

Mística y teología en Edith Stein

Rubén Sánchez Muñoz. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP, México)

ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

Recibido 26/04/2022

Resumen

La experiencia religiosa ocupa un lugar central en la filosofía de Edith Stein. Y, aunque no dedicó un estudio en particular a describir dicha experiencia, sí dejó indicaciones importantes en varios de sus textos. Dentro de las vivencias religiosas, la vivencia mística ocupa un lugar especial y a ello dedicaremos el presente trabajo. Para ello, vamos a ver algunas descripciones sobre la experiencia religiosa donde se deja ver la influencia de Adolf Reinach en las ideas de Edith Stein; en segundo lugar, veremos el lugar que ocupa la propia vivencia mística de Edith Stein, pues se trata de una vivencia que la marcó de manera significativa, pero de la cual, a pesar de todo, se sabe muy poco, pues ella misma no quiso hablar al respecto, lo que hace de ella un secreto. En el último apartado exploramos las relaciones entre la mística y la teología para ver el modo especial como Stein confrontó los resultados de su propio pensamiento con la teología mística del Pseudo Dionisio Areopagita.

Palabras clave: mística, teología, vivencia religiosa, fenomenología, secreto.

Abstract

Mysticism and theology in Edith Stein

Religious experience occupies a central place in Edith Stein's philosophy. And, although she did not dedicate a particular study to describe this experience, she did leave important indications in several of her texts. Within the religious experiences, the mystical experience occupies a special place and to it we will dedicate the present work. For it, we are going to see some descriptions about the religious experience where the influence of Adolf Reinach in Edith Stein's ideas can be seen; secondly, we will see the place that Edith Stein's own mystical experience occupies, because it is an experience that marked her in a significant way, but of which, in spite of everything, very little is known, because she herself did not want to speak about it, which makes it a secret. In the last section we explore the relationship between myth and theology to see the special way in which Stein confronted the results of her own thought with the mystical theology of the Pseudo-Dionysius Areopagite.

Key words: Mysticism, Theology, Religious experience, Phenomenology, Secret.

Mística y teología en Edith Stein

Rubén Sánchez Muñoz. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP, México)

ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

Recibido 26/04/2022

§ 1. Introducción

En este trabajo nos proponemos hablar de Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz (1891-1942), y del modo como ella recibió en su obra el pensamiento de algunos místicos, en especial santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz pasando por Pseudo Dionisio Areopagita. Pero antes tengo que decir que el modo como Stein aborda el tema de la mística tiene que ver con el modo como ella misma se «encontró» personalmente con Dios. Precisamente en 2021 se cumplieron cien años de la conversión religiosa (recordemos que ella era judía), y en 2022 se cumple el centenario de su bautismo. Así que trabajar este tema es un buen modo de conmemorar estos acontecimientos y rendirle a mi modo un homenaje. Además, el pasado 9 de agosto se cumplió un año más de su muerte en los campos de concentración en Auschwitz.

Así que, quiero exponer algunos pasajes de sus obras donde describen estas experiencias, el método de trabajo del que echa mano que es, a saber, el método fenomenológico, y después, el modo como comparó los resultados de sus propias investigaciones con el trabajo de algunos místicos. Entonces, primero hablaré de la vivencia de «seguridad» que Stein relaciona con la vivencia de Dios; en segundo lugar, vamos a detenernos en la expresión «*Secretum meum mihi*» que Stein dio como repuesta a su amiga Hedwig Conrad-Martius cuando ella quiso saber algo de su experiencia religiosa y conversión; en tercer lugar, veremos algunos aspectos de la antropología filosófica, los vínculos que tiene con la teología mística del Pseudo Dionisio Areopagita.

¿Qué relaciones hay en la obra de Edith Stein entre la mística y la teología? El objetivo de este trabajo es aproximarnos a esta cuestión fundamental. No se trata de un tema sencillo, ya que, en el caso particular de la filósofa y carmelita, podemos decir

que el fenómeno religioso ocupa un lugar especial en su producción filosófica y aunque es verdad que no dedicó un tratado o estudio al tema como tal, podemos encontrar indicaciones de gran valor para acercarnos a la comprensión del encuentro del hombre con Dios. Ahora bien, decir que no escribió una obra dedicada a la religión es exagerada, porque, entonces: ¿qué lugar ocupa en su producción filosófica *Caminos del conocimiento de Dios, El castillo interior y Ciencia de la Cruz*? Se trata de tres estudios sobre teología y mística en Pseudo Dionisio Areopagita, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, respectivamente.

