

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras



Instituto de Investigaciones Filosóficas



Universidad Nacional Autónoma de México



Tesis para obtener el grado de Maestría en Filosofía

Título: “Edith Stein: no *solamente* una filósofa...  
(*Interrelación* e integración de la filosofía, la teología, la fe y la mística  
en el pensamiento steiniano. Una interpretación.)”

Alumna: Liliana Gabriela Martínez Capaceta

Asesora: Dra. Greta Rivara Kamaji

Ciudad Universitaria, Marzo de 2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Greta Rivara Kamaji*

*Agradezco sincera y entrañablemente a:*

*Greta Rívara Kamaji, Antonio Zirión Quijano, Miguel Mier y Maza, M.SP.S.,  
Zenia Yébenes Escardó, Isabel Cabrera Villoro, Rebeca Maldonado Rodríguez,  
los miembros del “Círculo Steiniano de México”, Fray Alberto Pérez Monroy,  
Fray Camilo Maccise, Fray Francisco Javier Sancho Fermín,  
Juan Manuel (“el chino”), Marisela Ponce Mora,  
Yadira Zamudio Aguilar, Lupita López Robles,  
Gianfranco Pianura, Luis Fernando Bernal T.,  
mis queridas hermanas carmelitas descalzas,  
mis queridas hermanas y hermanos de TEA,  
María Antonia González Valerio,  
Martín Cisneros Carbonero, M.G.,  
Irinda e Itzel Riquelme Cherrier,  
Gerardo Prieto, Paul H. Giraud,  
mis queridas hermanas trapenses,  
mis queridas fnas. de Belén. . .  
Lety, Enrique, Rubén y Oscar,  
Gerardo Guerrero Mendoza,  
Carlos Oliva Mendoza,  
Jessica Borja Ruiz,  
Cristina, Viviana  
Yoana, Víctor,  
[l@s faroler@s](mailto:l@s_faroler@s),  
Sandra Frid,  
mis padres,  
mis hermanas,  
mis sobrinos. . .  
a todas y todos  
quienes me han  
acompañado  
y apoyado  
durante  
todo  
este  
tiempo.*

Edith Stein: no *solamente* una filósofa...

(Interrelación e integración de la filosofía, la teología, la fe y la mística en el pensamiento steiniano. Una interpretación.)

Introducción .....	2
I. Entornos y <i>contextos</i> .....	4
1.1. Filosofía .....	4
1.2. Teología y mística .....	14
II. Características y paradojas de estas vías de conocimiento .....	41
2.1. Del filosofar y sus alcances .....	41
2.2. Dios como el <i>Teólogo originario</i> .....	57
2.3. La <i>claroscuridad</i> de la fe .....	64
2.4. Mística y <i>fenomenología de la cruz</i> .....	73
III. Balance crítico .....	84
Cronología .....	91
Bibliografía .....	101

## Introducción

Edith Stein advirtió acerca de la mujer:

Desde luego ninguna mujer es *solamente* “mujer”, pues cada una tiene su peculiaridad individual y su disposición lo mismo que el hombre y, desde esa disposición, la capacidad para esta o la otra actividad profesional de carácter artístico, científico, técnico, etc.<sup>1</sup>

Parafraseando a la propia Edith Stein, diremos que ella no fue *solamente* filósofa... Nos encontramos, pues, con una pensadora del siglo XX que usualmente desconcierta porque incluye, integra y relaciona en su **vida y pensamiento** –de manera audaz y sin pudor– **otras vías alternas** de conocimiento, además del **filosofar**: la **teología**, la **fe** y la **mística**.

Cierta interpretación de los textos steinianos, *basada* en “ideas” y “teorías” acerca de lo que *son* o *deben ser* los conceptos de: “conocimiento”, “Dios”, “filosofía”, “teología”, “fe”, “mística”, así como las “jerarquías” entre esos saberes, llevaría a pensar que Edith Stein “involucionó” hacia épocas pasadas en las que no existía claramente una separación entre filosofía, teología, fe y mística; además de que Stein “abandonó” *de facto* al filosofar –junto con la “crítica radical” y el “rigor” que esta disciplina conlleva, por otros saberes de “dudosa” procedencia y motivación.

Proponemos en esta investigación *una* interpretación para abordar y analizar el pensamiento steiniano, *basada* en la «obra misma» de esta –no *solamente*– filósofa. Y es que Edith Stein, *desde* su *hablar fenomenológico*: su “lengua filosófica materna”<sup>2</sup>, pudo incluir, integrar y relacionar en su pensamiento la filosofía, la teología, la fe y la mística. Asimismo, *desde* “esa lengua materna”, Stein leyó, comprendió y debatió con filósofos, teólogos y místicos –de su tiempo o de antaño. Pero, ¿cómo llevó a cabo Stein esa interrelación e integración? Consideramos que fue a partir de su *comprensión* y *distinción* acerca de *cada una* de estas vías de conocimiento. Esto es: para Stein la interrelación de estos saberes no implica ignorar “aquello” que es particular o específico de cada uno de ellos, ni *confundirlos* entre sí. Cada vía de conocimiento puede enriquecer a la otra –o enriquecerse con la otra– justamente *a partir* de la singularidad propia y de sus alcances o límites. Lo “distinto”, no lo “idéntico”, es lo que enriquece y lo que contribuye para ampliar los horizontes en el *conocer*.

---

(Todas las negritas, en el texto y en las notas, son mías; las cursivas en citas, son de la autora o autor. Para las citas bíblicas, recurrimos a la *Nueva Biblia Española*. Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, traductores. Ed. Cristiandad, Madrid, 1977.).

<sup>1</sup> Edith Stein, “El *ethos* de las profesiones femeninas”, en *Obras Completas. Tomo IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, 2003, p. 167.

<sup>2</sup> Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1994, p.30.

En el primer capítulo consignamos los entornos y contextos filosóficos, teológicos y místicos que *influyeron* en el pensamiento steiniano. En el segundo capítulo exponemos cómo Stein *comprendió* cada una de esas vías de conocimiento, en sus alcances y límites, dando cuenta de las razones y de la manera en la que ella integró esos saberes en su obra. Consignamos, además, algunas de sus contribuciones para analizar el “fenómeno religioso” —«tema», «cosa», o «problema»— que, por cierto, intrigó a Stein desde su primera obra escrita y publicada (*Sobre el problema de la empatía*). De hecho Stein, al final de esa indagación, advirtió la pertinencia y relevancia de la pregunta acerca de la “conciencia religiosa” aunque reconoció que, en ese entonces, la respuesta “*non liquet*”<sup>3</sup> [no era clara]. Posteriormente Stein —aquí lo constataremos— ya con *otros* saberes además del *filosofar*, “volvió” sobre ese «problema». En esta investigación, mencionamos algunas de sus respuestas... Asimismo, en el segundo capítulo, proponemos nuestra aproximación a la última obra steiniana (*Ciencia de la cruz*) en la que Stein aporta una interpretación original y sugerente acerca de la **vida** y **obra** de Juan de la Cruz y en la que delinea una *fenomenología de la cruz*. En el tercer capítulo hacemos un breve balance de lo expuesto y abordamos algunos de los cuestionamientos que esta investigación nos suscita. Al final, ofrecemos una cronología que permite detectar algunos de los acontecimientos relevantes que sucedieron antes y durante la vida de Edith Stein.

Decimos, por último, que *una* de las intenciones de la presente indagación es provocar el interés por la lectura de la «obra steiniana misma» que se *traduzca* en diversos estudios y análisis críticos de ella (*desde* varios “enfoques” y “aproximaciones”<sup>4</sup>) y de sus posibles contribuciones para *comprender* algunos «temas» del *filosofar* —pero no *solamente* del filosofar...

---

<sup>3</sup> Edith Stein, “Sobre el problema de la empatía”, en *Obras Completas. Tomo II. Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica 1915-1920)*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, 2005, p.202.

<sup>4</sup> Incluida la *aproximación* “literario-narrativa”. Celebro la elaboración de la —hasta donde tengo noticia— primera *novela* sobre Edith Stein que actualmente escribe Sandra Frid, escritora mexicana.

## I. Entornos y contextos

### 1.1. Filosofía

Toda filósofa y todo filósofo reciben los hallazgos de otros pensadores –filósofos o no. Pero los que sobresalen son aquellas y aquellos quienes, enriquecidos con ese bagaje intelectual que no asumen acríticamente, aportan sus propias intuiciones. La autenticidad en el quehacer filosófico no consiste en negar o en minimizar las influencias de otros pensadores sino en aceptar que en las palabras dichas por otros se reconocen algunos de los problemas fundamentales de la filosofía y que su manera de abordarlos, convincente o no, es una clara provocación para que el propio filósofo decida analizar y abordar, **a su manera**, dichos problemas fundamentales.

Para ilustrar el **sentido** del verdadero trabajo de la filosofía, viene a cuento una metáfora de Francis Bacon: las hormigas no hacen más que amontonar y usar; las arañas, hacen telas sacadas de sí mismas; en tanto que las abejas tienen un procedimiento intermedio: sacan material de las flores del jardín y del campo, lo digieren y lo transforman con su propio esfuerzo.<sup>1</sup>

La “abeja” o el filósofo genuino es capaz de tomar como alimento lo ya dicho o vislumbrado por otros pensadores para después digerirlo y transformarlo en **algo nuevo**. De esta manera el filósofo ofrece a los demás su “miel” como una obra personal y original, elaborada “desde” su propio *horizonte vital e interpretativo*, con un lenguaje propio, el cual, no obstante la intimidad que involucra, puede ser comunicado y descifrado por otras mujeres y hombres –filósofos o no.

Decir que Edith Stein (1891-1942) vivió los últimos nueve años del siglo XIX y las cuatro primeras décadas del siglo XX pudiera parecer un dato trivial o meramente cronológico. Sin embargo, el análisis de algunos episodios en el transcurso de la historia del filosofar que Edith Stein vivió “en persona” así como de otros, ya idos, que ella incorporó a su propio horizonte para actualizarlos y reelaborarlos a su manera, nos irán ayudando a comprender su obra, su trayecto propio y su deriva en la historia de esta trama multicolor que es la historia de la filosofía; la cual, por cierto, sólo se teje y se desenvuelve filosofando, una y otra vez...

Dos de las figuras preponderantes en la historia del filosofar, que continúan influyendo en diversas pensadoras y pensadores, fueron Kant y Hegel. Kant murió al iniciarse el siglo XIX mientras

---

<sup>1</sup> Francis Bacon, “Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre”, aforismo XCV, en *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 2003, p.143.

que Hegel vivió hasta 1831. Según Bochenski, las corrientes principales del pensamiento del siglo XIX encuentran en Kant su fuente o el material del que hicieron uso los filósofos posteriores:

Kant había negado la posibilidad de cualquier tipo de metafísica racional, y no le dejó al conocimiento más que dos caminos: se podía trabajar la realidad con los métodos de la ciencia y, en tal caso, la filosofía se convertía en una síntesis de los resultados de las diversas ciencias particulares [empirismo: positivismo y materialismo]; pero también podía uno atender a los procesos que configuran la realidad como principios plasmadores del espíritu y, en tal caso, la filosofía se convertía en un análisis de la génesis o devenir de la idea [idealismo: romanticismo, cuyo representante principal es Hegel].<sup>2</sup>

Así pues, a grandes rasgos o trazos en esta trama de la historia del filosofar, la mayoría de las corrientes filosóficas que se desarrollaron en el siglo XIX lo hicieron a la “luz” o a la “sombra” de Kant o Hegel, según sea el caso. Sin embargo, siempre han existido en la historia de la filosofía pensadoras y pensadores que no se ubican fácilmente dentro de alguna corriente o movimiento filosófico: son como “abejas”, fundamentalmente solitarias, que no por ello dejan de influir notablemente en filósofos posteriores, son:

...un puñado de grandes pensadores, figuras rebeldes y solitarias, que presagian, como el pájaro que anuncia la tormenta, las revoluciones del pensamiento teórico y práctico de la nueva centuria que iba a empezar...<sup>3</sup>

Entre estos pensadores podemos mencionar a Frege (1848-1925), Peirce (1839-1914), Darwin (1809-1882), Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900), Brentano (1838-1917) y Dilthey (1833-1911).<sup>4</sup> Nos detendremos en los dos últimos filósofos quienes, entre otros pensadores, influyeron en Edmund Husserl (1859-1938) –maestro de Edith Stein.

De Brentano, “genial renovador de la tradición realista del pensamiento aristotélico y adversario declarado, sin ser precisamente positivista ni materialista, de las especulaciones idealistas de Kant y Hegel”,<sup>5</sup> Husserl atendió sus propuestas respecto de tres puntos: 1) una reforma fundamental de la filosofía en el espíritu de una **ciencia estricta**; 2) una distinción entre fenómenos **físicos** y fenómenos **psíquicos**; y 3) el análisis de la **intencionalidad** de la conciencia.

---

<sup>2</sup> I. Bochenski, *La filosofía actual*, FCE, México, 1997, p.27.

<sup>3</sup> Garrido, Valdés y Arenas (coords.), *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2005, p.20.

<sup>4</sup> Según Garrido, en “El canto de cisne de la gran filosofía europea”, *op.cit.*, Frege, Peirce y Dilthey revolucionaron la lógica y la metodología científica de su tiempo; Darwin y Marx, agitaron profundamente las aguas de las ciencias naturales y sociales; Brentano, fue precursor de la metafísica del futuro y Nietzsche fue el postulador de una requisitoria de transmutación de los valores.

<sup>5</sup> Garrido, et. al., *op.cit.*, p.21.

Según Brentano la filosofía primera es la metafísica, cumbre de la filosofía científica; ésta debe ser considerada como una ciencia estricta, desvinculada de los procedimientos y objetivos de las ciencias particulares. Sin embargo,

... aunque la metafísica deba ser la cumbre de la filosofía científica, la base de ésta ha de encontrarse allí donde sea posible obtener juicios de evidencia inmediata...<sup>6</sup>

¿Qué juicios más evidentes, sino aquellos juicios existenciales, los cuales afirman aquello que se da en la evidencia inmediata?<sup>7</sup> La evidencia inmediata se da en la percepción interna, propia de los fenómenos psíquicos, los cuales se distinguen de los fenómenos físicos estudiados por las ciencias particulares. Sabemos, pues, de los fenómenos físicos por la experiencia externa; de los psíquicos, por la **experiencia interna**. Brentano

... trató de remontarse más allá de Kant y de la tradición idealista para adoptar una perspectiva empírica y realista. La esencia de la actividad mental consiste, a su modo de ver, en su capacidad de referirse a las cosas reales, más allá de sí misma. Para expresar esta perspectiva realista Brentano descubrió –mejor dicho, redescubrió, en la tradición aristotélica y escolástica– un principio (...): la «intencionalidad».<sup>8</sup>

Brentano afirmó, pues, que la característica principal de los actos o fenómenos psíquicos es que siempre están referidos o dirigidos a algo: a cada acto o fenómeno psíquico, le es característico una intencionalidad inherente en él. No existe el pensamiento, sin objeto pensado; deseo, sin objeto del deseo. Es decir:

... la vida mental no se encierra en sí misma, sino que se dirige y se refiere a algo situado más allá de sí misma.<sup>9</sup>

Por tanto, Brentano puso nuevamente a consideración la intuición acerca de la intencionalidad de la conciencia y reabrió una trama, importante y fecunda en el filosofar, para el desarrollo de metafísicas y ontologías posteriores.

Husserl, decíamos, atendió seriamente las propuestas brentanianas respecto a la filosofía como ciencia estricta y respecto a la intencionalidad de la conciencia. De hecho, para Husserl:

El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de **intencionalidad**. Este nombre expresa, en efecto, la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas fenomenológicos [...]<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Miguel García Baró, “La revolución fenomenológica”, en Garrido, et. al., *op.cit.*, p.77.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>8</sup> John Macquarrie, *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Herder, Barcelona, 1975, p.305.

<sup>9</sup> *Loc.cit.*

Sin embargo, Husserl, como pensador “abeja”, fue comprendiendo y reelaborando su propia idea de la intencionalidad o del análisis intencional de la conciencia –y sus consecuencias– como *una* de las tareas fundamentales de la fenomenología. Sobre todo, a partir de su descubrimiento y planteamiento de la fenomenología como **fenomenología trascendental**, en donde el objeto o la cosa se “pone entre paréntesis” para poder atenderlo **en** la “vivencia intencional” que de él se tiene. Sólo así, el objeto tendrá **sentido** para el sujeto que emprende esta reflexión radical mediante la **comprensión efectiva** de la intencionalidad de la conciencia. De esta manera, por ejemplo:

*El árbol pura y simplemente*, la cosa de la naturaleza, es todo menos *esto percibido*, *el árbol*, *en cuanto tal*, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido –el **sentido** de *esta percepción*, algo necesariamente inherente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales [empírico-causales] en sentido estricto.<sup>11</sup>

Respecto al pensamiento de Wilhelm Dilthey, Husserl atendió la distinción diltheyana entre ciencias de la naturaleza [*Naturwissenschaften*] y ciencias del espíritu [*Geisteswissenschaften*]. Antes de proseguir con las aportaciones de Dilthey a Husserl, y de ambos a Stein, cabe mencionar que en los entornos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX también se desarrolló la psicología como una ciencia independiente de la filosofía, proceso llevado principalmente por Wilhelm Wundt (1832-1920). De hecho, coincidió el surgimiento del movimiento fenomenológico con la instauración de la psicología “empírica” o “experimental” como una ciencia independiente.<sup>12</sup> Los fenomenólogos trataron de deslindarse de los psicólogos empíricos o experimentales, pero este proceso no fue fácil. Tanto psicólogos como filósofos procuraron espacios académicos y políticos dentro de las universidades alemanas de entonces. Un dato para ilustrar esta pugna de las dos disciplinas: en 1913 varios catedráticos de universidades alemanas, austriacas y suizas solicitaron a las autoridades académicas y gubernamentales correspondientes que “psicólogos experimentales” no ocuparan más las cátedras de filosofía. Entre los firmantes, destacan: Husserl, Cassirer, Cohen, Geiger, Hartmann, Hönlswald, Lask, Natorp, Pfänder, Reinach, Rickert, Schlick, Simmel, Tönnies, Windelband, entre otros.

---

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1997, p.348.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.216.

<sup>12</sup> En mi tesis de licenciatura (*Edith Stein, discípula de Husserl*) en la que tuve –para mi fortuna– como asesor a Antonio Ziri6n Quijano, abordé con detalle esta coyuntura hist6rico filos6fica. Cfr. Edwin G. Boring, *Historia de la psicología experimental*, Trillas, México, 1995; Wilhelm Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, FCE, México, 1978; Luis García Vega y José Moya Santoyo, *Historia de la psicología II. Teorías y sistemas psicológicos contemporáneos*, Siglo XXI, Madrid, 1999; José María Gondra, *Historia de la psicología: introducción al pensamiento psicológico moderno*, volumen I, Síntesis, Madrid, 1997; William Sahakian, *Historia y sistemas de la psicología*, Tecnos, Madrid, 1987; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, I, Martinus Nijhoff, The Hague, 1960; William Stern, *Psicología general. Desde el punto de vista personalístico*, Paid6s, Buenos Aires, 1962 y Martin Kusch, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, London and New York, 1995.

Retomando la trama diltheyana, para este filósofo la **psicología como ciencia natural** explica a la conciencia por medio de hipótesis.<sup>13</sup> Esta psicología es la **psicología explicativa** o **constructiva** que es reivindicada por la psicología experimental o la «nueva psicología». Aquí a la conciencia “la explicamos”,<sup>14</sup> subordinando:

... los fenómenos de la **vida psíquica** a una **conexión causal** por medio de un número ilimitado de elementos **unívocamente determinados**.<sup>15</sup>

Según Dilthey, los orígenes de esta dirección psicológica constructiva tienen relación histórica con el espíritu constructivo que pretendía la ciencia de la naturaleza en el siglo XVII. Así, los psicólogos que explican la conciencia se sirven de las técnicas metodológicas de los “investigadores de la naturaleza”: “Las leyes de la vida psíquica se pueden comparar, por lo tanto, con las leyes mecánicas unas veces y otras con las químicas”.<sup>16</sup> En esta suerte de “química psíquica”,

... la psicología moderna —esta **teoría del alma sin alma**— obtiene los elementos para su **síntesis** del análisis de los **fenómenos psíquicos** en su unión con los **hechos fisiológicos**.<sup>17</sup>

Para Dilthey, la psicología alemana de su tiempo contaba con dos escuelas importantes que utilizaron el método experimental o explicativo: la propuesta que subordina la psicología al conocimiento natural por medio de la hipótesis del paralelismo entre procesos fisiológicos y psíquicos;<sup>18</sup> y la propuesta de W. Wundt, quien fue “...el primero entre los psicólogos en delimitar todo el campo de la psicología experimental como una rama especial del saber, que creó un instituto de gran estilo del que partió el impulso más fuerte para la elaboración sistemática de la psicología experimental...”<sup>19</sup> Es notable cómo Dilthey sí distinguió posibles vertientes dentro de la psicología experimental, señalando además la importancia de Wundt al no subordinar la psicología al conocimiento natural, y al delimitar el campo independiente de la psicología.

---

<sup>13</sup> Wilhelm Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*, FCE, México, 1978, p.197.

<sup>14</sup> *Loc.cit.*

<sup>15</sup> W. Dilthey, *op.cit.*, p.193.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.212.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.211. El primero que propuso y reivindicó el término «**psicología sin alma**» [*Psychologie ohne Seele*] fue Friedrich A. Lange (1821-1875); Husserl, por su parte, cuestionó al igual que Dilthey a esa «**psicología sin alma**», *Cfr.*, *Ideas...*, (libro primero) y *La filosofía como ciencia estricta*. Husserl se preguntó cómo era posible que teorías **reales, empíricas**, llevaran a conocimientos sobre la esencia de los procesos espirituales, es decir, a la **esencia de nuestra alma**. (*Cfr.*, *Investigaciones lógicas*, 1).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.216.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.217.

Por lo que respecta a la psicología como ciencia del espíritu, Dilthey señaló que ella no explica a la conciencia por medio de hipótesis, sino directamente, «desde dentro», como algo **originalmente dado**. Aquí no se presupone ni se explica ninguna conexión natural, sino que se **comprende** una **conexión viva** con la vida anímica misma.<sup>20</sup> A esta **psicología como ciencia del espíritu** la denomina **psicología descriptiva y analítica**:

Entiendo por **psicología descriptiva** la exposición de las partes y conexiones que se presentan uniformemente en **toda vida psíquica** humana desarrollada, enlazadas en una **única conexión** [de sentido], que no es inferida o interpolada por el pensamiento, sino **simplemente vivida**.<sup>21</sup>

Así, para Dilthey: “La consideración de la **vida misma** reclama que se exponga toda la realidad intacta y poderosa del **alma**, desde sus posibilidades ínfimas hasta las supremas”.<sup>22</sup>

Considerando lo anterior, podemos comprender la aseveración de Edith Stein respecto a que Brentano, Dilthey y Husserl fueron los “pioneros de la nueva ciencia del espíritu y del alma”<sup>23</sup>, la cual contrasta notablemente con la visión científico-empírica o naturalista del alma. Así para Stein:

[...] resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del alma, desde que la “psicología” de nuestro tiempo ha comenzado a seguir su camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así, en el siglo XIX a una “psicología sin alma”. Tanto la “esencia” del alma como sus “potencias” fueron descartadas como “conceptos mitológicos” [...].<sup>24</sup>

Así pues, en los tres filósofos citados, Edith Stein descubrió resonancias de la visión cristiana de la **interioridad de la persona** y de sus posibles **vivencias**, cuyas repercusiones teóricas atañen tanto a la psicología como a la filosofía, al estudio y análisis de la teología, de la fe y de la mística.

Stein en su texto *El castillo interior* [*Die Seelenburg*], en el que analiza la obra *Las moradas* de Teresa de Ávila en sus aspectos psicológicos, filosóficos y místicos, advirtió:

...recordemos que Dilthey estaba familiarizado con los problemas de la teología protestante, como lo demuestra por ejemplo su *Jugendgeschichte Hegels* [Historia de la juventud de Hegel]; –que Brentano era sacerdote católico, y que aun después de su rotura con la Iglesia, hasta los últimos días de su vida, se ocupó apasionadamente de los problemas de Dios y de la fe; –que Husserl, en cuanto discípulo de Brentano, sin haber estudiado directamente la teología y filosofía medieval conservaba una cierta vinculación viva con la gran tradición

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.197.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.204.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.208.

<sup>23</sup> Edith Stein, “El castillo interior”, en *Obras completas. Tomo V: Escritos espirituales*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid, 2004, p.102.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.101.

de la *philosophia perennis* (...); entonces hemos de pensar que no se trata de una mera yuxtaposición de estos hombres, sino de una **profunda e íntima conexión**.<sup>25</sup>

Por tanto, según Stein, en la historia del filosofar también se pueden “entretejer” *intuiciones* teológicas, de fe y/o místicas (implícitas o explícitas, reconocidas o no por las pensadoras o los pensadores) que también otorgan **sentido** y que no demeritan la labor filosófica.

