios hacen que «los momentos vitales obtengan una coherencia sorprendente, sus influjos (alcancen) horizontes insospechados; el sentido de la existencia (sea) reconocido en todo su valor, puesto que redunde en beneficio de la entera humanidad»<sup>74</sup>. En esta comprensión del fenómeno del holocausto, Teresa Benedicta de la Cruz se percata a sí misma como relativa unidad con los demás. Se percata como judía perteneciente a la especie humana. Y todo lo que le sucede a su pueblo, repercute en la humanidad entera. Su «conciencia es de unidad frente a lo de fuera, permaneciendo eso sí, su propia singularidad incanjeable»<sup>75</sup>.

---

71 „Was wir von uns erkennen, auch von unsern Fehlern und Vergehen, ist nur die belichtete Oberfläche. Die tiefe, woraus sie kommen, ist weitgehend auch uns selbst verborgen. Gott kennt sie und kann sie reinigen. Das *ab alienis* kann wohl verschieden verstanden werden», ESGA, Bd. II, 427. Versión española: STEIN, «Cartas», OC I, 1340.

72 „Unter dem Kreuz verstand ich das Schicksal des Volkes Gottes, das sich damals schon anzukündigen begann», ESGA, Band. 3, 323. Versión española: STEIN, «Cartas», OC I, 1292.

73 EDITH STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios* (Burgos: Monte Carmelo, 1997), 483.

74 STEIN, «Autobiografía», OC I, 151.

75 DEL POZO, *Edith Stein y los místicos españoles*, 176.

Benedicta de la Cruz, judía, experimenta dolores propios de su raza<sup>76</sup>. Vive la experiencia de muerte como realidad que la acecha. Esta es una experiencia con «una serie variadísima de fenómenos anímicos de cuya existencia ni siquiera sospecha la experiencia común»<sup>77</sup>.

Con su última obra *Ciencia de la Cruz* (estudio sobre San Juan de la Cruz), descubre un nuevo ejercicio científico, una nueva ciencia, que le permite profundizar en otros aspectos. Una que no se puede adquirir sólo con propuestas lógicas, si no se experimenta a fondo el dolor de la cruz<sup>78</sup>. Dolor que la hace «labrar las piedras completamente sola (...) al realizar este trabajo que además del gran agotamiento [le ha dado] la sensación de que en modo alguno podría abrir(se) paso para lo que quiere decir y expresar»<sup>79</sup>.

De la mano del santo carmelitano, Benedicta de la Cruz puede experimentar la gracia de una auténtica capacidad de sentir una profunda alegría, junto a un auténtico dolor<sup>80</sup>. Junto a Juan, Benedicta de la Cruz concibe un verdadero conocimiento posible por la experiencia de su propia nada<sup>81</sup>. Aquí los fundamentos de la experiencia, son ulteriormente explicados. «Lo inaprensible aquí (...) y allá (...) [es posible expresarlo] en la experiencia simbólica (...) que encuentra una necesaria expresión gráfica de lo abstracto inefable»<sup>82</sup>.

La experiencia personal integra lo conocido<sup>83</sup>. La vida interior cobra importancia junto a la experiencia espiritual que a su vez, se arraiga en ella<sup>84</sup>. La experiencia interior se vuelve una modalidad de expresión<sup>85</sup> que integra en sí misma la no

---

76 „Der Heilige Geist muss nicht nur bei der Arbeit helfen, sondern auch bei der Überwindung neuer Krisen, die leicht daraus entstehen können. Kein geistiges Werk kommt ja ohne schwere Wehen zur Welt“ (ESGA, B III, 474). Versión española: STEIN, «Cartas», OC I, 1368.

77 Cf. EDITH STEIN, «Ciencia de la Cruz», en *Obras Completas de Edith Stein*, vol. V, *Escritos espirituales* (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 269. 270.

78 Cf.: „Ich bin mit allem zufrieden. Eine „scientia Crucis“, kann man nur gewinnen, wenn man das Kreuz gründlich zu spüren bekommt“ (ESGA, B II, 500). Versión española: STEIN, «Cartas», OC I, 1383.

79 Cf.: „Aber die Steine muss ich ganz allein brechen und zurechtschlagen und beischleppen. Bei dieser Arbeit hatte ich ausserdem in grosser Erschöpfung oft das Gefühl, dass ich gar nicht zu dem durchstossen konnte, was ich sagen und fassen wollte“ (ESGA, B III, 531). Versión española: STEIN, «Cartas», OC I, 1401. „Aber die Steine muss ich ganz allein brechen und zurechtschlagen und beischleppen. Bei dieser Arbeit hatte ich ausserdem in grosser Erschöpfung oft das Gefühl, dass ich gar nicht zu dem durchstossen konnte, was ich sagen und fassen wollte“ (ESGA, B III, 531).

80 Cf. STEIN, «Ciencia de la Cruz», OC V, 206.

81 Cf. *Ibid.*, 227.

82 Cf. *Ibid.*, 237.

83 Cf. *Ibid.*, 231.

84 Cf. *Ibid.*, 268.

85 Cf. *Ibid.*, 297.

explicación<sup>86</sup>. Se integran las relaciones existentes entre el conocimiento y la fe<sup>87</sup>, la paradójica explicación de la no explicación. El todo consciente de la carmelita se convierte en:

«... Un caudal de presencias que se reclaman constantemente (...) como una eclosión de la conciencia desde dónde ha podido abarcar la distinción y la unidad entre las cosas (...) Es la experiencia de la conciencia como *la ciencia del con* (...) percatarse de sí mismo, en efecto, es al mismo tiempo percatarse de la unidad con los demás. Pero, conviene no olvidarlo, es también percatarse de la propia singularidad incanjeable. Mi conciencia es unidad frente a lo de fuera”<sup>88</sup>.

Y lo fue para Stein *ante la luz de la noche*<sup>89</sup> que en esos momentos imperaba. Benedicta de la Cruz se enlaza con la experiencia<sup>90</sup>, experiencia mística sanjuanista<sup>91</sup>. Distingue en ella su expresión verbal y la imposibilidad de encerrarla del todo en palabras<sup>92</sup>.

En el contacto de persona a persona que Juan tiene con Cristo, evidencia el surgimiento de una nueva gramática. La gramática del Rostro del misterio inefable de Dios. Modalidad de la que surge «la eterna sabiduría, y en Él al Dios incomprensible. [Gracias a] la unión hipostática de la naturaleza humana con el Verbo divino, [se posibilita la] correspondencia de los hombres en Dios”<sup>93</sup>.

La empatía steiniana y la posibilidad que ofrece de acceder a un realismo gnoseológico que refiere a un yo supraindividual, se realiza en plenitud en el encuentro con el rostro de Cristo. El que nos devela nuestra identidad en todo su alcance. Más allá de lo pensado por el hombre mismo. En efecto:

«Benedicta refiere al dogma de la identidad hipostática, ya que en ésta reconoce la gramática de los misterios de la sabiduría de Dios, cuyo gozo

---

86 Cf. *Ibid.*, 337.

87 Cf. *Ibid.*, 269

88 CABALLERO, JOSÉ LUIS. «Tres miradas sobre el rostro de Edith Stein». En *Edith Stein y los místicos españoles*, ed. por GERARDO DEL POZO ABEJÓN, (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, 2006), 176.

89 Cf. STEIN, «Ciencia de la Cruz», OC V, 394.

90 Cf. *Ibid.*, 362.

91 Cf. *Ibid.*, 362.

92 Cf. *Ibid.*, 415.

93 Cf. *Ibid.*, 307. 435. „Christus selbst, der die ewige Weisheit ist, und in ihm den unbegreiflichen Gott. (...) kraft der hypostatischen Vereinigung... der menschlichen Natur mit dem Wort Gottes (...) der dadurch bedingten Vereinigung der Menschheit mit Gott“. Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, ESGA 18 (Freiburg im B.: Herder, 2003), 101. 222.

definitivo supone un total abandono de parte de quien está constituido por la unión de ambas naturalezas. La experiencia de abandono posibilita la luz en la noche de la cruz”<sup>94</sup>.

Benedicta no es persona lastrada por el peso de su interioridad. Muy por el contrario, la experiencia del encuentro con el Rostro de Dios en Cristo, no está para guardarse para sí, sino que le impulsa a vincularse cada vez más con la experiencia del dolor de su pueblo, en definitiva, el dolor humano. Le es posible comprender entonces el destino de su pueblo, al poner la razón en cierta *penitencia y discreción*<sup>95</sup>, pues se está ante un misterio inabarcable en su totalidad<sup>96</sup>, por ello afirma como si se tratara de su gran descubrimiento:

«Cuando decimos *ciencia de la cruz*, la que no ha de entenderse en el sentido corriente de *ciencia*: no se trata de una simple *teoría*, es decir, ni de una pura relación –verdadera o pretendida– de proposiciones auténticas, ni de una construcción ideal en base a pensamientos coherentes (se le abre otro ámbito de la verdad). Se trata de una verdad bien conocida –una teología de la cruz–, pero verdad viva, real y como un grano de trigo que se siembra en el alma, echa raíces y crece, así da al alma un sello característico y la determina en sus acciones y omisiones, de tal modo que por ellas resplandece y se manifiesta. En este sentido se habla de una *ciencia de los santos* y nosotros hablamos de ciencia de la cruz. De esta forma y energía vital brota, también, desde la más profunda interioridad, la concepción de la vida, la imagen de Dios y del mundo del hombre, y así puede encontrar su expresión en una concepción, en una *teoría*”<sup>97</sup>.

La filosofía de Benedicta, ante la experiencia de Cristo es sabiduría de amor. En ella se conjugan su pasión por la búsqueda de la verdad y su encuentro con Él. Su filosofía se ha dejado trascender gracias a la disposición de la razón, no

---

94 DÍAZ, *Atisbos cristológicos*, 23-24.

95 Cf. *Ibid.*, 455.

96 Cf. STEIN, «Cartas», OC I, 1292.

97 „Wenn wir von *Kreuzeswissenschaft* sprechen, so ist das nicht im üblichen Sinn von *Wissenschaft* zu verstehen: sie ist keine blosse Theorie, d.h. kein reiner Zusammenhang von –wirklich oder vermeintlich– wahren Sätzen, kein in gesetzmässigen Denkschritten aufgeführtes ideales Gebäude. Sie ist wohlerrkannte Wahrheit –eine Theologie des Kreuzes– aber lebendige, wirkliche und wirksame Wahrheit: einem Samenkorn gleich wird sie in die Seele gesenkt, schlägt darin Wurzeln und wächst, gibt der Seele ein bestimmtes Gepräge und bestimmt sie in ihrem Tun und Lassen, so dass sie aus diesem Tun und Lassen hervorstrahlt und erkennbar wird. In diesem Sinn spricht man von einer *Wissenschaft der Heiligen* und sprechen wir von Kreuzeswissenschaft. Dieser lebendigen Form und Kraft im tiefsten Innern entspringt auch die Lebensauffassung, das Gottes –und Weltbild des Menschen, und so kann sie Ausdruck finden in einem Gedankenbilde, einer *Theorie*“ (Edith Stein, «Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes Vom Kreuz», *Gesamtausgabe*; 18 (Freiburg: Herder, 2003), 5. Versión española: STEIN, «Ciencia de la Cruz», OC V, 205-206.

a su supresión<sup>98</sup>. Eso es lo que le permitió un conocimiento intuitivo del Dios desconocido en Cristo, su Hijo. Así «el *consumatum est* de Cristo en la cruz, señalará el fin del holocausto expiatorio, como el *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*<sup>99</sup> será el definitivo retorno a la eterna e inalterable unión de amor»<sup>100</sup>. Esto se constituye para ella en modelo de relación con su pueblo. Le da el siguiente sentido redentor a su posible muerte como judía en contexto de persecución: «El Señor (le) ha aceptado mi vida por todos (...) justamente para esto (fui sacada de mi pueblo) para interceder»<sup>101</sup>.

El Rostro del Hijo (el Logos) es la nueva gramática de la reflexión de Teresa Benedicta. El Rostro de Cristo, sin agregarle nada a la filosofía, ha dado espacio para sistematizar de la forma más noble y hermosa su experiencia de encuentro al hacerla capaz de decir el exceso<sup>102</sup>.

## CONCLUSIÓN

El proceso del *Glaubengang* de Benedicta de la Cruz ha integrado el *Denkgang* de Edith Stein. Se ha partido desde aquella filósofa que por empatía obtiene el tipo del *homo religiosus* aun cuando no le era posible un estrato personal de creyente<sup>103</sup>.

Si se ha llegado a Benedicta de la Cruz a quien le fue posible su encuentro personal con Cristo, ha sido gracias a aquel apereamiento de la experiencia ajena (empatía), que no sólo se mueve en el *carácter descriptivo* del fenómeno<sup>104</sup>, sino que refiere al ser que éste encierra. De esa manera se abre la posibilidad de sistematizar aquel *acontecimiento religioso*<sup>105</sup> que en sí trae el encuentro concreto con el Rostro de Cristo.

Se ha mostrado cómo su naturaleza crece más allá de Edith Stein misma, surgiendo

---

98 Cf. DÍAZ, *Atisbos cristológicos*, 60.

99 «Padre en tus manos encomiendo mi espíritu» que alude a Lc 23, 46.

100 Cf., STEIN, «Ciencia de la Cruz», OC V, 365.

101 Cf., *Ibíd.*, 1286.

102 Cf., STEIN, «Ciencia de la Cruz», OC V, 417, nota n.º 812, donde se aclara: «Más de la mitad de esta página ha sido tachada en el manuscrito. Ahí se lee: “La debilidad de la naturaleza no es capaz de sufrir el exceso”» (STEIN, «Ciencia de la Cruz», OC V, 417).

103 Cf., STEIN, «Sobre el problema de la empatía», OC II, 199.

104 Aquí radica la problemática que plantea el distanciamiento que Edith Stein toma de Husserl Cf. DÍAZ, *Atisbos cristológicos*, 34.

105 *Ibíd.*, 46.

en Benedicta, la esposa de Cristo (*sponsa Christi*), una forma de configurarse con Cristo (*Alter Christus*). Benedicta lo confirma con estas palabras:

«La elevación más allá de los límites naturales, es la obra más excelsa de la gracia, [la que] no puede sin embargo alcanzarse nunca por medio de una lucha individual contra la naturaleza y mediante el rechazo de los límites naturales, sino sólo mediante la humilde sujeción al orden establecido por Dios (expresado en Cristo)”<sup>106</sup>.

El maestro (parafraseando al apelativo que en algún momento refirió a Husserl) ahora para ella es Cristo. Éste como gramática de Dios mismo y del ser humano, hace posible que en Benedicta de la Cruz opere una acción configuradora. Con Cristo toma conciencia de que «no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos somos uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 24)<sup>107</sup>, realidad que configura a todo ser humano.

Así en esta etapa final de su recorrido vital, se puede evidenciar que la experiencia del encuentro con el Rostro de Cristo la reconfigura y la hace posible experimentar que es Cristo el «horizonte, anterior a la reflexión y la totalidad del todo”<sup>108</sup> humano.

---

106 EDITH STEIN, «La vocación del hombre y de la mujer», en *Obras Completas*, vol. IV, Escritos antropológicos y pedagógicos (Burgos: Monte Carmelo, 2003), 295. 296, 2003.