Lo relevante, entonces, es que Stein se detiene a estudiar la mística con mayor profundidad hacia la última etapa de su vida y, como vamos a ver, intenta ponderar en estas obras con los resultados de sus propias investigaciones antropológicas (las referentes a la constitución de la persona humana) con los pensadores místicos: a) para ampliar el conocimiento de la persona desde el punto de vista del alma y la vida espiritual y b) para profundizar en las relaciones entre el hombre y Dios.

Pero que esto sea así no quiere decir que la mística no aparezca hasta el final. Importantes indicaciones sobre ello las podemos encontrar en algunas obras del periodo fenomenológico a partir de lo que puede interpretarse como experiencias personales que la llevarían a su conversión pero de las cuales no ha dicho nada. ¿Por qué no pronunció una palabra al respecto? Hagamos un breve recorrido antes de entrar en la mística.

§ 2. Las vivencias religiosas

Recordemos que Stein, siendo niña aún, abandonó por su propia voluntad la religión en que había sido educada, que decidió dejar de rezar, y pasó un largo periodo de su infancia y juventud sin Dios. Stein empezó a interesarse por Dios cuando entró a la escuela de Husserl a estudiar fenomenología y se rodeó de un número de intelectuales que, en el ámbito de la filosofía, mantenían una preocupación personal por la religión. Ese fue el caso de Max Scheler y Adolf Reinach, con quienes Stein mantuvo una relación muy cercana. Pero dentro del mismo grupo de fenomenólogos, había otros más interesados en cuestiones religiosas, por ejemplo Jean Héring, Hedwig Conrad-Martius y Dietrich von Hildebrand. Con el paso de los años hemos visto que

el mismo Husserl estaba ocupado con los problemas de Dios, y que intentó, según sus propias palabras, «llegar a Dios sin Dios», es decir, alcanzar a Dios siguiendo el campo de la filosofía, poniendo entre paréntesis la trascendencia de Dios y, por ende, sin seguir el camino de la fe (cf. Ales Bello, 2016 y Walton, 2020).

El primer encuentro con Dios, lo tiene Stein de manera no originaria a través de un acto de empatía. Stein conoce a Dios y las experiencias religiosas a través de otros y por ello la empatía ocupa un lugar central. Son sus amigos y maestros quienes sirven de «modelos» para abrir las puertas a un mundo que para ella era desconocido hasta entonces: el mundo de la fe (cf. García Rojo, 2008: 369-407). Así que, la empatía ocupa un lugar importante, porque los dominios axiológicos a los cuales no se tiene acceso de modo originario —o sea en persona— se encuentran en los otros y es posible acceder a ellos (cf. Sánchez, 2020). Estos dominios axiológicos en este caso son los referentes a los valores religiosos.

Pero después de este encuentro y del reconocimiento del valor de la fe en la vida humana, Stein emprendió su propia búsqueda personal, esta búsqueda de la verdad con la que suele relacionarse su propia vida como ha visto, entre otros, Juan Pablo II y sobre lo cual se han escrito un número muy amplio de biografías. El contexto en el que ello ocurrió muestra a Edith Stein hundida en una situación desesperada. Son varios los lugares donde refiere a una situación personal difícil. En particular, hay un pasaje en su autobiografía, *Estrellas amarillas*, donde habla de esta «desesperación», donde nada tenía sentido ni razón, y de cómo llegó a pensar en algún momento que un coche la atropellara al cruzar la calle. La apertura al mundo de la fe puso a Stein en una búsqueda de la verdadera fe. Pero se trató de un proceso, de una «larga búsqueda de la verdadera fe», como veremos más adelante. El momento decisivo de su conversión se ubica en el verano de 1921, pero antes han tenido que pasar algunas cosas en su vida personal.

En especial, Stein habla de un «estado de reposo en Dios» en una obra que redactó en 1918¹. La obra lleva por título *Psychische Kausalität* y es el primer estudio que

¹ Este año fue especial, por varias razones. Primero, en noviembre de 1917 había fallecido Adolf Reinach en la Gran Guerra, donde había trabajado en unas notas sobre filosofía de la religión. Edith Stein conoció de primera mano esas notas y en las descripciones que presenta sobre el fenómeno religioso se deja ver la huella de Reinach. Pero en ese año también, Stein describe en el contexto de *causalidad psíquica* esta vivencia de «reposo» que será de gran importancia para su propia conversión religiosa (cf. Beckmann-Zöller, 2008: 311-367).

conforma el trabajo sobre *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. El segundo estudio es sobre *Individuum und Gemeinschaft* y fueron publicados en 1922 en el volumen V del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