Por último, dentro del entorno filosófico, es preciso mencionar a dos de los pensadores que abordaron explícitamente el tema o el fenómeno religioso y que influyeron en Edith Stein: Max Scheler y Adolf Reinach.<sup>26</sup>

Max Scheler (1874-1928). Scheler fue de los primeros filósofos que buscó aplicar la fenomenología a la vida práctica y afectiva de la persona. Scheler, de confesión católica, rechazó la interpretación naturalista de la religión, afirmando que el valor religioso posee una esencia específica e irreductible. Esta esencia es idéntica en todas las manifestaciones de lo santo, desde la más primitiva hasta la más avanzada.<sup>27</sup> Edith Stein relató en su autobiografía la impresión que le causó Scheler: por vez primera ella descubrió a un filósofo que abordaba el fenómeno religioso como un **tema o problema digno de estudio**. Esto le abrió a Edith Stein un ámbito desconocido hasta entonces y le

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, págs. 102-3.

<sup>26</sup> No podemos dejar de consignar a otros pensadores que abordaron el tema, entre ellos: Chantepie de la Saussaye (1818-1874), Max Müller (1823-1900), William James (1842-1916), Lars Olof Jonatan Söderblom (1866-1931), Rudolf Otto (1869-1937), Gerardus van der Leeuw (1890-1950) y Mircea Eliade (1907-1986). Respecto a Edmund Husserl (1859-1938), de origen judío y converso al protestantismo, es preciso decir que pretendió encontrar una vía “atea” para el conocimiento de Dios, sin referencia a ninguna fe, doctrina y/o sobrenaturalidad alguna; no obstante, abordó en escritos privados sus reflexiones religiosas. Husserl se consideraba a sí mismo como un «protestante no dogmático» y como un «cristiano libre»; en una interesante carta dirigida a Rudolf Otto reflexiona acerca de su manera de concebir la religión y el ejercicio filosófico: “[...] mi acción filosófica tiene un efecto extraordinariamente revolucionario: los evangélicos se vuelven católicos y los católicos evangélicos. Y sin embargo yo no intento convertir a nadie ni al catolicismo ni al evangelismo. Lo único que pretendo es educar a los jóvenes en un **pensamiento radicalmente honesto**, en un pensamiento que se guarde de disimular o violar las **intuiciones originarias**, y necesariamente determinantes del **sentido** de todo pensamiento racional, por medio de construcciones verbales y fuegos de artificio conceptuales. No me gustaría pasar en la muy católica Friburgo por ser un corruptor de la juventud, un proselitista, un enemigo de la Iglesia Católica. No soy esto [...] en mi calidad de «**protestante no dogmático**» y «**cristiano libre**» (si es que se puede llamar así a alguien que designa con ese término una meta ideal de la aspiración religiosa y lo entiende para sí en el sentido de una infinita tarea). Por otra parte, me gustaría influir sobre todos los hombres **auténticos**, ya sean católicos, evangélicos o judíos”. (Citado por Hugo Ott en *Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1992, págs.128-129. En el original, ver *Husserliana Dokumente III: Briefwechsel*, Band VII: *Wissenschaftlerkorrespondenz*, in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann herausgegeben von Karl Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1994, págs. 206-207. Agradezco la generosidad de Antonio Ziriñ por esta referencia en *Husserliana*). Cfr. Angela Ales Bello, *Husserl, sobre el problema de Dios*, Ibero-Jus, México, 2000; Julia V. Iribarne, *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (parte cuarta: “La idea-Dios”), Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002; y “Conversations with Edmund Husserl” [conversaciones de Husserl con la monja benedictina Adelgundis Jaegerschmid], *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy I*, Edited by Burt Hopkins and Steven Crowell, Noesis Press Ltd, Seattle, 2001.

<sup>27</sup> John Macquarrie, *op.cit.*, p.295.

mostró **una manera** de ejercer el filosofar desde una vivencia religiosa específica. Demos la palabra a la propia Edith:

[...] Tanto para mí como para otros muchos, la influencia de Scheler en aquellos años fue algo que rebasaba los límites del campo estricto de la filosofía [...] era la época en que [Scheler] se hallaba saturado de ideas católicas, haciendo propaganda de ellas con toda la brillantez de su espíritu y la fuerza de su palabra. Este fue mi primer contacto con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe, pero **me abrió a una esfera de “fenómenos”** ante los cuales ya nunca más podía pasar ciega.<sup>28</sup>

Stein, antes de conocer a Scheler, tenía prejuicios acerca del fenómeno de la fe y de las personas que asumían sus creencias religiosas. Sin embargo, se percató tanto de la importancia de estos fenómenos como de la seriedad de algunas personas que vivían su fe, a quienes, por cierto, admiraba. Es, pues, en este momento cuando Stein penetró sin prejuicios en ese mundo desconocido aunque, como ella misma nos dice, aún no la condujo a la propia vivencia de la fe; pero sí a una apertura intelectual ante estos fenómenos que sucedían a su alrededor:

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. Personas con las que trataba diariamente y a las que admiraba, vivían en él. Tenían que ser, por lo menos, dignos de ser considerados en serio [...] Por el momento no pasé a una dedicación sistemática sobre las cuestiones de la fe; estaba demasiado saturada de otras cosas para hacerlo. Me conformé con **recoger sin resistencia** las incitaciones de mi entorno y –casi sin notarlo–, fui transformada poco a poco.<sup>29</sup>

Si bien Stein admiraba a Scheler, cuestionaba de él lo que ella consideraba como una falta de rigor en su escritura filosófica, además del escaso reconocimiento que Scheler haría de Husserl como el iniciador del movimiento fenomenológico:

[...] el estilo de Scheler, el de divulgar geniales sugerencias, sin seguirlas sistemáticamente, tenía algo de deslumbrante y seductor. A ello contribuía el que hablaba de cuestiones vitales inmediatas que a todo el mundo tocan personalmente mucho y que entusiasman especialmente a los jóvenes. No sucedía así con Husserl, que trataba de temas sobrios y abstractos.<sup>30</sup>

Sin embargo, Stein observó en Scheler lo que nunca se le volvió a presentar en una persona: el puro “fenómeno de la genialidad”.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Edith Stein, “Vida de una familia judía”, en *Obras completas. Tomo I: Escritos autobiográficos y cartas*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid, 2002, p.366.

<sup>29</sup> *Loc.cit.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.365.

<sup>31</sup> *Loc.cit.*

Adolf Reinach (1883-1917). Reinach fue uno de los discípulos más sobresalientes de Husserl. Stein antes de conocer a Husserl, se dirigió a Reinach y participó con entusiasmo en las lecciones que el filósofo impartía en su casa:

Las horas pasadas en el delicioso cuarto de trabajo de Reinach fueron las más felices de toda mi estancia en Gotinga. Todos estábamos de acuerdo en que era aquí donde aprendíamos más sistemáticamente. Reinach discutía con nosotros los problemas con los que él mismo estaba ocupado en sus investigaciones personales: en aquel invierno el tema del movimiento. No era un enseñar y aprender, sino una búsqueda común [...]<sup>32</sup>

Stein siempre admiró la claridad y la amabilidad de Reinach. Las entrevistas que Stein tuvo con Reinach acerca de su investigación sobre el problema de la empatía, fueron decisivas para que Stein siguiera adelante en su proyecto y comenzara la redacción de su tesis después de grandes dudas y titubeos. Stein relató cómo abordó a Reinach para pedirle su ayuda:

Le dije que me gustaría hablar con él una vez sobre mi trabajo. “¡Está aún todo tan confuso!”, continué muy bajito. “Bien, **sobre la no claridad se puede hacer claridad**”, respondió él. Esto fue como un estimulante tan cordial y alegre, que me sentía ya algo consolada.<sup>33</sup>

Dentro de los trabajos filosóficos de Reinach destacan: una introducción a la fenomenología, estudios sobre el derecho civil, investigaciones sobre el movimiento e indagaciones acerca del juicio. Pero Reinach también abordó antes de su muerte, acaecida en la primera guerra mundial, algunos aspectos sobre filosofía de la religión.<sup>34</sup> Su viuda le encargó a Edith Stein la organización de sus manuscritos póstumos, entre ellos, las anotaciones sobre filosofía de la religión que influyeron notablemente en Edith. En una carta dirigida al también fenomenólogo Fritz Kaufmann, Stein le cuenta que en el segundo día de navidad, cuando Reinach pudo estar con su esposa y su hermana antes de regresar al frente, le aseguró a Edith:

[...] haber descubierto en el campo de batalla que no está filosóficamente dotado y que nunca ha estado interesado seriamente por la filosofía. Esto se debe a que ahora está totalmente ocupado con **cuestiones religiosas**, lo que hace pensar que después de la guerra su trabajo se centrará fundamentalmente en esta área.<sup>35</sup>

Reinach vivió la guerra como un acontecimiento que trastocó su existencia y su ejercicio filosófico. Fue en ese momento cuando escribió sus reflexiones acerca de las vivencias religiosas y cuando resolvió dedicarse totalmente a ellas, con el objeto de indagar su legitimidad como **donadoras**

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>34</sup> Próximamente se publicará la traducción al español de estas anotaciones de Reinach sobre filosofía de la religión.

<sup>35</sup> Edith Stein, “Cartas”, en *Obras completas. Tomo I: Escritos autobiográficos y cartas*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid, 2002, p. 558.

de un **auténtico conocimiento**. Reinach asumió que esto sería su tarea más importante como persona y como pensador. El fenomenólogo se preguntó seriamente por el sentido que tenía toda esa barbarie, de la que era testigo, si no se abordaban con seriedad esos temas y si no se acercaban los hombres a la experiencia de Dios.<sup>36</sup> Durante sus vacaciones, antes de regresar al frente, se bautizó junto con su esposa en la iglesia protestante.

Para Reinach era fundamental dejar hablar a la propia vivencia religiosa, aunque ésta nos lleve también a **enigmas**. De hecho, para el fenomenólogo los enigmas son de gran valor e importancia para los actos de conocimiento. Según Reinach, “el mundo sería un enigma, si no hubiera en él ningún enigma”<sup>37</sup> (acerca de este tema, de sus paradojas y de sus implicaciones, hablaremos en los capítulos posteriores). Asimismo para Reinach, siguiendo en esto a Schleiermacher<sup>38</sup>, la experiencia religiosa fundamental es aquella del “sentimiento de la absoluta dependencia” o del “estar en las manos de Dios”, de la cual normalmente se desprenden otras vivencias como la del “sentimiento de estar cobijado” [*das Gefühl des Geborgenseins*], la “vivencia de gratitud” y la “vivencia de oración”.<sup>39</sup> Stein reflexionará acerca del “sentimiento de la absoluta dependencia” en algunas partes de sus obras; tema que analizaremos más adelante. Cabe mencionar que Heidegger dedicó unas breves líneas a las anotaciones de Reinach sobre filosofía de la religión.<sup>40</sup>

Stein desarrollará, como veremos a lo largo de la presente investigación y en la cual propondremos nuestra interpretación, entre otros temas: la finitud e infinitud; el ser finito y el ser eterno; la fe en Dios [*fides*] como la vivencia religiosa fundamental; así como las diversas maneras – mediatas o inmediatas– en las que Dios “se da” o “se presenta” a nuestra conciencia.

---

<sup>36</sup> En carta a su esposa Anne Reinach. Citada por Beate Beckmann en “*Fenomenologia dell’esperienza religiosa secondo Adolf Reinach ed Edith Stein*”. Ponencia presentada en el Simposio Internacional Edith Stein, Roma, octubre 1988, en [http://www.ocd.pcn.net/edsi\\_bec.htm](http://www.ocd.pcn.net/edsi_bec.htm), (ví: 29 de diciembre de 2007). En el original, “Aufzeichnungen (1916/17), C. Bruchstück einer religionsphilosophischen Ausführung”, en Adolf Reinach, *Sämtliche Werke, Textkritische Ausgabe, 1: Werke*, herausgegeben von Karl Schuhmann und Barry Smith, Philosophia Verlag, München-Hamden-Wien, 1989, págs. 605-611. Nuevamente, agradezco la generosidad de Antonio Zirión.

<sup>37</sup> Carta de Reinach fechada el 28 de abril de 1916, citada en nota por Beate Beckmann, *op.cit.*

<sup>38</sup> Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, nació en 1768 en la misma ciudad en la que Edith nació (Breslau) y murió en 1834. Schleiermacher se opuso al voluntarismo, que reduce la religión a la moral y al racionalismo. Acentuó la importancia del sentimiento y de la vivencia íntima de la religiosidad. Según Schleiermacher, lo fundamental en la experiencia religiosa es el “sentimiento de dependencia absoluta” de lo limitado a lo ilimitado, de lo finito a lo infinito. Así pues, para este filósofo, la “filosofía de la religión”, sería ante todo una “filosofía de lo religioso”. Stein en carta a Roman Ingarden, fechada el 12 de octubre de 1918, le comenta del inicio de su lectura de los sermones de Schleiermacher. *Cfr.* “Cartas”, p. 655.

<sup>39</sup> Carta de Reinach fechada el 28 de abril de 1916, citada en nota por Beate Beckmann, *op.cit.*

<sup>40</sup> Martin Heidegger, “Lo absoluto” [texto de 1918], en *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid, 1997. No analizaremos aquí el breve texto de Heidegger en contraste con las anotaciones de Reinach, pero sí afirmamos que dicho estudio pendiente se presenta como muy sugerente...

Por último, mencionaremos un episodio que Stein consignó como su primer encuentro con la **vivencia cristiana de la cruz**: la fe en Dios y la esperanza ante el dolor por la muerte y el sinsentido. Cuando Stein visitó a la recientemente viuda Anne Reinach, a quien imaginaba angustiada y desesperanzada ante la muerte de su marido, se encontró, por el contrario, con una mujer que a partir de su vivencia de fe en Dios, en medio del dolor, asumía lo acontecido con paz y esperanza.<sup>41</sup>

## 1.2. Teología y mística

Haremos recuento de algunos de los acontecimientos que marcaron, en los siglos XIX y XX, la siempre riesgosa labor filosófico-teológica dentro de la iglesia católica; resaltaremos a tres teólogos cuyos nombres descubrimos en algunas cartas de Edith Stein y en un breve escrito que le dedicó a uno de ellos; finalmente mencionaremos a dos místicos, cuya doctrina Stein comprendió, reinterpretó y resignificó en su propia **vida y pensamiento**: Teresa de Ávila y Juan de la Cruz.

En 1864, año en que nació Max Weber y en el que Herbert Spencer publicó sus *Principios de biología*, el papa Pío IX dio a conocer la encíclica *Syllabus* en la que condenó las doctrinas “modernas” y “liberales”.<sup>42</sup> Dentro de los llamados “principales errores de nuestro siglo” la encíclica menciona el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo y el indiferentismo o latitudinarismo (la afirmación de que cualquier religión puede llevar a la salvación y no solamente el cristianismo católico). Respecto a este último “error”, Stein manifestó *su acuerdo* con él debido a que –según ella– dos de las características y propiedades **esenciales** de Dios son la **misericordia** y la **verdad**, las cuales no pueden limitarse a un determinado sector de creyentes o no-creyentes. Para Edith Stein la búsqueda intelectual o artística de la verdad involucra, aun sin saberlo, una búsqueda de Dios:

He estado siempre muy lejos de pensar que la misericordia de Dios se redujese a las fronteras de la Iglesia visible. Dios es la verdad. Quien busca la verdad busca a Dios, sea de ello consciente o no.<sup>43</sup>

Stein, una vez que decidió pedir el bautismo para ingresar en la iglesia católica, vivió **en conciencia** su identidad y pertenencia a esa comunidad en la que *conviven* las luces con las sombras. En una sugerente carta dirigida a su amiga de origen judío y después bautizada en la iglesia católica, (Ruth

---

<sup>41</sup> Cfr. Teresa Renata del Espíritu Santo (Posselt), *Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo*, Monte Carmelo, 2005.

<sup>42</sup> Cfr. Pío IX, “*Syllabus*”, 8 de diciembre de 1864, en [www.rcadena.net/Syllabus%20-%20castellano%20-%201864.htm](http://www.rcadena.net/Syllabus%20-%20castellano%20-%201864.htm), (ví: 10 de septiembre de 2007).

<sup>43</sup> Carta dirigida a su amiga Adelgundis Jaegerschmid (monja benedictina que atendió a Husserl en sus últimos días). Edith Stein, “Cartas”, p. 1251.

Kantorowicz)<sup>44</sup>, le recomendó mantenerse firme en la vivencia de la fe en Dios; acercarse al estudio de las verdades de la fe y de la Revelación; conocer y amar a la iglesia católica y a sus santos; así como vivir la liturgia, conocer e involucrarse en la vida y en los acontecimientos de la iglesia católica, en la cual, afirmó Stein, también “existen **sombras**, que, a la larga, **no podrán permanecer ocultas**”.<sup>45</sup> Otro episodio en la vida de Stein que ilustra su pertenencia **en conciencia** a la iglesia católica, se daría en 1933 cuando asciende Hitler al poder. Stein le envió una carta al papa Pío XI pidiendo que se pronunciara en contra de ese régimen anticristiano que ya iniciaba y promovía con sus actos un genocidio inminente:

Como hija del pueblo judío, que, por la gracia de Dios, desde hace once años es también hija de la Iglesia Católica, me atrevo a exponer ante el Padre de la Cristiandad lo que oprime a millones de alemanes. Desde hace semanas vemos sucederse acontecimientos en Alemania que suenan a burla de toda **justicia y humanidad**, por no hablar del **amor al prójimo**. Durante años los jefes nacional socialistas han predicado el odio a los judíos [...] No nos podemos hacer una idea de la amplitud de estos hechos porque la opinión pública está amordazada. Pero a juzgar por lo que he venido a saber por informaciones personales, de ningún modo se trata de casos aislados [...] Todo lo que ha acontecido y todavía sucede a diario viene de un régimen que se llama “cristiano”. Desde hace semanas, no solamente los judíos, sino miles de auténticos católicos en Alemania y creo que en el mundo entero, esperan y confían en que la Iglesia de Cristo levante la voz para poner término a este abuso del nombre de Cristo [...] ¿No es la guerra de exterminio contra la sangre judía un insulto a la Sacratísima Humanidad de Nuestro Redentor? [...] Todos los que somos fieles hijos de la Iglesia [...] **nos tememos lo peor para la imagen de la Iglesia si se mantiene el silencio por más tiempo**. Somos también de la convicción de que **a la larga ese silencio de ninguna manera podrá obtener la paz con el actual régimen alemán**[...]<sup>46</sup>

Retomemos, nuevamente, nuestro recuento del siglo XIX. El 4 de agosto de 1879 el papa León XIII promulgó la encíclica *Aeterni Patris*, la cual propuso “la restauración de la filosofía cristiana **conforme** a la doctrina de santo Tomás de Aquino”.<sup>47</sup> La encíclica contribuyó, pues, a reforzar e impulsar los estudios de santo Tomás como una medida restauracionista ante las filosofías “modernas” imperantes. *Aeterni Patris* propuso al tomismo: 1) como un método que no sólo correspondía con la fe, sino también con las ciencias humanas; 2) como una filosofía que abría un camino a la fe y a la revelación; y 3) como un baluarte para proteger a estas dos últimas. Pero a Stein no fue el tomismo quien le abrió el mundo de la fe, sino la fenomenología **como posibilidad de apertura y estudio** del fenómeno religioso, incluida la fe, la teología y la mística. No obstante, Edith Stein se interesó seriamente por el estudio de Tomás de Aquino y valoró sus propuestas. La fenomenóloga tradujo al

---

<sup>44</sup> Ruth Kantorowicz (1901-1942). Amiga de Stein y de su hermana Else. Judía conversa al catolicismo en 1934. Kantorowicz trató de ingresar a la vida religiosa sin éxito. También fue detenida en Holanda y llevada a Auschwitz-Birkenau en donde fue asesinada. Ruth mecanografió varios textos de Stein para su publicación, entre ellos: la autobiografía de Stein, *Ser finito y Ser eterno...* y el escrito sobre el Pseudo Dionisio.

<sup>45</sup> Edith Stein, “Cartas”, p.1101.

<sup>46</sup> Edith Stein, “*Carta al papa Pío XI*”, 12 de abril de 1933, en [http://www.revistacriterio.com.ar/art\\_cuerpo.php?numero\\_id=24&articulo\\_id=496](http://www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=24&articulo_id=496), (ví: 20 de noviembre de 2007).

<sup>47</sup> *Cfr.* León XIII, “*Aeterni Patris*”, 4 de agosto de 1879, en [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html), (ví: 12 de septiembre de 2007).

alemán el texto de Tomás de Aquino acerca de la verdad (*Quaestiones disputatae de veritate*); publicó un texto en el que confronta la filosofía del Aquinate con el pensamiento de Husserl; y en sus obras *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser y Acto y Potencia. Estudios sobre una filosofía del ser* (antecedente de la primera), la presencia de Tomás de Aquino, entre otros filósofos medievales, es notable. No discutiremos aquí si Edith Stein es o no una neotomista;<sup>48</sup> lo que sí es patente es que en su esfuerzo por contrastar la filosofía actual con el pensamiento católico, escoge como punto de partida la filosofía de Tomás de Aquino y de Aristóteles. Esto, creemos, en gran parte, motivada por el impulso dado por la iglesia católica al pensamiento del Aquinate como la filosofía católica por antonomasia y por la valoración crítica que ella hizo de los textos de Tomás de Aquino. No fue por ello difícil para Stein escoger el punto de partida de sus investigaciones en *Acto y Potencia...* y en *Ser finito y Ser eterno...* Sin embargo, como investigaciones de **ontología fenomenológica** que pretendieron “ir a la cosa misma”, en este caso, el tema de “la pregunta por el ser”, para ir descubriendo lo que la “cosa misma” (el ser) muestra, Stein cuestionó en sus indagaciones al propio Tomás de Aquino en algunos aspectos y derivó hacia un estudio y **propuesta personal** más cercana a las intuiciones de san Agustín y Duns Scoto, entre otros filósofos. Afirma Stein en el prólogo a *Ser finito y Ser eterno...*

Este libro fue escrito por una principiante para principiantes: la autora, a una edad en que los demás pueden pretender el título de maestro, se vio obligada a rehacer su camino. Formada en la escuela de Edmund Husserl, escribió una serie de trabajos según el método fenomenológico [...] Así fue conocido su nombre en una época en que había dejado sus trabajos filosóficos y en que no pensaba ya en una actividad pública. Había encontrado el camino de Cristo y de su Iglesia y estaba ocupada en sacar conclusiones prácticas. Durante su profesorado en la Escuela Normal de las dominicas en Espira, tuvo la posibilidad de familiarizarse con el verdadero medio católico. Así, muy pronto despertó en ella el deseo de conocer los principios ideológicos de este mundo. Era casi natural comenzar por las obras de santo Tomás de Aquino. La traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* permitió a la autora volver a sus investigaciones filosóficas. Santo Tomás encontró en ella a una alumna llena de respeto y de buena voluntad, pero **no podía hacer tabla rasa del entendimiento de esta alumna pues éste estaba ya marcado con una fuerte impronta indeleble [la fenomenología]**.<sup>49</sup>

Más adelante, señala Stein respecto a sus conclusiones en *Ser finito y Ser eterno...*

Tal vez, frente a ciertas conclusiones de esta obra, surgirá la pregunta de por qué la autora no se ha apoyado en Platón, Agustín y Duns Scoto en lugar de Aristóteles y santo Tomás. La respuesta que conviene es una sola: la autora efectivamente toma como punto de partida a santo Tomás y a Aristóteles, **pero la investigación objetiva** la condujo a ciertos resultados que habrían sido tal vez alcanzados de una manera más rápida y más fácil partiendo de otro punto; sin embargo, ésa no fue razón para apartarse inmediatamente del camino seguido. Es posible que los obstáculos y la dificultades que se ha visto obligada a superar en este trayecto puedan ser útiles a otros.<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Husserl, en sus diálogos con la monja benedictina Adelgundis, afirmó que la iglesia católica de entonces no tenía un neoescolástico de la calidad de Edith Stein. (“Conversations with Edmund Husserl” ..., p.335).

<sup>49</sup> Edith Stein, *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, FCE, p. 13.

<sup>50</sup> *Ibid.*, págs. 16-17.

Vemos, pues, que Stein, fiel a la divisa fenomenológica de “ir a las cosas mismas”, llevó a cabo sus indagaciones sin el pudor de tomar, valorar, criticar, rechazar y/o incorporar las intuiciones de otros filósofos para comprobarlas con las suyas y elaborar así una propuesta personal –tal y como lo hace la “abeja” en la metáfora baconiana que sugerimos más arriba.<sup>51</sup> Además observamos cómo Stein, siguiendo en parte la propuesta oficial de la iglesia católica respecto a la vigencia y pertinencia de los estudios de santo Tomás, supo llevar **en conciencia** su filosofar.