107 *Ibid.*, 281. 283. 295.

108 Cf., KASPER, *Fe e historia*, 58.

# Edith Stein's Understanding of a People and Its Implication for Community and *A Priori* Law

*Antonio Calcagno*

PHD – PHILOSOPHY, THE UNIVERSITY OF GUELPH  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY, KING'S UNIVERSITY COLLEGE AT WESTERN  
UNIVERSITY, CANADA

acalcagn@uwo.ca

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2019.4>

Abstract: Stein's early phenomenology devotes considerable attention to the lived experience of the state. In her later works, the state disappears as a significant constitutive element of her later social philosophy. I argue that the disappearance of the state as a form of sociality raises a certain challenge: The advantage of an a priori theory of law defended and lived by the state community is that it preserves a realm of personal existence that transcends the shifting desires, needs, and shortcomings of the human history of a people. Perhaps the only way to reinsert what a priori state law achieves is through the idea of a people that is also a universal human community, an idea that Stein develops in her Münster anthropology.

Resumen: La fenomenología temprana de Stein dedica considerable atención a la experiencia del estado. En sus obras posteriores, el estado desaparece como un elemento constitutivo significativo de su filosofía social. El autor sostiene la desaparición del estado como una forma de socialidad plantea un cierto desafío: la ventaja de una teoría del derecho a priori defendida y vivida por la comunidad estatal, preserva un reino de existencia personal que trasciende los deseos cambiantes y defectos de la historia humana de un pueblo. Acaso la única forma de reinsertar lo que la ley estatal *a priori* logra, es a través de la idea de un pueblo que también sea una comunidad humana universal, una idea que Stein desarrolla en su antropología de Münster.

Palabras clave: Edith Stein, ley natural, ley positiva, comunidad humana universal, estado, pueblo, derechos humanos.

Key Words: Edith Stein, a priori law, positive law, universal human community, state, a people, human rights.

## INTRODUCTION

The people (*das Volk*), understood as particular social formation, has always occupied an important place in Stein's philosophy, from her earliest writings on community and the state<sup>1</sup> to her later writings produced while a Lecturer at Münster<sup>2</sup>. Both the state and the people are described as communities, and though sometimes a state can consist of a people, Stein never maintains that the sociality of a people is the *conditio sine qua non* of the state. In her early phenomenological period, the state is distinguished from a people by its constituent sovereignty: a people may live their lives and remain a people even without the sovereignty of the state. Stein gives the example of the Polish (under the Austro-Hungarian Empire and partition) and Jewish peoples, who continue to exist and to have a unique culture even though they do not live in a sovereign state<sup>3</sup>. In her early phenomenological social ontology, the state is conceived of as an important community of law-givers and -followers. But by the time Stein is teaching in the 1930s in Münster, her philosophical anthropology pays scant attention to the sociality of the state. In fact, the people becomes one of the highest and largest forms of sociality. Indeed, God is seen to relate to the human collective, understood as a people<sup>4</sup>. The human community consists of God's people.

One could easily conjecture that the near disappearance of the state in Stein's later writings may be read as a critique of Hitler's National Socialist German state, with its violent exclusionary anti-Semitism, chauvinism, and state of exception legal origin, following the idea of Carl Schmitt. Stein's shift in thinking may also be read as a critique against political theology, as seen in her decision to dismiss Augustine's possibility of a City of God<sup>5</sup>, a heavenly as opposed to earthly city, ultimately preferring the idea of a people of God as a better form of sociality because it is more personal than legal and political. In Stein's later philosophy, the state becomes an expression of a people, the idea of its culture. I argue that this latter development in Stein's philosophy creates a problem, for it diminishes the role of a priori law and all that it seeks to preserve in Stein's social ontology, including the universal and necessary value of persons as persons, the preservation

---

1 EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, Marianne Sawicki (tr.) (Washington, D.C.: ICS Publications, 2006), 32–38.

2 EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Steins Werke*, Lucy Gelber and Michael Linssen (eds.), O.C.D., vol. 16 (Freiburg: Herder, 1994), 116.

3 EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 17.

4 EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 126.

5 *Ibid.*, 15.

of life, and the concept of universal human rights. The people is an idea, which finds its maximum expression in culture, but culture unfolds in the time and space of human history, with all of its vicissitudes and changes. The advantage of an a priori theory of law defended and lived by the state community is that it preserves a realm of personal existence that transcends the shifting desires, needs, and shortcomings of the human history of a people. Perhaps the only way to reinsert what a priori state law achieves is through the idea of a people that is also a universal human community, an idea that Stein develops in her Münster anthropology. I will explore this possibility at the end of the paper.

## 1. STEIN'S EARLY PHENOMENOLOGY: THE PEOPLE AND THE STATE

Edith Stein conceives of the state as a community, and its sociality is experienced and comes to be known as one of the highest, most intense forms of social bonds. Stein defines community as a *Gemeinschaftserlebnis* or lived experience of community in which one lives in the life of others in solidarity. The members of a community experience together the deep sense or meaning of what it is to undergo a collective experience. In empathy, one individual person can enter into and come to know the mind of another by analogically comparing or “bringing into relief” one’s own experience with another’s. Empathy draws on one’s own inner and outer perceptions to make sense of what another may be experiencing: the other manifests the sense of his or her own experience in his or her body, language, expressions, gestures, etc. In empathising, I can read and understand what the other manifests, and I can make sense of what the other makes appear to me by comparing it to my own experience. In empathy, the ego comes to know the alter ego and vice versa. In a lived experience of community, a we is formed and it is experienced as collective. Stein gives the example of the collective experience of sadness and mourning:

«The army unit in which I’m serving is grieving over the loss of its leader. If we compare with that the grief that I feel over the loss of a personal friend, then we see that the two cases differ in several respects: (1) the subject of the experiencing is different; (2) there’s another composition to the experience; (3) there’s a different kind of experiential current that the experience fits into. As to the first point, in place of the individual ego we’ve got a subject in our case that encompasses a plurality of individual egos. Certainly, I the individual ego am filled up with grief. But I feel myself to be not alone with it. Rather, I feel it as our grief. The experience is essentially colored by the fact that others are taking part in it, or even more, by the fact that I take part

in it only as a member of a community. We are affected by the loss, and we grieve over it. And this “we” embraces not only all those who feel the grief as I do, but all those who are included in the unity of the group: even the ones who perhaps do not know of the event, and even the members of the group who lived earlier or will live later. We, the we who feel the grief, do it in the name of the total group and of all who belong to it. We feel this subject affected within ourselves when we have an experience of community. I grieve as a member of the unit, and the unit grieves within me.»<sup>6</sup>

In a community, one grasps the life of the other and lives in it: solidarity emerges between members and a collective we forms.

Stein describes the state as a unique social formation in which a community of members collectively lives a particular sense or content of the social formation, namely, community members are communal insofar as they live and experience the state as structured by a community of law-givers and law-followers. The legal community typifies the sociality of the state, even though the state may have different kinds of communities dwelling within it. For Stein, the essence of the state is constituted by its sovereignty, its right to self-determine itself. The state can only freely define itself through its subjects, who ultimately determine the state through law, both a priori and positive. A priori law consists of laws that are unconditioned by time, circumstance or place: they are conceived as universal and necessary self-evident truths. One does not justify such laws through logics of deduction and inference; rather, much like mathematics or logic, the laws are intuited and brought to greater clarity through reflection and thinking. There are few a priori laws, but today they form the basis of many human rights discourses. Examples of a priori laws include such rights as the right to life, mobility, protection from harm, and the right to food and shelter. A priori laws establish and protect a realm of being that applies to all humans while aiming to ensure that the basic conditions for human existence and flourishing are articulated and preserved. Positive laws are directly conditioned by temporal necessity, history, specific occurrences, culture, etc. They are usually specific and local to the state creating and enforcing them. Both forms of law, by definition, have force, which is exercised by the state community. All members of the state community are recognised as persons in the Steinian sense of the term, but the state itself is not a person, though its actions and being are similar to those of a person. For the state-community to exist, members must live the legal life of the state in solidarity, but not every member of the state need do this. The state can appoint representatives to act on its behalf and representatives

---

6 EDITH STEIN, *Philosophy of Psychology and the Humanities*, in *The Collected Works of Edith Stein*, vol. 7 (Washington, D.C.: ICS Publications, 2000), 133–134.

can perform state acts “on behalf of” or “in the name of” the state. At some level however, members of a state community, insofar as they freely choose to live with others under a rule of law can be said to belong, at a basic level, to the state.

Stein distinguishes a people from the state. She says the two social objectivities differ in two significant ways. First, the state is not necessarily built on a people, though it may sometimes be the case that people and state coincide. Second, the people have a particular relation to one another as persons, whereas in the state people relate to the essential structure of the state as a sovereign legal community and entity. Stein observes:

«Furthermore, the equivalence of state and sovereignty entails the detachability of civil community and ethnic community, which often are taken to be necessarily bound to each other, if not held to be completely identical. They become separable first in the sense that the ethnic community [*Volk*, people] can survive if sovereignty, and with it statehood, is destroyed. The people can remain unaffected, in the distinctiveness of its community life, if it is deprived by an outside force of the possibility of living according to its own laws... [T]he existential possibility of the state is not bound to the ethnic unit. The national state or ethnic state is one special variety of state, but not state as such. It is very well possible for a series of different ethnic communities to become united by one force representing a civic unit embracing them all, a force that manages their life along certain lines homogeneously or even heterogeneously, without interfering with their ethnic preferences.... Some kind of community or other is going to encompass all the individuals belonging to a state as a whole, even an ethnically disunited one. However, this is not to be regarded as something constituting the state as such; that is, it's not necessarily required by the state's ontic fabric. The latter demands only a range of persons as belonging to the substance of the state and a particular kind of relation of those persons to the state as a whole (which is about to be discussed). The ontic composition of the state leaves open the issue of how the persons might stand to one another. Not from the composition of the state, but rather from the composition of minded persons, is it to be made intelligible that—as we already indicated—[1] a concrete civic pattern develops on the basis of a[n already] subsisting community; or to put it another way, a ribbon of community winds around the persons involved in that civic pattern; and furthermore [2] that these ties of community are required in order for the existence of a state

to be secured. The civil community requires—that’s the main point—no ethnic community in order to be.»<sup>7</sup>

Furthermore, a people is not to be confused with more intimate forms of community like families or friendship<sup>8</sup>. If the state and the people are distinct social and political concepts, which may, in certain cases become intimately related, and if the state is defined by its notion of sovereignty, how, then, is a people constituted? Stein says that a people can partake of a communal sociality, but it differs from the state in that it has a unique mentality and cultural cosmos behind it, as opposed to a state legal structure. She writes, and I quote at length:

«On all these points, the ethnic community [*Volk*] is arranged otherwise. It comprises an open multiplicity of individuals, so that personal contact for all those who belong to it is impossible in practice. The ethnic community can pick up new individuals without regard to their personal distinctiveness (at least to a great extent; limits obtain unilaterally inasmuch as not every individual personality allows itself to assimilate to every ethnic community). And the ethnic community never makes the demand that the whole personal life of individuals is to be assumed into itself. But even if greater leeway is allowed here for individual personal life, still the tethers that tie that life to the people are scarcely less secure than the more tightly stretched ones of the closer community. Now a people, in contrast to other communities, has one more essential concrete way of being itself. A community having the breadth and scope of a people still cannot claim to be an ethnic community unless and until there emerges from its mentality a distinctive culture particularized by the community’s special character. A culture is a cosmos, homogeneous unto itself and outwardly circumscribed, of mental goods (be they self-sufficient objects like the works of art and science, or be they routinized modes of life concretized by persons in the act of living their lives). Each culture points back to a mental center to which it owes its origin. And this center is a creative community whose special distinctive soul<sup>50</sup> shows up and is mirrored in all the community’s productions. The community that stands behind a cultural cosmos can in principle be more extensive than an ethnic community. A “culture group” can encompass a variety of peoples—at any given time and over the course of time. Similarly, smaller communities—like a caste or an extended family—form their own cultural

---

7 EDITH STEIN, *An Investigation Concerning the State*, 16–20.

8 *Ibid.*, 21. “A people differs from the closer communities that we considered earlier—family and friendship circle—in this: [1] that with those, the foundation of the community was formed by altogether particular individuals; [2] that those individuals entered into the life of the community with their entire personal substance; and [3] that they all came in contact personally with each other”.

“microcosm”. But only for an ethnic community is it essential to be culturally creative. The community of the culture group can perhaps be depleted, in that the peoples belonging to it share their cultural goods (or, hand them down to others in the course of time) and collectively feed on them without being productive as a coherent unit. Likewise, the smaller community won’t be touched in its substance if it merely partakes of the cultural goods of the encompassing community without enriching that community, or if it cooperates therein only as a component of the greater whole and not as a self-sufficient unit. Peoplehood dies only with its spiritual creativity»<sup>9</sup>

Stein notes that there is a profound parallel, indeed connection, between state sovereignty and the sovereignty of a people. The culture of a people is the free, unique, personal expression of its inner life. The people, in and through its own determinations, produces a culture that expresses these very determinations, and collectively so. And this self-determination is conceived by Stein as a kind of inner authority (*Existenzberechtigung*), which ultimately may bring life to the formalism and uniqueness of state sovereignty<sup>10</sup>.

The building of a collective culture of a people is viewed by Stein as a kind of existential justification of freedom, understood in terms of sovereignty itself. The state is understood as being marked by an external formalism of law, whereas the people are inwardly determined by their cultural formations, which ultimately express its personality or personal core, but always in a collective, communal fashion. One could almost venture that culture, as it is presented in Stein’s treatise on the state, may be understood not as the Kantian *quid facti?*, but as the Kantian

---

9 Ibid., 21–24.

10 Ibid., 24–25. Stein remarks: «In this “cultural autonomy,” as a specific characteristic of the ethnic community, we find a remarkable reflection of sovereignty as that which is specific to the state, and [so we find] something like a material basis for that formal [right of] self-regulation. This casts light upon the connection of people [i.e., ethnic group] and state: the people, as a “personality” with creative distinctiveness, begs for an organization that secures for it a life according to its own lawfulness. The state, as a social pattern that organizes itself on its own authority, calls for a creative power that lends content and direction to its organizing potential and confers an inner authenticity [upon it]. The question that sent us off on the last reflection—whether the state needs to have an ethnic community for its foundation—is one that we’re now ready to answer. The issue is resolved by the fact that, while it’s entirely conceivable to have a state that lacks this basis, a state where the only bond among those who belong to it is “loyalty” (in Kjellén’s sense), i.e., the mutuality of laws and duties in regard to the state as a whole, a state modeled in that way would [have some deficiencies. It would have no inner existential [authority], so to speak. It would always have clinging to it the character of something hollow and ephemeral. It might perhaps hold together for a time by authoritarian control, but not by any inner gravity of its own. Earlier we accepted the possibility of a unification of several peoples into one state whole. Nothing about that possibility is canceled by the fact that each of the different ethnic communities has its own unique personality. None of the ethnic communities necessarily requires a mode of statehood appropriate to itself alone. All they [really] need is a civic organization that takes their intrinsic lawfulness into account. It’s only when civil law and ethnic personality are directly opposed to each other that the survival of one of them, or even both of them, is imperiled. That is no less possible with unitary peoplehood than with several peoples, one of which is favored at the expense of the others».