En este primer trabajo, Stein trata de comprender la «fuerza vital» (*Lebenskraft*) de la persona y sus fuentes. Particularmente le preocupa si esa fuerza vital puede proceder de otros. Y cómo la persona puede verse afectada psíquica y espiritualmente por lo que pasa a su alrededor en el mundo y en las personas. Le preocupan también aquellos casos donde la persona no puede entregarse plenamente al gozo de un valor estético aun siendo capaz de reconocer dicho valor, la incapacidad de irritarse por la baja de unos sentimientos o el reconocimiento del valor de una persona sin ser capaz de amarla. Y es que lo importante de los valores sentidos es que ellos mueven a la persona para actuar y crear, le otorgan fuerzas vitales al motivarla y darle sentido a lo que hace. Desde el punto de vista racional, las tomas de postura de la persona tienen sentido cuando están motivadas, cuando no actúa o se decide por meros impulsos.

En este sentido, Stein describe el «estado de reposo en Dios» al modo de un estado «de completa relajación de toda actividad espiritual». Un estado en el cual «no se hace ninguna clase de planes, no se adoptan resoluciones, y menos aún se actúa». Por el contrario, «todo lo futuro se deposita en manos de la voluntad divina». Stein lo describe como un estado en el que la persona se abandona por completo al destino. Ante el cansancio espiritual de la vida cotidiana, Stein encuentra este estado de «descanso en Dios» (Stein, 2005: 298).

Debe llamarse la atención de que al igual que Adolf Reinach y Schleiermacher, Stein se refiera a esta vivencia religiosa en los términos de un sentimiento: sentimiento de seguridad o de hallarse acogido. Y que la entrega a este sentimiento comience a llenar a la persona de «nueva vida» e impulso. Se trata de una fuerza vital (que llena de vida y da fuerza a la persona), pero es una fuerza vital ajena, que actúa en la vida personal: «que actúa en mí sin imponer exigencias a las mías» (*Ib.*).

Stein presta especial atención a esta vivencia e identifica que como parte de su estructura tenemos:

- a) que afecta a la persona interiormente;
- b) no es una vivencia que el sujeto provoca voluntariamente;

- c) el sujeto es libre de decidirse a favor o en contra de ella a través de una toma de postura;
- d) el sujeto puede aceptarla y entregarse a ella dejándose modificar;
- e) o bien la rechaza e ignora, pero al hacerlo no con ello «borra» su contenido.

¿Con qué realidad se encuentra la persona en este caso? Stein habla de un «único presupuesto» que hace posible este «renacimiento espiritual»: «cierta capacidad receptiva» de la persona; la capacidad de sentir ciertos valores y dejarse afectar por ellos. Esta capacidad receptiva se relaciona con la apertura de la persona, y es un rasgo constitutivo fundamental de ella. El problema o uno de los problemas, es que no todas las personas tienen la misma capacidad receptiva ni la misma sensibilidad; así que es un misterio por qué unas personas son más receptivas que otras o por qué unas encuentran a Dios y otras no, etc. (cf. Beckmann-Zöllner, 2008: 325).

Stein no habla de la experiencia religiosa en singular sino de «experiencias religiosas», pues le parece que la experiencia de Dios se da de muchas maneras (en la naturaleza, el arte, las personas, el amor, entre otras). Del mismo modo no es uno solo el camino que conduce al conocimiento de Dios, dentro de ellos la mística ocupa un lugar especial, sin olvidar la filosofía y la fe.

No es necesario que al final de nuestra vida lleguemos a una prueba convincente de la experiencia religiosa. Pero sí es necesario que tomemos una decisión a favor o contra Dios. Esto es lo que nos exige: decidimos sin una prueba de garantía. Este es el gran desafío de la fe [Stein, 2002: 802]

Un par de pasajes que encontramos en su *Introducción a la filosofía* nos permite comprender la fuerza y el impacto que tiene esta vivencia para la persona:

[...] en ese sentimiento de seguridad nos percatamos de la existencia de un poder espiritual que ninguna experiencia externa nos enseña. No sabemos qué va a ser de nosotros, ante nosotros parece abrirse un abismo y la vida nos arrastra inexorablemente hacia adelante, porque la vida sigue y no tolera ningún paso atrás. Pero cuando creemos que vamos a precipitarnos en el abismo, entonces nos sentimos «en manos de Dios», que nos sostiene y no nos deja caer. [2005: 848]

Luego, en estas mismas páginas, dice:

Y en tal vivencia no sólo se nos revela la *existencia* de Dios, sino que también *lo que Él es*, su esencia, se hace visible en sus últimas irradiaciones: la energía que nos apoya, cuando fallan todas las energías humanas, quien nos regala nueva vida, cuando pensamos que estamos muertos internamente, que fortalece nuestra voluntad, cuando ésta amenaza paralizarse —esa energía pertenece a un Ser todopoderoso. La confianza que nos hace admitir que nuestra vida tiene un sentido, aunque el entendimiento humano no sea capaz de descifrarlo, nos hace conocer la sabiduría divina. Y la confianza en que este sentido es un sentido de salvación, en que todo, aún lo más grave, se halla finalmente al servicio de nuestra salvación, y en que, además, ese Ser supremo se apiada de nosotros, cuando los hombres nos abandonan, y en que ese Ser no conoce en absoluto ninguna depravación, todo eso nos muestra cuál es su bondad total. [2005: 848-849]

De acuerdo con este pasaje, Stein sostiene que en la experiencia mística del sentimiento de seguridad y del sentirse en manos de Dios (a la manera del niño que se agarra del brazo de su padre y confía en que él no lo dejará caer), se nos «revela» tanto la esencia como la existencia de Dios. Pero debe notarse, además, que esta experiencia va acompañada de un sentido de confianza y de salvación en la que se revela un Ser supremo, piadoso, absolutamente bueno.

Algunos estudiosos de la obra de Edith Stein se han preguntado si en estos pasajes Stein habla de una experiencia personal o sólo se trata de una descripción fenomenológica que intenta capturar la esencia de la experiencia mística. Además de lo que se ha indicado ya en estos pasajes, ¿qué más se puede decir?

§ 3. Vivencia mística y secreto

Mucho se ha escrito acerca de la conversión de Edith Stein. Sabemos que fue en el verano de 1921 cuando pasaba unos días en la casa del matrimonio Conrad-Martius en Bergzabern. La conversión se relaciona con la lectura del libro de la *Vida* de santa Teresa de Jesús, obra que leyó en una sola noche. Se dice que al concluir su lectura Edith Stein dijo: «Esto es la verdad», y se convirtió (cf. Elisabeth de Miribel, 1956; Theresia a Matre Dei, 1987: 72 y Esparza, 1998: 48). Aunque hay varias versiones sobre la procedencia del libro, si Stein lo llevaba con ella o si estaba en la casa de sus amigos, ella misma da testimonio sobre esto en su escrito autobiográfico *Cómo llegué al Carmelo de Colonia* donde dice: «Desde que, en el verano de 1921, cayó en mis manos la ‘Vida’

de nuestra Madre santa Teresa de Jesús y puso fin a mi *larga búsqueda de la verdadera fe*» (2002: 802).

Sin embargo, puede decirse con razón, que se trató de un proceso, de una «larga búsqueda», que duró años, por lo menos de 1916 a 1921, si bien es verdad que este proceso tiene como punto decisivo y culminante la experiencia de Stein leyendo a santa Teresa de Ávila, pero que, como todo proceso, se ha desarrollado gradualmente. Por ejemplo, en la carta del 10 de octubre de 1918 a Roman Ingarden Stein le dice:

No sé si de mis comunicaciones anteriores ha deducido ya que tras larga reflexión más y más me he decidido por un cristianismo positivo. Esto me ha librado de la vida que me había tirado por tierra, y, al mismo tiempo, me ha dado fuerza para retomar otra vez, agradecida, la vida. Por tanto, puedo hablar, en el sentido más profundo, de un «nuevo nacimiento». [2002: 654]

¿Qué sentido tiene este nuevo nacimiento? Que Stein pasó por ciertas dificultades en esta etapa de conversión antes del paso decisivo, puede verse en el siguiente pasaje de una carta a Roman Ingarden fechada del 15 de octubre de 1921 donde le confiesa:

Estoy a punto de pasarme a la Iglesia Católica. Sobre lo que me ha llevado a ello, nada le he escrito. En todo caso, los últimos años he vivido más que he filosofado. Mis trabajos son solo posos de aquello que me ha ocupado en la vida, pues ahora estoy construida de tal modo, que debo reflexionar. [2002: 721]

Se trataría del final de un camino de «larga búsqueda de la verdadera fe». Sin embargo, como puede verse en las palabras que le escribió a Ingarden, no dice nada de lo que la «ha llevado a ello», es decir, a tomar esa decisión de pasarse a la Iglesia católica. La lectura de santa Teresa de Jesús en casa de los Conrad-Martius se dio en junio de 1921. Lo que queda claro es que no le ha dicho nada porque «esto es difícil de decir e imposible de describir» —según sus propias palabras. ¿Por qué es difícil de describir?