Cabe mencionar que dentro de los filósofos, en su mayoría católicos, que revivieron desde distintas maneras y enfoques el pensamiento tomista se encuentran: el cardenal Désiré Mercier (1851-1926), quien fundó el “Instituto Superior de Filosofía” de la Universidad de Lovaina; Ambroise Gardiel (1859-1931); Joseph Gredt (1863-1940); Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964); Jacques Maritain (1882-1973); Étienne Gilson (1884-1978); Martin Grabmann (1875-1949), entre otros. Stein conoció personalmente a Jacques Maritain en 1932 durante el “Congreso Internacional Tomista” en el que ambos participaron; con el filósofo francés Stein sostuvo varias pláticas y él le mandó su texto *Distinguir para unir o los grados del saber*. Por otra parte, Martin Grabmann, quien se interesó por la historia del método escolástico, prologó la traducción que Stein realizó de *Quaestiones disputatae de veritate*.

En 1891, año en el que nace Edith Stein, el papa Leon XIII publicó la encíclica *Rerum Novarum* que impulsó el pensamiento y la acción social desde una perspectiva cristiana. Stein se interesó desde sus estudios universitarios por la cuestión social, particularmente, por la educación y por la problemática de la mujer. Stein participó en movimientos que propugnaban el derecho al voto de la mujer y en 1918 se afilió al Partido Democrático Alemán, organización de la que Friedrich Naumann (1860-1919) fue cofundador. Naumann recogió como una de sus influencias la doctrina social cristiana impulsada por la *Rerum Novarum*. Stein en esa época no había sido bautizada en la iglesia católica, pero sus nexos con el cristianismo y la apertura a los fenómenos religiosos era un hecho. En esta investigación no abordaremos los diversos escritos de Edith en los que trata de cuestiones sociales (sobre todo respecto a la situación de la mujer), pero dejamos constancia de que la fenomenóloga no sólo se involucró teóricamente en estos temas, sino también en la práctica concreta. Uno de los claros posicionamientos de Stein, una vez bautizada, fue respecto al sacerdocio femenino, hacia el cual mostró simpatía. De hecho, Stein no encontró argumentos doctrinales en contra de la posibilidad de que las mujeres puedan recibir el ministerio sacerdotal.

---

<sup>51</sup> *Infra.*, p.4.

El 8 de septiembre de 1907 el papa Pio X dio a conocer su encíclica *Pascendi* en la que condena “las doctrinas de los modernistas”.<sup>52</sup> Este hecho, cuyo centenario pasó prácticamente inadvertido, conmovió fuertemente el ambiente filosófico y teológico durante las primeras seis décadas del siglo XX. La encíclica, escrita en tono alarmista, trató de señalar en qué consistían las “doctrinas modernistas” y por qué se consideraban como “errores” que atentaban gravemente contra la fe, la doctrina y la revelación.

En los primeros párrafos, la encíclica señala la pertinencia de reconocer que en esos tiempos ha crecido

[...] el número de los **enemigos de la cruz de Cristo**, los cuales, con artes enteramente nuevas y llenas de perfidia, se esfuerzan por **aniquilar las energías vitales de la Iglesia**, y hasta por **destruir totalmente**, si les fuera posible, **el reino de Jesucristo**.<sup>53</sup>

Según el papa, ante ese escenario, era preciso no guardar silencio ya que esas doctrinas se propagaban en el seno mismo de la iglesia, es decir, entre teólogos y filósofos católicos. La jerarquía católica veía en el “modernismo” una suerte de “complot” que se difundía rápidamente, por lo que era preciso desenmascararlo, delatarlo y tomar acciones correctivas. El problema de la encíclica es que tendía a agrupar en un solo movimiento o corriente –a saber, el “modernismo”– varios posicionamientos que no necesariamente derivarían en una ruptura con los fundamentos de la fe, la doctrina y la revelación, tales como: la consideración de la crítica histórica y filológica en la exégesis bíblica; la distinción entre la ciencia y la fe; la separación entre la iglesia y el estado; el reposicionamiento de los laicos en la iglesia; la derogación del índice de libros prohibidos; la reforma de la Congregación del Santo Oficio; entre otros. Ante esto, un estudioso del tema sostuvo que:

El modernismo no ha constituido nunca un movimiento homogéneo con un pensamiento sistemático, a no ser en la reconstitución que ofrece la encíclica [...] su complejidad es tal que ni sus partidarios ni sus adversarios se pusieron nunca de acuerdo entre sí mismos en sus juicios sobre él.<sup>54</sup>

Cabe reiterar que el “modernismo” implicó una polémica **dentro** de la iglesia católica, no así en el protestantismo. Al respecto, señaló Söderblom:

---

<sup>52</sup> Pio X, *Pascendi*, 8 de septiembre de 1907, en [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_sp.html), (ví: 14 de septiembre de 2007).

<sup>53</sup> *Ibid.* (Introducción).

<sup>54</sup> Emile Poulat, *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica*, Taurus, Madrid, 1974, p.9. El filósofo y sacerdote católico Xavier Zubiri vivió en carne propia la polémica: fue excomulgado en 1922 por sus ideas “modernistas”. Cfr. Jordi Corominas, “Xavier Zubiri y la crisis modernista”, *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 8, 2006, págs. 17-57.

Para mí, el modernismo es un movimiento interesante desde un doble punto de vista: como situación aguda inevitable del cristianismo en sus relaciones con la cultura moderna, y porque entreveo más claramente que nunca los dos tipos de cristianismo: el catolicismo y el evangelismo. Pues el modernismo me parece ser auténticamente católico.<sup>55</sup>

Dentro de los “errores” consignados en *Pascendi*, que consideraremos para contrastarlos con el posicionamiento de Edith Stein, destacamos los siguientes:

- La inmanencia, sin trascendencia, en posicionamientos filosóficos y teológicos
- La afirmación de que las representaciones de la realidad divina son **únicamente** simbólicas
- La consideración de la fe como un sentimiento, no como un conocimiento
- La afirmación de que el origen de toda religión es un sentimiento religioso y no la revelación
- La separación y distinción entre el Cristo histórico y el Cristo de la fe
- La consideración de los dogmas como símbolos, como **meras imágenes** de la verdad que han de circunscribirse al sentimiento religioso cambiante.

La encíclica (que nunca cita explícitamente a ningún teólogo o filósofo) sugiere que en el fondo de estos posicionamientos “modernistas” se encuentra el agnosticismo, el cual, en su versión radical, afirmaría que Dios **no** puede ser objeto de la ciencia ni del conocimiento humano y que Dios no puede participar en la historia o ser sujeto de la misma. Por tanto, se cuestionaría fuertemente a la teología natural y a la revelación. Pero la encíclica también sugiere una versión moderada del propio agnosticismo, el cual afirmaría que Dios o lo divino **podrían** manifestarse en la inmanencia de la conciencia como un sentimiento vital que nunca trascendería la esfera de los fenómenos.

Cabe mencionar que la encíclica ordenó como un “correctivo” ante el “modernismo” la lectura, estudio y difusión de la doctrina escolástica, en particular, la obra de Tomás de Aquino, la cual debería ser el fundamento de los estudios teológicos –retomando así la iniciativa de la encíclica *Aeterni Patris* de Leon XIII. Lo anterior, debido a que el apartarse de la doctrina de Santo Tomás, en especial de las cuestiones metafísicas, se consideraba como perjudicial y riesgoso. Asimismo, la iglesia católica reforzó la vigilancia en sus seminarios y escuelas para detectar cualquier insinuación o brote de “modernismo” para sancionarlo con extrañamientos y/o excomuniones. De hecho, todo clérigo o religioso debía pronunciar públicamente el “juramento antimodernista”, mediante el cual rechazaba esas ideas y su propagación. Estas disposiciones de vigilancia y represión se llevaron a cabo hasta 1967. Es pertinente recordar, además, que la iglesia católica en el Índice de libros prohibidos (*Index librorum prohibitorum et*

---

<sup>55</sup> Nathan Söderblom en carta a Paul Sabatier, fechada el 14 de agosto de 1908. Citado por Emile Poulat, *op.cit.*, p.93.

*expurgatorum*) condenó la lectura de algunas obras que consideraba “contrarias a la fe y a la doctrina católicas”. Esta disposición inaudita, establecida en 1559, no fue derogada sino hasta 1966 después del Concilio Vaticano II. Edith Stein, al ingresar a la iglesia católica, decide pedir permiso para leer algunos textos necesarios para sus investigaciones, los cuales se incluían en el Índice. Ignoramos cuántos filósofos católicos de la época decidieron pedir permiso para leer esos libros..., lo que sí es evidente es que Edith decidió dar cuenta de ello. Aquí la carta dirigida al obispo:

Pido humildemente permiso a su Excelencia para tener en mi poder los escritos que están en el índice de libros prohibidos y, llegado el caso, poder utilizarlos: 1.- Henri Bergson, *Tiempo y libertad (Les donnés immédiates de la conscience)*; 2.- Henri Bergson, *La evolución creadora (L'évolution créative)*; 3.- Henri Bergson, *Matière et mémoire*; 4.- David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana* (2 vols.); 5.- Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*; 6. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (2 vols.); 7.- Baruch Spinoza, *Opera omnia*. Son libros que, por regla general, he utilizado antes para el estudio de la filosofía más reciente. En la actualidad estoy ocupada, principalmente, con las obras de santo Tomás. Pero, puesto que considero capital clarificar la relación entre la filosofía tomista y la moderna, es casi inevitable consultar, en ocasiones, los libros referidos para poder compararlos. Por ello estaría muy agradecida si su Excelencia fuera tan amable de concedérmelo. De su Excelencia, atenta servidora, Dra. Edith Stein.<sup>56</sup>

La respuesta a la misiva, fue la siguiente:

Señorita Dra. Edith Stein: En nombre de su Excelencia contesto que el permiso solicitado se concede **mientras duren las circunstancias descritas**. Espira, 26 de febrero de 1926. Vicario general del Obispado Schwind”.<sup>57</sup>

En lo referente a los cuestionamientos señalados en la encíclica sólo abordaremos, por ahora, los temas de la naturaleza de los dogmas y la separación entre el Cristo histórico y el Cristo de la fe, para contrastarlos con la toma de posición de Edith Stein al respecto. Cabe aquí mencionar que en el texto de Edith Stein llamado: “¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe”, la fenomenóloga citó *in extenso* párrafos de *Pascendi*, omitiendo solamente el apartado “Causas y remedios” y la conclusión, así como algunas líneas de retórica alarmista, tales como: “¡Estupor causa oír tan gran atrevimiento en tales afirmaciones!” “¡Tamaña blasfemia!” “¡Cúmulo, en verdad, infinito de sofismas, con que se resquebraja y se destruye toda religión!” entre otras exclamaciones. ¿A qué obedeció la inclusión de *Pascendi* en dicho texto de Stein? Fundamentalmente porque **se trató de un texto de “antropología dogmática”**,<sup>58</sup> es decir, de una revisión de lo que la iglesia católica –en sus dogmas y tradición– postula acerca de la naturaleza del hombre, de la creación, de la libertad, de Cristo, de la redención, de la gracia, de la fe, de la esperanza y de la caridad. Stein cita *Pascendi* cuando aborda el tema de la fe debido a que, justamente, la encíclica papal trataba de lo que **no** es la fe de acuerdo a la doctrina

<sup>56</sup> Edith Stein, “Cartas”, págs. 765-766.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.766 (en nota).

<sup>58</sup> Edith Stein, “¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe”, en *Obras completas. Tomo IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid, 2003, p. 765.

y a la revelación.<sup>59</sup> Cabe mencionar que en este texto, por su característica de “antropología dogmática”, Stein cita varias encíclicas de la iglesia católica.<sup>60</sup> Asimismo, diremos que se trata de un texto incompleto debido a que la autora pensaba incluir a las otras dos virtudes teologales, además de la fe: la esperanza y la caridad. Así pues Stein en este escrito, de carácter pedagógico, trató de recoger lo fundamental de la doctrina católica de acuerdo a lo que estipula el dogma y la tradición. Según Stein era imprescindible que los alumnos conocieran aquello que la iglesia católica consideraba en su dogmática acerca de la persona, para complementarla con la antropología filosófica. Para Stein el dogma no se circunscribe al sentimiento religioso cambiante, sino que depende fundamentalmente de la **fe en Dios**, requiriendo necesariamente de ella para la “comprensión” y vivencia del dogma. La convicción dogmática se apoya en la fe en Dios, como la convicción puramente intelectual se apoya en las vivencias que son fundamento del conocimiento natural.<sup>61</sup> La fe en Dios, pues, no el sentimiento, es el fundamento *sobrenatural* del dogma.

Los tres teólogos cuyos nombres descubrimos en algunas cartas de Edith Stein y en un breve escrito que le dedicó a uno de ellos, son: Johann Adam Möhler (1796-1838), Matthias Josef Scheeben (1835-1888) y Karl Adam (1876-1966).

Stein, en carta a Roman Ingarden, refiere lo siguiente:

No sé si los libros pueden ayudarle a comprender mejor mi camino. Entre las obras dogmáticas que han influido en mí **antes de mi conversión** está la *Simbólica* de **Möhler**. Más tarde conocí *Los Misterios del cristianismo* de **Scheeben**, que amo y valoro mucho: **la primera obra o una de las primeras que después de la inundación del racionalismo se colocó resueltamente sobre el terreno de lo sobrenatural y que ha sido fundamental para toda la dogmática más reciente**. Pero no sé si esto podría ser demasiado para usted ahora. Me parece como si primero debiera servirse de las vías intelectuales hasta los límites de la razón y con ello situarse **a las puertas del misterio** [...] Quedó muy claro que *no* intenté presentarle mi camino como *el* camino. Estoy profundamente convencida de que hay tantos caminos que llevan a Roma como cabezas y corazones humanos. Quizás en la exposición de mi camino he dejado que lo intelectual saliera tan mal parado. Mas en el largo tiempo de preparación ha contribuido de forma decisiva. No obstante, decisivo de forma consciente fue **lo acontecido en mí** (por favor, entienda bien: **hecho real**, no “sentimiento”): **topar con la imagen concreta de auténtica vida cristiana en testigos elocuentes (Agustín, Francisco, Teresa)**. Pero, ¿cómo describirle en un par de palabras la imagen de aquel “hecho real”? **Es un mundo infinito, que se abre como algo absolutamente nuevo, si uno comienza, en lugar de vivir hacia fuera, hacia adentro**. Todas las realidades, con las que uno tenía que habérselas antes, **se hacen transparentes**, y propiamente se llega a sentir las fuerzas que sustentan y mueven todo. **¡Qué insignificantes aparecen los conflictos con los que antes uno tenía que luchar! ¡Y qué abundancia de vida con sufrimiento y alegrías, como no conoce el mundo ni puede conocer, contiene un solo día, casi insignificante desde fuera, de una existencia humana nada vistosa!** Y qué raro se encuentra

---

<sup>59</sup> Por supuesto la iglesia católica, después de *Pascendi*, ha dado a conocer varias encíclicas que versan sobre esos temas. Dos ejemplos recientes: *Fides y ratio* (1998) de Juan Pablo II y *Spes salvi* (2007) de Benedicto XVI.

<sup>60</sup> Edith Stein consultó la compilación de las encíclicas en la obra *Enchiridion Symbolorum*, de H. Denzinger-Bannwart editada en Friburgo-en-Bresgau.

<sup>61</sup> Edith Stein, “La struttura ontica della persona”, en *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma, 1997, p.111.

uno cuando, teniendo todo esto en sí y alrededor de sí, **se halla con personas que sólo ven la superficie, y vive como uno de ellos, sin que lo barrunten ni noten. ¿No queda sorprendido a causa de estas cosas misteriosas?** No se enfade conmigo; si lo desea, gustosamente, vuelvo al terreno de la *ratio*, donde usted se encuentra más en casa. **No he olvidado del todo su utilización, incluso –dentro de sus límites– las valoro mucho más que antes.**<sup>62</sup>

Decidimos citar ampliamente la misiva a Ingarden no solamente porque refiere a los autores que abordaremos para tratar de desentrañar por qué fueron tan importantes para Stein, sino también porque “anuncia” lo que abordaremos más adelante: la importancia de los “testigos elocuentes”, como Teresa de Ávila y Juan de la Cruz; los límites del filosofar; algunas características del “hecho real” de la experiencia religiosa; la dificultad para expresar dichos acontecimientos, entre otros aspectos. Cabe resaltar que con su interlocutor, el también fenomenólogo Roman Ingarden, Stein mantuvo una relación afectiva que terminó frustrándose, lo cual agrega un matiz sugerente a la carta: el tratar de comunicarle al hombre con quien vivió una estrecha relación afectiva (al *examado*), sus primeros encuentros y atisbos de Dios (el *Amado*) y cómo esto le abre perspectivas en **el conocer** y en su **existencia vital**.

J.A. Möhler fue uno de los teólogos más prominentes de la facultad de teología católica de la Universidad de Tubinga. La obra que Stein cita en su correspondencia, *Simbólica*, tiene como título completo: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*.<sup>63</sup> Möhler retoma el **sentido** que la palabra “símbolo” tuvo para referirse al “credo” o a la manifestación pública de la fe cristiana, en donde indistintamente se utiliza la palabra “símbolo” para referirse al “credo”, y viceversa. El “símbolo de la fe” es, pues, la recopilación de las principales verdades de la fe: es un signo de **identificación** y de **comuni6n** entre los creyentes.<sup>64</sup> Recordemos que para los griegos “*symbolon*” significaba la mitad de un objeto partido, por ejemplo, un sello, que se presentaba como una señal para darse a conocer. Las partes rotas se ponían juntas para verificar la identidad del portador. Möhler nos sugiere a nosotros, siguiendo el sentido de “*symbolon*”, que las divisiones entre los cristianos son una rotura-herida que debe sanarse y que en ese proceso las diferentes partes del sello roto, que identifican a los cristianos separados, se unirán a partir de un reconocimiento mutuo de las faltas en una **única identidad cristiana**. Para San Ambrosio, el credo-símbolo,

[...] es el **sello espiritual**, es la meditación de nuestro corazón y el guardián siempre presente, es, con toda certeza, el tesoro de nuestra alma.<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> Edith Stein, “Cartas”, págs. 798-800.

<sup>63</sup> Consultamos la edición en lengua española de esta obra de Möhler, publicada por Cristiandad, Madrid, 2000.

<sup>64</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992, p.51.

<sup>65</sup> Citado en *Ibid.*, p.53.

Möhler fue uno de los primeros teólogos católicos que se propuso una exposición histórico-dogmática seria, rigurosa, en sus propios términos: “científica”, de las afinidades y diferencias entre las distintas confesiones cristianas. Por ello, Möhler llevó a cabo una indagación desprejuiciada hacia cualquier confesión no católica basándose en lo que las propias profesiones de fe asumen:

Con esta actitud se apresta Möhler al diálogo en su *Simbólica*: **confrontación irénica en lo esencial**, y respeto mutuo en lo accidental. Cada confesión ha querido vivir sinceramente el Evangelio; y todo cristiano es tal, no a pesar de su confesión, sino **en** ella y **por** ella. Cada confesión cristiana constituye **una manera de comprender el cristianismo**, en la que ciertos valores han sido objeto de una **percepción y desarrollo especiales**.<sup>66</sup>

*Simbólica* propone, por tanto, un acercamiento entre las distintas confesiones cristianas; lo cual, seguramente Stein leyó con entusiasmo debido a su cercanía tanto con el protestantismo, en una primera instancia, como con el catolicismo después. La fenomenóloga, ávida de investigaciones serias y desprejuiciadas respecto al dogma y la fe, encontró en la lectura de *Simbólica* resonancias intelectuales y vitales para su propia búsqueda. Recordemos la amistad y el respecto intelectual que Stein tuvo por amigos protestantes como Adolf y Anne Reinach, Theodor y Hedwig Conrad-Martius, entre otros. A ésta última, Stein la eligió como madrina de su bautismo y portó para la ceremonia el vestido blanco de boda de Hedwig Conrad-Martius.

Möhler sugirió que la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, trasciende las fronteras confesionales y es en realidad una prolongación o continuación de la Encarnación. Möhler acudió a la patrística y coincidió con ella en el carácter orgánico de toda existencia cristiana en la que se unen lo visible y lo invisible, lo natural y lo *sobrenatural*, en donde la tradición es como la propia *conciencia* de la Iglesia. Asimismo, Möhler revisó algunos hechos históricos como la justificada crítica de Lutero ante el antitestimonio evangélico de algunos miembros de la jerarquía católica. Respecto a Stein, hemos visto cómo tuvo en asuntos religiosos una apertura crítica, ecuménica y reconciliadora, tanto intelectual como en su vida cotidiana, antes y después de asumir **en conciencia** su propia identidad cristiano-católica. Por ello creemos que, entre otros aspectos, consigna a Möhler como uno de los teólogos que influyeron en su vida y pensamiento. Demos la palabra al propio Möhler en una de sus intuiciones visionarias:

[...] católicos y protestantes han de encontrarse un día y darse la mano en grandes masas. Todos tendrán que decir a gritos su *mea culpa*. Todos hemos faltado, sólo la Iglesia no puede faltar [...] A esta franca confesión de la culpa común seguirá la fiesta de la reconciliación. Entre tanto nos queda la sensación del dolor indecible de la herida abierta; una sensación que sólo se mitiga por la conciencia de que la herida se ha tornado, a la par, en el

---

<sup>66</sup> Pedro Rodríguez y José Villar, en la introducción a *Simbólica...*, p. 24. El adjetivo griego *irènikos* denota a un sujeto amante de la paz, conciliador. Deriva del sustantivo *eirènè* que significa paz.

conducto por donde se desahogan todas las impurezas que los hombres habían metido en el recinto mismo de la Iglesia [...]<sup>67</sup>

Tanto Möhler como Scheeben fueron teólogos que no adoptaron métodos exegéticos meramente filológicos, sino que promovieron una interpretación cristocéntrica y pneumatológica de las Escrituras, de la Iglesia, de la fe y de la vida cristiana en general. Ambos teólogos recurrieron a la patrística y privilegiaron una lectura espiritual, anagógica o mística de las Escrituras en la que Dios va *desvelando* su sentido originario y dinámico. Según Henri de Lubac, Möhler y Scheeben proponen, en definitiva, una “eclesiología mística”.<sup>68</sup>

Para Scheeben, la teología es “la **ciencia** de los **misterios**”. El teólogo advirtió en su prólogo a *Los misterios del cristianismo*:

[...] yo busco mis lectores no solamente entre los teólogos especializados, sino también en todos aquellos círculos que tienen sentido e interés para lograr **una mirada más profunda en los sublimes misterios** de nuestra fe sacrosanta.<sup>69</sup>

Stein al leer esto, muy probablemente se identificó no con los “teólogos especializados”, sino con aquellas personas que buscan “comprender” o “mirar” con profundidad y detenimiento los “misterios de la fe”. ¡Buen inicio de Scheeben para la fenomenóloga en búsqueda...! Más adelante, en el prólogo, continúa Scheeben advirtiendo a sus posibles lectores:

[...] tampoco temo que en este escrito se encuentre un retroceso a la **antigua escolástica**, rechazando todo progreso. Antes tendría que temer haber emprendido acá y acullá **caminos nuevos demasiado atrevidos**, aunque siempre he procurado orientarme a mí mismo y orientar al lector con precisión respecto de **la relación que tiene el nuevo camino con el antiguo**.<sup>70</sup>

A Scheeben se le considera como un teólogo que pensó, como ningún otro neoescolástico, simplemente desde la fe y sin apologéticas, desde la “fe de niños” que era para él el símil más perfecto de la fe religiosa. Para Scheeben, estos “nuevos caminos” involucraban “la doble forma de la teología”: la entrega y el ascenso intelectual a partir de una antigua y nueva manera en **el conocer**.<sup>71</sup> Scheeben se empeñó por superar toda separación entre la teología dogmático-especulativa y la teología mística,

---

<sup>67</sup> *Simbólica...*, p.402. (Modifiqué la traducción).

<sup>68</sup> Henri de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1958, págs. 81 y ss.

<sup>69</sup> Matthias Josef Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1964, prólogo (XXVIII). Cabe destacar que Stein apreció mucho y recomendó esta obra, a la que se refirió como “el precioso Scheeben” (“Cartas”, p. 1401).

<sup>70</sup> *Ibid.*, prólogo (XXXI).

<sup>71</sup> Cfr. Hubert Jedin, *Manual de historia de la Iglesia*, tomos VII y VIII, Barcelona, 1972.

aspecto que constituye una de las contribuciones más meritorias de su síntesis.<sup>72</sup> Stein, por su parte, también recorrió los caminos de la escolástica, pero incluyó además en su pensamiento a la teología mística. Asimismo para Stein el tema de la fe religiosa, del cual hablaremos en el capítulo siguiente, fue fundamental.