*quid iuris?* Before closing this section on the relation between the people and the state, it should be remarked that nation (understood in the sense of *natio*, that is, a political sense of belonging determined by blood or birth) is no way identical with the communal sense of the people developed by Stein, though there are historical cases in which people and nation have coincided<sup>11</sup>. Stein's distinction between people and nation is a deliberate attempt to free the concept of the people from the politics of national identity, which wreaked havoc throughout the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries. Indeed, the ugly and violent side of national imperialisms came to a head in World War I. In fact, Stein notes that historically a people comes to be through a mix of various people to form a new people. She gives the examples of Germany and the United States as founded on a mix of peoples<sup>12</sup>.

## 2. STEIN'S MÜNSTER LECTURES

In *Der Aufbau der menschlichen Person* [The Structure of the Human Person], Stein takes up one again the discussion of the people within the framework of a broader discussion of the social world. The lectures are designed to help teachers ground their pedagogy in a robust philosophical, holistic, and personal anthropology. Part of being human, according to Stein, is to be a member of a social world, which includes being part of a people. Stein begins her treatment of the people by addressing the topic of race, and she immediately dismisses the identification of people and race, pointing to the confused sense of race that were circulating in her day<sup>13</sup>. Following her earlier discussion on the state, she conceives of a people being a large social structure, which is distinguished from more intimate forms of sociality like friendship and family. A people is not a universal, all-encompassing social structure. A people is a community, as we saw in Stein's treatment of the state. Furthermore, a people is not a superstructure that absorbs individuals, and

---

11 Stein herself showed enthusiastic support for the German Reich in World War I, but this changed as the War advanced. See MACINTYRE, ALASDAIR, *Edith Stein: A Philosophical Prologue 1913–1922* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2006), 93.

12 EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 119. „Was die Geschichte vorfindet, sind meist Völker in einem bereits vorgeschrittenen Entwicklungsstadium, weil Besinnung auf die eigene Geschichte erst bei einer gewissen Kulturhöhe einsetzt, die Aufmerksamkeit fremder Völker aber meist erst von Völkern erregt wird, die schon als geschlossene Einheiten auftreten. Immerhin haben wir doch einige Beispiele greifbar vor Augen: so die Entstehung der germanisch-romanischen Völker Westeuropas aus der Mischung germanischer, römischer und keltischer Volksteile, d. h. das Erwachen neuen Volkstums aus den Trümmern untergehender Völker; die Entstehung eines neuen Volkstums aus Splintern fremder Völker in den Vereinigten Staaten Nordamerikas“.

13 *Ibid.*, 116.

like any community, the sociality of the people is to be located in the lives of the community that structures the relations between the people<sup>14</sup>.

Notably absent in Stein's treatment of the person and sociality is the role of the state. This is not an accident, as the lectures coincide with the rise of Hitler to power and the soon-to-be promulgated anti-Jewish laws. In the Lectures, Stein discusses the notion of the state in two distinct ways. First, she maintains that the study of the state belongs to the *Geisteswissenschaften* or Human sciences<sup>15</sup>. Second, she affirms her earlier contention that a people is constituted in and through its culture, internally and externally. Externally, a people is formed by its interrelation with other peoples, whereas internally a state freely determines itself and through its culture and traditions. The inner life of a people is marked by its self-formation, -preservation, and -expression. Both the internal and external life of a people are marked by the consciousness of belonging to a specific type of community<sup>16</sup>. The people is an idea that animates the life of the community, and the idea helps shape the practices and habits of the people's everyday life. Stein notes that a people's culture also helps shape its respective practices of law and religious practices<sup>17</sup>. A people, Stein goes on to say, is a kind of order or cosmos regulated by its cultural self-determination. And while she affirms that there are specific types of peoples that have specific kinds of cultural traditions and behaviors, she reminds her students and readers that a people is not merely a cultural expression. A people defines a community through time, and as such generations of people are connected by

---

14 *Ibid.*, 117. Stein observes: „Das Volk vollbringt Taten und hat Schicksale. Hier ist das ganze soziale Gebilde Subjekt der Taten und des Erlebens, nicht ein Einzelmensch. Aber es ist nicht möglich, daß dies geschieht, ohne daß Einzelmenschen daran beteiligt sind. Das Volk ist nicht außerhalb oder über seinen Gliedern, sondern in ihnen real. Es ist aber nicht nötig, daß an allem, was das Volk tut und erfährt, alle Menschen beteiligt sind, die zu ihm gehören“.

15 *Ibid.*, 24.

16 *Ibid.*, 177.

17 *Ibid.*, 118. „Unter dem »äußeren« Leben des Volkes verstehe ich sein Verhalten zu andern Völkern: friedliches Zusammenwirken in Güterausaustausch und gemeinsamen Unternehmungen, feindliche Auseinandersetzungen in Konkurrenzkampf oder offenem Krieg, auch die gegenseitige Einschätzung und Gesinnung. Als inneres Leben kann mandemgegenüber alles bezeichnen, was Selbstgestaltung, Selbsterhaltung, Selbstausdruck ist: Selbstgestaltung – dazu gehört Wachstum an Zahl, körperlicher und geistiger Leistungsfähigkeit und innerer Verbundenheit der Glieder; Fortschreiten in der Erkenntnis, im Glaubensleben und in der praktischen Tüchtigkeit; Ausprägung eines eigenen Stils in der Lebensgestaltung (Brauch und Sitte), staatliche und rechtliche Organisation (politisches Leben). Selbsterhaltung – dazu gehört materielle Gütererzeugung für den eigenen Bedarf und zweckmäßige Regelung des Güterausaustausches (Wirtschaft); Sorge für Gesundheit, öffentliche Sicherheit und Wohlfahrt (»Polizei«); Jugend- und Volkserziehung zur Volksverbundenheit und Lebenstüchtigkeit. Selbstausdruck – dahin gehört die Sprache, gehört alles Schaffen gewerblicher, künstlerischer, wissenschaftlicher Art, gehört aber auch der Stil der Selbstgestaltung in Brauch und Sitte, in den Formen des Rechts- und Staatslebens, im religiösen Leben. (Selbstgestaltung und Selbstausdruck gehören untrennbar zusammen, wie überhaupt alle Lebensfunktionen ineinander-greifen.) Die Gesamtheit dessen, was unter Selbstausdruck zusammengefaßt ist, kann man als Kultur bezeichnen. Die innere Einheit und Geschlossenheit der Kultur entspricht der Einheit des Volkes. Die Ideen »Volk« und »Kultur« scheinen mir aufeinander bezogen“.

this very humanity and through their life. Humanity and life itself may be read as grounds or even conditions for the possibility for a people coming to be<sup>18</sup>.

The Münster Lectures' discussion of the people is remarkably different than the one found in Stein's earlier investigation of the state. Human being's relation to God and the claim of the existence of a deep, universal human community come to ground all peoples and communities. The highest form of sociality is community, and this form bespeaks a unified structure where both relations and acts converge. The form comes to express itself as a social objectivity where a "we" abides. Communities, however, are not persons, but are analogous to them. Stein remarks,

«One can speak of community in a larger sense where there exist not only reciprocal relations between persons, but also where these persons present themselves as a we-unity...I speak of unity in the strict sense of the word, where one finds a permanent life community among persons that is both deep and marked by duration; the community is not simply fleeting in that it is momentary and tied to the present. It is also marked by supra-personal ties, which have their own laws of formation, according to which the community realizes itself and develops similar to an individual human person»<sup>19</sup>.

It is within the preceding discussion of the form of community that Stein interjects an important addition to her philosophy: she claims that at the basis of all communities, from smaller to larger ones, there exists a "universal community" that our philosopher calls "humanity"<sup>20</sup>. For Stein, humanity is not simply a genus, a classification of the mind, in which the collectivity implied in the essence human being is contained; rather, she makes the claim that humanity is to be understood as "concrete individual"<sup>21</sup>. Humanity coincides with every individual human person; it embraces all the individual members. In speaking this way, Stein wishes to claim that a universal human community or humanity exists *in se*. Stein observes,

---

18 Ibid., 118. Stein writes, „Als »eine Kultur« kann man eine Schöpfung des Menschengestes bezeichnen, in der alle wesentlichen menschlichen Lebensfunktionen (Wirtschaft, Recht und Staat, Sitte, Wissenschaft, Technik, Kunst, Religion) einen Ausdruck gefunden haben. Und ein Volk ist eine Gemeinschaft, die einen solchen »Kosmos« hervorbringen kann. Weder ein Einzelner noch eine engere Gemeinschaft ist dazu imstande. Es gehört zwar zum Menschen, an all diesen Gebieten einen gewissen Anteil haben zu können, aber kein Einzelner und kein engerer Verband kann auf all diesen Gebieten produktiv sein. So verstehen wir jetzt, warum zum Volk eine gewisse Größe gehört. Wir verstehen auch, daß Völker Lebensgemeinschaften sind, in denen das Gemeinschaftsleben sich auf alle Lebensfunktionen erstreckt, die wesentlich schöpferisch sind und deren Dauer sich über eine Reihe von Generationen in der Folge der Zeit ausdehnt“.

19 Ibid., 168.

20 Ibid.

21 Ibid., 169.

«One cannot even say, however, that the whole exists before the parts; rather, existence of humanity begins with the first human being. This existence is present in each single human being: humanity belongs to each one of them right from the start of his or her existence. This is certainly theologically grounded»<sup>22</sup>.

Philosophically speaking, Stein maintains that consciousness immediately gives or presents, understood in the phenomenological sense, humans as existing in community insofar as individuals recognize and understand that they live as a member of humanity: «Every human being, through her or his origin and relation to the lineage from which he or she descends, refers back to the origin of community. The genetic connection alone, however, could not act as the ground of community, if humanity did not imply a commonality of life»<sup>23</sup>.

### 3. JUSTIFYING THE CONCEPT OF HUMANITY

When Stein described humanity as a community, she is attaching to it a deeper meaning than simply something shared or something common to subjectivity. What, then, precisely do we share and experience solidarity with? Presumably, humanity understood as a community would bespeak a lived experience of solidarity, and a universal sense of it as well. Again, I think it would be mistaken to understand solidarity in its more intimate, restrictive sense, the sense that belongs to more restricted communities like families and friends. Neither do I think it is like the experience of the solidarity of a state community. We have to understand the solidarity of humanity in its broader sense of community: we share something together that makes us all human, and in this respect, we can collectively influence and affect ourselves, and we do so as a we, we do so together. Stein reminds us of the concreteness of what is there, before us, and what manifests before us, the things themselves, including the realities of human personhood and humanity. It is humanity that forms a community, a humanity that affects not only individuals but our collectivity as well, our shared we<sup>24</sup>.

At the time Stein was giving her lectures in Münster, she had fully embraced

---

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> I take up Stein's justification of the possibility of a universal human community in my essay: CALCAGNO, ANTONIO, «On the Possibility of a Universal Human Community in an Age of the Post-Human: Edith Stein's Philosophical Defense», *Toronto Journal of Theology* 31, n.º 2 (2015): 209–221. I only present a portion of my argument here.

Roman Catholicism. Her understanding of humanity would not be complete, if we did not secure its foundation in God. The last part of the lectures moves from the discussion of social reality to more encompassing and foundational questions concerning theology and God. As in *Finite and Eternal Being*, we see that creation and creatureliness are the ultimate grounds of our humanity. As creations of God, human beings share a common creatureliness that bears the stamp of the Creator God. We are called to share in the life of the divine community of the Trinity and we also are made in the image and likeness of this divine community. Our humanity is made in the image and likeness of a triune community and it bears the stamp and effects of this creation.

«I wish to recall here that only the truths of faith, which we have drawn upon through the course of our philosophical investigations, can verify the results obtained or make certain that which remains uncertain from the philosophical point of view. These truths consist in believing that the human being was created by God, and with the first human being, all of humanity was created as a unity on account of humanity's very origin and its potential community. Every human soul is created by God. The human being is created in the image of God. S/he is free and responsible for that which s/he becomes. The human being must conform her or his will to God's will»<sup>25</sup>.

Though the community that is humanity is created by God, Stein also admits that it is also subject to human freedom and will: we must choose to view and live our universal human community according to what God intends. The descriptor “potential” is a firm recognition that we sometimes fail to do this. In Stein's later Christian work, human freedom takes on greater poignancy: a community of humanity is not a secure foundation unless we choose to cooperate with what is given and what we can understand to be present as real and operating in our world. Within this faith context, this cooperation requires grace, as both Augustine and Stein remind us. At the same time, this cooperation can occur within a belief system that does not assume grace.

---

25 EDITH STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 172.

#### 4. IMPLICATIONS OF ELIMINATING A PRIORI RIGHT AND THE STATE

The disappearance of the state as a social formation in Stein's later work is revelatory, both on historical and philosophical levels. As Stein was writing and delivering her Münster lectures, she was mindful of the growing racism and anti-Jewish sentiment present in German life. We know that at that at the Münster pedagogical institute where Stein worked she faced anti-Jewish comments and insults from one of her colleagues. Moreover, Stein is aware of the rise of Hitler and what his political, state project entails. It was also during this time that Stein was terminated from her position for being Jewish on account of Hitler's anti-Jewish laws promulgated in 1933: Nazi policy toward the Jews was made clear already in 1920 with party platforms. Historically speaking, perhaps one can read Stein's later elimination of the state as a social formation as a critique of the National Socialist state, which had its own laws, community, values, albeit they were often violent and hateful. Perhaps, one could venture, that because the National Socialist State, especially in its early forms, may be read as fulfilling Stein's idea of the state as a law community, Stein saw the need to distance herself from her earlier idea of the state. The state no longer could function as she had conceived, and she draws more inspiration in a pluralist, non-blood-based idea of a people, with its culture, that could bring forward an ideal and flourishing idea of political rule.

On a philosophical level, Stein's subordination of the state to the expression of the cultural cosmos of a people and the elimination of the state as having a unique form of sociality rooted in the law raises two important questions. First, is the concept of the people, as Stein conceives it, the cultural ground that gives rise to the state or can the state exist as a unique but related (to the people) form of sociality, as Stein maintains in her early work? Second, are there any consequences to the subordination of the state to the cultural work or expression of a people, especially when it comes a priori right? My response to the first question, history aside, is that Stein has two deep viable insights. On one hand, states do exist and what makes them unique is their sovereign right to self-determination, which is formally expressed in the law, and, on the other hand, one cannot deny the force of a material culture (especially its language, history, economics, political aspirations, art, religion, etc.) in shaping law and our sensibilities to and practices of it. Culture, broadly conceived, is defined as the traditional realm of spirit. *Geist*, in the form of human freedom and rationality, produces certain spiritual creations or objects, including art, politics, and religion. Human culture may be understood as comprising these three forms of expression. In her later work, Stein views the people as the unique form of sociality proper to culture, and politics is imply reduced to a cultural phenomenon. As Hegel reminds us, however, the

state is an important moment in the development of a culture, and it possesses a unique structure, both in terms of the law and ethics. The law establishes and formalizes how we are to be and dwell with one another, in *koinonia*, as Aristotle says. As such, one must see the establishment and life of the state as a singular constituting moment of sociality that is distinct from other forms of culture and sociality, including the people. Moreover, the law, understood as the principle that grounds sovereignty and rule, by definition, must articulate and safeguard general principles that apply to all of its citizens, which sometimes conflict and contravene cultural practices. Every society has examples in which the law contravened cultural practices, for example, the right of women to vote and participate in politics: in most cases, the change in the law brought about a massive cultural shift in how we view women's roles in society. In the end, to reduce the question of political rule merely to the cultural expression of a people totalizes cultural practices: there is nothing outside of culture that can challenge and even limit potential excesses of the culture, especially when it comes to violent practices of oppression and exclusion.