Cuando su amiga la fenomenóloga Hedwig Conrad-Martius le preguntó sobre la razón de su conversión, Stein le respondió: «*Secretum meum mihi*» o sea «Mi secreto es para mí» (Casey, 2016: 260). Con ello, a juicio de Conrad-Martius podía verse que la vida interior de Edith Stein estaba en manos del misterio. En efecto, ella misma dijo:

No es una tarea fácil hablar de Edith Stein. Principalmente porque en última instancia es imposible hacer una expresión adecuada acerca de su persona religiosa específica. La vida interior de tal persona se encuentra en los misterios de Dios. A partir de entonces Edith Stein, más tarde Santa Teresa Benedicta de la Cruz, fue de un tipo extraordinariamente sellado en sí mismo. La expresión *Secretum meum mihi*, mi secreto es mío, que una vez me dijo, existe en verdad en toda su biografía. [Cit. en Miron, 2017: 193]

Pero, ¿qué es lo que Stein quería decir con esa expresión? De acuerdo con K. Casey, la expresión *secretum meum mihi*:

[...] tiene dos dimensiones relevantes para la tradición monástica cristiana: en primer lugar, la experiencia contemplativa es incommunicable y, en segundo lugar, la gracia de Dios al dar una experiencia reveladora no debe usarse con motivo de orgullo. El secreto es el antídoto para el relato orgulloso de las revelaciones divinas. [2016: 261]

Por otro lado, ¿por qué no se halla en la obra de Edith Stein una descripción de esta vivencia? En su estudio, K. Casey enfrenta la tesis de Patricia Hampl según la cual el secreto de Stein es un «rechazo rotundo» para hablar de ello. Y sostiene su punto de vista en la falta de un testimonio concreto al sostener que «no hay ensayo ni memorias, ni siquiera una carta a un amigo de confianza —nada— que arroje luz sobre qué causó exactamente su acción decisiva» (2016: 261). Por su parte, Casey supone que una de las intenciones de Stein habría sido la de dar testimonio de su conversión en su autobiografía, lo cual no ocurrió finalmente: ni terminó la autobiografía ni llegó a contar los acontecimientos que la llevaron a su conversión.

En ambos casos se pueden refutar los planteamientos. En el caso de Hampl, ella lleva razón al decir que Stein no escribió un ensayo, una memoria o una carta donde hablara de los motivos de su conversión. Lo que no parece ser verdad, de acuerdo con los textos, es que Stein no haya dicho nada «que arroje luz» sobre ello. Hay que aceptar por lo menos que Stein da indicaciones de manera indirecta en aquellos pasajes donde describe las experiencias religiosas. Lo hace cuando describe el «estado de reposo en Dios», las «vivencias de cobijo y seguridad», cuando describe la experiencia religiosa del ateo convencido que impide que la fe sea eficaz en él.

En el fondo la vivencia religiosa de Stein sigue siendo un misterio o bien un secreto, pero sí hay indicaciones de ello. Por ejemplo, en su *Introducción a la filosofía* cuando

describe el «sentimiento de seguridad» o el «estar en manos de Dios... que nos sostiene y no nos deja caer», el pasaje tiene un sentido personal profundo. A esto hay que añadir, que la misma Edith Stein dijo que se tenía que hablar de «experiencias religiosas» y no de una sola experiencia. Además, como ella misma da testimonio, la conversión puso fin a una «larga búsqueda de la verdadera fe». F. J. Sancho Fermín cree que las «vivencias religiosas» (que él interpreta en un sentido místico) las había experimentado Stein antes de su encuentro con la obra de santa Teresa y que dicha experiencia no fue la única (2008: 55). M. Renata del Espíritu Santo, la primera biógrafa de Edith Stein, escribió que Stein había pasado toda la noche leyendo el libro de santa Teresa después de haberlo escogido de la estantería de sus amigos y que al concluir su lectura dijo: «Esta es la verdad» y se convirtió. Pero la historia real, dice Sancho Fermín, «es algo diferente» (2020: 228).

Se trata de la conclusión de una búsqueda que se había estado preparando desde años atrás, por ende, sin tratarse de un acontecimiento aislado. «Tal como se deduce de sus propios escritos, pudo haber comenzado ya en 1916, si bien el impacto decisivo hay que datarlo de 1918, donde sufre una auténtica vivencia mística» (Sancho Fermín, 2020: 229). La descripción profunda que hace del estado de reposo en Dios en *causalidad psíquica* redactada en 1918, hace a Sancho Fermín sostener que se trata de la descripción de una «experiencia de carácter místico» que ha resultado de mucha dificultad para los propios místicos y por ello sugiere que «se trata de una experiencia personal, que de otro modo ni hubiera incluido ni comprendido en su significado» (2020: 231).