Scheeben, ante “los misterios de la fe”, reconoció no solamente los límites de la razón, sino también los alcances y las paradojas de la experiencia religiosa:

El misterio cristiano es una verdad anunciada por la revelación cristiana, que nosotros *no alcanzamos con la mera razón*, y después de haberla alcanzado por medio de la fe, *no podemos medir por completo con los conceptos de nuestra razón.*<sup>73</sup>

Scheeben consideró, pues, las posibles relaciones entre la filosofía y la teología, entre el conocimiento natural y el *sobrenatural*. Pero sin la fe en Dios, nos reitera Scheeben, no hay conocimiento teológico alguno. La teología es sabiduría divino-humana, a imagen de Cristo: la sabiduría encarnada. Stein reconocerá los límites del filosofar, pero también la necesaria relación entre el conocimiento natural y el *sobrenatural*. Hablará de Dios, siguiendo aquí a Pseudo Dionisio, como el “Teólogo originario”. Asimismo hablará del “camino nocturno de la fe”, el cual, como intuyó poéticamente Juan de la Cruz, se recorre a partir de la *noche* y durante la *noche*...

Para Karl Adam, el otro teólogo considerado por Stein, cuando la fe es una toma de conciencia **meramente intelectual**, esto resulta un acto vano y superfluo; por el contrario:

[...] cada credo, cuando está dicho en el espíritu de la Iglesia, debiera ser un acto de radical consagración de todo el hombre a Dios, un asentimiento que brotara de **la gran e inefable zozobra de nuestra naturaleza finita** y de nuestro pecado.<sup>74</sup>

La obra de Karl Adam que Edith Stein reseña en 1933, es *Jesucristo*. En ella, Adam sugiere que el misterio de Cristo consiste básicamente no en que Cristo sea Dios, sino en que sea **al mismo tiempo Dios y Hombre**.<sup>75</sup> Para Adam las afirmaciones de la teología “moderna” o “liberal” tienden a ver en

---

<sup>72</sup> José Luis Illanes y Josep-Ignasi Saranyana, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid, 1995, p.298.

<sup>73</sup> Scheeben, *op.cit.*, p.14.

<sup>74</sup> Citado por John Macquarrie, *op.cit.*, p.392.

<sup>75</sup> Karl Adam, *Jesucristo*, Herder, Barcelona, 1967, p.13. En la edición en lengua italiana de algunas obras de Stein, a cargo de Angela Ales Bello, hay un texto titulado: “Natura e Soprannatura nel «Faust» de Goethe” en *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, traducido por Teresa Franzosi, Città Nuova, Roma, 1997, págs. 31-47, en el que se afirma que Karl Adam publicó en 1933 un texto (*Deutsches Volkstum und katholisches Christentum*, publicado en “Theologische Quartalschrift”, 114, págs. 40-63) en el que apuntó que entre el nacionalsocialismo y el catolicismo no existía contradicción interna y que ambos podría considerarse en una relación como la existente entre la “naturaleza y la sobrenaturaleza”. La editora sugiere que el texto steiniano sobre “Naturaleza y

Jesucristo solamente al hombre y no al **Hombre-Dios**.<sup>76</sup> Adam, en este texto, trató de indagar a la **persona humana** de Jesús que va autorrevelándose como “El Cristo”, el Mesías: el Hombre-Dios. Para ello, analizó en sus capítulos: cuál es la **esencia** del cristianismo y la situación del hombre del siglo XX; lo característico y fundamental del **camino de la fe**; las diversas **fuentes histórico-críticas** de la vida de Jesús; la **fisonomía psíquica y mental** de Cristo; la **vida interior** de Cristo; aquello que ha dicho Jesucristo acerca **de sí mismo**;<sup>77</sup> la **resurrección** de Cristo y sus efectos; la **cruz de Cristo**; y el **Cristo eterno**.

Adam criticó al teólogo protestante Adolf Harnack (1851-1930) porque, según Adam, no fue éste capaz de admitir lo **sobrenatural** y las **limitaciones de la razón natural**:

La razón que conscientemente **se limita a sí misma a los conocimientos naturales** es, en efecto, lo más **antinatural**, porque toma por la realidad misma lo que no constituye sino una muy pequeña parte de ella, dejando a un lado, e incluso negando, las **raíces más profundas de dicha realidad**...<sup>78</sup>

Según Adam, el problema estribaba en que la mentalidad europea ya no “sabía mirar” la **evidencia de lo sobrenatural**, por lo que era preciso una postura intelectual enteramente nueva frente a lo suprasensible y a lo *sobrenatural*. Adam relacionó a esta necesaria y nueva “postura intelectual” con la fenomenología.

Es preciso, pues, comenzar por **despojarse** de los **prejuicios del pensamiento moderno** [...] Hay que ensanchar y abrir nuestro espíritu a todas las posibilidades de Dios, a todas las revelaciones y manifestaciones de la realidad en el cielo y en la tierra. Debemos abatir en nosotros **al occidental aferrado a sí mismo** a través de su historia, para libertar de entre las malezas de lo temporal al **hombre verdadero, vivo y auténtico**. Debemos volver sobre nosotros mismos, sobre **nuestra verdadera esencia y espontaneidad**.<sup>79</sup>

Adam afirmó que como nunca antes para el occidental resonaban las palabras de Jesucristo en el Evangelio al advertir que “si no son como niños no entrarán en el Reino de los cielos”. Adam enfatizó acerca de esa “nueva postura intelectual”:

---

sobrenaturaleza en el «Fausto» de Goethe”, es una **respuesta implícita** de Stein al escrito de Karl Adam en el que difunde esas ideas inauditas. Stein, pues, cuestionaría y debatiría esos posicionamientos “conciliatorios” o de convergencia entre el nacionalsocialismo y el catolicismo. Esta hipótesis nos parece interesante y amerita una lectura detallada de dicho texto steiniano en contraste con el escrito de Karl Adam. Lo que sí podemos afirmar es que Stein no menciona en sus cartas el texto “conciliatorio” de Adam.

<sup>76</sup> Karl Adam, *op.cit.*, p. 22.

<sup>77</sup> Al respecto, acerca de lo que Cristo **dijo de sí mismo** –entre otros temas– recomendamos el estudio fenomenológico que realizó Michel Henry en su obra *Palabras de Cristo*, Sígueme, Salamanca, 2004.

<sup>78</sup> Karl Adam, *op.cit.*, p.27.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.29.

Agradecemos a la **escuela fenomenológica** el buen servicio que nos ha hecho al llamar la atención sobre la **relación esencial** entre el **acto** [vivencia intencional] y el **objeto**, sobre la dependencia íntima de **nuestro conocimiento con lo conocido**, [...] pues toda aprehensión de un objeto determinado supone una **actitud particular** frente al mismo.<sup>80</sup>

Así pues, para Adam, no nos encontramos aquí en un terreno “puramente teórico”, sino ante una “cuestión existencial” cuya solución determina o involucra a **todo nuestro ser**:

Quien es ciego para los valores de la **esencia de lo religioso**, de lo santo, es incapaz, de antemano, de apreciar en todo su valor las fuentes religiosas y en particular los Evangelios.<sup>81</sup>

Para Adam, era preciso unir en esta apertura y búsqueda, tanto el “sentimiento” como la “inteligencia”, ya que el “sentimiento religioso” no es el único órgano de toda experiencia religiosa.<sup>82</sup> El conocimiento o la “inteligencia” religiosa es un **camino de revelación** y de **fe**, en el que la razón y/o la teología meramente natural, resultan limitadas e ineficaces:

Ningún argumento de apologética o de teología puede, en sentido riguroso, llevarnos **al misterio de Cristo** con una demostración estricta.<sup>83</sup>

Adam en su texto también reflexionó acerca del “misterio de la cruz”:

[...] en la cruz refulgen un nuevo poder, una **sabiduría** y un **amor** nuevos, una omnipotencia que cede, una sabiduría que se rebaja hasta la locura y un amor que se sacrifica.<sup>84</sup>

Adam sugirió descubrir además el “método de los santos”, es decir, la actitud existencial de mujeres y hombres que vivieron íntimamente el conocimiento de Jesús, de su vida, de sus palabras y de sus obras experimentando, pues, **en** ellos mismos, las vivencias y el conocimiento que tuvieron de Jesucristo. Para Adam ésta es la genuina “investigación psicológica” respecto a Jesucristo, la cual, no indaga desde la “objetividad” de un sujeto que se posiciona desde afuera o desde la lejanía para poder investigar y conocer mejor al otro “sujeto de estudio” (en este caso, Jesucristo). Adam, por tanto, cuestionó los acercamientos teológicos a Jesucristo basados **únicamente** en estudios históricos o filológicos ya que la real **humanidad** e **historicidad** de Jesús va unida **esencialmente** a su real **divinidad** y a la posibilidad de conocerlo desde una **íntima experiencia del misterio de Jesucristo**:

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.33.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.41.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.46.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.233.

[...] la humanidad de Jesús no es en manera alguna algo abstracto, sino concreto e individual, hasta los más íntimos pensamientos, alcanzando el máximo de una personalidad única, y, en consecuencia, debe ser posible y fructífera una investigación psicológica de la vida y la obra de Jesús, bien entendida y practicada, proporciona un conocimiento íntimo del mismo, que escapa a un método puramente histórico y filológico. En realidad, **nuestros santos han empleado este método psicológico para penetrar en el misterio de la vida y de las actividades de Cristo.**<sup>85</sup>

Este Jesucristo que se conoce por el “método de los santos” es el mismo Cristo histórico que rebasa su propia historicidad y la del “investigador”. Es, pues: el “Cristo eterno”, el Cristo que está también afuera de la Iglesia y que se encuentra dondequiera que haya corazones sedientos, donde haya mujeres y hombres en búsqueda, atormentados y prisioneros, sedientos de salvación... Es, por tanto, el **Señor de creyentes e incrédulos.**<sup>86</sup>

Después de esta breve reseña acerca de lo que consideramos como algunos de los aspectos fundamentales de la obra de Adam, podemos suponer la gran cercanía de Stein con los planteamientos de este teólogo. En especial, por el **acercamiento fenomenológico** que llevó a cabo Adam; por el cuestionamiento que hace de los métodos meramente empíricos y naturales que **no** se complementan con la **evidencia de lo sobrenatural**, de lo dado en el **misterio de Jesucristo**, verdadero **hombre y Dios**; por el acercamiento al **misterio de la cruz** y a su **sabiduría**; por el rescate de esa “otra vía” descubierta con “el método de los santos”, de esos “**testigos elocuentes**” de *el* Misterio; y por la dimensión **eterna** o cósmica del misterio de Jesucristo.

Ahora veremos algunos aspectos de la recensión que Stein hace de *Jesucristo*. De esta manera Stein inició sus valoraciones de la obra:

Largamente esperado, el libro de Adam sobre Cristo –surgido de lecciones dictadas en 1931 en Salzburgo, y posteriormente en Tubinga– se nos da ahora como un regalo para la Cuaresma, y gustaría ponerlo en manos de muchos para que les ayude a seguir los caminos del Señor en el “tiempo de la salvación”. Un fuerte e íntimo amor a Cristo ha hecho aquí de la **crítica histórica**, magistralmente ejercida, una **afilada arma para la defensa de la fe.**<sup>87</sup>

Para Stein el texto de Adam tiene relevancia apologética, es decir, acerca del **auténtico sentido** de una cristología que es coherente con el **verdadero sentido de la fe**. Stein toma postura y avala los planteamientos adamianos. La fenomenóloga consideró como pertinente y notable el procedimiento histórico-crítico llevado a cabo por Adam, quien, a partir de este procedimiento, es capaz de **ver** también el **misterio** que entraña la persona de Jesús, “el Cristo”:

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.282.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.302.

<sup>87</sup> Edith Stein, “El libro de Karl Adam sobre Cristo”, en *Obras completas. Tomo IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid, 2003, p.1011.

Al creyente le producirá gran alegría ver cómo se ha arrebatado a la incredulidad su herramienta, volviéndola contra ella [...]<sup>88</sup>

De esta manera, para Stein, se combate a la teología “liberal” que se apega **únicamente** a estudios histórico-críticos; limitación que, según ella, llevan a la incredulidad o atentan contra el verdadero sentido de la fe religiosa. Stein ubicó a este cuestionamiento de la “teología liberal” en el marco general del “liberalismo”, es decir, como un síntoma de la situación decadente de las ciencias empírico-naturales que no son capaces de incorporar **otras aproximaciones** no-empíricas o no-positivistas. Aquí consideramos que Stein recogió y reinterpretó **para los estudios teológicos** la crítica hecha por Husserl respecto a las limitaciones de las ciencias naturales o empíricas, basadas únicamente en **hechos**, que no son capaces de aproximarse a la **esencia** de las cosas; lo cual lleva al relativismo y al psicologismo:

[...] considero esto no como un fenómeno puntual, sino como la señal distintiva del **gran giro de la ciencia** de nuestros días que se puede designar como la muerte del liberalismo.<sup>89</sup>

Para Stein el texto de Adam rebatió la cuestionable separación entre el “Cristo histórico” y el “Cristo de la Fe”; es decir, el conocimiento desprejuiciado de Cristo, según los estudios histórico-críticos, nos llevan también al Cristo que descubrimos **en** la fe. El “Cristo histórico” no oculta, distorsiona y/o anula al “Cristo de la fe”; ni el “Cristo de la fe” oculta, distorsiona y/o anula al “Cristo histórico”. Más aún, la **propia humanidad** de Cristo es el camino para encontrarnos con el **misterio de la persona de Jesucristo**:

[...] aquí se subraya como misterio central del cristianismo la *humanidad* del **hombre-Dios**. Ese es el sentido del título y se extiende como *leitmotiv* a lo largo de todo el libro: *Jesús es el Cristo*, ha habido una vez en este mundo un hombre que era Dios. La conjunción de humanidad y divinidad es el sacramento propiamente dicho, el *sacramentum coniunctum*: dado que **Dios se ha hecho verdadero hombre** y nos ha acogido **en su humanidad** estamos redimidos.<sup>90</sup>

Podemos, pues, ubicar al texto de Adam y a las coincidencias que Stein tuvo con el autor, dentro de la polémica acerca de uno de los señalamientos hechos en *Pascendi* en donde se deploraba justamente la distinción radical entre “ambos” Cristos. En este tema consideramos que **existe un posicionamiento “antimodernista” tanto de Adam como de Stein**.

---

<sup>88</sup> *Loc.cit.*

<sup>89</sup> *Loc.cit.*

<sup>90</sup> Edith Stein, “El libro de Karl Adam sobre Cristo”, págs. 1011-12.

Stein recoge del texto adamiano la crítica que hace tanto de la llamada “teología liberal” como de la “teología dialéctica”, ambas de origen protestante.

La “teología liberal” se caracteriza por su voluntad de eliminar o reinterpretar las doctrinas tradicionales que no parecen conciliables con la visión moderna o contemporánea del mundo y con una praxis ética concreta. Esta teología tomó como una de sus influencias más importantes a la filosofía kantiana, la cual detectó la imposibilidad de tratar los temas “metafísicos” como los de Dios, la inmortalidad y la libertad dentro de la razón teórica; no así en la razón práctica. Así pues,

[...] **la mirada ya no está dirigida al trasfondo de las cosas, sino al mundo fenoménico: se basa en que el pensamiento metafísico está atrofiado.**<sup>91</sup>

La “teología liberal”, por tanto, tiende a disolver la revelación cristiana en un moralismo religioso fideísta. Aquí la visión que se tiene acerca de Jesucristo se fundamenta propiamente en lo humano, en las virtudes y hechos practicados por Jesús; no por “el Cristo”, el Mesías, el hombre-Dios. Por lo tanto:

Este misterio de la Redención fue desfigurado por el **jesusismo** de la *teología liberal*, que veía en Jesús solamente un nuevo hombre.<sup>92</sup>

Dos de los representantes más conocidos de la llamada “teología liberal” fueron A. Ritschl (1822-1889) y E. Troeltsch (1865-1923). Adam menciona –Stein lo incluye en su recensión– a uno los teólogos de la época que perteneció a esta “corriente teológica liberal”: Adolf Harnack (1850-1931). Harnack reiteró el aspecto ético del cristianismo, redujo la doctrina a su más mínima expresión y cuestionó severamente las formulaciones dogmáticas acerca de Jesucristo y de la Iglesia. En su *Historia del dogma*, Harnack sostuvo que los dogmas son deformaciones de la naturaleza auténtica del cristianismo; esto:

[...] parece haberse iniciado ya en los tiempos apostólicos, al comenzar los predicadores primitivos a hablar de la significación de la persona de Jesús y a introducir nociones como las de la preexistencia, **en vez de dedicarse a repetir la predicación de Jesús acerca del reino de Dios y en vez de narrar los acontecimientos históricos de su vida.** El proceso se acentuó posteriormente con la difusión del cristianismo en el mundo helenístico, y **con la absorción de ideas griegas como la del Logos.**<sup>93</sup>

Así, para Harnack, los dogmas son:

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p.1012

<sup>92</sup> *Loc.cit.*

<sup>93</sup> John Macquarrie, *op.cit.*, p.117. Cabe señalar que Heidegger en sus *Estudios sobre mística medieval* le dedicó unas líneas a Harnack.

La formulación de la fe cristiana **tal como la entendía la cultura griega**, y tal como **la justificaba para consigo misma**.<sup>94</sup>

Para Harnack, en su obra *La esencia del cristianismo*, la doctrina de Jesús es el verdadero “Evangelio original”; sus elementos son: la paternidad de Dios, la dignidad infinita de la persona humana y el ideal ético del reino de Dios. La esencia del cristianismo es, pues, la ética de Jesús en su postura teísta:

¡Qué gran infidelidad a su pensamiento y a su mandato implica el hecho de colocar **un credo cristológico** en primer plano del Evangelio!<sup>95</sup>

Para Harnack, el Evangelio que Jesús proclamó tiene que ver más con el Padre y no con el propio Hijo:

[...] Jesús es para él el genio religioso de la raza humana, que gozó de una relación filial única con Dios. Sus enseñanzas y su vida satisfacen las más altas aspiraciones de nuestra conciencia moral, hasta dejarnos convencer de su mensaje.<sup>96</sup>

Harnack reiteró:

[...] si con firme voluntad afirmamos las **fuerzas** y las **normas** que en lo **más profundo de nuestra vida interior resplandecen como nuestro bien supremo**; si tenemos la honradez y el valor de aceptarlas como la gran realidad, y de **orientar nuestras vidas según ellas**; y si finalmente miramos al transcurso de la historia de la humanidad y seguimos su evolución ascendente, adquiriremos la certidumbre de Dios, del Dios a quien Jesucristo llamaba Padre, y que es también nuestro Padre.<sup>97</sup>

Stein señaló en su recensión la pertinencia de volver al “Cristo dogmático”, *Dios y hombre*.<sup>98</sup> Según ella, las reflexiones de Harnack se limitaban en su análisis de Jesucristo considerado solamente como un hombre virtuoso, seguidor del Padre, porque no hacía ninguna referencia a su carácter divino o mesiánico; por ello, su obra *La esencia del cristianismo* más bien podría llamarse “Esencia del judaísmo”.<sup>99</sup> Según Stein, la obra de Adam rebatió con buenos argumentos dichas posturas.<sup>100</sup>

---

<sup>94</sup> Citado por John Macquarrie, *op.cit.*, p.117.

<sup>95</sup> Harnack, *La esencia del cristianismo*; citado por John Macquarrie, *op.cit.*, p.118.

<sup>96</sup> John Macquarrie, *op.cit.*, p.118.

<sup>97</sup> Harnack, *La esencia del cristianismo*; citado por John Macquarrie, *op.cit.*, p.118.

<sup>98</sup> Edith Stein, *op.cit.*, p.1012.

<sup>99</sup> *Loc.cit.*

<sup>100</sup> Por supuesto, el tema de Cristo, en sus diversas aproximaciones teológicas, es un tema recurrente y de gran actualidad. Diversos papas han escrito encíclicas al respecto, como la de *Redemptoris Hominis* de Juan Pablo II; recientemente, el actual papa teólogo, Benedicto XVI, presentó en 2007 su libro (no encíclica) *Jesús de Nazaret*. Consignaremos algunos títulos teológicos que abordan el tema: Blank, Josef, *Jesús de Nazaret, historia y mensaje*, Madrid 1973. Ed. Cristiandad; Bornkamm, Günther, *Jesús de Nazaret*. Salamanca 1975. Ed. Sígueme; Bravo, Carlos, *Jesús, hombre en conflicto. El relato de Marcos en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 1986; Bravo, Carlos, *Galilea, año 30. Historia de un conflicto. Para leer el evangelio de Marcos*, Centro de reflexión teológica, México, 1989; Castillo y

Respecto a la llamada “teología dialéctica” que Adam también cuestionó, podemos decir que esta vertiente teológica reacciona contra el antropocentrismo de la teología liberal. Algunos representantes de esta corriente teológica son: K. Barth (1886-1968), F. Gogarten (1887-1968), E. Brunner (1889-1966), R. Bultmann (1884-1976) y E. Thurneysen (1888-1974). La “teología dialéctica” rebatió la postura mediante la cual el hombre intenta perfeccionarse y tranquilizarse a sí mismo en una religión humanista; subraya, por el contrario, que la situación fundamental de la persona es la crisis revelada por la **distancia infinita entre Dios y el hombre**. La salvación, pues, hay que buscarla precisamente en esta **irrupción vertical de Dios en el mundo mediante su Palabra**. Así pues, los puntos fundamentales de la “teología dialéctica” son: la radical alteridad de Dios respecto al hombre; el rechazo de las tesis de la teología liberal que identifican al cristianismo con el progreso cultural; la **acentuación de la trascendencia de Dios** y la **soberanía de la revelación** frente a todo lo que es realidad dada al hombre: pensamiento y vivencia, cultura, filosofía y religión. Su radicalismo se identificó con las crisis de las posguerras que desconfiaban del hombre y de sus alcances morales.<sup>101</sup>

En la lectura que hizo Stein de *Jesucristo*, mencionó la “distorsión” de algunos representantes de la “teología dialéctica” que

---

Estrada, *El proyecto de Jesús*, Sígueme, Salamanca, 1985; Castillo, J.M. *El seguimiento de Jesús*, Salamanca, 1986; Comblin, J. *Jesús de Nazaret*, Sal Terrae, Santander, 1974; Comblin, J. *La oración de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1977; Comblin, J. *El enviado del Padre*, Sal Terrae, Santander, 1977; Crossan, John y Reed, Jonathan, *Jesús desenterrado*, Barcelona 2003. Ed. Crítica; Ehrman, Bart, *Jesús, el profeta judío apocalíptico* Barcelona 2001. Ed. Paidós; Duquoc, Christian, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*. Salamanca 1972. Ed. Sígueme; Fabris, Rinaldo, *Jesús de Nazaret, historia e interpretación*, Salamanca 1998. Ed. Sígueme; Fuller, R. H., *Fundamentos de cristología neotestamentaria*, Madrid 1979. Ed. Cristiandad; Galilea y Vidales, *Cristología y pastoral popular*, Bogotá, 1974; Gnllka, Joachim, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, Barcelona 1995. Ed. Herder; Jeremias, Joachin, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1993. Ed. Sígueme; Kasper, Walter, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1989. Ed. Sígueme; Klausner, Joseph, *Jesús de Nazaret, su vida, su época, sus enseñanzas*, Barcelona 1991. (1ª. Edición 1907). Ed. Paidós; León-Dufour, X., *Los evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1966. Ed. Estela; Meier, John, *Un Judío Marginal. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona. Tomo II: Juan y Jesús. El reino de Dios. Tomo III: compañeros y competidores. Tomo IV: Los milagros*, Estella 1998-2003. Ed. Verbo Divino. Nisin, Arthur, *Historia de Jesús*, Barcelona 1966. Ed. Península; J.A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007 **(la polémica acerca de este libro es de gran actualidad. Para acceder a información y documentos acerca del texto de Pagola, sus críticas y apoyos, sugerimos la página electrónica: [www.atrio.org](http://www.atrio.org));** Pannenberg, Wolfhart, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974. Ed. Sígueme; Picaza, Xavier, *La figura de Jesús: profeta, taumaturgo, rabino, mesías*, Verbo Divino, 1992. Sanders, E. P., *La figura histórica de Jesús*, Estella 2001. Ed. Verbo Divino; Schillebeeckx, Edward, *Jesús la historia de un Viviente*, Madrid 1983. Ed. Cristiandad; Schnackenburg, Rudolf, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*. Barcelona 1998. Ed. Herder; Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Cristología feminista crítica*, Madrid 2000. Ed. Trotta; Sobrino, J., *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, Ediciones CRT, México, 1976; Sobrino, J. *Jesucristo Liberador*, Ed. Trotta, Madrid, 1991; Sobrino, J. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Ed. Trotta, Madrid, 1999; Sobrino, J. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, 1982; Sobrino, J. *La oración de Jesús y del cristiano*, Paulinas, Bogotá, 1981; Sobrino, J. *El Cristo de los Ejercicios Espirituales*, Sal Terrae, Aquí y ahora 9, Bilbao, 1990; Theissen, Gerd y Merz, Annette, *El Jesús Histórico*, Salamanca 2000. Ed. Sígueme; Trocmé, Etienne, *Jesús de Nazaret, visto por los testigos de su vida*, Barcelona 1974. Ed. Herder.