The foregoing point about limits brings me to my response to the second question raised earlier. With the elimination of the state as a unique form of sociality, Stein also forfeits the powerful notion of a priori right, which she saw as constitutive of the state community. As we saw earlier, a priori right establishes a realm of justice or law that is not subject to time, history, culturally specific practices or circumstances on the ground: what is right is universally and necessarily so, and what is right is immediately and clearly grasped. The realm of a priori right makes possible the articulation and defense of few but foundational human rights, including the right to life, freedom from harm, mobility, expression, work, and the right to shelter and basic necessities of life. These are seen to be evident and universal truths, necessary for human life to exist in its most basic, general form. It is the obligation of the state to ensure that these rights are guaranteed. A priori right does not belong to the cultural cosmos constitutive of a people. It is a realm that lies outside culture, but which applies to all human beings. Without a priori right and without the unique Steinian state community to preserve and maintain it, we run the risk of relying on cultural norms and practices, which are always specific and historically contingent, to safeguard the most basic conditions of living and dwelling together *as human beings*. And history teaches how fragile or weak state communities can be when they form themselves as the absolute, end result of a series of historical and cultural practices.

One might object to the foregoing argument by rightfully pointing to Stein's later notion of the human community rooted in God. Here, one could see the demands of a priori right being more explicitly transferred to God and divine obligation,

to which all humans are bound. In the Münster lectures, as creatures of God, we belong to a universal human community that has as its unique end union with God. As such, we must follow God's laws, which fundamentally and wholly cover the precepts of most a priori laws. There exists one important limitation to this view of the universal human community, namely, it presupposes that we all acknowledge that a divine being exists and, more importantly, that God is the same for all humans. History provides us with a plethora of examples showing the different responses to the question of the existence and nature of God. I do not wish to enter into the nettling discussions about the existence and nature of God; rather, I wish to point out the challenge that rises when seriously confronting Stein's later position. I should also point out that, if we take Stein at her word, one of the implications of her subordination of the state law to divine law is a shift in the force of law: the divine law becomes more binding and is, in Stein's logic, more powerful, thereby securing a greater force that may prevent needless violence, oppression, and death, all of which, sadly, did not obtain after Stein's dismissal from her position in 1933.

In the end, Stein maintains that as a human community we are God's people. This relationship forms a new sociality between the human and the divine. Even if this new form of sociality of the people were to be accepted as true, I believe that we still need a unique state form of this relationship, which can be articulated and expressed in the a priori sense of state law lived by a state community. To reduce the state and state law to the unique cultural formation of a people is frightening, even if it coincides with the possibility of a universal human community that is in relation with a divine being, because, even if minimally, one needs checks and balances to curb the often violent and unjust excesses of human greed and aggression, excesses which Augustine, Locke, Rousseau, Hobbes so eloquently sketch for us. The articulation of state community that has folded within it a realm of a priori law can serve as an additional check that aims at protecting and ensuring the existence and value of all human life and even perhaps its relation to the divine.

# ¿Es la unión mística un paradigma para la relación interpersonal? Una respuesta diferenciada en Edith Stein

*Christof Betschart*

LICENCIADO EN FILOSOFÍA - DOCTOR EN TEOLOGÍA

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA TERESIANUM

betschart@teresianum.net

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2019.6>

Resumen: En su obra *Ciencia de la cruz*, Edith Stein presenta la analogía de las relaciones interpersonales para explicar la diferencia específica entre la experiencia vivida de la fe y la experiencia mística, caracterizada esencialmente como un sentimiento momentáneo de la presencia divina. La experiencia de la fe se puede comparar con una relación con quien se conoce de oídas, mientras que la experiencia mística correspondería al encuentro de persona a persona. El artículo explora las virtualidades y los límites de esta analogía que compara la relación divino-humana con una relación entre personas humanas. Se demostrará que Stein no se opone a la fe y a la experiencia mística fugaz, sino que busca mostrar cómo ambas convergen en la unión mística estable en la que la condición es la entrega mutua y libre.

Abstract: In *Science of the Cross*, Edith Stein introduces the analogy of the interpersonal relationship to reflect the specific difference between faith and the mystical experience characterized essentially as a momentary feeling (*fühlen* or *spüren*) of the divine presence. The lived faith can be compared to a hearsay relationship, whereas the mystical experience would correspond to the encounter from person to person. The article explores the virtualities and limits of this analogy that compares the divine-human relationship to a relationship between human persons. It will be shown that Stein does not oppose faith and the passing mystical experience, but seeks to show how the two meet in the stable mystical union of which the mutual and free gift of self is the condition.

Palabras clave: Edith Stein, mística, Ciencia de la cruz, unión, relación interpersonal

Keywords: Edith Stein, mysticism, Science of the cross, union, interpersonal relationship

## INTRODUCCIÓN

El interés de Edith Stein por las vivencias religiosas comienza algunos años antes de su bautismo. Es evidente que éste interés solo puede ser reforzado por su familiaridad con las figuras místicas carmelitas. En tanto carmelita, es cuando recibe la oportunidad de abordar este tema en diálogo con Teresa de Avila, el Pseudo Dionisio o Juan de la Cruz, ella se piensa como una fenomenóloga que pone su método al servicio de la descripción y de la interpretación de las vivencias místicas. Esto lo hace lejos de las discusiones polémicas de las décadas precedentes desde la oposición entre Saudreau y Poulain a inicios del siglo XX.

Trataré de mostrar que la analogía con la relación interpersonal puede ayudar a comprender mejor la experiencia mística en la continuidad y en la novedad, en relación a la vida de fe. Lo vamos a hacer en una perspectiva teológica, incluso si la contribución Steiniana en este contexto se debe a su perspectiva fenomenológica. En la primera parte, vamos a introducir la analogía interpersonal en Stein a continuación de Teresa y de Juan de la Cruz y así mismo, seguida de su trabajo filosófico sobre el concepto analógico de persona. La segunda parte más teológica buscará distinguir entre la unión mística momentánea y la permanente. La tercera parte aborda esta distinción a la luz de la analogía interpersonal como una relación de oídas (indirecta) y un encuentro de persona a persona.

### 1. LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN ANALOGÍA CON LA RELACIÓN INTERPERSONAL

Antes de entrar en el mundo carmelitano y aquel de Edith Stein, iniciemos nuestra búsqueda mirando la filosofía dialógica<sup>1</sup>. En efecto, ella no solo se interesó en las relaciones entre personas humanas, si no que igualmente y de una manera privilegiada en la relación entre el Yo humano y el Tu divino, como Silvano Zucal lo mostró en su libro sobre la oración en la filosofía dialógica. Autores como Rosenzweig, Levinas, Picard, Buber, Ebner y Guardini, pero también Simone Weil y María Zambrano, que no pertenecen en estricto rigor a la filosofía dialógica, son tratados. El denominador común de estos diferentes autores es pensar la oración en términos de relación asimétrica entre un Yo humano y un Tu divino y como un

---

1 Cf. ZUCAL SILVANO, *Pregheira e filosofia dialogica* (Brescia: Morcelliana, 2014).

acontecimiento de la palabra. Por otra parte, siempre según Zucal, esta relación no debe ser considerada como cualquier realización del diálogo interpersonal, sino como su paradigma.<sup>2</sup> Le da un lugar importante a Zambrano que se interesa en los dos santos del Carmelo, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, y muestra que la experiencia mística – en la perspectiva cristiana – concibe la unión en la alteridad.<sup>3</sup>

## 1.1 UNA MIRADA CARMELITANA

Si miramos ahora hacia los dos místicos del Carmelo, Teresa y Juan, a pesar de la diversidad en la manera que ellos tienen de dar cuenta de la relación con Dios, comparten elementos esenciales. Por un lado, sostienen que la relación con Dios es asimétrica, porque Dios es trascendente en relación a nuestra realidad: él es eterno mientras que nosotros vivimos en el tiempo, él es de naturaleza divina mientras que nosotros somos de naturaleza humana. Pero por otro lado, los dos se esfuerzan en encontrar símbolos sacados de la experiencia humana para hablar de la relación con Dios que pueden conducir hasta la unión estable. Algunos símbolos podrían llevar a pensar en una forma de disolución de la persona humana en Dios. Teresa, por ejemplo, utiliza el símbolo del agua:

«Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cual es el agua, del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse (7M 2,4)»<sup>4</sup>.

Es verdad que Teresa no lleva la interpretación en el sentido de una fusión entre Dios y la persona humana. De hecho, ella utiliza en el mismo párrafo un segundo símbolo, el del cirio compuesto por dos elementos distintos, la mecha y la cera, mientras está ardiendo (7M 2,4).

En Juan de la Cruz, encontramos entre otros el símbolo del fuego que consume la madera:

---

2 Ibid.,13.

3 Cf. Ibid.,111-162. El autor dedica el capítulo más largo a este autor y enfatiza la compatibilidad de la experiencia mística con una interpretación dialógica.

4 Todas las citas de Teresa están tomadas de: TERESA DE JESÚS, Obras completas, ed. Tomás Álvarez (Burgos: Monte Carmelo, 2014<sup>17</sup>), 963.

«Así como, aunque, habiendo entrado el fuego en el madero, le tenga transformado en sí y está ya unido con él, todavía, afervorándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone mucho más candente e inflamado hasta centellear fuego de sí y llameare» (LB, Prologue 3)<sup>5</sup>.

El fin del símbolo es precisamente mostrar que la madera, que simboliza el alma, se transforma bajo la acción del fuego, que simboliza el espíritu. Aquí igualmente Juan de la Cruz no explota el símbolo en el sentido de una fusión.

En relación a estos símbolos como el agua y el fuego, los que Teresa y Juan privilegian, son sacados de las relaciones entre personas humanas y más precisamente la amistad y el matrimonio.

Conocemos el famoso párrafo en el cual Teresa caracteriza la oración como una relación de amistad: «Que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (V 8,5). La ventaja de este símbolo es que tiene que ver con todas las etapas de la vida espiritual y que corresponde a una experiencia humana particularmente importante, ya sea que uno es gratificado ya sea que se siente la carencia o sus límites. Más aún que la amistad, Teresa toma el matrimonio como un símbolo para la relación con Dios: «No hallo otra [comparación] que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio» (5M 4,3). Este pasaje es revelador, porque muestra que Teresa está consciente que se trata de una comparación o de un símbolo, que los símbolos son esencialmente limitados, es decir que sirven sobre todo para iluminar un aspecto, y que hay símbolos más o menos bien escogidos. Según ella, el símbolo del matrimonio es el mejor posible. Se trata de una declaración de principio, pues si los símbolos sacados de la naturaleza pueden ayudar a comprender ciertos aspectos de la unión, la relación interpersonal es del mismo tipo y se acerca más por esta razón a la relación con Dios.

Juan de la Cruz se apoya aun con mayor frecuencia que Teresa en el simbolismo sponsal, pero la amistad no se olvida tampoco. Así, la comunicación de Dios es comparada con la afición materna, fraterna y amistosa: «Comunícate Dios en esta interior unión al alma con tantas veras de amor, que no hay afición de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano ni amistad de amigo que se le compare».<sup>6</sup> O en uno de los Dichos de luz y amor, compara

---

5 Todas las citas de Juan de la Cruz están tomadas de: JUAN DE LA CRUZ, Obras completas, ed. José Vicente Rodríguez y Federico Ruiz Salvador (Madrid: Editorial de Espiritualidad 2009<sup>6</sup>).

6 *Ibid.*, 711 (CB 27,1).

a Dios con el esposo y amigo: «Toma a Dios por esposo y amigo con quien te andes de continuo, y no pecarás, y sabrás amar, y haránse las cosas necesarias prósperamente para tí»<sup>7</sup>. Sin embargo, el símbolo sponsal es sin duda el más central en Juan de la Cruz estrechamente ligado al tema de la unión, presente al inicio de las grandes obras y el hilo rojo del Cántico espiritual siguiendo el modelo bíblico en el Cantar de los cantares.

## 1.2 UN COMPLEMENTO FILOSÓFICO

¿Qué hace que las analogías de la amistad y del matrimonio sean las mejores para aproximarse a la relación divino-humana? La respuesta más simple es que los hombres son personas como las personas divinas. En efecto, en la tradición filosófica inspirada por la teología cristiana, el concepto de persona se aplica de manera analógica a Dios, a los ángeles y a los hombres. Boecio es el autor más influyente que trató el tema de esta analogía en su libro sobre la persona y las dos naturalezas de Cristo. Según Boecio, no podemos llamar personas a los objetos inanimados, a las plantas o a los animales, “pero decimos del hombre que es persona, lo decimos de Dios, lo decimos del ángel”<sup>8</sup>.

Tomás de Aquino retomará la investigación boeciana particularmente en la famosa cuestión 29, artículo 3 de la Prima pars de la Summa Theologiae donde él considera a la persona como lo más perfecto de la creación<sup>9</sup>. Como todos los nombres que hablan de una perfección creada, el de persona se aplica de manera excelente a Dios. Pero ¿cómo debemos modificar la definición boeciana de persona: *naturae rationabilis individua substantia*, para que ella pueda ser aplicada a las personas divinas? Según Tomás, la naturaleza de Dios no es *rationabilis* en el sentido de que Dios tendría la necesidad de pensar paso a paso, pero hay una naturaleza *intellectualis* conociendo uno intuitu. Cuando se trata de una

---

7 *Ibíd.*, 105 (Dichos de luz y amor, 67).

8 BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, ch. 2, en *Theological Tractates*, ed. Hugh Fraser Stewart, Edward Kennard Rand, S. Jim Tester (Cambridge MA: Harvard University Press, 1973), 82.84: “Ex quibus omnibus neque in non viventibus corporibus personam posse dici manifestum est (nullus enim lapidis ullam dicit esse personam), neque rursus eorum viventium quae sensu carent (neque enim ulla persona est arboris), nec vero eius quae intellectu ac ratione deseritur (nulla est enim persona equi vel bovis ceterorumque animalium quae muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt), at hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli”.

9 TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* Ia, q. 29, a. 3c.: “Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectio- nis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quod dicitur de creaturis, sed excellentiori modo”

substancia, no hay que entenderlo como el soporte de los accidentes, sino como el hecho de subsistir. De esta manera, podemos asociar la definición boeciana de persona a la idea de una subsistencia en una naturaleza intelectual. En cuanto a las personas divinas, la subsistencia se distingue solo por las relaciones reciprocas de las personas divinas entre ellas, las relaciones son en ellas mismas subsistentes.

Por supuesto se trata de una aproximación entre otras, incluso siendo una de las más influyentes es también una de las más criticadas. Antes de Tomás, Ricardo de San Víctor, por ejemplo, ofrece una definición más existencial de la persona divina como *divinae naturae incommunicabilis existentia*<sup>10</sup>. El adjetivo divina puede ser cambiado con humana o angélica y la definición así modificada se aplicará entonces a una persona humana o angélica. Uno de los puntos interesantes en Ricardo es su comprensión del concepto de existencia que viene del verbo compuesto *ex-sistere*: el *ex* indica el origen de la relación mientras que el *sistere* indica la esencia.