A juicio de Sancho Fermín, entonces, se trata de la descripción de una experiencia mística cuyo punto central «nos desvela lo que es el corazón de la mística general y de la mística cristiana en particular: una experiencia profunda, que se hace certeza y vida, de la presencia de Dios en la persona» (2020: 231). ¿Quién lleva la razón en este punto, Hampl o Sancho Fermín? Si nos atenemos a los textos de Stein, a los pasajes donde describe el fenómeno religioso, parece que la tesis de Hampl es exagerada; no parece ser verdad que Stein no haya dejado nada que arroje luz sobre la vivencia religiosa o sobre sus propias vivencias místicas. Lo que hace confuso el tema es que las descripciones de Stein no tienen un carácter confesional y que aparecen, por el contrario, en medio de obras cuyo tratamiento no es necesariamente el tema religioso o la experiencia mística. Aparecen más bien como indicaciones sueltas, ciertamente en

un contexto más amplio. En consecuencia, la postura de Sancho Fermín nos parece más acertada.

Respecto de K. Casey la tesis es, como ella misma sostiene, «especulativa» (2016: 262). Supone que una de las intenciones de Edith Stein al escribir su autobiografía era describir lo que la llevó a su conversión. Pero eso no lo podemos saber, ya que tampoco sabemos cuáles fueron las razones que Stein dio a su sobrina. Sabemos, por ella misma, que le dio razones a la niña y que le habló como un adulto cuando quiso saber los motivos de su conversión. Pero nada más al respecto. En este sentido es más consistente la tesis de Sancho Fermín a la que nos sumamos, que las tesis de K. Casey y P. Hampl.

Pero Casey se pregunta si las conversiones religiosas, particularmente la de Edith Stein, son necesariamente privadas. Y concluye su exposición diciendo que, en la medida en que la conversión de Edith Stein es un fenómeno o acontecimiento que tiene lugar en las profundidades del alma (la conversión sería la respuesta al modo como se ha dejado tocar por Dios), dicha conversión es «necesariamente privada», entre otras razones porque lo que ocurre en las profundidades del alma es inaccesible públicamente (*cf.* Casey, 2016: 265). Pues la vida interior no sólo es privada sino inexpresable, imposible de capturar en conceptos generales (*cf.* Stein, 2007: 1030).

En todo caso, lo que ocurre en el fondo del alma y lo que el alma misma es como ser individual y personal es inexpresable e inaprehensible. Y así, dado que es en lo profundo del alma donde la vivencia religiosa toca a la persona, de ahí que sea indescriptible. «El alma es un algo en sí: es tal como Dios la ha puesto en el mundo» (Stein, 2007: 1030). Stein, al igual que otros místicos, tales como santa Teresa de Jesús o san Juan de la Cruz, asume que la vivencia religiosa, en última instancia, es inefable. Claro que el problema no se resuelve tan fácilmente, pero da luces sobre esta dificultad que supone la relación entre el alma y Dios (*cf.* Patt, 2009).

§ 4. Mística y teología

Stein reconoce que el alma tiene una interioridad, un centro o núcleo. Ella la llama «el alma del alma», y reconoce esta profundidad del alma como «la morada de Dios» (Stein, 2007: 1089). A su juicio, el alma humana tiene una «vocación a la unión con

Dios» que es a su vez «una vocación a la vida eterna» (Stein, 2007: 1090). Desde el punto de vista antropológico, Stein defendió que tanto en el mundo externo como en el mundo interno el ser humano halla indicios de algo, de un ser trascendente que lo supera y que buscar a este ser es una de las dimensiones del ser humano. La persona humana es un ser que busca a Dios y esta búsqueda es una nota constitutiva propia de la persona humana.

Esta tesis antropológica la confronta Stein, después, con las obras de los místicos. *El castillo interior* es el estudio que Stein realiza de las *Moradas* de santa Teresa de Jesús; *Ciencia de la Cruz* es un estudio sobre las obras de san Juan de la Cruz; *Los caminos del conocimiento de Dios* lo dedica Stein al estudio de la *Teología mística* y la *Teología simbólica* del Pseudo Dionisio Areopagita. Nos vamos a detener en esta última obra a fin de presentar algunos aspectos de esta teología simbólica y de las relaciones entre teología y mística.