<sup>101</sup> Cfr. R. Winling, *La teología del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1987; y E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana. Tomo III. Siglos XVIII, XIX y XX*, Herder, Barcelona, 1992.

[...] sólo ven la relevancia de la humanidad de Jesús en que en ella nos sale al encuentro el Dios justo y clemente, y así pues también colocan a Cristo **solamente del lado de Dios** y olvidan la esencial posición de mediador [...]<sup>102</sup>

Stein, pues, rebatió, siguiendo a Adam, tanto la propuesta de la “teología liberal” que privilegia un horizontalismo, como el verticalismo de la “teología dialéctica”, en el que no hay posibilidad de una reflexión teológica que aproxime *analógicamente* a Dios y al hombre.

Según Stein, las resistencias para acercarse al “Cristo dogmático” eran síntoma de la situación que imperaba en la ciencia, y del conocimiento que separaba tajantemente la **fe** y la **razón, lo natural** y lo **sobrenatural**. De esta manera, el pensamiento se emancipaba de Dios y predominaba la idea de una naturaleza separada de Dios que existía independientemente.<sup>103</sup> Stein, siguiendo a Adam, vio en la “nueva postura intelectual”, en la aproximación fenomenológica, una **posibilidad** para **abrirse** y **acercarse** a lo divino, a lo *sobrenatural*:

una *apertura sin condiciones* a todo lo que puede estar dado con la posibilidad de lo divino. [Porque] para quien empieza con la condición previa de que todo tiene que poder insertarse en la causalidad natural y en una secuencia histórica sin soluciones de continuidad, la impresión de algo radicalmente nuevo queda excluida de antemano.<sup>104</sup>

Adam proporcionó algunas pautas para analizar fenomenológicamente el acto o vivencia de la fe en Dios. Sin embargo, según Edith Stein, no consideró que dentro del conocimiento natural de Dios o dentro de la llamada “fe natural” (denominada por Adam como “innata”) el sujeto *puede* ya abrirse, en “una apertura sin condiciones”, a lo trascendente: a lo divino, a *el* Misterio. Para Adam, el “sentimiento de dependencia” era un “*mero* conocimiento”; aspecto que Stein rebatió al considerar que el “sentimiento de dependencia” no es solamente una condición previa del *auténtico conocimiento religioso*,<sup>105</sup> sino que es ya *un* conocimiento acerca de lo divino o de *el* Misterio que se presenta. Para Stein, pues, Dios ya obra y *habla* en el conocimiento natural que la persona tiene de lo divino o de *el* Misterio **en** la vivencia del “sentimiento de dependencia”. Stein rebatió las dicotomías **radicales** entre fe y razón; entre lo natural y lo sobrenatural; entre lo teórico y lo práctico o *vivencial*. Si bien hay grados de aproximación a Dios, esto no descarta que desde el conocimiento natural de Dios exista ya una aproximación real a Él. La postura acerca de la imposibilidad de la razón para considerar las vivencias que tienen como correlato a Dios, revela, para Stein, una “atrofia” o disminución deliberada de la

---

<sup>102</sup> Edith Stein, *op.cit.*, p.1012.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.1013.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p.1014.

<sup>105</sup> *Loc.cit.*

posibilidad del pensamiento metafísico. Stein aboga, pues, por una recuperación de la metafísica, por una apertura sin condicionamientos *antimetafísicos* mediante el análisis riguroso de los fenómenos religiosos, entre ellos, la vivencia de la fe en Dios. Así, los que usualmente se consideran como “problemas metafísicos” (Dios y la inmortalidad, entre ellos) no se limitarán a una “razón práctica” en donde la razón y la fe, la filosofía y la teología permanezcan como dos mundos separados, excluyentes uno del otro, o sin interrelación alguna. Para Stein, en efecto, la **metafísica** es la **comprensión de toda la realidad** incluyendo la verdad revelada; por tanto, ésta **deberá estar fundada en la filosofía y en la teología**.<sup>106</sup> Citaremos aquello que Stein observó como deficiencias del planteamiento adamiano:

[...] en la exposición de los momentos naturales veo aún puntos poco claros. Lo que en un primer momento es caracterizado como “fe natural” no es un mero “sentimiento de dependencia” **que quedase encerrado en el sujeto y no pudiese llevar hacia más allá de él**, sino que es un **acto intencional** que, superando lo creatural y finito, se adentra en la dirección de **lo absoluto** –el acto específicamente *metafísico*– y encuentra su cumplimiento en **lo absoluto revelado**[...] **se debe reivindicar como pensamiento metafísico, el conocimiento natural de Dios**.<sup>107</sup>

Al término de la recensión hecha por Stein, la fenomenóloga resaltó la importancia de la **vivencia del encuentro** con Jesús, como el acto fundamental de la fe:

A los escribas y fariseos no los pudieron llevar a la fe ni siquiera las demostraciones del Señor mismo. Y los que entonces se hicieron creyentes llegaron a serlo en virtud del **encuentro con Jesús**, con su palabra, con su mirada, desde las que brilló para ellos lo **“totalmente otro”**, lo divino. Y cuando hoy una persona se hace creyente, eso sucede, exactamente igual que entonces, porque el Señor le sale al encuentro; ya sea en la palabra del Evangelio, en la vida y en la forma de ser de quienes siguen al Señor y lo llevan en ellos mismos, o en el misterioso poder que nos atrae a las iglesias y nos fuerza a arrodillarnos ante el sagrario. Y quien ha encontrado al Señor por uno de esos caminos, ya no pregunta por las pruebas.<sup>108</sup>

Para Stein, en definitiva, el libro de Adam no fue una elucubración meramente intelectual sino “el testimonio de una persona a la que el Señor le ha salido al encuentro.”<sup>109</sup> Según la fenomenóloga, siempre ha existido el anhelo de **ver** a Jesús; por ello le parece loable mostrar

[...] al Jesús histórico, tal y como puede mostrarlo la amorosa profundización en las fuentes, pero **también** al *Cristo místico*, que es una realidad presente, al que nosotros pertenecemos como miembros de su cuerpo, la Iglesia, y que es nuestra vida más íntima.<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> Edith Stein, “Cartas”, p.992.

<sup>107</sup> Edith Stein, *op.cit.*, págs. 1014-15

<sup>108</sup> *Ibid.*, p.1018.

<sup>109</sup> *Loc.cit.*

<sup>110</sup> Edith Stein, *op.cit.*, p.1019.

El libro de Adam, según Stein, daba la pauta para que investigaciones posteriores pudieran ahondar en este tema desde una actitud nueva, desprejuiciada, sin condicionamientos algunos. Para la fenomenóloga esto permitiría renovar aquella “**unidad vital**” de **fe y saber**.<sup>111</sup>

Por último, en este apartado, mencionaremos dentro de los entornos y *contextos* a dos influencias y confluencias sobresalientes en el pensamiento steiniano: la doctrina de los místicos Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, ambos, “testigos elocuentes” de *el Misterio*.

Nos parece que las espiritualidades (maneras de comprender, vivir y testimoniar *el Misterio*) que marcaron fuertemente a Edith Stein, fueron la benedictina y la carmelitana. Respecto a la benedictina, daremos algunas referencias. En 1928 conoció la abadía benedictina de Beuron, lugar que vivía en aquel entonces un importante auge y que fue visitado por varios intelectuales de la época, entre ellos: Romano Guardini, Max Scheler, Martin Heidegger y Edith Stein. Heidegger recordó su experiencia al participar en la liturgia benedictina durante el rezo-canto de “completas”, en la hora en que el sol se oculta y permea poco a poco la oscuridad de la noche que se instala, como “el germen de algo esencial”.<sup>112</sup> Stein valoró la importancia de lo **vivido** y **comprendido** en Beuron a quien llamó, antes de su entrada en la Orden de las Carmelitas Descalzas, como “su patria espiritual”. Edith Stein escogió, una vez viviendo en el Carmelo, como uno de sus nombres religiosos: Benedicta, por Benito de Nursia –fundador de la Orden Benedictina. De hecho, en las expresiones usuales que las monjas carmelitas hacen al llamar “nuestro padre” a Juan de la Cruz (quien junto a Teresa de Ávila reformó la Orden del Carmelo), Stein agregó para ella misma la expresión “mi padre” refiriéndose a Benito de Nursia.<sup>113</sup> Asimismo, podemos percatarnos de que las personas se dirigen normalmente a la carmelita descalza Edith Stein, como “hermana Benedicta”. Dentro de los escritos de Edith Stein, consideramos que en dos de ellos se pueden encontrar *influencias* y *confluencias* benedictinas: “La oración de la Iglesia” y “*Sancta Discretio*”.

Ahora bien, respecto a la espiritualidad carmelitana, daremos algunas breves referencias acerca de Teresa de Ávila, Juan de la Cruz y de algunas resonancias que Stein asimiló de ambos.<sup>114</sup> Nos parece

---

<sup>111</sup> *Loc.cit.*

<sup>112</sup> Ott, Hugo, *Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1992, p.389.

<sup>113</sup> Edith Stein, “Cartas”, p. 1358.

<sup>114</sup> Para ahondar en la espiritualidad carmelitana presente en la vida y obra de Edith Stein, recomendamos el texto *Edith Stein (1891-1942). Modelo y maestra de espiritualidad (en la escuela del Carmelo teresiano)*, escrito por Francisco Javier Sancho Fermín, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1997.

importante señalar antes algunos acontecimientos eclesiales vividos por Stein en los que se conmemoraron o celebraron a santos de la orden carmelitana:<sup>115</sup>

- En 1922, año en que se bautizó Edith Stein, se conmemoró el tercer centenario de la canonización de Teresa de Ávila.
- En 1923 se beatificó a Teresa de Lisieux.<sup>116</sup>
- En 1925 se canonizó a Teresa de Lisieux.
- En 1926 se declaró a Juan de la Cruz como “Doctor de la Iglesia”.
- En 1927 se conmemoró el segundo centenario de la canonización de Juan de la Cruz.
- En 1927 se declaró a Teresa de Lisieux como “Patrona de las Misiones”.
- En 1937 se celebró el tercer centenario de la fundación del convento carmelita de Colonia, comunidad a la que ingresó Edith Stein en 1933.
- En 1942 se conmemoró el cuarto centenario del nacimiento de Juan de la Cruz. Stein escribió, en el marco de esta celebración, su obra *Ciencia de la Cruz*.

En el verano de 1921 Stein leyó en la casa de su amiga protestante, Hedwig Conrad-Martius, la autobiografía de Teresa de Ávila. Anteriormente, el matrimonio de Anne y Adolf Reinach quisieron hacerle un regalo y le pidieron que escogiera un libro de su biblioteca; Edith escogió *La Vida* de Santa Teresa de Ávila. Así fue como, ya en casa del matrimonio Conrad-Martius, Stein inició la lectura de aquel libro que fue fundamental para acercarse a una de las “testigos elocuentes” de la experiencia de Dios. A partir de ese hecho, Edith reforzó sus lazos con el catolicismo lo que la llevó un año después a pedir el bautismo en la iglesia católica y posteriormente a ingresar al convento de las carmelitas descalzas de Colonia. La presencia de Teresa de Ávila y de la espiritualidad carmelitana es constante en la obra steiniana. Algunos datos de la **madre espiritual** de Edith:

Teresa de Ávila (1515-1582), nieta del toledano Juan Sánchez (judío converso), fue la reformadora de la Orden del Carmen. Teniendo ella 13 años muere su madre. Su padre, Alonso Sánchez de Cepeda, fue un hombre interesado por las letras. Sabemos por diversos documentos y

---

<sup>115</sup> Esta cronología fue obtenida del libro de Francisco Javier Sancho Fermín, *op.cit.*

<sup>116</sup> Básicamente Edith Stein reflexionó y escribió acerca de la doctrina de Teresa de Ávila y de Juan de la Cruz. Sin embargo, recomendó la lectura de las obras de Teresa de Lisieux. Stein en carta dirigida a la benedictina Adelgundis Jaegerschmid, quien percibía en los escritos de Teresa de Lisieux cierta “cursilería”, observó lo siguiente: “Lo que usted ha escrito acerca de Teresita, me ha sorprendido. Por primera vez me ha hecho ver que también se la *puede* contemplar desde este lado. Mi impresión era sólo que aquí hay una vida humana modelada hasta el final única y exclusivamente por el amor de Dios. Yo no conozco nada más sublime y, en la medida en que es posible, de ello quisiera impregnar mi vida y la vida de todos aquellos que me rodean”. (“Cartas”, p.1014).

testimonios que el padre de Teresa fue un gran lector. En su biblioteca se encontraban obras de Cicerón, Boecio, Séneca, Virgilio, entre otros. Teresa, en su autobiografía nos relata:

Era mi padre aficionado a leer buenos libros, y así los tenía de romance para que leyesen sus hijos.<sup>117</sup>

Teresa, pues, se formó en una familia en donde el aprecio por los libros y la afición por la lectura no eran ajenos sino, por el contrario, fueron promovidos con entusiasmo por su padre. En su adolescencia Teresa, en complicidad con su madre y no obstante la desaprobación de su padre, leyó con gran interés textos populares que narraban historias de caballeros arrojados y apasionados por obtener el amor de doncellas –tan deslumbrantes como inalcanzables. Eran los *libros de caballería*. Teresa nos narró en su autobiografía lo que esos textos significaron y cómo finalmente acudió a otras lecturas que fueron colmando poco a poco sus ansias más profundas. Así pues, leyó con interés *Las confesiones* de san Agustín, biografías de santos, *Las Morales* de San Gregorio, las obras de Ludolfo de Sajonia –conocido como “El cartujano”, obras de Fray Luis de Granada y especialmente el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, autor influenciado por las ideas humanistas de Erasmo. Pero en el año 1559 se tomó una decisión que afectó la vida de Teresa-lectora: el Inquisidor General, Fernando de Valdés, publicó el *Catalogus librorum*, mejor conocido como el *Índice*, en el que se prohibían no sólo las traducciones en lengua española de la Biblia, sino incluso los libros devocionales y de espiritualidad. ¿Cuál fue la reacción de Teresa? Ella lo narra en su autobiografía:

Quando se quitaron muchos libros [...] que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya [...] [Pero] me dijo el Señor: «No tengas pena, que Yo te daré un **libro vivo**».<sup>118</sup>

La promesa dada se cumplió. Sugerimos que tanto Teresa como Edith Stein vivieron un proceso similar: ambas mujeres, cada una desde sus propias circunstancias, partieron de la lectura del texto a la lectura de la vida propia –con sus vivencias acumuladas– como un “libro vivo”; es decir: como un texto abierto, con **sentido**, que continuamente está escribiéndose e interpretándose... Esta lectura de la vida propia como texto abierto, implicó necesariamente para ambas mujeres un auto-conocimiento o conocimiento propio. Conocimiento que involucra además, desde la fe en Dios, un **saber** en el que confluyen el asombro, los enigmas y las perplejidades acerca de las propias debilidades, limitaciones y no certezas morales e intelectuales frente a *el* Misterio que llega a manifestarse.

---

<sup>117</sup> Santa Teresa de Jesús, *Obras*, Vergara, Barcelona, 1961, p. 180. Recomendamos el prólogo que realizó Antonio Comas a esta edición de tres de las obras fundamentales de Teresa de Ávila: *La vida*, *Camino de perfección* y *Las moradas*; así como las pinturas contenidas en esta edición –provenientes del convento de carmelitas descalzas de Mataró (Barcelona).

<sup>118</sup> *Ibid.*, p.369.

Teresa de Ávila en su obra *Las moradas* habló de la importancia del conocimiento propio. Edith Stein en su análisis de la obra *Las moradas*, afirmó:

Por eso la *primera morada*, a la que se entra a través de la puerta, es el *conocimiento de sí mismo*. No se pueden levantar los ojos a Dios sin ser conscientes de la propia bajeza. **El conocimiento de Dios y el conocimiento propio se sostienen mutuamente**. Mediante el propio conocimiento nos acercamos a Dios. Por eso nunca es superfluo, ni siquiera cuando se ha llegado a las moradas más internas.<sup>119</sup>

Más adelante, Stein agregó:

... **entrar en sí mismo** significa acercarse gradualmente a Dios. Pero a la vez significa la **progresiva adquisición de una posición cada vez más nítida y acertada frente al mundo**.<sup>120</sup>

Mediante la vivencia de la fe en Dios y mediante la *experiencia* mística, Teresa y Edith pudieron ampliar su **visión del mundo**: de ellas mismas y de sus historias personales; de Dios y de sus relaciones sponsales con Él; de sus relaciones con los otros, con el mundo y sus acontecimientos –con mayor claridad y agudeza.

Para Edith Stein, pues, fue reveladora la lectura del texto autobiográfico de Teresa de Ávila en el que justamente la reformadora “da razón” de ese proceso que nosotros ubicamos como un “ejercicio de aclaración fenomenológica de las vivencias tenidas”. Consideramos que en la obra teresiana podemos encontrar este empeño de la autora por *describir* y *comprender* las vivencias tenidas. Teresa describe “**cómo** vive esas experiencias”, “qué sensaciones tiene”, etc; pero también nos describe “**aquello** que experimenta”, “**aquello** que se le manifiesta o aparece”. Sin embargo, Teresa advirtió que en algunas ocasiones esas vivencias no pueden comunicarse del todo: el lenguaje resulta insuficiente. Teresa lo experimentó y lo advirtió. En su obra, ella continuamente interpela al lector diciéndole que **es necesario tener la experiencia para comprender**:

... con el favor de Dios se dirá más de algunas cosas, quiero ir adelante en el proceso de mi vida. Pido al Señor haya sabido declararme en esto que he dicho. Bien creo que **quien tuviere experiencia, lo entenderá** y verá que he atinado a decir algo: quien no, no me espanto le parezca desatino todo; basta decirlo yo para quedar disculpado, ni yo culparé a quien lo dijere. El Señor me deje atinar en cumplir su voluntad.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Edith Stein, “El castillo interior”, en *Obras completas. Tomo V: Escritos espirituales*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid, 2004, p.82.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.100.

<sup>121</sup> Teresa de Jesús, *op.cit.*, p.370.

Edith Stein fue comprendiendo paulatinamente e identificándose con aquel posible lector (“quien tuviere experiencia, lo entenderá”). Para Stein, este énfasis en la experiencia vivida no resultaba nada ajeno a partir de su comprensión de la fenomenología como la descripción de las vivencias tenidas. Por tanto, en la lectura que Stein realizó de Teresa de Ávila descubrió en ella a una exploradora, a una testigo y a una maestra en la vida interior-*consciente*. Para Teresa, afirmó Stein:

... no era posible dar a entender los sucesos que acaecen en el interior del hombre **sin antes aclararse a sí misma en qué consiste exactamente ese mundo interior.**<sup>122</sup>

Edith Stein, pues, al igual que Teresa de Ávila, leyó y comprendió su propio **libro vivo**. Pero en esa lectura e *interpretación* fueron para Stein fundamentales los conocimientos que ella misma obtuvo a partir de diversas fuentes: desde el filosofar; desde su comprensión de la “teología”; desde la vivencia de la fe en Dios y desde sus propias *experiencias* místicas. Todo ello, cual “abeja”, fue asumiéndolo y digiriéndolo para obtener su propia “miel” o pensamiento propio, original e innovador...

Juan de la Cruz: el otro “testigo elocuente” para Edith Stein. Juan de la Cruz, teólogo, poeta y místico, nació en 1542 en Fontiveros (Ávila) y murió en 1591 en Úbeda. Su padre, Gonzalo de Yepes, muere teniendo Juan menos de tres años; su madre, Catalina Álvarez, se hace cargo de los hijos. La precariedad económica fue una constante en la familia de Juan de la Cruz. Realizó sus estudios y fue ordenado sacerdote en la ciudad de Salamanca. En 1567 conoció a Teresa de Ávila. Juan tenía en aquel entonces 25 años; Teresa, 52 años. Ella lo invitó a participar en la reforma de la orden carmelitana. Juan de la Cruz aceptó y dejó atrás sus intenciones de ingresar a la Cartuja.<sup>123</sup> Ambos llevaron a cabo la reforma.

---

<sup>122</sup> Edith Stein, “El castillo interior”, p.81.

<sup>123</sup> Es muy probable que Juan de la Cruz, debido a su tentativa de ingresar a la Cartuja, tuviera conocimiento de la “espiritualidad cartujana”. Por ello, consideramos que las posibles relaciones entre el pensamiento de Juan de la Cruz y la “espiritualidad cartujana” –la cual es heredera de la “espiritualidad de las *Ammas* y *Abbas* del desierto”– debe indagarse... Nosotros encontramos ciertos ecos y afinidades entre los *Avisos espirituales*, las *Cautelas*, los *Avisos a un religioso* y el *Monte de perfección* de Juan de la Cruz, con los *apotegmata* de las *Ammas* y *Abbas* del desierto y con las sentencias o pensamientos de Guigo, quinto prior de la Cartuja, quien murió entre 1132 y 1136. Aquí una muestra de los pensamientos de Guigo: “Sin apariencias, sin adornos y aun clavada en una cruz, hay que adorar a la Verdad”; “No eres tú quien defiende a la verdad, sino la verdad quien te defiende a ti. No necesita ella de ti sino tú de ella”; “Fácil es caminar hacia Dios, pues avanzamos vaciándonos. Cosa penosa sería si avanzásemos llenándonos. Vacíate, pues, de tal modo que, dejadas todas las cosas, te dejes a ti mismo”; “Corrija cada cual los defectos propios, que los ajenos no lo dañarán”; “De odiar a alguien, a nadie tanto como a ti, pues, en verdad, nadie te ha perjudicado tanto”; “La verdadera dicha del hombre –Dios– existe ya, no hay que labrarla, sino alcanzarla por amor. Tan absurdo es pretender construir la propia felicidad, como intentar hacer a Dios; y pensar que ésta no existe, es como pensar que no existe Dios”; “Fuente de vanas angustias y temores, y de muchas preocupaciones, es el amor a lo perecedero”; “Las contrariedades no te hacen más desgraciado: demuestran solamente que lo eras ya”; “Las prosperidades ciegan el ánimo: cubren y aumentan la miseria, no la quitan”; “La misma lástima debe causarnos quien se alegra al conseguir un bien temporal, que quien se entristece al perderlo. Los dos padecen la misma fiebre: amor a las cosas del mundo”; “El caballo, el vestido y cosas semejantes, no son

Juan de la Cruz y Teresa de Ávila son considerados como los padres fundadores del Carmelo reformado o descalzo. La obra de Juan de la Cruz sobresale por su poesía en la que “muestra” simbólicamente sus vivencias místicas, pero también por la prosa en la que “dice” o da cuenta psicológica y teológicamente de *lo vivido*. Edith Stein conoció la doctrina sanjuanista siendo carmelita descalza. A su padre fundador, con motivo del cuarto centenario de su nacimiento, le dedicó su última obra *Ciencia de la Cruz*.<sup>124</sup>

A Stein la unió con Juan de la Cruz –entre otras cosas– su pertenencia a la orden carmelitana y a su espiritualidad; los estudios universitarios que ambos tuvieron; sus acercamientos al *misterio* de la cruz; la indagación respecto a los símbolos en la vivencia de la fe y en la experiencia mística; así como la propuesta dinámica, purgativa o “de cruz” (*nocturna* y ascensional) del *alma* o el ser finito, hacia el *Amado* o el ser eterno. Nos parecen sugerentes las afinidades que un estudioso descubre entre Edith Stein y Juan de la Cruz:

No dejan de llamar la atención las afinidades entre ambos personajes, por ejemplo: los dos quedan huérfanos de padre con pocos años; la existencia infantil resultó un tanto difícil; recibirán una educación a la vez severa y maternal; pronto se despertó en los dos el interés por el estudio; formación intelectual en uno y en otra; búsqueda incesante de Dios en Juan y de la verdad en Edith; el encuentro con Teresa en uno y en otro caso será decisivo; ingresarán en el Carmelo de Teresa; eligen como apellido *de la Cruz*; amor al silencio y a la soledad en ambos personajes; Edith Stein y Juan de la Cruz son espíritus delicados, artistas y contemplativos; amor y preocupación grande por el hombre; radicalidad en lo emprendido; predilección por la Sagrada Escritura en el Carmelita del siglo XVI y en la del siglo XX; los dos padecen persecución y cárcel; Juan de la Cruz será maestro espiritual de Edith Stein; ambos mueren *jóvenes* (con cuarenta y nueve y cincuenta años)[...] <sup>125</sup>

Consideramos que Edith Stein, teniendo como acompañante al “testigo elocuente” Juan de la Cruz –en su vida y obra– delinea en *Ciencia de la Cruz* una **fenomenología de la cruz** (acerca de lo que

---

sino testimonio de nuestra indigencia y fealdad”; “Quien siente pena o indignación por la pérdida de algún bien temporal, muestra con esto que merecía perderlo”; “Mucho hay que contemplar en tu interior. Tú lo verías, si tuvieras los ojos más limpios. Mas no has aprendido aún a contemplar tales cosas: contemplar a Dios en ti. Por eso te derramas con gusto al exterior. Vivir en tu interior, te parece vivir en tinieblas, y te dejas absorber de lo sensible. No culpes de ello a las imágenes que te estorban, atormentan o mueven de algún modo, sino a que estás vacío del Sumo Bien”; “A veces odiamos el mal, pero no por amor al bien sino por vernos contrariados en los planes propios. Es este un lazo muy oculto”; “La propia utilidad de cada cual está en querer ser útil a todos. Mas, ¿quién lo entiende así?”; “Hombre que sufres, ¿deseas sentir alivio? –Lo deseo– ¿Temporal o eterno? –Eterno– Tiende, pues, con toda tu alma a Dios, Verdad, Alivio eterno. Que para esto te hirió; para que pusieses en Él tu amor, y no en lo que vale una paja y esclaviza”; “¿Huyes de la cruz?, ¿de la cruz sufrida por la verdad? Desprecias el remedio que te sana con más eficacia”; “¡Qué hermoso arte, vencer el mal con el bien! Un contrario se vence con su contrario”; “Peregrinen otros a Jerusalén; tú practica la humildad y la paciencia. Esto es dejar el mundo; lo otro no es sino rondar por él”; “Ni en ti ni en otros debes complacerte nada, sino en Dios”; “Ama el Bien que no se pierde: Dios”.