En Tomás se define la persona divina como relación subsistente y en Ricardo se incluye el origen y por lo tanto la relación en el concepto de persona. De esta forma, encontramos una abertura al debate sobre en qué medida la relación define a la persona. ¿Puede ser por ejemplo, de manera unívoca, que la persona divina y la persona humana son relaciones subsistentes? La pregunta es muy vasta y no podemos comprometernos aquí a dar una respuesta pero podemos indicar que es importante no perder de vista la idea de analogía en el concepto de persona lo que incluye semejanza y diferencia.

### 1.3 EL PUENTE STEINIANO

Con estos elementos, nos hemos acercado a lo que Edith Stein tratará de implementar en la última de sus obras, *Ciencia de la Cruz*. Como carmelita, ella está marcada por el lenguaje amistoso y nupcial que retoma con mucho entusiasmo. Pero como filósofa, ella se interesó en los presupuestos filosóficos de tal lenguaje, como se ve en *Ser finito y ser eterno* donde propone considerar la analogía entre lo finito y lo infinito como una analogía de la persona.

En el párrafo sobre las tres especies de unión con Dios, a saber la unión creacional,

---

10 RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, l. IV, cap. 22, en *De Trinitate*, Jean Ribailier (ed.), *Textes philosophiques du Moyen Âge* 6, Vrin, Paris 1958, p. 187 y 188.

la unión por gracia y la unión mística, Stein se sitúa en la línea de Teresa de Jesús y de Juan de la Cruz, pensando la unión a la manera de la relación entre las personas humanas. Ciertamente, en lo que toca a la unión creacional no se puede hablar aún de unión interpersonal en el sentido preciso del término, ya que la presencia de Dios en sus criaturas no es necesariamente conocida por ellas. Esto es el caso para las criaturas inanimadas, pero también para las plantas y los animales. En lo que toca a los hombres, la presencia de Dios en sus criaturas se puede conocer, pero nos situamos a nivel de un conocimiento objetivante de Dios.

La dimensión interpersonal, la relación de una persona a otra, solo se actualiza realmente en la unión por gracia y la unión mística. Aquí está lo que Stein propone para distinguir las dos uniones:

«Es como si se diera un hombre de quien hubiésemos oído ya cosas buenas y maravillosas; nos ha hecho incluso favores y hemos recibido de él grandes regalos; por todo esto nos sentimos inclinados por gratitud y amor hacia él, y en nuestro interior nace un deseo, que va tomando proporciones crecientes, de conocerlo personalmente. Pero él no se confía todavía a su protegido; no le concede siquiera la satisfacción mínima de una entrevista personal, y menos le ha abierto su interior y regalado su corazón»<sup>11</sup>.

Stein no se refiere en primer lugar a las relaciones calificadas como la amistad y el matrimonio, sino que en general toma una relación que se despliegue como encuentro con una persona que nos tiene cariño. He aquí nuestro punto de partida para enfrentar la unión mística. Veremos en la tercera parte cómo esta analogía ilumina la unión mística.

---

11 Traducción de la versión española STEIN EDITH, «Ciencia de la Cruz», en Obras completas V, 357. El original en alemán: „Es ist etwa so wie bei einem Menschen, von dem man schon viel Gutes und Großes gehört hat; er hat einem auch schon Wohltaten erwiesen, Gaben gespendet; darum neigt man sich ihm in Liebe und Dankbarkeit zu und hat in steigendem Maß das Verlangen, ihn persönlich kennenzulernen. Aber er hat sich dem Schützling noch anvertraut: nicht in dem Mindestmaß, daß er ihm eine Zusammenkunft gewährt hätte; noch weniger hat er ihm sein Inneres eröffnet oder gar ihm sein Herz geschenkt“. STEIN EDITH, «Kreuzeswissenschaft», ESGA (=Edith Stein Gesamtausgabe) 18, 148.

## 2. LA RELACIÓN ENTRE VIDA CRISTIANA Y UNIÓN MÍSTICA

Hasta ahora hemos considerado el simbolismo interpersonal en Teresa de Avila y Juan de la Cruz como fundado en la analogía de la persona. Antes de poder abordar la cuestión de esta contribución, a saber si la unión mística es el paradigma de la relación interpersonal, hay que introducir algunas aclaraciones teológicas.

### 2.1 LA VIDA CRISTIANA, SANTIDAD Y MÍSTICA

La constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II aborda en su quinto capítulo la «universal vocación a la santidad en la Iglesia». Esta santidad cristiana es considerada en una lógica participativa: la santidad de las personas divinas es comunicada a la Iglesia y a sus miembros llamados a vivir la caridad perfecta (LG 40) siendo conducidos por el espíritu, obedeciendo a la voz del Padre y siguiendo a Cristo (LG 41). Si la santidad es una, ella se realiza según los dones y las funciones diversas de los miembros de la Iglesia: “Todos los fieles de Cristo están entonces invitados y deben buscar y alcanzar la santidad y la perfección propias de su estado” (LG 42). Como trasfondo de estas afirmaciones conciliares está el deseo de sobrepasar una concepción de la vida eclesial en la cual la santidad sería la meta de pocas personas (los religiosos y religiosas así como los sacerdotes por ejemplo), mientras que los otros se limitarían con una forma mínima dentro de una perspectiva de tendencia legalista. Incluso si esta visión nunca ha sido enseñada como tal en la Iglesia, ella ha influenciado poderosamente las conciencias en ciertas épocas<sup>12</sup>.

*Lumen Gentium* solo habla de mística en referencia al cuerpo místico de Cristo. Pero en forma análoga a la santidad, la mística fue considerada a veces como reservada a algunos raros elegidos. Se entiende entonces que a principios del siglo XX, algunos teólogos se opusieron a la tendencia de contrastar dos vías diferentes: una ordinaria del simple cristiano y otra extraordinaria que pasa por las gracias

---

12 “The Church has never taught that holiness was a privilege reserved for an elite group in the Church (the religious, for example). The age-old practice of canonizations, which honor the faithful in various states of life, illustrates this. However, Christians have been more or less aware of this point throughout the ages. One does not have to look too far back in history to find an era when one thought, confusedly, that the fullness of Christian life could be found only in consecrated life and that the rest of God’s people would be content with a necessary minimum”. DE LA SOUJEOLE Benoît-Dominique, «The Universal Call to Holiness», *Vatican II Renewal Within Tradition*, ed. Matthew L. Lamb - Matthew Levering (Oxford – New York: OUP, 2008).

místicas<sup>13</sup>. En la familia carmelita, el Padre María Eugenio del Niño Jesús (Henri Grialou) se interesó en un capítulo de su suma espiritual *Quiero ver a Dios a la cuestión del “llamamiento a la vida mística y a la contemplación”*<sup>14</sup>, donde defiende un llamado general a la vida mística y a la contemplación. El Padre María Eugenio define la vida mística como «la vida espiritual caracterizada por la intervención habitual de Dios por medio de los dones del Espíritu Santo»<sup>15</sup>. La vida contemplativa esta más limitada en relación a la vida mística puesto que ella supone «la intervención habitual de Dios por medio de los dones contemplativos de ciencia, inteligencia y sabiduría»<sup>16</sup> en la oración. Lo que me parece importante es el hecho que la vida mística y contemplativa se acerca a la santidad. Así, el objetivo común de la santidad se alcanza por la vía de la vida mística o por la vía de la vida contemplativa<sup>17</sup>. Más que la cuestión de la mística y de la contemplación en cuanto tales, el objetivo es promover una intensificación de la vida cristiana como se ve bien en la última frase del capítulo: el Amor «nos invita a la fuente de agua viva de su intimidad, y su voluntad es que seamos santos»<sup>18</sup>.

## 2.2 LA MIRADA STEINIANA EN DIÁLOGO

Edith Stein está perfectamente en la línea de una vida cristiana para tomar en serio y los testimonios por ejemplo en su correspondencia son múltiples. Así dice ella a Elly Dursy, su alumna en Espira: «La voluntad de Dios es nuestra santificación. Si no llegamos a ser santos, debemos a Dios aquello para lo que nos ha creado. Y esto seguramente no es indiferente. Todo depende de ir comprendiendo cuál es la voluntad de Dios respecto de nosotros»<sup>19</sup>. Pero en su perspectiva la santidad no se identifica con la vida mística. A propósito de una cuestión de la dominicana

---

13 Cf. MINVIELLE Bernard, *Qui est mystique? Un demi-siècle de débats 1890-1940* (Paris: Essai d'histoire, CLD, 2017).

14 MARÍA EUGENIO DEL NIÑO JESÚS, *Quiero ver a Dios*, trad. Juan Montero (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002<sup>4</sup>), 477-491; texto original «Appel à la vie mystique et à la contemplation», en *Id.*, *Je veux voir Dieu* (Toulouse: Éditions du Carmel, 2014), 548-562 [419-432].

15 *Ibid.*, 478; texto original: 549 [420].

16 *Ibid.*; texto original: 549 [420].

17 Cf. *Ibid.*, 478; texto original: [549] 420. En otros lugares se habla de santidad: 478, 483 y 491; texto original: 549, 554 y 562 [420, 424 y 432].

18 *Ibid.*, 491; texto original: 562 [432].

19 Traducción propia de STEIN Edith, Carta 622 a Elly Dursy, en OC I, 1343; texto original en ESGA 3, 430: „Gottes Wille ist unsere Heiligung. Wenn wir nicht heilig werden, bleiben wir Gott das schuldig, wozu er uns geschaffen hat. Und das ist sicher nicht gleichgültig. Alles kommt darauf an, die Klarheit zu gewinnen, was Gottes Wille für uns ist“. Cf. también ESGA 16,81 (*Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens*).

Callista Kopf, si la vida con gracias místicas está reservada a pocas personas, ella responde:

«Su hermano en religión Garrigou-Lagrange ha tratado de demostrar con toda energía (y muchos le han seguido) que [la vida con gracias místicas] sería sólo el despliegue de las tres virtudes teologales, y que todos los cristianos están llamados a lo que es lo esencial, a saber, a la unión con Dios»<sup>20</sup>.

Es evidente que si comprendemos la vida mística como siendo el despliegue de la fe, de la esperanza y de la caridad o como vida guiada por el Espíritu Santo a través de sus dones, entonces la vida mística se debe identificar con la vida cristiana. La dinámica sería entonces similar a la del Concilio, a saber que todos los cristianos en sus condiciones respectivas están llamados al despliegue de lo que ya ha sido dado en el bautismo, lo que Garrigou-Lagrange nombra el organismo espiritual<sup>21</sup>.

La perspectiva de Stein es diferente: no digo opuesta, pero diferente o bien complementaria. No se trata de negar la progresión de la vida espiritual cristiana y de valorizar todos los elementos adquiridos ya considerados. Sino que ella se interesa a la vivencia de la persona. Su aproximación es fenomenológica como, por otra parte, lo es la de los santos del Carmelo. Lo sugiere en la continuación de su respuesta a Hermana Callista diciendo que Teresa y Juan de la Cruz no son completamente de la misma opinión<sup>22</sup>. Ella no precisa su respuesta en la carta, pero ha reflexionado en eso en su texto sobre el Castillo interior<sup>23</sup> y lo hará también en sus dos textos sobre el Pseudo Dionisio y sobre Juan de la Cruz.

---

20 Traducción propia de STEIN Edith, Carta 561 del 20 de octubre de 1938 a Hermana Callista Kopf, o.p., en OC I, 1278; texto original en ESGA 3, 310: „Ihr Mitbruder Garrigou-Lagrange hat mit allem Nachdruck zu zeigen gesucht (und viele sind ihm darin gefolgt), daß es nur die Entfaltung der 3 göttlichen Tugenden sei und alle Christen dazu berufen. Zu dem Wesentlichen daran nämlich, zur Vereinigung mit Gott“.

21 Cf. GARRIGOU-LAGRANGE Réginald, «Les trois âges de la vie intérieure prélude de celle du ciel», 2 vol., *Traité de théologie ascétique et mystique* (Paris: Cerf, 1938). La presentación de las tres etapas: purificativa, iluminativa y unitiva, se encuentran correlativamente en: vol. 1.: 363-638; vol. 2: 1-462; vol. 2: 463-743. Se basa en la presentación de la vida interior donde el organismo espiritual ocupa un lugar importante (vol. 1: 61-125). La cuestión del llamado a la contemplación se trata en el vol. 2: 427-434. Garrigou-Lagrange tomó las distinciones del padre Marie-Eugène en su capítulo ya citado.

22 “Los santos Padres de nuestra Orden [Teresa de Jesús y Juan de la Cruz] no son, del todo, de este parecer [de Garrigou-Lagrange]” (OC I, 1278); texto original en ESGA 3, 311: “Unsere hl. Ordenseltern sind nicht ganz dieser Ansicht”.

23 Cf. carta del 20 de octubre de 1938 a Hermana Callista Kopf, o.p., en OC I, 1278: “De todos modos, para consuelo de los no agraciados místicamente, los dos acentúan que lo decisivo sería la unión con Dios por la voluntad, esto es, la conformidad con la voluntad divina”. Texto original en ESGA 3, 311: „Jedenfalls betonen beide zum Trost für die nicht mystisch Begnadeten, daß das Entscheidende die Vereinigung mit Gott durch den Willen sei, d.h. die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen“.

## 2.3 LA UNIÓN MÍSTICA EN LA PERSPECTIVA STEINIANA

Antes de hablar de manera más precisa de la unión mística, hay que precisar que en la línea de lo anterior, Stein estima que la unión con Dios es el fin de todos los cristianos desde esta vida. En su carta a Hermana Callista dice que “lo decisivo es la unión con Dios por la voluntad, es decir la conformidad con la voluntad divina”. La ilusión tiene que ver con las modalidades que conducen a la unión con Dios y que Teresa describe en las quintas moradas retomadas por Stein en su comentario del Castillo Interior:

«Así, existen claramente dos caminos para la unión con Dios, y a la vez para la perfección del amor: una vida fatigosa con el propio esfuerzo, cierto no sin la ayuda de la gracia; y el ser llevados hacia lo alto, con gran ahorro de trabajo personal, pero en cuya preparación y realización (*Auswirkung*) se le exige muchísimo a la voluntad»<sup>24</sup>.

En los dos casos, se trata de unión con Dios, pero solamente en el segundo, Stein utiliza el adjetivo místico. Ya algunas páginas antes, ella subraya que se puede hablar de una «vida de gracia mística»<sup>25</sup> solo cuando la persona siente (*spürt*) la presencia de Dios en ella, es decir según Teresa a partir de las cuartas moradas. La unión mística con Dios presupone una gracia que Teresa llama la oración de unión, y Stein nombra como *Gebet der Vereinigung*<sup>26</sup>. Esto significa que el adjetivo místico es un término que ella utiliza de manera más delimitada en relación a lo que es habitual hoy en día. Según la analogía de la relación interpersonal, se habla de mística solo cuando hay un encuentro de persona a persona y no solo cuando hay un encuentro de oídas. Con un vocabulario un poco fluctuante ella habla de experiencia mística (*mystische Erfahrung*)<sup>27</sup>, de experiencia sobrenatural de Dios (*übernatürliche Erfahrung Gottes*)<sup>28</sup>, de vivencia mística (*mystisches Erleben*)<sup>29</sup>, de vivencia del encuentro personal con Dios<sup>30</sup> o también de la vivencia de la unión<sup>31</sup>. El texto no permite diferenciar entre experiencia mística (*mystische Erfahrung*)

---

24 STEIN Edith, «El castillo interior», en OC III, 1122; texto original en ESGA 11/12, 510: „So gibt es offenbar zwei Wege zur Vereinigung mit Gott und damit zur Vollkommenheit der Liebe: ein mühsames Emporklimmen durch eigene Anstrengung, freilich mit Gottes Gnadenhilfe, und ein Emporgetragenwerden, das viel eigene Arbeit erspart, dessen Vorbereitung und Auswirkung aber doch an den Willen hohe Anforderung stellt“.