Siguiendo al padre de la mística o sea al Pseudo Dionisio Areopagita, Stein nos recuerda que la teología, más que significar «una ciencia o doctrina sistemática sobre Dios», con el término *teología* el padre de la mística hacía referencia a la Sagrada escritura o sea a la Palabra de Dios. Los teólogos eran, entonces, los autores o escritores santos, aquellos que fueron inspirados por Dios. Pero que se use el término *teología mística* es esencial, dice Stein, para comprender el sentido de la teología de Pseudo Dionisio Areopagita: no se trata de un «discurso que tenga a Dios por objeto», antes bien

Si Dionisio llama teólogos a Daniel, Ezequiel o al apóstol Pedro, según creo, él no pretende decir solo que son los autores de los libros o las cartas que llevan su nombre, sino que, según nuestro modo de hablar, están inspirados: hablan de Dios porque están asidos por Dios; de otra manera: Dios habla a través de ellos. En este sentido también los ángeles son teólogos, y el mayor teólogo es Cristo, Palabra viva del Padre: para terminar, denominando a Dios como el «primer teólogo». [1998: 78-79]

Siguiendo la obra de Pseudo Dionisio Areopagita, Stein distingue entre diversas teologías: «modos diversos de hablar de Dios y caminos y formas diferentes del conocimiento de Dios (o del no conocimiento)» (*ib.*: 79). A fin de cuentas, el fin de toda teología es «liberar el camino que lleva a Dios mismo» (p. 108). Entre ellas pueden distinguirse:

- 1) La teología negativa es un acercamiento a Dios «mediante la negación de cuanto él no es». Tiene el sentido de subida, porque «parte de lo inferior». Va de lo que está más alejado. «La teología negativa asciende la escala de la creación para constatar en cada peldaño que el Creador no se halla allí» (p. 81). Stein dice que la teología negativa «se basa en el hecho de que junto a la *similitudo* se da una mayor *disimilitudo*».
- 2) La teología positiva, en cambio, parte de lo más familiar para acercarse a Dios. «Él es en mayor medida vida y bondad que aire o piedra» (p. 81). La teología positiva «se apoya en la correspondencia del ser entre creador y criatura —la *analogía entis*—» (p. 82).
- 3) La teología mística representa la superación de la teología negativa y la positiva. En ella se da una «inmersión en la oscuridad más allá de todo razonamiento, no solamente no encontramos pocas palabras, sino también ausencia de palabras y de razonamiento». En ella se alcanza «la unión con el inefable en silencio total» (p. 81).

La teología mística ocupa un grado superior, porque en ella se sostiene que:

Dios solamente es reconocido en lo que se revela, y los espíritus, a los que se revela, transmiten la revelación. Conocimiento y anuncio se exigen mutuamente. Cuanto más elevado es el conocimiento, tanto más oscuro y misterioso resulta, y menos posibilidad hay de plasmarlo en palabras. La ascensión hacia Dios es una ascensión a la oscuridad y al silencio. [*ib.*: 79]

Pero se trata de un grado superior, al que no toda persona puede acceder. Quizás por ello, para hablar de Dios, el teólogo se vale de las imágenes, de la fuerza del lenguaje poético. Por esta razón, Stein dio un lugar central a la teología simbólica del Pseudo Dionisio Areopagita, porque es el grado inferior de la teología afirmativa. La meta del lenguaje simbólico es «ocultar lo santo a la mirada profana de la muchedumbre, y descubrirlo a aquellos que aspiran a la santidad y que, libres de formas de pensar infantiles, han adquirido la necesaria agudeza de espíritu para contemplar las verdades simples» (p. 83). El teólogo intenta «penetrar en el significado de los signos e imágenes sagradas» (1998: 83). En ese sentido, las Sagradas Escrituras están llenas de imágenes.

Tanto los santos doctores del Antiguo como del Nuevo Testamento han hablado de Dios con imágenes; los ángeles han presentado las cosas divinas en imágenes; Jesús mismo habló en Parábolas y dejó el Santísimo Sacramento en la figura del banquete. [Ib.: 83]

Ejemplos de ello son la figura del fuego, la embriaguez y el aliento de Dios, o bien que su palabra es alimento sólido y ligero, etc.

Al tratar el tema de los caminos del conocimiento de Dios, Stein habló del conocimiento natural, de la fe y la experiencia sobrenatural de Dios.