Cfr. “Pensamientos de Guigo”, en <http://www.cartuja.org/escritos/cartujanos/pensamientos/index.htm>, (ví: 15 de agosto de 2008).

<sup>124</sup> Cfr. “Cartas”, p.1400.

<sup>125</sup> Ezequiel García Rojo, *Edith Stein. Existencia y pensamiento*. Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1998, p.165.

entendemos por esta fenomenología *sui generis*, por sus características y por sus aportaciones para comprender la vivencia religiosa y mística **crisiana**, hablaremos más adelante).

## II. Características y paradojas de estas vías de conocimiento

### 2.1. Del filosofar y sus alcances

Para Edith Stein la escuela de Edmund Husserl fue su “patria filosófica” y el lenguaje fenomenológico fue, desde sus primeras obras hasta la última (*Ciencia de la Cruz*), su “lengua filosófica materna”.<sup>1</sup> Si asumimos que dentro de la filosofía husserliana existen tres métodos que implican tareas o labores interrelacionadas entre sí, a saber: el **análisis intencional** o la comprensión efectiva de la **intencionalidad de la conciencia** en donde todo objeto, conocimiento, valor o sentimiento es el correlato de una conciencia; la **reducción eidética**, el paso del hecho a la esencia, o de lo factual o accidental a lo esencial y la **reducción fenomenológica** o la comprensión efectiva de la conciencia trascendental y sus vivencias como el único ámbito cierto y absoluto de investigaciones fenomenológicas, expondremos a continuación nuestra interpretación acerca de cómo Stein comprendió estas tareas o labores imprescindibles para el filosofar y cómo las integró *críticamente* en su pensamiento. Primeramente hay que señalar que, según Stein, la intención original de Husserl **no** se orientaba hacia una metafísica, sino hacia una doctrina acerca del saber. Veamos la *comprensión general* que Stein tuvo acerca del trayecto husserliano:

El tomo primero de sus *Investigaciones lógicas* causó sensación como un ajuste de cuentas radical con todas las formas de relativismo escéptico (Psicologismo, Historicismo, etc.) y por la nueva orientación de la idea acerca de la **verdad objetiva**. [...] investigaciones particulares se presentaron en el tomo segundo de sus *Investigaciones lógicas*. Husserl creó para ello un método especial de investigación, un método del **análisis objetivo** de la esencia (por tanto, la **reducción eidética** se hallaba históricamente en primer lugar; la reducción trascendental, en segundo lugar) [...] La orientación hacia las **esencias objetivas** hizo que la fenomenología apareciera a los contemporáneos como una **renovación de las tendencias escolásticas** [...] El presentar este método [la reducción trascendental] en su significación universal y el fundamentarlo supremamente fue la tarea de la obra: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. La búsqueda de un punto de partida absolutamente seguro para el filosofar condujo a la modificada consideración cartesiana de la duda, a la **reducción trascendental**, al descubrimiento de la **conciencia trascendental** como un campo de extensas investigaciones [...] A la cuestión acerca de si entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* hay una ruptura absoluta, yo desearía responder lo siguiente: a mí me parece que **no** la hay [...] La reducción trascendental me parece a mí que está justificada metodológicamente para hacer visible la esfera de los actos [vivencias] constituyentes.<sup>2</sup>

De la referencia consignada, destacaremos algunos puntos:

---

<sup>1</sup> Edith Stein, *Ser finito...*, FCE, p.30. En mi tesis de licenciatura doy cuenta de cómo Husserl transitó de las matemáticas a la filosofía; de cómo Stein transitó de la psicología a la filosofía; del encuentro de ambos en la Universidad de Gotinga; y de las razones por las que podemos afirmar que Stein comprendió lo fundamental de la fenomenología husserliana. Sin embargo, este último aspecto apenas está esbozado en mi tesis de licenciatura. Por ello, me propongo en esta investigación revisar y ampliar dicho aspecto para poder ubicar las críticas y aportaciones concretas de Stein a la fenomenología en particular y al filosofar en general.

<sup>2</sup> Edith Stein, “La fenomenología” [intervenciones de Edith Stein en la jornada de estudios de la sociedad tomista (1932)], en *Obras completas. Tomo III: Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, págs. 581-585.

- I. Husserl, de origen matemático e interesado en cuestiones gnoseológicas, propuso una lógica pura o formal –no *psicologizada*– en la que se distinguiera claramente entre el acto o la vivencia intencional de conocimiento [la “vivencia de árbol”], el ‘contenido’ de la vivencia (su ‘sentido’ o significado) [concepto “árbol”], y el objeto intencional al que la conciencia se dirige [el “árbol”]. Husserl cuestionó los *psicologismos* ontológicos y lógicos (especialmente este último) porque no consideraban estas distinciones, o porque reducían el objeto intencional a su vivencia o al ‘contenido’ de la vivencia. Para Stein la crítica husserliana de los *psicologismos* involucra una defensa de la **verdad objetiva** de *lo conocido*, no obstante las diversas maneras de conocerlo o de tener vivencia(s) de ese objeto. En nuestro propio análisis e interpretación del pensamiento steiniano, tanto la intencionalidad de la conciencia como la percatación de la **verdad objetiva** de *lo conocido*, resulta fundamental y es una constante en la obra de Stein.
- II. Es pertinente señalar, además, que para Husserl existen dos tipos de actos o vivencias de conocimiento: significaciones e intuiciones. En las primeras, su objeto o correlato es meramente pensado y/o *mentado*. En tanto que en las intuiciones, su objeto o correlato es *dado*; así, las intuiciones “cumplen” o “lleenan” las significaciones, proposiciones o conceptos. Husserl, pues, *descubrió* en su propio trayecto filosófico la realidad *intuitiva* de la razón. Según Husserl, quien emprende cualquier reflexión científica (incluyendo la filosófica-científica, o incluso la no *estrictamente* científica), no debe partir de la(s) teoría(s) acerca de la cosa a indagar [“desde arriba” (*von oben*)], sino partir de la propia intuición de la «cosa misma» [“desde abajo” (*von unten*)].<sup>3</sup> Por tanto, el *conocimiento intuitivo* es el «principio de todos los principios» ya que la intuición es “el fundamento de derecho del conocimiento”<sup>4</sup>. Para Stein, como iremos viendo a lo largo de esta investigación, la intuición es *fundamental* para *todo* conocimiento –sea éste adquirido mediante el **filosofar**, mediante la **teología**, mediante la **fe**, o mediante la **mística**. Stein advierte que, en efecto, la intuición ha sido propuesta por varios filósofos; entre ellos, destaca a Tomás de Aquino. Según la interpretación steiniana de Tomás, la genuina tarea del intelecto, el *intus legere* o el

---

<sup>3</sup> Cuando mencionemos en esta investigación los términos “desde abajo” y “desde arriba”, lo haremos en el *sentido* que se acaba de exponer. Sin embargo, advertimos que en –al menos– dos textos de Edith Stein, ella utiliza estos mismos términos, pero en otro *sentido*: “desde arriba” o “desde lo alto”, implicaría la “comprensión” de Dios como Ser eterno y creador, quien “tiene que ver” con la *conformación* de **todo** lo creado; y “desde abajo” partirá de la esfera *natural*, sin que necesariamente se “comprenda” o no la *realidad* del ámbito *sobrenatural*. (Cfr., “Acto y potencia...”, capítulo VI, párrafos 21 y 22; y “Naturaleza, libertad y gracia”, capítulos I y II –ambos textos incluidos en el tomo tercero de las *Obras Completas*).

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1997, p.58.

“leer en el interior de las cosas”, refiere a la intuición.<sup>5</sup> No haremos un análisis comparativo entre el pensamiento de Husserl y el pensamiento de Tomás de Aquino, tan sólo advertimos lo que Stein refiere acerca de que una de las tareas o labores filosóficas – orientada hacia las “esencias **objetivas**” [la reducción eidética]– fue vista por ella y por otros filósofos como una suerte de “renovación de las tendencias escolásticas”.

III. Según Stein, el sujeto que conoce en intuiciones (“desde abajo”), puede emprender dos tareas o labores necesariamente interrelacionadas entre sí: reducir *lo que* “se le da” a su conciencia, a su *esencia* (reducción eidética); y reducir su propia subjetividad a la inmanencia, a fin de que el sujeto reflexione, analice y describa *cómo* “se le presenta” a su conciencia “lo dado”. Para Stein la reducción eidética involucra un *enfoque* o un *mirar* hacia el **objeto** al cual nos dirigimos, para “destacar lo universal”<sup>6</sup> e intuir su *esencia*. La esencia presente en cada cosa o hecho individual implica, en última instancia, la **verdad objetiva** de *lo conocido*. Para Stein, la reducción eidética está relacionada con las reflexiones **ontológicas**. Respecto a la reducción trascendental, ésta involucra un *enfoque* o un *mirar* hacia el **sujeto** mismo en “su dirigirse” a los objetos dados. Esta reducción es necesaria para los análisis y reflexiones **fenomenológicas**. Hay que destacar que Stein sí distingue correctamente entre la reducción eidética y la reducción trascendental. Ubica, dentro del trayecto husserliano, cronológicamente primero a la reducción eidética, dada a conocer en *Investigaciones lógicas* (como “intuición categorial” y/o “abstracción ideatoria”); y después a la reducción trascendental, dada a conocer en el primer tomo de *Ideas*. Stein denomina a la reducción eidética, en la referencia citada, como un “método del análisis **objetivo** de la **esencia**”; mientras que a la reducción trascendental la ubica como un método o un punto de partida en el filosofar que *descubre* a la conciencia trascendental y sus vivencias como *el* campo de extensas investigaciones fenomenológicas (diremos nosotros, como “un método de análisis **subjetivo** –porque refiere a la conciencia trascendental y a su(s) correlato(s)– de la **esencia** de las **vivencias de la conciencia**”). Según Stein, no obstante, no existe ruptura alguna, sino **complementariedad**, entre lo expuesto por Husserl en *Investigaciones lógicas* y en *Ideas* porque el filosofar que parte de la constatación de la intencionalidad de la conciencia debe –en un cumplimiento ideal– analizar tanto *lo dado* a la conciencia, como a

---

<sup>5</sup> Edith Stein, “¿Qué es filosofía?”, en *Obras Completas. Tomo III*, p.184. Stein elaboró este texto como un diálogo imaginario sostenido entre Husserl y Tomás de Aquino. Heidegger revisó el texto pero no le satisfizo la forma de diálogo, por lo que le propuso a Stein que lo reelaborara. Así surgió el texto: “La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación”, publicado también en el *Tomo III* de las *Obras completas*.

<sup>6</sup> Edith Stein, “Problemas de la formación de la mujer”, en *Obras completas. Tomo IV*, p.491.

la conciencia misma *en sus actos o vivencias*. Para Stein, pues, las indagaciones ontológicas y fenomenológicas son claramente distintas, pero se correlacionan mutuamente y son complementarias.

Para seguir aclarando la *comprensión general* de Stein acerca de la filosofía husserliana, así como la crítica que ella hace de ciertos aspectos (o acentos) asumidos por Husserl, expondremos a continuación cómo Stein concibe al filosofar –en sus alcances y límites.

Edith Stein nos propone considerar tres actitudes gnoseológicas que el sujeto puede tener ante el mundo, ante las personas, ante las cosas: actitud natural o ingenua, actitud teórica u objetiva y actitud filosófica.

La actitud natural o ingenua es propia del individuo, “[...] tal y como éste vive y actúa en su cotidianeidad”<sup>7</sup>. Este sujeto no se pregunta **realmente** *qué* es el mundo, *qué* son las personas, *qué* son las cosas, ni *cómo* tiene conocimiento de ellas. Sus ocupaciones no son teóricas o reflexivas, sino fundamentalmente prácticas. El mundo, las personas, las cosas, se identifican con la propia visión ingenua e irreflexiva que el sujeto tiene de ellas. Por tanto, no existe real y efectivamente en actitud natural o ingenua, diferencia entre objetividad y subjetividad:

Para la “actitud natural” no existe todavía en absoluto, la diferencia entre subjetividad y objetividad. El hombre ingenuo es el centro de su mundo circundante, y ese mundo circundante es el mundo de las cosas, tal como éstas se agrupan en torno a él y aparecen desde su propio punto de vista.<sup>8</sup>

En actitud natural el sujeto parte y se guía por sus *prejuicios* o por “su propio punto de vista” acerca del mundo, de las personas y las cosas. No se ha determinado a ir «a las cosas mismas», “desde abajo”, a partir de las intuiciones que tiene del mundo, de las personas y de las cosas.<sup>9</sup> En contraste, el sujeto puede tener otra actitud (teórica u objetiva) en la que “[...] la mirada se dirige hacia las cosas, tal como éstas son en sí mismas”<sup>10</sup>. En esta actitud, desprejuiciada o “desinteresada”, el sujeto no se

---

<sup>7</sup> Edith Stein, “Introducción a la filosofía”, en *Obras completas. Tomo II: Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica. 1915-1920*, p.672.

<sup>8</sup> *Loc.cit.*

<sup>9</sup> Respecto al significado de “ir «a las cosas mismas»”, véase el artículo “El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología” de Antonio Ziri6n Quijano, publicado en *Escritos de filosofa*, n6mero 43, Buenos Aires, 2003, p6gs. 157-182. En dicho art6culo se plantean algunas tesis para aclarar el significado de la frase; entre ellas, destacamos que: la frase no indica *el* m6todo de la fenomenolog6a; exhorta, m6s bien, a liberarse de cualquier prejuicio para poder *intuir* la cosa misma; que la frase no indica un principio exclusivo de la labor filos6fica, sino de toda reflexi6n y an6lisis serio y responsable –cient6fico o no cient6fico. Respecto a Stein, advertimos c6mo ella consider6 que el “ir «a las cosas mismas” es un principio que, en efecto, no es privativo del filosofar.

<sup>10</sup> Edith Stein, “Introducci6n a la filosofa”, p.672.

guía por intereses prácticos o cotidianos, sino teóricos; es decir, quiere *realmente* saber *qué* son las «cosas mismas». Para ello, parte de «ellas mismas» y se guía por lo que ellas *muestran* de «ellas mismas». En actitud teórica u objetiva el sujeto atiende y despliega su “[...] impulso original hacia una contemplación y conocimiento desinteresados del mundo[...].”<sup>11</sup> Según Stein, en esta actitud “[...]debemos ver la fuente original de toda actividad científica”<sup>12</sup>; incluyendo, por supuesto, a la labor *científica* que es el *filosofar* (tanto para Husserl como para Stein, la filosofía debe ser una ciencia rigurosa y estricta). Así pues, según Stein, desde esta actividad teórica u objetiva, el sujeto se volvió hacia distintos ámbitos de *cosas* u objetos que indagar: la naturaleza, el alma del hombre, los sucesos históricos, etc. De esta manera surgieron las ciencias naturales, la psicología, la historia, etc.<sup>13</sup> Pero, ¿cómo surgió la filosofía?, ¿cuál es, entonces, la característica de esa otra actitud y actividad científica, que es la del filosofar? La diferencia fundamental es que el sujeto en actitud teórica u objetiva solamente se atiende a las «cosas mismas» como **hechos** experimentados y analizados empíricamente. En tanto que el sujeto en actitud filosófica advierte, analiza y describe *aquello* por lo que las «cosas mismas» son “lo que son”, es decir, las **esencias**. Para Stein, pues, el filosofar implica un *abondamiento epistémico* del sujeto en su *deseo de saber*: una *radicalización* en la contemplación del mundo, de las personas y de las cosas. Así, el filosofar, *vivido y comprendido* como “amor a la sabiduría”, involucra un *eros*: un impulso *originario y fundamental* hacia el conocimiento *puro*, eidético o *esencial*.<sup>14</sup> Pero esta labor no se agota en una sabiduría personal, sino en una disciplina científica y universal, mediante la cual, filósofos y filósofas de todos los tiempos y generaciones prolongan la labor filosófica como tarea universal que sobrepasa a las individualidades concretas. Por tanto, el filósofo indaga aquellas características no-independientes en las que las “cosas mismas” tienen su fundamento invariable, no accidental, ni factual. Así, la filosofía, “[...] no es una ciencia que proceda de la experiencia [natural o empírica], y lo que a la filosofía le interesa en los objetos no son las *índoles* que ellos tengan *de hecho*”<sup>15</sup>, sino lo que son en **esencia**. Aquí el filósofo, mediante la **reducción eidética**, puede intuir la esencia de las cosas:

El objeto no es solamente lo que se halla en tales o cuales circunstancias, no tiene únicamente *índoles* casuales, sino que además posee una *esencia*, cualidades que le corresponden *necesariamente* y sin las cuales no podría existir. Esta esencia de las cosas, su *genuino ser*, su *ὄντως ὄν* (como lo denominó Platón), es lo que la filosofía viene contemplando. Y en la medida en que la filosofía es una investigación de la esencia, en esa misma medida podemos designarla como *ontología*.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.673.

<sup>12</sup> *Loc.cit.*

<sup>13</sup> *Loc.cit.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.671.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.674.

<sup>16</sup> *Loc.cit.*

Así, el filósofo que indaga **ontológicamente** el “genuino ser” o la esencia de las cosas se ocupa de *aquello* que el científico positivo o de hechos *presupone* como real; mientras que el filósofo **no** lo presupone, sino que lo *descubre* mediante la intuición eidética. El filósofo no interroga, por ejemplo, a las teorías acerca del tiempo, del espacio y del movimiento, sino que indaga *qué* es el tiempo, el espacio o el movimiento *en general* o por *esencia*. Pero el filósofo, adentrándose en el camino hacia un conocimiento *puro* o *esencial* advierte, cada vez más, la característica *esencial* de su conciencia (la **intencionalidad**), en la que en *todo* reflexionar, querer, sentir y actuar, se reflexiona, se quiere, se siente y se actúa sobre *algo* o respecto de *algo*. En indagaciones ontológicas el filósofo puso su mirada en ese *algo* dado en intuición eidética, pero no se había preguntado *cómo* es “su dirigirse” a las «cosas mismas», es decir: si en indagaciones ontológicas el filósofo se centraba en la cosa, en el objeto, en el tema o en el problema mismo investigado, ahora advierte como necesario en su camino del filosofar (el cual, dicho sea de paso, sólo se recorre y se aprende filosofando...) trasladar su mirada y su reflexión hacia *sí mismo* en su conocer, en su reflexionar. Esto se desprende de la propia característica *esencial* de la intencionalidad de la conciencia, en donde todo objeto es el correlato de una conciencia, y en la que queda patente la relación íntima e inevitable entre el *sujeto* que conoce y *aquello* que el sujeto conoce en su *acto de conocer* o en su vivencia. Por tanto, el ejercicio del filosofar quedará incompleto si sólo se indaga ontológicamente y si no se explora a la propia conciencia en “su dirigirse” a esos objetos, cosas o problemas para describirlos (indagaciones **fenomenológicas**):

[...] hemos de dirigir la mirada en una dirección enteramente distinta de lo que habíamos hecho hasta ahora. Nuestra mirada se había dirigido hasta ahora hacia el mundo de los *objetos*; sondear su íntima estructura óptica parecía ser la tarea de la filosofía. Pero ahora el sujeto, que tiene ante sí el mundo de los objetos, puede volver la mirada –*reflexionar*– sobre **sí mismo**, sobre **su conocer** o, en sentido más amplio, sobre la *conciencia* que **él tiene** de los objetos.<sup>17</sup>

Stein, en consecuencia, se pregunta acerca de la vía o el método mediante el cual podemos acceder a la esfera de la conciencia trascendental. Para ello, es preciso llevar a cabo una **reducción trascendental** o “poner entre paréntesis” a ese *algo* o a la *cosa* considerada por las indagaciones ontológicas, a fin de quedar únicamente al *descubierto* el ámbito de la conciencia trascendental y sus vivencias para poder comprender *cómo* es el conocer de la conciencia intencional, *en su esencia*, y de qué manera el sujeto **constituye** al mundo como su correlato. Ahora bien, dentro de la propia vivencia **intencional**, podemos también distinguir dos momentos, aspectos o fases: una subjetiva (*nóesis*) [“percibir un árbol”] y otra objetiva (*nóema*) [“árbol percibido”]. Ambas, como corresponde a la *esencia* de la intencionalidad, se relacionan mutuamente. Veamos ahora *cómo* puede *darse* una «cosa» (puede ser «otro sujeto») a nuestra conciencia. Puede *darse* “en carne y hueso” o “en persona”: “el ente

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.676.

corporalmente y en sí mismo”<sup>18</sup>, lo cual implica en términos fenomenológicos propiamente una *percepción* o un darse *con evidencia*; o puede darse “en una fantasía”, “en un recuerdo”, “en una expectativa”, “en una imagen”, o “en un signo”.

Para Stein, ya lo hemos dicho, las intuiciones ontológicas se relacionan con las intuiciones fenomenológicas. De hecho, en éstas últimas, según Stein, el sujeto *constituidor* no es enteramente libre y debe atenerse a “lo dado”. Pero “lo dado” no *obedece* a una arbitrariedad del sujeto, sino que –en última instancia– *obedece* a una esencia particular: a su *propia esencia*. Por ejemplo, si bien respecto “al fantasear” el sujeto tiene mayor libertad y mayor posibilidad de constituir diversas variaciones frente a “lo dado” en una fantasía, esta libertad de variaciones no es completamente sin límites:

Puedo prestar a la cosa cada color a mi antojo, pero debe tener *algún* color. Puedo hacer cambiar continuamente su figura, pero no puedo pensarlo completamente sin figura –entonces, ya no sería una “cosa”. E igualmente no puedo pensar en el león sin que tenga correspondencia a león, pues entonces dejaría de ser un león. La **esencia de las cosas**, lo que son **en sí mismas** y **lo que** se saca de ellas, impone límites a la fantasía (como por otra parte las libres variaciones del mundo de la experiencia llevan al conocimiento de su **estructura esencial**). Así se muestra toda **vida intencional**, en cuanto se construye un mundo cósmico, como una vida **vinculada objetivamente**.<sup>19</sup>

Para Stein, pues, tanto lo intuido “en imagen” como la cosa intuida “en persona”, *reclaman algo objetivo*; es decir: **un ser independiente** del sujeto.

El **sentido** de la **creencia** de la percepción y del recuerdo es que la cosa **ya estaba antes** de caer en los sentidos, y sigue existiendo, aunque ya no caiga bajo mis sentidos, independientemente de si lo conserve en el recuerdo o no.<sup>20</sup>

Stein nos sugiere que existe un *sentido* de la creencia: una *convicción*, una “fe perceptiva” o una “fe de la experiencia”<sup>21</sup> (no “fe religiosa”, de la que hablaremos más adelante) acerca de la existencia e independencia de las cosas objetuales que llegan a “caer” o no “en nuestros sentidos”. Stein señala, además, que la fe o la convicción acerca de la no existencia de las cosas objetuales que llegan a “caer” o no “en nuestros sentidos”, **no** se deriva *estricta* y *necesariamente* de indagaciones fenomenológicas.

Por tanto, para Stein, las investigaciones y descripciones fenomenológicas no agotan la problemática filosófica; pero tampoco las indagaciones ontológicas: ambas son necesarias y se

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.682.