25 OC III, 1116 traducción propia; texto original: ESGA 11/12, 504.

26 *Ibíd.*, 1119; texto original: ESGA 11/12, 507.

27 OC V, 142 nota 59, 150s. y 362 (ESGA 17, 38 nota 68 y 47s.; ESGA 18, 153).

28 OC 141 (ESGA 17, 38); cf. también el término *Erfahrungserkenntnis* (OC V, 357; ESGA 18, 149).

29 OC V, 148 (ESGA 17, 45s.)

30 *Ibíd.*, 160 (ESGA 17, 57).

31 *Ibíd.*, 348 y 351 (ESGA 18, 139 y 143).

y vivencia mística (*mystisches Erlebnis*)<sup>32</sup>. La razón probable es la interferencia entre dos mundos terminológicos que ella frecuenta: a saber por una parte su patria filosófica que es la fenomenología y que prefiere hablar de vivencia religiosa (*religiöses Erlebnis*) y, por otra parte, la teología espiritual de su época que habla con gusto de la experiencia mística<sup>33</sup>.

Volvamos pues a la unión mística que según Stein es una experiencia o una vivencia mística entre otras. En el sentido de la experiencia de unión, la unión es esencialmente pasajera. Teresa de Avila, por ejemplo, piensa que dicha unión no sobrepasa nunca media hora<sup>34</sup>. Incluso si Teresa y Stein insisten en la disposición humana y sobre cierta progresión en el camino espiritual, el acento está puesto sobre la gratuidad de Dios. Ya en las cuartas moradas, Teresa dice: “porque da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere, como bienes suyos, que no hace agravio a nadie” (4M 1,2). Stein se refiere a esta gratuidad particularmente cuando se trata de rendir cuenta de las experiencias místicas de personas no creyentes. Para Stein es evidente a la vez que esto existe y que Dios está al origen de estas gracias. Dios toca los corazones: puede haber experiencia de unión como lo sabemos por numerosos testimonios místicos no cristianos.

Sin embargo, en la perspectiva cristiana, Stein interpreta estas experiencias místicas pasajeras como un despertar de la fe y como preparación a la recepción de la gracia santificante<sup>35</sup>. En efecto, todavía falta algo esencial a la unión en un sentido pleno, a saber el don de sí mutuo «a unión (...), como entrega mutua que es, no puede darse sin fe y sin amor, es decir, sin la gracia santificante»<sup>36</sup>.

El término unión es utilizado aquí en un sentido nuevo, a saber en el sentido de una unión permanente. Para esta, el don de sí mutuo presupone la fe y el amor porque uno no puede darse razonablemente y libremente a alguien que no conoce y que no quiere. Así, el don de sí no debe ser entendido como un acto arbitrario de libertad sin ningún criterio de discernimiento. Al contrario, el don de sí presupone conocimiento y amor de la persona a la cual uno se da. No se

---

32 Esto es evidente en los dos términos *Erfahrungsgrundlage* (ESGA 11/12, 501; ESGA 18, 29) y *Erlebnisgrundlage* (ESGA 18, 183 y 193).

33 Así, el importante libro de Baruzi que Stein usó para su obra *Ciencia de la Cruz*, lleva el título: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística* (S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique).

34 Cf. 5M 2,7: “¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale una alma de aquí, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con El; que a mi parecer nunca llega a media hora!”.

35 Cf. OC V, 358 (ESGA 18, 149).

36 *Ibíd.*, 358; texto original: ESGA 18, 149: „Die Vereinigung dagegen als wechselseitige Hingabe kann nicht ohne Glauben und Liebe, d. h. nicht ohne die heiligmachende Gnade geschehen. Sollte sie bei einer Seele einsetzen, die nicht im Stand der Gnade wäre, so müßte in einem mit ihrem Beginn die heiligmachende Gnade geschenkt werden und als deren Vorbedingung die vollkommene Reue“.

basa en un flechazo (aunque fuera una experiencia mística), sino en una decisión madura y concretizada en la vida. La gracia de unión solo prepara al don de sí completo que sella la unión permanente que él presupone, pero que no se reduce a las gracias místicas recibidas. Según Stein, la unión es permanente ya en los compromisos espirituales y en el matrimonio espiritual que Teresa describe en las sextas y las séptimas moradas<sup>37</sup>.

La particularidad de esta unión mística permanente es que ella hace la síntesis entre la unión con Dios por la voluntad y la experiencia de unión mística. En efecto, la unión mística permanente integra lo que precede o bien, en lenguaje fenomenológico, la unión mística permanente es el cumplimiento (Erfüllung) conjunto de la fe y de la experiencia mística. La originalidad de Stein se encuentra particularmente en el hecho de que el cumplimiento no va solamente del esfuerzo constante de conformarse a la voluntad de Dios a la experiencia mística. Parece también haber (incluso si Stein hace solo algunas alusiones) cumplimiento en el sentido inverso: la experiencia de Dios dada más allá de las fronteras visibles de la Iglesia se cumple en la vida bautismal, pero también en otras circunstancias que no dominamos.

Tratemos de ver ahora de qué manera esta visión integrativa de la unión mística permanente puede ser precisada por la analogía de la relación interpersonal y en qué medida la unión mística permanente puede ser considerada paradigmática en la relación interpersonal.

### 3. LA UNIÓN MÍSTICA A LA LUZ DE LA RELACIÓN INTERPERSONAL

En lo relativo a Garrigou-Lagrange o María Eugenio del Niño Jesús, Edith Stein marca aún más la novedad de la experiencia mística en relación a la vida de fe. Podríamos reprocharle que pierde de vista la progresión en el camino espiritual así como la generosidad de Dios para comunicarse. Ya lo hemos dicho, su mirada es fenomenológica, es decir que se concentra sobre lo que vive el sujeto en su relación con Dios en quien él cree o que siente presente. No es lo mismo el acto de creer en Dios (con sus diferentes aceptaciones: credere Deo, credere Deum, credere in Deum) o de sentir su presencia. La analogía de la relación interpersonal

---

37 Cf. *Ibid.*, 357 (ESGA 18, 148).

quiere justamente rendir cuenta de esta distinción, a saber que la fe es comparable a la relación de oídas, mientras que la experiencia mística se compara al encuentro de persona a persona. ¿Es esta una manera demasiado radical de comprender la distinción? Por un lado, ¿la fe es solamente una relación a distancia, de oídas? Y por otro lado, ¿la experiencia mística es realmente un encuentro inmediato con Dios? Y tal inmediatez ¿es ella posible en la relación divino-humana?

### 3.1 LA FE COMPARADA A LA RELACIÓN DE OÍDAS

Comencemos por la relación de oídas comparada a la fe. En este tipo de relación falta el encuentro personal, pero sin embargo la relación no es ficticia, superficial o poco intensa. Se puede conocer mejor a una persona que uno nunca ha visto que a una persona que uno ya frecuenta y esto es aún más cierto cuando el conocimiento transmitido es fiable (como es el caso de la fe que se funda sobre la autorrevelación de Dios). Es verdad que la información recibida sobre otra persona puede quedar a nivel de un conocimiento objetivo, un conocimiento de pasaporte que no llegaría al nivel de una relación interpersonal. Pero si por ejemplo un amigo nos habla mucho de una persona amada y si en seguida la encontramos, la impresión puede ser que ya la conocíamos de antes y es efectivamente el caso, ya que el conocimiento indirecto (de oídas) es un conocimiento de la persona. En otros términos, este conocimiento nos da la posibilidad de conocer y de amar a la persona no como un objeto, sino como un sujeto con el cual estamos en relación. Además, esta relación puede profundizarse, por ejemplo a través de una correspondencia. Comparar la fe a tal conocimiento indirecto no es por lo tanto reducirlo a una simple información sobre Dios, pero puede realmente rendir cuenta de una profundización de la relación: el *credere in Deum* que expresa este dinamismo.

En el caso de la fe, hay que insistir sobre la relación que se está construyendo incluso si ella excluye la inmediatez del encuentro. La analogía tiene sus límites: en la experiencia humana, una relación con una persona que nunca hemos visto es comúnmente poco intensa y algo secundaria. Pasa algo distinto en la relación con Dios: por un lado, el creyente aprende a descubrir en todo la presencia de Dios (en la naturaleza, en el prójimo, en las alegrías e incluso en las pruebas de la vida); por otro lado, el dinamismo de la fe incluye el deseo del encuentro con aquel que es a la vez el origen y el fin de la vida humana.

Así, la analogía utilizada por Stein quizá no da todo su peso a la fe. De esta forma, en *Caminos del conocimiento de Dios*, ella escribe: “es el mismo Dios, en cuya

presencia estaba y en quien hasta ahora creía ciegamente, al que ahora siente presente”<sup>38</sup>. La expresión creer ciegamente (*blind glauben*) no me parece feliz. El hecho que Stein borrrará este pasaje de su manuscrito me parece indicar que ella se da cuenta que la formulación no comprende la vida de fe en su profundidad. En efecto, como acabamos de verlo, la fe se profundiza: ella crea una familiaridad con Dios. Un límite de la analogía es justamente que, en las relaciones entre personas humanas, se puede claramente decir si la relación es de oídas o si hay encuentro. Pero aquí, considerando esta familiaridad con Dios por la fe, uno puede imaginarse que el creer y el sentir de la presencia de Dios ya no son diferenciados por el sujeto. Lo mismo vale para la fe en Cristo: la fe en Jesús como hijo de Dios puede llevar a tal familiaridad que puede pasar, sin ser consciente de ello, hacia el sentir de su identidad divina.

### 3.2 LA EXPERIENCIA MÍSTICA COMPARADA AL ENCUENTRO DE PERSONA A PERSONA

Pasemos ahora a la relación de persona a persona comparada a la experiencia mística. Puede darse el caso ya evocado que el encuentro personal se sitúa en la continuidad de un conocimiento anterior de la otra persona y que se trata así del acabamiento del conocimiento indirecto en su riqueza ya evocada. Pero tomemos primero la experiencia mística como tal, tomada esencialmente, comparada con el encuentro entre personas sin conocimiento anterior. Dentro de la experiencia humana, algunos de nuestros encuentros son superficiales o bien funcionales. Seguramente, Stein no quiere comparar este tipo de encuentros a la experiencia mística. Más bien ella está pensando en los encuentros que dejan una huella importante dentro de una vida y pueden permanecer en la memoria durante años. Un instante puede bastar para que se establezca una relación entre Yo y Tú que da acceso al mundo interior de una persona sin poder expresarlo. Hay una plenitud en tales encuentros: algo irreductible ocurre. Pero el encuentro es pasajero y si queda aislado, no cambia la vida de las personas. El conocimiento y el amor se condensan en un momento sin dar lugar a una historia común. Esto es posible sin conocer el nombre, el origen, la historia, los amigos ni el medio de la otra persona. De manera análoga, una persona puede ser tocada por Dios sin conocerlo anteriormente. Es el caso de una experiencia mística que no está en la

---

38 *Ibid.*, 154 nota 78; texto original en ESGA 17, 51 nota 100: „Es ist derselbe Gott, an dessen Gegenwart ich bisher blind geglaubt habe und Den ich jetzt als gegenwärtig spüre (Freilich ist es nur eine vorläufige Erfüllung, ein vorübergehender Vorgeschmack dessen, was uns als Anschauung Gottes im Glorienlicht verheißen ist)“.

continuidad de la vida de fe y que por el contrario puede abrir el camino hacia esta vida como se ve bien en Stein misma.<sup>39</sup>

Preguntemos si esta comparación no dice demasiado de la experiencia mística. Comparar tal experiencia a un encuentro de persona a persona sugiere que se trata de una visión cara a cara. Pero justamente, según la tradición Católica, esta visión cara a cara es posible solamente en la vida eterna. Stein reconoce y explicita este límite de la analogía: “Todo esto no es, sin embargo, la visión cara a cara; aquí falla la comparación o símil de la aproximación progresiva entre los hombres”<sup>40</sup>. Para aclarar este punto hay que anotar en primer lugar que visión cara a cara según la expresión bíblica<sup>41</sup> o la visión beatífica es el conocimiento más perfecto que una persona humana pueda tener de Dios<sup>42</sup>. Es verdad que la unión mística, del punto de vista de la analogía utilizada, se sitúa más cerca de la visión que de la fe. Pero considerando que un encuentro persona a persona no es el todo o nada, uno puede imaginarse encuentros sucesivos que conducen a un conocimiento y a un amor creciente. Así, la analogía interpersonal da cuenta de tal profundización luego de un primer encuentro con una persona. La novedad de la vida eterna sería que Dios se revele de manera definitiva y permanente en su unidad tripersonal<sup>43</sup>. En todo caso, Stein sostiene que el conocimiento místico en esta vida, a pesar de su inmediatez, no alcanza la perfección de la vida eterna que implica el develarse completo de Dios.

---

39 Si el origen de la experiencia mística es divino, no hay razón para hablar de un místico natural. Dicho esto, es concebible que ciertos esfuerzos humanos puedan conducir a experiencias vividas interpretadas como experiencias místicas y que no son necesariamente así en el sentido de la gratuidad de un encuentro interpersonal. Estas experiencias posiblemente podrían estar vinculadas a lo que se llamó contemplación adquirida en la tradición carmelita.

40 OC V, 357; texto original en ESGA 18, 148s.: „All das ist kein Schauen von Angesicht zu Angesicht – darin versagt das Bild von der fortschreitenden Annäherung zwischen Menschen“.

41 Nótese en varias ocasiones la idea de un encuentro cara a cara de esta vida, por ejemplo, con respecto a Jacob (Gn 32,31) y especialmente a Moisés (Ex 33,11; Nb 12,8; Dt 34,10; Eccl 45,5) o incluso el pueblo de Israel (Num 14,14; Dt 5,4). Con san Pablo, el encuentro cara a cara se refiere solo a la vida por venir (1Co 13,12).

42 Cf. TORRELL Jean-Pierre, «La vision de Dieu “per essentiam” selon S. Thomas d’Aquin», *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées* (Paris: Vrin, Bibliothèque thomiste, 2000), 177-197.

43 Nótese el testimonio de Santa Teresa de Ávila sobre sus visiones imaginarias de Cristo. Ella nunca ve los ojos de Cristo, lo que parece indicar que él no se revela completamente después de un pensamiento querido por Edith Stein de que los ojos le dan acceso al alma.