- a) Por teología natural se entiende «una doctrina de Dios deducida a partir de la experiencia natural mediante la razón natural. Su contenido principal son las pruebas de la existencia de Dios y la doctrina sobre el ser de Dios y los que se derivan de conocer el mundo creado» (p. 93). Se trata de un pensar conceptual, reflexivo, metódico y ordenado. El teólogo conoce a Dios a través de las imágenes que encuentra en la naturaleza, en la creación. Pero lo más importante es que «Dios es, por tanto, el teólogo originario. Su teología simbólica es la creación entera» y los teólogos son aquellos capaces de entender «el lenguaje metafórico de Dios y traducirlo al lenguaje humano para llevar a otros, a través del camino de la teología simbólica, a Dios» (p. 96).
- b) En segundo lugar, Stein habla de la fe no en el sentido de la mera creencia, sino en el sentido de *fides* «de aceptación y fidelidad a la revelación sobrenatural. Por revelación sobrenatural se entiende “la autoafirmación de Dios mediante la Palabra —en sentido riguroso— [...]. La palabra de Dios es revelación de verdad sobrenatural, y al mismo tiempo, discurso que exige la fe como aceptación y fidelidad a la verdad revelada» (p. 97). En este sentido la fe es una forma de conocimiento que da acceso a verdades que no podrían alcanzarse siguiendo el camino de la razón natural; sólo que se trata de un conocimiento oscuro. «La fe es un don que debe ser aceptado» (p. 113).
- c) Por último, habla de la experiencia sobrenatural de Dios, donde entra la mística, y esta radica en un encuentro personal con Dios. A juicio de Stein, y esta es una idea que encontramos en otras obras, el núcleo de toda vivencia mística es el «encuentro con Dios de persona a persona». Para el profeta, el hombre de fe, aquel a quien Dios se le revela, «puede darse la certeza interior de que es Dios quien habla». ¿En qué se apoya esta seguridad? Se apoya en el sentimiento de

que Dios está presente; se siente tocado por él en lo más profundo. A esto es a lo que en sentido estricto llamamos experiencia de Dios (p. 101).

Así, el núcleo de toda experiencia mística es el «conocimiento personal de Dios» que hace posible el «sentimiento de la presencia de Dios» (p. 103). Y este encuentro y unión con Dios se da en grados y pasos.

Cada grado hacia arriba es una más rica y profunda autorrevelación y autodonación de Dios al alma; para el alma esto significa un adentrarse más profundo e intenso en el conocimiento de Dios, lo cual exige por parte de aquella una rendición total. [Ib.: 103-104]

Bibliografía

- Ales Bello, A. (2016), *Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios*. Buenos Aires, Biblos.
- Beckmann-Zöller, B. (2008), «Fenomenología de la vivencia religiosa en Edith Stein», en U. Ferrer (ed.), *Para comprender a Edith Stein*. Madrid, Palabra. 311-367
- Casey, K. (2016), «Edith Stein and 'Secretum meum mihi': Are Religious Conversions Necessarily Private?», en Antonio Calcagno (ed.), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History*. Springer, 253-266.
- Esparza, M. (1998), *El pensamiento de Edith Stein*. Pamplona, EUNSA.
- García Rojo, E. (2008), «La fenomenología: propedéutica de la fe en Edith Stein», en U. Ferrer (ed.), *Para comprender a Edith Stein*. Madrid, Palabra, 369-407.
- Matre Dei, T. (1987), *Edith Stein. En busca de Dios*. Estella (Navarra), Verbo Divino.
- Miribel, E. de (1956), *Edith Stein. Hija de Israel y mártir de Cristo 1891-1942*. Madrid, Taurus.
- Miron, R. (2017), «A Philosophical Resonance: Hedwig Conrad- Martius versus Edith Stein», en E. Magri y D. Moran (eds.), *Empathy, Sociality, and Personhood. Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations*. Springer, 193-216.
- Patt, S. (2009), *El concepto teológico-místico de «fondo del alma» en la obra de Edith Stein*. Navarra, EUNSA.
- Sánchez, R. (2020), *Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein*. Bogotá, Aula de Humanidades.
- Sancho Fermín, F. (2020), «La mística en Edith Stein y sus conexiones con la antropología», en R. Sánchez (ed.), *Edith Stein, una filósofa de nuestro tiempo*. Bogotá, Aula de Humanidades-UPAEP, 227-252.
- Sancho Fermín, F. (2008), «El ambiente espiritual y humano de Edith Stein», en U. Ferrer (ed.), *Para comprender a Edith Stein*. Madrid, Palabra, 15-94.
- Stein, E. (2007), *Obras completas III. Escritos filosóficos. (etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*. Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/Ed. de Espiritualidad/Monte Carmelo.
- Stein, E. (2005), *Obras completas II. Escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)*. Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/Ed. de Espiritualidad/Monte Carmelo.

- Stein, E. (2002), *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*. Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/Ed. de Espiritualidad/Monte Carmelo.
- Stein, E. (1998), «Los caminos del conocimiento de Dios», en *Escritos espirituales*. Madrid, BAC.
- Walton, R. (2020), *Historicidad y metahistoria*. Bogotá, Aula de Humanidades.