<sup>19</sup> Edith Stein, ‘Excursus sobre el idealismo trascendental’ en “Acto y Potencia. Estudios sobre una filosofía del ser”, *Obras completas. Tomo III: Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid, 2007, p.499.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.500.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.504.

complementan. Consideramos que Stein, a diferencia de su maestro Edmundo Husserl (quien se dedicó fundamentalmente a investigaciones fenomenológicas), abordó ambas indagaciones debido a que,

concebida en una perfección ideal, la fenomenología debe acoger en sí los resultados de todas las ontologías [...]<sup>22</sup>

Según Stein, pues, es preciso –desde una actitud desprejuiciada y abierta– dejar hablar a «las cosas mismas» que se nos presentan para indagar *su* esencia y describir, así mismo, *cómo* se nos presentan a nuestra conciencia dichas «cosas»: cómo constituimos, **en** las intuiciones que de ellas tenemos, a las «cosas» dadas “en persona” o “en imagen”. Para Stein, siguiendo a Husserl, la constitución trascendental es la edificación del mundo *para* el yo que vive en sus actos o vivencias; y

[...] dado que para el *yo puro* se edifica en sus actos todo el mundo objetual, solo el análisis de esos actos constitutivos puede aclarar en último término la edificación del mundo objetual, solo ese análisis puede poner de manifiesto el auténtico sentido de **conocimiento, experiencia, razón**, etc.<sup>23</sup>

Sin embargo, según Stein, Husserl extrajo de la constitución trascendental conclusiones que **no necesariamente** se siguen. Al respecto, Stein afirmó:

[...] si determinados procesos de conciencia regulados llevan necesariamente a que al sujeto se le dé un mundo objetual, entonces el *ser objetual*, por ejemplo, la existencia del mundo exterior perceptible sensiblemente, no *significa* absolutamente nada más que **ser dado** para una conciencia de este tipo concreto, o, mirando las cosas más de cerca: para una pluralidad de sujetos que estén en comunicación e intercambio recíproco de experiencias  
[...] Esta **interpretación** de la constitución se designa como su *idealismo trascendental*.<sup>24</sup>

Para Stein, entonces, el “idealismo trascendental” husserliano deriva de *una* interpretación de la constitución, no de la reducción trascendental misma que *descubre* el ámbito de la conciencia y sus vivencias, el cual debe ser indagado y descrito para aclarar el auténtico *sentido* de “conocimiento”, “experiencia”, “razón”, etc. Según Stein, la reducción eidética y la reducción trascendental no se contraponen, sino que ambas aportaciones husserlianas son de gran valía y se complementan en el ejercicio del filosofar. Lo que la fenomenóloga objeta es que se equipare el *ser dado* a una conciencia con el *ser*. El “sentido” del *ser* o del *mundo depende* y **es relativo** al sujeto “constituidor” o “constructor”; pero la “consistencia ontológica” del *ser* o del *mundo no* depende de dicho sujeto. La *dependencia fenomenológica del mundo* no descarta necesariamente la “independencia ontológica del mundo”.<sup>25</sup> Stein considera que el “idealismo” que lleva a afirmar que: “si suprimimos la conciencia del mundo, entonces

---

<sup>22</sup> Edith Stein, “Introducción a la filosofía”, p.687.

<sup>23</sup> Edith Stein, “La significación de la fenomenología para la visión del mundo”, *Obras completas. Tomo III*, p.550.

<sup>24</sup> *Loc.cit.*

<sup>25</sup> Edith Stein, “¿Qué es fenomenología?”, *Obras completas. Tomo III*, p.156.

suprimimos el mundo”, es fundamentalmente una convicción de carácter personal y metafísico, “no el resultado indiscutible de una investigación fenomenológica”<sup>26</sup>, la cual, recordemos, *únicamente* se remite a lo que “es dado” para una conciencia. Asimismo Stein, reflexionando acerca de la genealogía de la constitución fenomenológica, se pregunta acerca de los *datos sensibles* o *hyléticos* dados previamente – antes de que el sujeto les otorgue sentido alguno. Aquí el sujeto es un sujeto pasivo, no-intencional, que recibe el dato sensible que aparece “sin ser llamado”.<sup>27</sup> En esta “fase” de la sensación, pues, “[...] no hay ninguna intencionalidad[...] el sujeto se ve ‘afectado’ en una forma característicamente sorda y pasiva”.<sup>28</sup> Y es que, según Stein, para el análisis de las sensaciones se deben considerar dos “fases” o “aspectos” íntimamente *interrelacionados*: el “contenido o los datos de las sensaciones (*hyléticos*)” y el “tener sensaciones” (en donde ya hay intencionalidad).<sup>29</sup> Por ejemplo, recibo el *dato sensible* «frío» y “siento frío”. El “tener la sensación de frío” depende de mí, pero está basado en el *dato sensible* «frío» que recibo de manera pasiva y no-intencional; es decir: viene-a-mí. El *dato sensible* no proviene-de-mí, sino de una realidad **trascendente**; realidad que *también* in-fluye en la vida y en la reflexión **inmanente** del propio sujeto.

Los datos sensibles o de la sensación permiten, pues, que la *percepción* sea “percepción”. Son el fundamento para toda experiencia, porque justamente constituyen la *materia* de nuestra experiencia del mundo, de la realidad.<sup>30</sup> Esto implica que previa toda intencionalidad del sujeto, exista una pasividad en la que el sujeto recibe lo que le *es dado*, para posteriormente darle un *sentido*. Ahora bien, es importante señalar que no solamente los datos sensibles llevan-a-**sensaciones**, sino también llevan-a-**sentimientos**.<sup>31</sup> Más adelante, hablaremos de: cómo el *dato sensible* «estar cobijado» o «seguridad» es el fundamento para el “sentimiento de estar cobijado” o “sentimiento de seguridad”; y acerca de *lo* que este *dato sensible* puede anunciar e involucrar para el sujeto que lo recibe...

Por tanto, para Stein, en las sensaciones y en los sentimientos que involucran tanto a los datos sensibles como propiamente a las vivencias intencionales mismas o el “tener sensaciones”, se encuentra justamente el *límite* entre la trascendencia y la inmanencia. Esto, según Stein, involucra además que:

En la aprehensión del mundo real, el sujeto no es libre. Se requiere, en primer lugar, una **determinada estructura del material sensorial**, para que **sobre su fundamento** pueda construirse una vivencia intencional,

---

<sup>26</sup> *Loc.cit.*

<sup>27</sup> Edith Stein, ‘Excursus sobre el idealismo trascendental’, p.493.

<sup>28</sup> Edith Stein, “Introducción a la filosofía”, p.737.

<sup>29</sup> *Loc.cit.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, págs. 748 y 771.

<sup>31</sup> *Cfr.* Edith Stein, “Sobre el problema de la empatía”, *Obras Completas, Tomo II*, págs. 181 y ss. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1997, p.83.

una aprehensión del objeto. Por otro lado, aparece –cuando se presenta un curso de datos sensoriales de tal o cual índole– una aprehensión del objeto, sin que el sujeto tenga la libertad de omitirla. Una ley rígida domina la *constitución* de las objetividades, es decir, de su constitución para la conciencia.<sup>32</sup>

Para Stein, pues, un estudio detallado acerca de los *datos sensibles* o *hyléticos* dados previamente, posibilitará el ir aclarando las características de ese “ser objetual” que “cae bajo los sentidos”:

Las intenciones, que están dirigidas hacia las cosas, se basan en un cambiante “material hilético”, datos de la sensación, que están **previamente dados** para la percepción, que motivan el transcurso de la misma y que motivan la intención que los domina. **El enjuiciamiento de este material hilético me parece a mí de gran importancia para la cuestión del idealismo.**<sup>33</sup>

Stein señala que el posicionamiento del *idealismo* “subjetivo” –que sitúa a la conciencia como *ser eterno* y *absoluto*, y para el que los datos de los sentidos son **únicamente** patrimonio de la subjetividad– no es capaz de reconocer que los datos de los sentidos, que se presentan a la conciencia “sin ser llamados”, constituyen la *materia* de nuestra experiencia de la realidad y, por ende, dicho *idealismo* no acepta una **objetividad** fundamentada en categorías independientes de la conciencia. Para Stein, en efecto, la realidad depende *también* de la conciencia, **no únicamente** de ella. Esto es: la *materia* de nuestro conocimiento es real, pero depende de la conciencia para *ser conocida* y para que *tenga sentido*.

El idealismo, tal como aquí lo contemplamos, no sería un idealismo “subjetivo”, que sitúe la conciencia como ser eterno y absoluto, sino que reconocería una objetividad fundamentada en categorías independientes, ellas mismas, de la conciencia, y haría únicamente que la realidad dependiera *también* de la conciencia. Por otra parte, el realismo que nosotros consideramos como posible resultado de la investigación requerida, no sería un realismo “ingenuo”, que acepte crédulamente sin más el mundo, tal como éste se ofrece a los sentidos; podría considerar muy bien al mundo, tal como se nos manifiesta, como condicionado conjuntamente por la estructura de la subjetividad. Lo decisivo es la convicción de que la existencia real significa algo diferente de la existencia de transcurso de la conciencia que siguen una regla objetiva.<sup>34</sup>

Stein advierte, además, que la resolución fenomenológica de haber puesto “entre paréntesis” el ser objetual para poder estudiarlo y describirlo, no lleva necesariamente a negar su consistencia e independencia **ontológica**. Para Stein, en la fase o en el momento noemático de la vivencia, las «cosas» (cosas materiales, inanimadas, animadas u otros sujetos) “caen bajo nuestros sentidos” mediante los datos de sensación o *hyléticos*: las recibimos pasivamente, antes de reflexionar sobre ellas; ¿qué nos impide, pues, atribuir una existencia independiente a la nuestra, a estas «cosas» que “caen bajo nuestros

---

<sup>32</sup> Edith Stein, “Introducción a la filosofía”, p.738. Stein en carta a Ingarden, fechada el 3 de febrero de 1917, afirmó: “[...] creo saber poco más o menos qué es constitución, pero en ruptura con el idealismo. Para que pueda constituirse una naturaleza expresiva, me parece **indispensable** contar, por una parte con la existencia de una naturaleza física y, por otra, con una subjetividad de determinada estructura. Todavía no me he decidido a comunicar al Maestro [Husserl] esta herejía.” (“Cartas”, p.567).

<sup>33</sup> Edith Stein, “La fenomenología. Intervenciones de Edith Stein en la jornada de estudios de la sociedad tomista”, *Obras completas. Tomo III*, p.586.

<sup>34</sup> Edith Stein, “Introducción a la filosofía”, p. 771.

sentidos”<sup>35</sup> Para Stein la intuición de que, en efecto, “la «cosa» ‘cae bajo los sentidos’”, amerita de rigurosas aclaraciones ontológico-fenomenológicas.<sup>36</sup> Sin embargo, la fenomenóloga reitera que “caer bajo los sentidos” *puede* implicar que la cosa *existía* “fuera de mí” o “no en mí” antes de que justamente “cayera bajo los sentidos”, y que no es imposible que continúe existiendo aun cuando me separe o me aleje tanto de ella, que ya no la puedan “alcanzar” mis sentidos. Podré esforzarme por la percepción, y puedo alejarme de ella, pero yo no puedo “llamar a la cosa” a la existencia ni destruirla.<sup>37</sup>

Ahora bien, dentro del trayecto filosófico steiniano, advertimos que ella llevó a cabo reflexiones ontológico-fenomenológicas a partir de la esfera inmanente del propio sujeto quien, en actitud y en reflexión fenomenológica, *puede* vislumbrar al *ser* que “cae bajo sus sentidos”.<sup>38</sup> Veamos. La primera certeza del yo que autorreflexiona (sea a la manera agustiniana al “reflexionar” y al “estar consciente” de su propia “vida”; o en el “yo pienso” cartesiano; o en el “ser consciente de mis vivencias” husserliano), es que *existe: es*.

Esta certeza del propio ser es, en cierto sentido, el *conocimiento más originario; no el primero temporalmente*, porque la “actitud natural” del hombre está ante todo dirigida al mundo exterior, y necesita mucho tiempo para encontrarse a sí mismo; *no* es tampoco en el sentido de un *principio*, del cual se podrían deducir lógicamente todas las otras verdades o según el cual se podrían deducir, como en un patrón, todas las demás verdades, sino en el sentido de lo que me está más cerca, es inseparable de mí y constituye un punto de partida detrás del cual es imposible ir más atrás.<sup>39</sup>

La autorreflexión del propio sujeto es, pues, el punto de partida que Stein retoma para sus indagaciones ontológico-fenomenológicas. Adviértase que Stein señala que esta certeza es “punto de partida”, **no** “el principio” fundamental o absoluto, sólo desde el cual se pueda deducir la *verdad* de las *otras* realidades existentes, incluyendo al *ser*. Aquí nos encontramos con una limitante en el filosofar (de lo que Stein *comprende* como el filosofar), que ya hemos insinuado, pero que ahora hacemos explícita: el atenerse a indagaciones y descripciones fenomenológicas **sin** considerar las indagaciones ontológicas correspondientes.

---

<sup>35</sup> Edith Stein, ‘*Excursus* sobre el idealismo trascendental’, p.503.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.504.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.496.

<sup>38</sup> Consideramos que son dos las obras en donde Stein propone una **ontología fenomenológica**: *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser y Acto y potencia. Estudios sobre una filosofía del ser* (antecedente de la primera).

<sup>39</sup> Edith Stein, “Ser finito...”, en *Obras Completas. Tomo III*, p.646.

Stein se pregunta: “¿qué es el **yo** que **es consciente** de su ser?, ¿qué es el **ser** del **cual** estoy consciente?”<sup>40</sup> Para Stein, el yo vive *en* sus vivencias:

El yo vive y la **vida** constituye su ser. Vive ahora en la alegría, poco después vivirá en el ansia [...] la alegría se desvanece, el ansia pasa, el pensar cesa: pero el yo no pasa y no se termina, sino que está vivo en cada ahora [...]<sup>41</sup>

Pero la vida trascendental *constituye* “su ser”, **no** es el *ser*. El yo constituye, “ilumina”; “da sentido” a su vida, a sus actos o vivencias. El yo es *en* sus vivencias, **no es** sus vivencias: no son equivalentes. El yo es consciente de “su ser” *en* sus vivencias, pero no “puede poseerlo” completa y plenamente:

El “yo soy” no resiste la mirada. El “donde estoy”, el acto, es cada vez otro, y ya que el ser y el acto no están separados, ya que yo estoy “en donde”, también el ser es cada vez otro; el ser de “hace un momento” ha pasado y ha dado su lugar al ser de “ahora”. El ser, del cual soy consciente, no puede separarse de la temporalidad. Él es, como ser actual, puntual: un “ahora” entre un “no más” y un todavía no”.<sup>42</sup>

El yo, pues, tiene conciencia de “su ser” y de su “no-ser” en cada vivencia: en *cada* “yo pienso”, “yo siento”, “yo valoro”, etc. Pero “su ser” se le manifiesta como un “ser limitado”, “no permanente”, “no pleno”, “temporal” y “finito”. Stein, continuando con descripciones fenomenológicas, agrega:

[...] el yo puede al mismo tiempo “volver hacia atrás” y abarcar con una mirada el fluir de su vida pasada o puede hacer revivir aquello. Entonces siempre se trata de *su* vida anterior, que la retoma. Pero obrando así **no es libre de manera ilimitada**. Encuentra en la corriente [de vivencias] lagunas que no puede llenar. No encuentra nada que él pudiera re-presentar y en ciertos lapsos vacíos **no se encuentra ni a sí mismo**. A veces se trata de “lagunas de memoria”, otros pueden posiblemente ayudarle indicándole algo de su vida en tal época pasada, y quizás se acordará también de muchos hechos que haya olvidado. Pero todavía hay otra cosa digna de considerarse: el dormir sin sueños, un desvanecimiento... ¿el yo *existía* durante este tiempo o experimentó una interrupción de **su ser**? [...] Cuando mira a su pasado y va retrocediendo más y más, llega un momento en que ya no puede distinguir nada definido; “desaparece” todo. ¿Acaso esa nebulosidad continúa siempre? **Ello mismo no llega a ningún comienzo**. Algunos pueden darle testimonio del comienzo de su “ser corporal” ¿El yo ha tenido igualmente un **comienzo** de **su ser**? Su experiencia inmediata no le da ninguna respuesta sobre este punto, así como tampoco sobre su posible **fin**. En diferentes puntos de su ser **se abre un vacío**: ¿viene de la nada?, ¿va hacia la nada?, ¿el abismo de la nada puede abrirse bajo sus pies en cualquier momento?<sup>43</sup>

Así pues, según Stein, el yo *puro* o *trascendental* **no** es *absolutamente* autosuficiente; ni es *la* realidad originaria última, fundante o fundadora. De hecho, para Stein, indagaciones fenomenológicas acerca de la génesis del yo trascendental y sus vivencias, sugieren –más bien– que éste no puede *autofundarse* o

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, págs. 646-7. Stein en sus indagaciones **ontológico-fenomenológicas** trata de responder ambas preguntas **íntimamente correlacionadas**. De hecho, la introducción a “*Ser finito...*”, la titula: “La pregunta por el ser” [*Die Frage nach dem Sein*], traducida no adecuadamente en las dos versiones en lengua española (la del FCE y la de las *Obras completas. Tomo III*) como “la cuestión del ser”. Según Stein, esta **pregunta** es fundamental debido a que “no comprenderemos nada si no **comprendemos** el ser” (“Acto y Potencia...”, p.247).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.658.

<sup>42</sup> “Acto y Potencia...”, págs. 247-248.

<sup>43</sup> Edith Stein, “Ser finito...”, *Obras Completas. Tomo III*, p.662. (Modifiqué la traducción).

autofundamentarse y que su vida trascendental o “su ser” es finito, precario y limitado. Incluso, el yo puro o trascendental “*se-encuentra-con-el-vacío-de-la-nada*”. La nada, para Stein, es “la-*carencia-de-ser*” o el “no-ser”: el vacío, implica la nada; y la nada, implica el vacío.<sup>44</sup> Ante esa vivencia radical del yo trascendental, éste *toma conciencia* de su “no-absolutez”; de “su finitud”; de “su mendicidad”.

Por consiguiente, el yo *puro* o *trascendental* no es “el ente” *primero, eterno y absoluto*.<sup>45</sup> El yo, pues,

[...] no puede conservar **constantemente vivo** aquello de lo cual tiene necesidad para vivir: su vida tiene necesidad de contenidos, sin contenidos está vacío y no es nada. Él da la vida a los contenidos, pero cada vez sólo por un instante para de nuevo hundirse en seguida. Permanecen “suyos” –en el modificado modo de ser de lo ya no vivo– pero **no como esfera de dominio ilimitado**.<sup>46</sup>

Así, la vida misma o el ser del yo “surge en él”, pero no proviene de “él mismo”. El yo no tiene su ser “por él mismo”: el ser del yo es una cosa *recibida*.<sup>47</sup> Para Stein, el ser del yo está puesto *en la existencia* y allí está conservado de un instante al otro.<sup>48</sup> La fenomenóloga continúa preguntándose: ¿de dónde viene, pues, este ser *recibido*? Existen, según ella, dos posibilidades: o recibe su vida y sus contenidos de vivencias del “mundo exterior” o *trascendente*, que el yo constituye *en* sus vivencias en manera *inmanente*; o proviene del ser eterno *puro*: eternamente inmutable, “dueño de sí mismo”, e inteligible **por sí mismo y en sí**.<sup>49</sup> Para Stein, la segunda posibilidad **no** es inverosímil debido a que justamente:

[...] el hecho de recibir el ser independientemente del ser eterno es impensable, puesto que no hay nada fuera de éste que pueda estar realmente en posesión del ser. Todo lo finito es una cosa **puesta-en-el-ser y conservada en el ser**; por esta razón, incapaz de **dar** y de **conservar** el ser **por sí mismo**.<sup>50</sup>

---

<sup>44</sup> Aquí la nada o el vacío, no se “comprende” como el vacío (*sunyata*) que se refiere en la experiencia religiosa del budismo zen, cuyo *sentido* es distinto a lo expuesto aquí. La “vivencia de *sunyata*” (que *podemos* ‘tratar’ de “comprender” como “el vacío que *todo* lo llena”, o como la “*experiencia-de-el-Misterio*”) es “la vivencia de la Realidad” en la que cualquier dualismo es un *sinsentido*. Estamos aquí, pues, ante dos “maneras” de *comprender* el “vacío” o la “nada”, que valdría la pena analizar con detalle y profundidad –por sus posibles “implicaciones” en el *filosofar*, pero no *solamente* en el filosofar... (Cfr. “Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura” de Ana María Schlüter Rodés, en Schlüter Rodés y González Faus. *Mística oriental y mística cristiana*. XXII *Foro sobre el Hecho Religioso*, Fe y Secularidad/Sal Terrae, 1998).

<sup>45</sup> Contrario a lo que Husserl “comprendió” acerca del yo *puro* o *trascendental*. Ver Edith Stein, “Introducción a la Filosofía”, p.771 y Edith Stein, “La fenomenología trascendental de Husserl”, en *Obras Completas. Tomo IV*, p.997. (En esta última obra señala, además, que el establecimiento del *cogito* como *ens primum et absolutum*, parece incompatible con el tomismo).

<sup>46</sup> Edith Stein, “Ser finito...”, *Obras Completas. Tomo III*, págs. 662-3.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.664.

<sup>48</sup> *Loc.cit.*

<sup>49</sup> *Loc.cit.*

<sup>50</sup> *Loc.cit.*

Podemos ver cómo Stein se afana por tratar de encontrar lo que, en última instancia, sería la *fuerza* originaria –fundante y donadora– del ser; la cual no puede provenir del sujeto mismo, ni del mundo finito y cambiante. Asimismo, Stein señala que el sujeto al *vivirse* y al *comprenderse* como finito, se percata de su *no-ser*: de su *vacuidad*. En efecto, según Stein, el yo vive su *vida*, su *ser*, “liminalmente”: entre “el ser” y “el no-ser”; entre “la-carencia-del-ser” y “la-recepción gratuita (*don*)-del-ser”; entre “la-no-plenitud” y “una-plenitud-pendiente”:

Mi ser, tal **como yo lo encuentro** y tal como **yo me encuentro en él**, es un ser nulo; yo no existo por mí misma y por mí misma nada soy, me encuentro a cada instante ante la nada y tengo que **recibir el don del ser** momento tras momento. Y sin embargo, este ser vano o nulo es *ser* y por esto toco a cada instante la plenitud del ser.<sup>51</sup>

Stein relaciona al “no-ser”, incluido en la propia intuición del “ser”, con la “nada”. Pero la “nada”, en su *sentido* más originario y más auténtico, es lo contrario al “ser”.<sup>52</sup> Por ello, la “nada” no puede ser el *fundamento* del “ser”, sino que ésta “se presenta” en la intuición radical de la propia *futilidad* y *fugacidad* del “ser”.<sup>53</sup> El sujeto, pues, intuye su “ser” y “no-ser” o su “nada”. Para Stein, esta intuición radical le provoca “angustia” y “horror” ante la “nada”; no porque la “nada” sea su *fundamento* u origen, sino porque justamente al comprenderse *también* como un “ser vano o nulo”, *aspira* al “ser”. Es decir: si el sujeto se comprendiera *únicamente* como “no-ser”, “[...] no sería posible angustia alguna *ante* el poder no ser y *por* el poder ser”.<sup>54</sup> Y es que para Stein, el “conocerse a sí mismo” como “finito” significa conocerse como “algo y no todo”, pero teniendo en cuenta y dirigiéndose al “todo”.<sup>55</sup> Stein busca en definitiva, como lo indica el título completo de su obra *Ser finito Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, una “comprensión” ontológico-fenomenológica del *sentido del ser*. Para Stein, todo ser *finito* o ente *existente* (incluidos aquellos que no pueden reflexionar “sobre sí mismos”, como las «cosas» inanimadas o animadas) oscila entre el *ser* y la *nada*: “está ahí”, “vive”; pero *puede* “no estar”, “ni vivir”. Esto significa que, a partir de la “patencia” de la “nada” en nuestro “ser”; es decir: *en* la “comprensión” radical de nuestro propio ser como “finito” y “nulo” (“vividia” con “horror” y “angustia”), irrumpa el *sentido* hacia su *fundamento*: el ser “infinito”, “eterno” y “puro”. Así pues,

El yo puede llegar a la idea del ser eterno no solamente partiendo del devenir y del cesar de sus contenidos de vivencias, sino también partiendo de la particularidad de su ser que se prolonga de un instante a otro; retrocede

---

<sup>51</sup> *Loc.cit.* (Modifiqué la traducción).

<sup>52</sup> Edith Stein, “La filosofía existencial de Martin Heidegger” (Apéndice II a “Ser finito Ser eterno...”), en *Obras Completas. Tomo III*, p.1200. El apéndice I es un análisis acerca de *Las moradas* de Teresa de Ávila. La pretensión de Stein fue que se publicara “Ser finito...” con los dos apéndices mencionados. La edición de las *Obras Completas*, con gran acierto, respetó esa intención original.