### 3.3 LA UNIÓN MÍSTICA PERMANENTE COMPARADA A LA AMISTAD Y MÁS PARTICULARMENTE AL MATRIMONIO.

Nuestro último punto tiene que ver con la unión mística permanente comparable a la amistad o, en su acabamiento, al matrimonio. Ya hemos visto que la analogía interpersonal ayuda a comprender que la relación permanente pueda realizarse en dos direcciones: por un lado, la vida de fe se completa en la certeza sentida de la presencia de Dios y, por otro lado, la presencia sentida continúa en una búsqueda de aquel que se ha encontrado y conocido en la oscuridad y que, según las circunstancias concretas, puede conducir a la persona a abrazar la fe cristiana. De diferentes maneras, el conocimiento se enriquece y se profundiza y puede dar lugar a la unión permanente que supone la iniciativa gratuita de Dios y la fidelidad en el tiempo. Como ya lo hemos constatado, la unión está marcada por la reciprocidad, incluso si ella es asimétrica en el caso de la relación divino-humana, en el don de sí mismo. La fe es acompañada por el don de sí de toda la persona, incluso si el creyente no sabe lo que esto implica: “Por consiguiente, tampoco supo antes, como sabe ahora, a quién entregaba su voluntad, ni lo que entregaba ni qué clase de entrega exigía de ella la voluntad divina”<sup>44</sup>. En la experiencia de unión mística, el don de sí es más profundo, porque el reposa sobre un mejor conocimiento a la vez de Dios y de sí mismo. Pero si el don de sí mismo se reduce al momento de la experiencia mística, él no transforma necesariamente la vida de la persona y el don puede quedar limitado a la vivencia aislada. El don de sí por la fe es total en la medida en que él compromete a la persona en el tiempo.

Pero solo en la unión mística permanente, el don de sí se logra: «Esta entrega de amor, que tiene lugar en el matrimonio místico, ¿será también por parte del alma algo diferente de la entrega incondicional que hace de su voluntad a la voluntad divina? »<sup>45</sup>. En relación al don de sí por la fe, este no es considerado únicamente como un acto de una facultad (dado el caso la voluntad), sino un acto que compromete a toda la persona del punto de vista del conocimiento, de la voluntad y del ser. Stein descubre así un límite del modelo de las facultades que no logra dar cuenta en forma satisfactoria de este don de la persona. Solamente en la unión mística, la persona humana se da a partir del centro más profundo de su

---

44 OC V, 359; texto original en ESGA 18, 150: „Sie hat also noch gar nicht so wie jetzt gewußt, wem sie ihren Willen hingibt, was sie hingibt, und welche Hingabe dieser göttliche Wille von ihr verlangen kann“.

45 OC V, 359; texto original en ESGA 18, 150: „Ist diese liebende Hingabe in der mystischen Vermählung auch von Seiten der Seele noch etwas anderes als die unbedingte Hingabe ihres Willens an den göttlichen Willen? Offenbar ja“.

alma a las tres personas divinas conocidas por la fe y la experiencia.

La verdad de este don de sí holístico se juega en la vida concreta. Todo lo que fue dicho al principio de la segunda parte sobre la perspectiva del Concilio Vaticano II con el llamado universal a la santidad y la caridad perfecta que el implica, puede releerse como una concretización del don de sí en la vida de las personas. La referencia es el Cristo, el modelo perfecto del verdadero don de sí, consumido en la cruz. Stein, en una última coherencia, evoca la unión mística sobre la Cruz que es para ella el Wahrzeichen, el signo históricamente situado del don de sí de Cristo<sup>46</sup>. Este no es el lugar para desarrollarlo como Stein lo hace por ejemplo en relación a los votos religiosos que ella interpreta a la luz del don libre de Cristo. En todo caso, insistiendo sobre el don concretizado en la vida, ella reconoce la insuficiencia de una fe aislada, sin vitalidad o bien de una experiencia mística etérea. Al contrario, la unión con Dios, ya sea mística o no (según la terminología steiniana), se concretiza y se verifica en el don de sí concreto a la manera de la vivencia en el matrimonio, con su búsqueda de fidelidad al interior mismo de las dificultades; o en la amistad, «dar su vida por sus amigos », Jn 15,13).

## CONCLUSIÓN:

¿LA UNIÓN MÍSTICA ES PARADIGMÁTICA PARA LA RELACIÓN INTERPERSONAL? UNA RESPUESTA

Nuestro trayecto se basa en la idea que ciertas modalidades de relaciones entre personas humanas se encuentran analógicamente en la relación con Dios. Esta analogía tiene sus límites, pero se trata de la mejor analogía posible. Pasemos ahora de la analogía al paradigma, pues a partir de ahora tenemos los elementos necesarios para responder a la pregunta si y de qué manera la unión mística es paradigmática (no solamente analógica) para la relación interpersonal. En lo que corresponde a la unión mística, hemos distinguido entre la experiencia de unión mística, es decir la unión mística pasajera, y la unión mística permanente.

La primera no es paradigmática de la relación interpersonal como tal, porque la plenitud inmediata de la relación Yo-Tú no puede durar mucho tiempo. Es paradigmática en el sentido más limitado de una relación Yo-Tú que implica

---

46 Dans Wahrzeichen, del verbo wahren, guardar o conservar. Por lo tanto, el término tiene una referencia histórica como lo muestra Stein en OC V, 233-237; texto original: ESGA 18, 31-35.

inmediatez, plenitud e inefabilidad: una relación de persona a persona.

Pero tal relación no puede ser permanente y por esta razón, Stein no se focaliza únicamente en la vivencia de unión, sino en la unión mística permanente que es concebida de manera integrativa. Pero ¿qué es lo paradigmático en esta relación holística? Sobre todo el aspecto que involucra toda la vida, a saber el don de sí. Si el prototipo del don de sí eterno se encuentra en la vida intratrinitaria, él se revela en su punto más alto en Cristo como modelo perfecto del don de sí en la historia. El don de sí logra completar la relación de conocimiento y de amor entre las personas, pues para darse, hay que conocer y amar a quien uno se da y hay que conocerse y amarse a sí mismo, quien y lo que se da. La unión mística permanente posee su paradigma en la unidad intratrinitaria, pero a su turno ella es paradigmática para las relaciones interpersonales con sus numerosas modalidades del don de sí, más o menos libre, más o menos recíproca. La conclusión de esta contribución es también una apertura a la búsqueda sobre el don de sí en diálogo con otros autores y más allá de la vivencia religiosa.

# VARIA

## HAGIOGRAFÍA DE SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ, PATRONA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

A continuación presentamos un homenaje pictórico y literario a la biografía de Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz, realizado en el marco del XIV Concurso de Investigación y Creación para Académicos impulsado por la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana junto a la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile<sup>1</sup>.

En el proyecto titulado «Palabra e imagen: hagiografías de los santos patronos de la Universidad Católica de Chile (2017-2018)», la creación pictórica estuvo a cargo del profesor Federico Aguirre, de la Facultad de Teología; mientras la creación literaria fue realizada por el profesor Roberto Onell, de la Facultad de Letras.

Imagen y palabra se encuentran ofreciendo al espectador-lector la posibilidad de contemplar el misterio de la gracia de Dios en diálogo con la libertad de una mujer contemporánea. Se sugiere leer el texto en conjunto con el icono. Se presentan por ello en el mismo apartado de modo sucesivo.

---

<sup>1</sup> Más información en: <https://pastoral.uc.cl/palabra-e-imagen-hagiografias-de-los-santos-patronos-de-la-pontificia-universidad-catolica-de-chile/>

Por FEDERICO AGUIRRE  
Facultad de Teología  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
federico.aguirre@uc.cl



# SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ

Edith Stein (Breslau, 1891;  
Auschwitz, 1942)

## Patrona de la Facultad de Filosofía

*Por* ROBERTO ONELL H.  
FACULTAD DE LETRAS  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE  
ronel@u.cl  
www.alalite.org

La vida en Breslavia transcurre con el ajetreo de una ciudad comercial, confluencia de muy antiguas rutas mercantiles. El comerciante Siegfried Stein y Auguste Courant, su esposa, son padres de siete hijos. Judíos observantes, todos asisten a la sinagoga y se instruyen en el Talmud con un rigor de siglos. Siegfried muere. Se llevan a cabo los ritos fúnebres. Inquieta, la joven Edith asiste, no ceja, persevera. “Cfried muere. Se llevan a cabo los ritos fúnebres. Inquieta, la joven Edith asiste, no ceja, persevera. “Ciudadana prusiana y judía”, escribe en su curriculum vitae. Persiste, como tantos, con pétrea voluntad. Pero al cabo de un tiempo... ahora ya no puedo, no sé creer... En qué... Tengo veintiún años... O en quién... ¿Qué será creer?

Edith ya no cabía en el acogedor flujo de su casa, ese lecho trazado de antemano. Entra a la universidad para estudiar filosofía. No ve otro camino para tanta inquietud, tanta desazón, tanto desencuentro entre una vida vivida y una vida desconocida. Quisiera decir una vida “anhelada”, pero ¿qué vida anhela? No sabe; no conoce esa otra vida. ¿Tiene acaso un anhelo? Al menos las aulas y las conversaciones, la lectura y los apuntes, son espacios para encauzar su propio acontecer junto a los demás. Sus preguntas despuntaban, punzantes, aguzadas, desde el seno de la tradición judía, para despertarse, insomnes, vigilantes, en el descampado del mundo. En quién creer, en qué... ¿Que la realidad del mundo coincide con la realidad de mi espíritu? ¿Que eso y sólo eso es lo real, principio y fin de todo?

Subjetivismo, aprende a denominarlo. Resonancias de los pensamientos de Immanuel Kant, ecos de otros pasos en un camino semejante. Pero el mundo, esa palabra, ese viejo concepto, quedaba ahora atrás, desfasado y hasta desprestigiado. “Intentemos regresar a las cosas”, está diciendo el profesor Edmund Husserl a media voz, tentativamente, con una lógica más modesta y casi ancestral. Y sucede que las palabras del profesor se escuchan en aulas perfectamente reales de la Baja Sajonia; y tan reales las palabras mismas, que alcanzan a hacerse oír hasta en la propia Breslavia. Y Edith no puede sino movilizarse, cruzar los ríos y praderas que la separan de esa elocución: a ese profesor tiene que encontrarlo y confrontarlo; debe carearse con él. ¿O consigo misma? El mundo, las cosas... ¿No está sola! ¿No? ¿Qué era el mundo? ¿Qué será de él? ¿Es que ya no hay mundo, ni seres humanos, ni cosas...? Esto que vemos, ¿lo vemos? ¿Cómo es posible llegar a hablar de la mujer, entonces, del sufragio, de ética en la sociedad actual? ¿Habrá que hablar como si fueran ensoñaciones? En consecuencia, lo mismo da hablar de esto o de aquello. Hablar o no hablar, ¡da lo mismo!

Edith es ahora ayudante del profesor Husserl, quien además guía su brillante tesis doctoral. Se convierte en la primera mujer Doctora en Filosofía en Alemania.

¿Y cómo es que oímos los bombarderos sobrevolar estas pobres cabezas? Qué no daría para que estas explosiones sólo fueran invenciones de mi febril subjetividad, o pesadillas que se disipan con el olor a café de la mañana... Fenómenos... Si la cualidad rocosa del mundo se ha agrietado y desagregado, los fenómenos tienen visos de ser todavía indudables, o al menos medianamente confiables... El profesor Husserl no carece de razón, me dice mi nuevo amigo Max Scheler. Que se me excuse la metáfora, pero creo que esta gente parece construir puentes entre los fenómenos, mientras los puentes de concreto siguen derrumbándose bomba tras bomba, manchados de sangre y de fracaso.

Quiere servir a sus compatriotas en la Gran Guerra y se alista como enfermera en un hospital de Austria. Regresará más tarde a Friburgo —río que vuelve a su cauce— como asistente de cátedra de Husserl, y no podrá evitar imprimir su propio desasosiego en cada sesión que tenga a su cargo. Preguntar y pensar serán la palpitación de una vida que quiere encontrarse con otras vidas, mano a mano, cara a cara. Así lo entienden sus estudiantes; también el profesor; Tomás de Aquino, recobrado, releído, resuena de otro modo ahora; el profesor Martin Heidegger tendrá que quedarse pensando tras la entrevista con la doctora. ¿Quién es ella? ¿Qué busca realmente?

Como si estuviera pactado, Edith queda encargada de custodiar el legado filosófico de Adolf Reinach, y hace amistad con su viuda. Custodia un archivo de reflexiones, pero en el cara a cara con la mujer sufriente se vislumbra algo más... Algo con forma de cruz: “fue mi primer contacto con la cruz y con la fuerza divina que ella infunde a quienes la llevan”, deja escrito. Pero no fue el primer contacto; esa forma fue entrevista mucho antes... ¿Será que yace, ahí, en la cruz, un saber distinto, una ciencia no sólo para conducir el entendimiento sino la vida entera? Es incierto, pero es una certera incertidumbre. Valga la aparente paradoja. Como una pequeña piedra, de nuevo, donde apoyar los pasos. Su propia noche oscura es, ahora, más bien una penumbra, una media luz que le alcanza para posar los ojos sobre la vida de Santa Teresa de Jesús. Lee un libro que parece vivo, palpitar con ella, hablarle, invitarla... Pero a qué, a dónde.

A ver, a mirar de verdad, al lugar de la contemplación, de ese ver activo y disponible. Y el alma —sí, esa vieja palabra— es un castillo de muchos aposentos, es una morada de muchos rincones, y no los conocemos todos, y hay algunos que ni sospechamos, y he aquí que podemos recorrer y alojarnos en ese castillo, moradas nuestras y moradas de Dios. De Dios. ¡Dios mismo! Más cerca de mí que yo misma. Edith escribe: “cuando cerré el libro, me dije ¡ésta es la verdad!”. Al día siguiente, compró un misal y un catecismo católico; se puso a estudiarlos. Enseguida fue a misa y pidió al sacerdote ser bautizada. Tiene treinta años. Sus meditaciones cambian de rumbo.

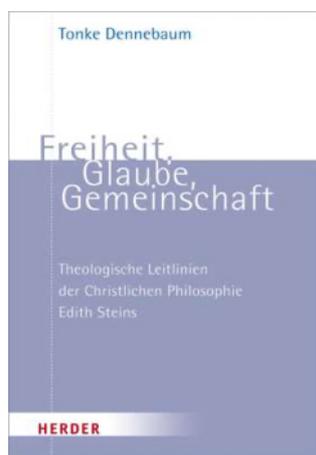
En la década de 1920, la Doctora Stein dicta conferencias en Alemania, Austria y Suiza. Publica en revistas; habla en radios. Sus temas son, principalmente, los desafíos de la mujer moderna y su relación con la educación, con la espiritualidad cristiana, con la vida eclesial, con la nación. Piensa en la empatía, esa forma de relación entre semejantes. Hasta que, en medio del individualismo que ve crecer en Europa desde el siglo anterior, estalla la Segunda Guerra. Le ofrecen una cátedra en la remota Nicaragua, pero decide, contra toda probabilidad, ingresar a la clausura. Se hace carmelita en Colonia, donde adopta por nombre Teresa Benedicta de la Cruz, “benedicida por la cruz”. Cumple cuarenta y dos años.

Puede ya escribir *La ciencia de la cruz*, ese testimonio meditado que resuella de consolación, donde la visión deslumbrada y el entendimiento agradecido se compenetran. Donde Cristo, el doliente, “varón de dolores”, nos enseña la empatía que hemos de vivir, en la que hemos de caminar... Al comenzar la persecución nazi, escribe angustiada al Papa Pío XI en busca de auxilio para el pueblo hebreo. Otra vez es la noche oscura de todo cristiano, ahora en un Getsemaní interminable. Edith vigila, insomne, pétrea voluntad de entrega. Logra el traslado al convento de Echt, en Holanda, pero la alcanza la Gestapo el 2 de agosto de 1942, junto a

su hermana Rosa, también carmelita, con quien muere siete días después en la cámara de gas del campo de concentración de Auschwitz-Birkenau.

Es beatificada en 1987 y canonizada en 1998 por el Papa Juan Pablo II, quien también la nombra patrona de Europa junto a Catalina de Siena y Brígida de Suecia. El Papa la llama “hija de Israel”, es decir, hermana del Nazareno bendecida por esa cruz.

## RECENSIÓN



TONKE DENNEBAUM, *Freiheit, Glaube, Gemeinschaft. Theologische Leitlinien der Christlichen Philosophie Edith Steins* [Libertad, Fe, Comunidad. Líneas teológicas fundamentales de la filosofía cristiana de Edith Stein] (Freiburg im Br.: Herder, 2018), pp. 414.

*Por Matías Omar Ruz*  
matiasomarruz@hotmail.com

Sin dudas que luego de la beatificación, canonización, reconocimiento de su martirio, pero también de su obra filosófica, se ha hecho mucho en relación a los escritos de Edith Stein, sobre todo en lo que a la investigación internacional y a la originalidad de su pensamiento se refiere. Este es el trasfondo desde el cual Tonke Dennebaum aborda un minucioso análisis de la obra de Edith Stein desde un enfoque que, como él sostiene, no está del todo tematizado o sólo tangencialmente discutido: su perspectiva teológica (p. 9).

Sin embargo, el capítulo 1 (Libertad, fe y comunidad. Líneas fundamentales de una biografía) tiene un enfoque biográfico, como lo señala el título del capítulo. El autor se pregunta por la razonabilidad de un capítulo así. Y responde que una teología justificada teóricamente que lleve a cabo el giro hacia el sujeto no puede formular afirmaciones meramente teóricas si no se comprende como un espejo de una historia vivida de fe. Agrega, además, que el contexto del surgimiento de

las respectivas reflexiones actúa como clave de comprensión hermenéutica (p. 11). Ni la vida de Edith Stein ni el tiempo en el que ella vivió, ha sido lo suficientemente lineal. Por eso la biografía de la filósofa muestra, como apunta el autor, que se movió en contextos plurales pronunciados más que otros de sus contemporáneos (90). Asimismo, Dennebaum apunta al contexto de las primeras décadas del siglo XX que ha marcado la vida y el pensamiento de Edith Stein: trasfondo judío familiar, acercamiento a un enfoque filosófico promisorio, la terrible experiencia de la Primera Guerra, la actividad política en el contexto de la joven democracia de la República de Weimar, el movimiento de salida en determinados ámbitos del catolicismo, el espanto del Nacionalsocialismo y finalmente la espiritualidad de algunas órdenes religiosas. Con razón, el autor sostiene que era necesario mostrar este trasfondo biográfico para comprender cómo afecta a sus textos sobre filosofía de la religión (91).

En los siguientes capítulos, el autor desarrolla diferentes niveles de un análisis sistemático sobre filosofía de la religión y teología en la obra de Stein. En el capítulo 2 (Filosofía cristiana en la autora), Dennebaum se centra, sobre todo, en el texto *Ser finito y ser eterno* para mostrar el proyecto de filosofía cristiana de Edith Stein. El autor deja en claro lo importante que se convirtió la cuestión de Dios para la filósofa, no sólo desde un abordaje teórico e intelectual sino también como una pregunta personal por el significado de la fe en Dios. Pero mientras Edith Stein se cuestionaba a Dios desde la fenomenología, tuvo que habérselas con un ambiente católico más bien cerrado, marcado por la escolástica que se negaba a entrar en diálogo con la modernidad. Para Dennebaum, un punto neurálgico en este contexto fue la traducción de los escritos de John Henry Newman y Tomás de Aquino (p. 172). Sobre todo, Santo Tomás le ayudaba a tender un puente entre el idealismo y el realismo. Pero el autor también manifiesta que no sería adecuado plantear las reflexiones de Edith Stein como una síntesis de la fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás, se trata más bien de hacerlas entrar en diálogo. Dennebaum puntualiza acertadamente: «aquí no se debe pasar por alto que a la filósofa cristiana Edith Stein sólo se la puede entender si también se la comprende como una mística» (p. 174). Y esto es así porque para Edith Stein se trata de una filosofía de vida en el sentido estricto de los términos, una filosofía que piensa conjuntamente al ser de la creación y al Ser del Creador en una síntesis filosófica.

En el capítulo 3 (Contenido teológico de los escritos principales), Dennebaum toma el texto *Libertad y Gracia* y retoma *Ser finito y ser eterno* para mostrar los contenidos teológicamente relevantes de la filosofía cristiana steiniana. Aquí se ve la complejidad del trabajo teórico de Edith Stein. Con respecto al primer escrito, los tres conceptos clave que el autor tematiza son “libertad, fe y comunidad”.

Edith Stein describe al ser humano, por un lado, como un ser natural y, por otro, como capacitado para trascender su estructura natural relacionándose en libertad con una esfera espiritual. En este camino, considera al individuo humano no en soledad, sino que reconoce en la fe un principio de comunión fundado en una responsabilidad recíproca. Esto se advierte en la sentencia “uno para todos y todos para uno” y se refleja, según el autor, en la comprensión que Edith Stein tiene del concepto de fe religiosa –fides– que Edith Stein caracteriza de tres maneras: como conocimiento, amor, acción. Una última tesis derivada de este texto reza: toda verdad proviene de Dios (p. 231). Ser finito y ser eterno, obra principal de Edith Stein, está metodológicamente fundada como filosofía cristiana donde se asumen afirmaciones teológicas como argumentos filosóficos para acercar conceptualmente la meta del *perfectum opus rationis*. El autor destaca acertadamente cómo Edith Stein discute con la ontología griega y escolástica y desarrolla rasgos esenciales del orden de la creación para mostrar la referencia de todos los seres a un Ser Eterno. Partiendo del concepto de hipóstasis, Edith Stein define la persona como sujeto que posee un yo consciente y libre. Con este trasfondo, Dennebaum profundiza la relación que Edith Stein establece entre creador y creación y muestra no sólo las dimensiones trinitarias de la existencia de la materia inanimada sino también del ser humano cuya esencia le permite un desarrollo progresivo hasta la inmersión mística y viviente en Dios (p. 232). Cristo aparece como la cabeza de todo ser humano y su cuerpo místico abarca a todos y a toda la creación. Más aún, todo ser humano está destinado a ser miembro del cuerpo de Cristo y este es el sentido del ser individual. Para Edith Stein, el ascenso hacia el sentido del ser se da en Cristo ya que de él todo ser recibe su sentido (p. 232).

El capítulo 4 (Libertad, fe y comunidad como lugares teológicos) desarrolla argumentos sólidos desde los cuales se trabajan y discuten los conceptos clave de “libertad, fe y comunidad” desde la perspectiva teológica y desde la filosofía de la religión según Edith Stein. Este capítulo sistemático constituye el núcleo del trabajo de Dennebaum. Aparece aquí la cuestión del posicionamiento teológico de Edith Stein en la relación entre el la Nueva y la Antigua Alianza, la relación con la filosofía de Martin Heidegger y las analogías a la filosofía judía del diálogo. El autor puntualiza algo que era un convencimiento de Edith Stein: nunca se entendió a sí misma como una teóloga especializada. Incluso cuando Edith Stein hace comentarios o reflexiones religioso-teológicas, no significa que haya variado su orientación filosófica-intelectual (p. 233). Sin embargo, el autor extrae algunas citas de Edith Stein de importancia en este contexto: «para mí fue claro desde un principio que una antropología filosófica demanda un complemento teológico» y «lo que supera la posibilidad natural del entendimiento humano, puede ser descubierto por la luz sobrenatural de la Revelación» (p. 234). Aunque Edith Stein se autopercibe filósofa, no se puede negar que su filosofía cristiana contiene una

teología. Esto es lo que hace emerger Dennebaum en la obra *Ser finito y ser eterno*: la experiencia de la existencia de Dios en sí y para nosotros. En este sentido está permitido pensar que las transiciones de una filosofía motivada teológicamente a una teología filosóficamente justificada corren de un modo fluido: «en cualquier caso es válido para escritos de estas características decir que sólo se los puede descifrar realmente si se los alimenta desde las dos facetas, la filosófica y la teológica» (p. 237). Igualmente, el autor analiza la recepción que hace Edith Stein de Dionisio Areopagita para mostrar cómo por medio del pensador antiguo, se abre un acceso a la filósofa como teóloga (p. 238-239). Aquí el autor se pregunta si podemos esperar que Edith Stein desarrolle los conceptos de libertad, fe y comunidad como lugares teológicos y responde que «a pesar de la cercanía a la teología, y especialmente al modelo de Dionisio, Edith Stein no ha elaborado tratados teológicos ni aludido o desarrollado sistemáticamente planteos de soteriología, eclesiología o teología de la religión. Sin embargo, no hay duda que, sobre la base de su literatura, pueden reunirse reflexiones teológicamente relevantes y someterlas a un análisis más detallado» (p. 239). Es así que el autor muestra cómo la libertad es entendida por Edith Stein como la capacidad de amoldar la propia vida y darle una dirección determinada, donde sólo puede decirle “sí” a la fe en libertad, si Dios se lo posibilita por medio de una gracia preparatoria. La libertad está unida al «Reino de lo alto» y el “otro” está considerado desde el comienzo no como objeto sino como sujeto. Esta relación establece una responsabilidad para con el prójimo (p. 373). Y agrega Dennebaum: «el misterio de la misericordia de Dios consiste en que el ser humano está llamado a colaborar con la obra de Dios. De esta manera, la cristología se convierte en una calve hermenéutica de la antropología de Edith Stein» (p. 374). En el caso de la “fe”, Edith Stein la trata desde el punto de vista filosófico pero cuando la mística se convirtió en un condimento fuerte en su vida, la relación con Dios influyó, así lo afirma el autor, en su posicionamiento filosófico. En relación a la Nueva y Antigua Alianza, Dennebaum hace observaciones importantes. Ambas dimensiones de la Alianza fueron de importancia vital para Edith Stein como también el cristocentrismo en ellas. Sin embargo, sería “inexacto” interpretar a esta autora como un “puente” entre ambas religiones (p. 374). Más bien sería correcto interpretar su teología como un aporte a un “nuevo anclaje” de Israel en la conciencia cristiana. En este sentido Cristo no divide la historia de la salvación en un “antes” y un “después” sino que es el garante de la continuidad e interpreta la existencia de la creación en su conjunto desde Cristo y por él. Por último y no menos importante es lo que el autor analiza en relación al concepto “amplio” que Edith Stein tenía de la Iglesia en la línea de lo que más tarde sería una posición inclusiva. Con respecto al concepto de “comunidad”, el Dennebaum muestra que la santa filósofa lo desarrolla en tres contextos muy diferentes: teología de la cruz, filosofía de la existencia de Martin Heidegger y la filosofía judía del diálogo. El autor une, siguiendo a Edith Stein, su teología de la cruz con la cruz

que también el pueblo judío carga y termina en su persecución. Como razón sostiene el autor, “de modo parecido al caso de su identificación con la figura de Ester, adhiere espiritualmente a la cuestión de los judíos y la paz del mundo» (p. 377). Por otro lado, el autor muestra de modo preciso cómo se hace visible en Stein la intersubjetividad constitutiva del ser humano a partir de la lectura de Martin Heidegger. Sin embargo, también son notables las diferencias. Distinto del filósofo alemán, Edith Stein sostiene que la angustia pierde significado cuando el ser humano afirma libremente la gracia de Dios. Con claridad Dennebaum establece también la relación que hace la autora entre los tres conceptos de “libertad, fe y comunidad” en comparación con los pensadores judíos del diálogo como Martin Buber y Franz Rosenzweig. Importante es aquí destacar que, en relación a la antropología, ambos pensadores judíos tienen una postura parecida a la de Edith Stein en la medida en que fundan la antropología bíblicamente y dentro de la dinámica de la relación del ser humano con Dios y con el prójimo. De este modo se realiza el proceso de convertirse en persona: «se trata entonces de un personalismo fundamentado teológicamente» (p. 378). Brevemente: el llegar a ser persona no se realiza simplemente en la relación yo-tú sino que se realiza en el Tú divino y, más precisamente, en la comunión trinitaria.

En el epílogo, Dennebaum se pregunta si aún hoy vale la pena abordar el pensamiento de Edith Stein, sobre todo en un tiempo como éste marcado por rompimientos epocales radicales. Teniendo en cuenta los temas que aborda sobre la autora, sostiene que aún sus planteos son relevantes en un momento donde los grandes relatos parecen haber perdido peso como también las opciones religiosas, donde la fe no aparece como una dimensión viva de la persona. En el caso de Edith Stein se refleja el acceso moderno a la religión y a la fe cuando decide bautizarse, después de un largo proceso marcado por años de estudio y formación. Ella asume una fe viva pero también intelectualmente responsable. En este sentido, Dennebaum recupera los conceptos de “libertad, fe y comunidad” para sostener que siguen siendo, aún hoy, aspectos atractivos y que pueden ser recogidos en un sentido positivo. Además, a nivel antropológico, se resalta que el ser humano para Edith Stein no pierde su individualidad por el hecho de estar unido al Reino de lo Alto, al contrario, se realiza en él. No obstante esto, el autor vuelve a subrayar que Edith Stein renuncia a una hermenéutica sistemática de proposiciones teológicas. Esto no significa que no confesara, aún en sus planteos filosóficos, al Dios Uno y Trino. En este marco, Dennebaum remata su texto con una cita de Edith Stein donde sostiene que, afirmar la existencia de Dios no significa «comprender lo Incomprensible (...). Más que el camino del conocimiento filosófico, el camino de la fe nos ofrece al Dios de la cercanía personal, al Amante y Misericordioso, y nos ofrece también una certeza que no es propia de ningún entendimiento natural» (p. 383).

## SOBRE LOS AUTORES

*Anneliese Meis Wörmer*

DOCTORA EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE  
ameis@uc.cl

*Beate Beckmann-Zöller*

DOCTORA EN FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN  
TECHNISCHE UNIVERSITÄT DRESDEN  
KATHOLISCHE STIFTUNGSHOCHSCHULE MÜNCHEN  
beate-beckmann@web.de

*Miriam Ramos Gómez*

DOCTORA EN FILOSOFÍA  
EUM FRAY LUIS DE LEÓN - UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ÁVILA  
miriam.ramos@frayluis.com

*María de la Paz Díaz Lazcano*

DOCTORA EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA  
mpdiazl@gmail.com

*Antonio Calcagno*

PHD – PHILOSOPHY, THE UNIVERSITY OF GUELPH  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY, KING’S UNIVERSITY COLLEGE AT WESTERN  
UNIVERSITY, CANADA  
acalcagn@uwo.ca

*Christof Betschart*

LICENCIADO EN FILOSOFÍA - DOCTOR EN TEOLOGÍA  
PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA TERESIANUM  
betschart@teresianum.net