<sup>53</sup> Edith Stein, “Ser finito...”, *Obras Completas. Tomo III*, p.666.

<sup>54</sup> Edith Stein, “La filosofía existencial de Martin Heidegger”, p.1170.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.1192.

con horror ante la nada y no exige solamente una continuación sin fin de su ser, sino también una posesión plena del ser: de un ser que podría abrazar todo su contenido en un presente sin cambio en lugar de ver constantemente desaparecer lo que acaba de llegar a la vida. Así llega a la *idea de la plenitud*, borrando de su propio ser aquello, de lo cual él tiene conciencia como de una insuficiencia.<sup>56</sup>

Por tanto, según Stein, al ser finito “le es manifestada” la “idea” del ser *eterno* o *puro* en el devenir y pasar de “su propio ser”. Así, en su “vivencia de no-plenitud” o de “mendicidad”, “se le anuncia” la “idea” de un ser *eterno* o *puro* que “plenifica”, “cumple” o “llena” su “carencia” o “insuficiencia”. Para Stein, en efecto, sólo un ser *eterno* o *puro* puede ser el **fundamento último** (“el todo”) que “da sentido” al ser finito que *toma conciencia* de su “plenitud-pendiente” (“como algo y no todo”). Un filósofo contemporáneo advierte esta particularidad del pensamiento steiniano, en contraste con el heideggeriano:

Stein postula una “modificación” de la doctrina del tiempo de *Sein und Zeit*, que debería expresar cómo en los tres éxtasis temporales el ser-en-el-mundo finito **adquiere participación** en lo no-finito: el futuro no se debería pensar, por tanto, sólo desde la preocupación por la conservación sino igualmente como consecución de una *plenitud* todavía pendiente; y por consiguiente, el presente como modo de ser de plenitud instantánea y el pasado como mediación de una impresión de constancia en medio de la fugacidad del ser humano. El rasgo estructural de la finitud de la existencia humana destacado por Heidegger se vuelve aprensible para Stein sólo si se piensa en dirección hacia un no-finito, a saber, como escribe Stein, hacia la “infinitud” como la “eterna plenitud del ser”. Pues aprehenderse como finito significa para Stein: **reconocerse como algo y no todo**, teniendo en cuenta el *todo*.<sup>57</sup>

Ahora bien, Stein afirma que el ser finito –además de tener la vivencia radical del “ser propio” como “ser finito que aspira a la plenitud”– puede tener *asimismo* la vivencia del “sentimiento de seguridad” o del “sentimiento de estar cobijado” [*das Gefühl des Geborgenseins*]. En este “sentimiento de seguridad” también *se anuncia*, según Stein, el “ser duradero”, el “ser *eterno* o *puro*”:

[...] al hecho innegable de que mi ser es fugaz y se prolonga de un momento a otro y se encuentra expuesto a la posibilidad del no-ser, le corresponde otro hecho también innegable de que yo, a pesar de esta fugacidad, *soy* y soy *conservado en el ser* de un instante al otro; en fin, **en** mi ser fugaz, yo abrazo un **ser duradero**. Yo **me sé sostenido** y este sostén me da tranquilidad y seguridad; ciertamente no es la confianza segura de sí misma del hombre que, con su propia fuerza, se mantiene de pie sobre un suelo firme, sino la seguridad dulce y feliz del niño que reposa sobre un brazo fuerte, es decir, una seguridad que, vista objetivamente, **no es menos razonable**. En efecto, el niño que viviera constantemente en la angustia de que su madre le podría dejar caer, **¿sería “razonable”?**<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Edith Stein, “Ser finito...”, *Obras Completas. Tomo III*, p.665.

<sup>57</sup> Hans Rainer Sepp, “La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico”, *Anuario Filosófico*, 1998 (31), p.715. Stein consigna en *Ser finito...*, que *Sein und Zeit* de Heidegger es una obra imprescindible para analizar la ontología contemporánea. La fenomenóloga conoció personalmente a Heidegger e hizo varias referencias a su pensamiento. A uno de los dos apéndices de *Ser finito...* lo tituló: “La filosofía existencial de Martín Heidegger”. En esta investigación no analizaremos la crítica steiniana a la ontología heideggeriana. Queda como una indagación pendiente...

<sup>58</sup> Edith Stein, “Ser finito...”, *Obras Completas. Tomo III*, p.667. Edith Stein describió otras situaciones posibles en las que el yo también puede tener esa vivencia del “sentimiento de seguridad” o del “sentimiento de estar cobijado” [*das Gefühl des Geborgenseins*]: ante la desesperanza, la desesperación o el sinsentido (muy cercano a lo que

Así pues, según Stein, el *ser eterno* que “se anuncia” en las vivencias descritas (aquella de “la *propia finitud* –vivida en ‘angustia’ y ‘horror’ ante la ‘nada’– que tiende a una *plenitud pendiente*”; y la del “sentimiento de seguridad”), es: “otro ser” que no es el “ser propio”; un “ser distinto” a los otros seres finitos *con* los cuales “estoy conservado en el ser” (ya que, en definitiva, el ser le *es dado* a todo ente finito); y el “sostén” y el “fundamento” de mi propio ser que no posee “en sí mismo” ni sostén ni fundamento. A ese “fundamento” se le ha llamado “Dios”. Pero, ¿cómo es posible *conocer* ese “fundamento”, y llamarlo “Dios”? Stein nos sugiere otras *vías alternas* para conocer ese “fundamento”: la **teología**, la vivencia de la **fe en Dios** y la **mística** –acerca de las cuales, de sus alcances y límites, hablaremos a continuación.

Para Stein, pues, el filósofo o la filósofa que pretenda continuar indagando acerca de ese “fundamento”, sin considerar esas otras *vías alternas*, se *autolimita* en su *conocer*. Stein, en carta dirigida al fenomenólogo Roman Ingarden, aseveró:

[...] estoy convencida –no solo desde el punto de vista religioso, sino **también filosófico**– de que hay cosas que están **más allá de los límites** de las posibilidades naturales del conocimiento. La filosofía, entendida como ciencia del conocimiento puramente natural, como sin duda usted la concibe, justamente por ello **puede reconocer estos sus límites**. En consecuencia, **respetar los límites es filosóficamente consecuente**, y querer averiguar algo que está más allá de esos **límites con medios puramente filosóficos** es contradictorio.<sup>59</sup>

---

Adolf Reinach vivió y describió durante la primera guerra mundial). “En el sentimiento de seguridad que se apodera a menudo de nosotros, cuando nos hallamos precisamente en una situación ‘desesperada’, cuando nuestro entendimiento no ve ya ninguna salida posible y cuando sabemos ya que en el mundo entero no hay ninguna persona que tenga la voluntad o el poder de aconsejarnos y ayudarnos, entonces **en** este sentimiento de seguridad nos percatamos de la existencia de un poder espiritual [...] 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. 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 faltan todas las energías humanas, que 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[...]” (Edith Stein, “Introducción a la filosofía”, p.848). Cabe hacer aquí algunas observaciones: si bien existe la posibilidad de que el sujeto pueda tener la vivencia del “sentimiento de seguridad” o del “sentimiento de estar cobijado”, en la cual se manifiesta una *realidad* o un *poder espiritual* mediante el dato sensible «seguridad» o «estar cobijado» (que se presenta sin ser llamado), no necesariamente a “esa realidad” se le tiene que identificar con “Dios” (con el Dios personal de las religiones monoteístas). Stein sí lo hace en su narración y descripción de esta vivencia porque ella *da paso*, además, a la vivencia de fe en Dios [*fides*], en la cual “esa realidad” o “poder espiritual” tiene **sentido** como una “manifestación” de la existencia y esencia de Dios. Ahondaremos en esto más adelante.

<sup>59</sup> Edith Stein, “Cartas”, p.808.

En nuestro acercamiento e interpretación del pensamiento steiniano, advertimos ya que Edith Stein conoció al “fundamento”, al *ser eterno*, a partir de investigaciones ontológico-fenomenológicas. Pero ella continuó indagando a esa «cosa misma» mediante otras *vías alternas* y nos propuso su “comprensión” acerca de lo que estos *saberes* implican. Así pues, siguió procediendo a partir de la *intuición* o “desde abajo” debido a que también la **teología**, la **fe** y la **mística** involucran *intuiciones* que “muestran”, “dan” o “presentan” al *ser eterno* o a Dios. Y es que para Stein la «cosa misma» que “se da” o “se muestra” debe ser el «hilo conductor» de cualquier indagación seria y atenta. Para Stein, por tanto, esta determinación suya de ir “más allá” del filosofar no resultaba inconsecuente sino que, incluso, *obedecía* a la «cosa misma»: a lo que ésta *presentaba* y *sugería* para ser *conocida* más honda y radicalmente mediante esos *saberes*; aunque esto –como lo veremos más adelante– también conlleva límites para el conocer...

## 2.2. Dios como el *Teólogo originario*

En el primer capítulo de esta investigación,<sup>60</sup> consignamos los entornos y *contextos* teológicos del pensamiento steiniano. Acerca de lo que algunos teólogos, mencionados explícitamente por Stein, le aportaron a ella para la *comprensión* de la teología y su *quehacer*, resaltamos que: de J.A. Möhler, Stein recogió la comprensión y la vivencia ecuménica del cristianismo. De M.J. Scheeben, la dimensión *misteriosa* de la teología, es decir: el que la teología fuera considerada como “la **ciencia** de los **misterios**”<sup>61</sup>; la no separación entre teología dogmática y teología mística, así como la importancia de la vivencia de la fe en el *conocimiento* teológico. De ambos teólogos (Möhler y Scheeben), Stein valoró además como muy positivo el que recurrieran a los textos patrísticos y el que privilegiaran una lectura espiritual, anagógica o mística de las Escrituras en la que Dios va *desvelando* su sentido originario y dinámico. De Karl Adam, la “apropiación” que este teólogo hizo de la fenomenología; su propuesta *crisológica*, en la que no existe una separación radical entre el “Cristo Histórico” y el “Cristo de la Fe”; su comprensión del *misterio de la cruz*, de su *sabiduría* o *ciencia*, así como la sugerencia adamiana para *descubrir* el “método de los santos”, es decir: la actitud *existencial* y *cognoscitiva* que tuvieron varias mujeres y hombres para acceder *íntimamente* al *conocimiento* de Cristo: de su vida, de sus palabras y de sus obras. No obstante, consideramos que además de estas *influencias* y *confluencias* mencionadas, Stein *descubrió* en el análisis de la teología propuesta por Pseudo Dionisio, una veta **relevante** y **clarificadora** para sus propias reflexiones. A continuación, expondremos nuestra interpretación acerca de lo que Stein recogió

---

<sup>60</sup> *Infra.*, “1.2. Teología y mística”, p.14 y ss.

<sup>61</sup> Al respecto, afirmó Stein: “Los *misterios* son parte **esencial** de la fe católica, y a la noción de misterio pertenece ser inaccesible a todo conocimiento natural. Pero que sean inaccesibles no implica que sean incomprensibles [...] La inaccesibilidad para el conocimiento natural quiere decir que es precisa una **luz sobrenatural** para llegar al conocimiento del misterio” (“Estructura de la persona humana”, *Obras Completas. Tomo IV*, p.744).

de Pseudo Dionisio para poder comprender cómo y de qué manera ella va relacionando o “tejiendo” en su pensamiento las cuatro *vías de conocimiento*: el filosofar, la teología, la fe y la mística.<sup>62</sup>

Dios es el «objeto» de *conocimiento* en la teología.<sup>63</sup> Esto es: su *tema o problema* a tratar, la «cosa misma» que intuye e indaga, es Dios. Para Pseudo Dionisio, Dios es el “Teólogo originario” [*Ur-Theologe*] y “todo hablar *sobre* Dios **presupone** que Dios **hable**”.<sup>64</sup> Quien hace teología, pues, *habla* a partir del *conocimiento* que tiene de Dios, de esa «cosa misma» que –a su vez– *le habla*. Pero, ¿cuáles son las *fuentes* o *vías* de conocimiento acerca de Dios? ¿Desde dónde se le *conoce*, para poder *hablar* de Él? Hay tres posibles fuentes *desde* las cuales se puede obtener un *conocimiento* de Dios: 1) el conocimiento *natural*; 2) la *fe*: “camino ‘ordinario’ del conocimiento *sobrenatural* de Dios”; y 3) la *mística* o la “experiencia *sobrenatural*: camino ‘extraordinario’ del conocimiento *sobrenatural* de Dios”.<sup>65</sup> Estas tres fuentes o *vías* no son excluyentes entre sí, ni el orden en el que se mencionan tiene que ser progresivo. Es decir: puede haber una persona que desde su vivencia de fe, pueda tener además un conocimiento natural de Dios; pero también una persona no-creyente (“creyente”, entendido en *sentido* “religioso”) puede tener un conocimiento natural de Dios. Asimismo, una persona desde su vivencia de fe puede tener una vivencia mística; pero también una persona no-creyente puede tener una vivencia mística. Al respecto, ahondaremos más adelante.

---

<sup>62</sup> Recurriré principalmente al texto de Stein: “Caminos del conocimiento de Dios. La «Teología simbólica» del Areopagita y sus presupuestos objetivos”, incluido en el tomo V de sus *Obras Completas*. El 28 de febrero de 1940 el fenomenólogo Marvin Farber le solicitó a Stein un texto para su revista (*Journal of Philosophy and Phenomenological Research*), decidiéndose ella por un escrito acerca del pensamiento de Pseudo Dionisio. Sin embargo, el texto que nos ocupa nunca se publicó ahí, sino hasta 1946 en la revista holandesa *Tijdschrift voor Philosophie*, así como en la revista *The Thomist* (traducido por Rudolf Allers). Es importante señalar que Stein tradujo al alemán la obra completa de Pseudo Dionisio (*Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Los nombres de Dios, Teología mística y Cartas*). Las traducciones de estos textos, realizadas por E. Stein, se encuentran en las páginas 85-277 del tomo 17 de las obras completas de Edith Stein en lengua alemana, publicadas por Beate Beckmann y Viki Ranff en 2003 por la editorial Herder. Respecto al texto “Caminos del conocimiento de Dios...” encontramos en las “Cartas” de Stein un intercambio epistolar muy sugerente con una novicia carmelita descalza con quien Stein vivió en el Carmelo de Colonia. Se trata de María Ernst (cuyo nombre religioso fue “María de Dios”) quien leyó el texto referido y le expresó a Stein su opinión crítica. Consideramos que el intercambio epistolar es notable, entre otras cosas, porque María Ernst discute con Stein su texto y aporta líneas sugerentes para su comprensión. Asimismo, nos encontramos con una “tercera lectora” del intercambio epistolar entre Stein y Ernst. Se trata de la priora del convento de Colonia quien, como era la costumbre en aquel entonces, leía la correspondencia que enviaba y recibía toda carmelita descalza de su comunidad. (Ver “Cartas”, págs. 1633-6; 1645-7; y p.1401).

<sup>63</sup> Edith Stein, “Estructura de la persona humana”, en *Obras Completas. Tomo IV*, p.589. Es necesario precisar que Stein *habla* del “Dios” de la tradición judía, cuya revelación última –según el cristianismo–, fue Jesucristo. No obstante la “teología”, *comprendida* en un sentido amplio, puede tener como «objeto» de estudio a los “dioses” de diversas tradiciones politeístas o, incluso, a *lo* referido como el “vacío” (*sunyata*) en la vivencia religiosa de tradiciones no-teístas, como la budista.

<sup>64</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios. La «Teología simbólica» del Areopagita y sus presupuestos objetivos”, p.160.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.141.

El conocimiento *natural* de Dios *puede* ser obtenido por la persona –filósofa o no– que *en* su contemplación del mundo, *intuye* y *ve* «algo» que “le es manifestado”.<sup>66</sup> Pero, ¿qué entiende Stein por “mundo”? Para ella, el “mundo” es:

Este “nuestro mundo”, en el que tenemos nuestra morada, en el que **vivimos** y nos **movemos**, con el que **sabemos tratar**, es la naturaleza, de la que nos alegramos, a la que amamos, ante la que **nos situamos encantados y maravillados y llenos de temor y respeto; un todo lleno de sentido que nos habla con voces múltiples**, que se nos manifiesta **como todo en cada una de sus partes**, y que sin embargo **permanece siempre un misterio**.<sup>67</sup>

Aquí es necesario que la persona no tenga una actitud “ingenua” o “natural”<sup>68</sup>, sino una actitud “abierta”, de “asombro”, de “temor y respeto”<sup>69</sup> ante “la naturaleza y sus manifestaciones”, ante el “mundo y sus acontecimientos”. Desde *esa* actitud, “el mundo” es un todo “lleno de sentido” que señala y lleva más-allá-de-sí-mismo hacia un «todo» que se manifiesta misteriosamente *a través* de él.<sup>70</sup> Para Stein, pues, este conocimiento *natural* de Dios involucra que el sujeto intuya al mundo o le *sea dado* “como símbolo” de «algo» que, en efecto, se presenta “en imagen” y no “en persona” o “en carne y hueso”. Así, ese «algo» *habla* “en símbolos” (la “naturaleza y sus manifestaciones”, el “mundo y sus acontecimientos”) y el sujeto *lo conoce* mediante ellos.

Pero los símbolos en general, no sólo en el caso del conocimiento *natural* de Dios, pueden tanto “manifestar” como “ocultar”... Manifiestan, cuando el sujeto está abierto a experimentar el mundo sensible **no** como una realidad que se limita *únicamente* a lo que es intuido, sino como una realidad que *señala* y *lleva* más-allá-de-sí-misma: “*en* lo intuido” también hay “«algo» sugerido”.<sup>71</sup> Para que el sujeto pueda “captar” el mundo como símbolo que manifiesta y sugiere «algo», es preciso que instruya su

---

<sup>66</sup> Cabe decir que algunos filósofos, como Tomás de Aquino, han pretendido “*demostrar* la existencia” de ese «algo» y reconocerlo como “Dios”, a través de las “*pruebas* de su existencia” obtenidas mediante la contemplación y la reflexión filosófica acerca del “mundo” (su origen, su orden, su contingencia, etc.).

<sup>67</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.143.

<sup>68</sup> *Infra.*, p.44 y ss.

<sup>69</sup> “Temor” es aquí *comprendido* no como “miedo”, sino como el “sentimiento de perplejidad” ante lo Inefable o ante la Realidad *misteriosa* que desborda a quien “capta” *en* el mundo «algo» que se manifiesta y que conduce “más-allá-de-sí-mismo”.

<sup>70</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.143.

<sup>71</sup> Respecto al símbolo o metáfora en la literatura, sor Juana Inés de la Cruz (en su escrito “Auto sacramental de ‘El Divino Narciso’”, *Autos sacramentales*, UNAM, 1995.) apunta que el lector o escucha del símbolo o metáfora: “**una** cosa es la que entiende/ y **otra** cosa la que oye” (*Ibid.*, p.9). Sor Juana nos regala en ese texto una bella “audacia teológica” al proponer que *en* la Naturaleza está la *imagen* de Narciso (Cristo, por quien *todo* fue hecho), quien al mirar su *propia imagen* **en** la Naturaleza se enamora irremediablemente de ella. Narciso-Cristo, pues, queda prendado y enamorado de su propio reflejo *en* la Naturaleza creada a su *imagen* y *semejanza*. Asimismo, Sor Juana agrega que la Eucaristía es: “Cándido disfraz, es velo/ de sus amantes designios,/ incógnito a la grosera/ cognición de los sentidos” (*Ibid.*, p.81).

mirada en el “lenguaje de las imágenes”<sup>72</sup>. Este “mirar” no implica nada extraordinario ni *sobrenatural*, pero sí requiere del sujeto la atención y disposición necesarias para poder “ver” en lo **sensible** o *visible*, lo **espiritual** o *no visible*. Un ejemplo de este “mirar” que conlleva un *conocimiento* se presenta cuando intuimos a otra persona. Si la miramos con “atención” y “disposición”, nos percatamos de que su cuerpo es un *cuerpo vivo*:

Entender un cuerpo físico como **cuerpo vivo humano** significa todo lo que en él es figura y movimiento, entenderlo como “expresión”, todo lo “exterior” como **símbolo** de algo “interior”. El “símbolo” es entendido como tal. Lo percibido exteriormente (las facciones del rostro, las expresiones faciales, etc...) indica algo más allá de sí [...] <sup>73</sup>

Así pues, el cuerpo físico, sensible, *visible*, es un **símbolo** que nos *puede* llevar más-allá-de-sí mismo, al interior de la persona, a lo espiritual, a lo *no visible*: a sus sentimientos, a sus sensaciones, a sus valores.<sup>74</sup> Stein señala, además, que para conocer qué persona ha sido plasmada en un retrato (una pintura o una fotografía), hay que *conocer* al “retratado”. Pero agrega que es posible conocer a un desconocido por su retrato. Para lograr esto, ya lo hemos mencionado, la mirada tiene que ser “educada e instruida”<sup>75</sup> en el lenguaje simbólico para poder *advertir* qué expresa el desconocido “en su mirada”, “en su expresión”, “en su pose”, etc., y así poder *conocerlo*. Asimismo, Stein apunta que el conocimiento simbólico, que refiere más-allá-de-lo-*visible*, es **indispensable** “[...] para toda reflexión estética del mundo, así como para la creación, la comprensión y el disfrute de las obras de arte”<sup>76</sup>. El *conocimiento simbólico*, pues, está presente tanto en el “fenómeno estético” como en el “fenómeno religioso”. Sin embargo, habría que aclarar las diferencias entre ambos fenómenos, así como las posibles relaciones entre sí (¿acaso todo fenómeno religioso es estético, pero no todo fenómeno estético es religioso?).

Vayamos nuevamente a la «cosa» misma que indagamos: Dios. Los símbolos, respecto al conocimiento *natural* de Dios, “manifiestan” cuando la persona contempla “el mundo” con “asombro”,

---

<sup>72</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.169.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p.168. Stein en este texto sugiere que la *humanidad* de Cristo puede ser vista como *símbolo* de su *divinidad*: “Símbolo como misteriosa revelación, revelación y al mismo tiempo envoltura encubridora, era y es la humanidad de Cristo en relación con su divinidad[...]”. (*Ibid.*, p.158. En nota). Esta interesante reflexión, que valdría la pena analizar, fue tachada por la propia Stein y no apareció en el texto mecanografiado.

<sup>74</sup> Stein señala que mediante la **empatía** o la vivencia que tengo de otra persona, puedo llegar a “captar” aquello que no es visible: sus valores; sus creencias religiosas, las cuales, incluso puedo no vivir, pero que *se me dan* o *se me aparecen* en el conocimiento que tengo de dicha persona: “Yo mismo puedo ser increyente y **entender**, sin embargo, que otro sacrifique por su fe [*fides*] todo lo que posee en bienes terrenos. Veo que él obra así y empatizo una captación de valor, cuyo correlato no me es accesible [Dios], como motivo de su obrar, y le adscribo a él un estrato personal que yo mismo no poseo. Así es como obtengo empáticamente el tipo del «*homo religiosus*» que es extraño a mi naturaleza, y lo entiendo, si bien lo que allí me aparece como nuevo ha de quedar irrealizado”. (Edith Stein, “Sobre el problema de la empatía”, en *Obras completas. Tomo II: Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica. 1915-1920*, p.199).

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.169.

<sup>76</sup> *Loc.cit.*

con “temor y respeto”, y con la mirada instruida en el “lenguaje de las imágenes” para poder *recibir* lo que Stein denomina como una “revelación natural”<sup>77</sup> o una “luz natural”<sup>78</sup>. El conocimiento *natural* de Dios implica, pues, una “revelación natural”, la cual puede ser o no “comprendida”, pero que *es dada* en esa experiencia o conocimiento *natural*. Pero, ¿por qué el sujeto es *capaz* de conocer y/o identificar a Dios “en símbolos”? Si bien Stein no lo menciona explícitamente, su texto<sup>79</sup> nos sugiere que ese «algo» que *se da o se presenta* “en símbolos” *puede* ser conocido o *reconocido* por el sujeto—**desde su propio patrimonio cultural y espiritual**— como: «lo Divino», «lo Santo», «lo Sagrado», «lo Bello», «el Uno», «la Realidad», «el Vacío», «el Creador», «el Ser Eterno», «Dios», «el Dios o la Diosa...», «el Innombrable», «el Todopoderoso», etc. Al respecto, es necesario advertir que *en* el “patrimonio cultural y espiritual” propio de cada sujeto puede haber creencias religiosas [fe (*fides*)] o no-creencias religiosas; posturas intelectuales o afectivas respecto a lo religioso; ideas acerca de la “noción” de Dios, etc. Así pues, en el conocimiento *natural* de Dios, si el sujeto tiene fe, *reconoce* a “Dios” (o a «aquello» en lo que “cree”) y ese conocimiento *puede* enriquecer o darle matices nuevos e insospechados a su creencia religiosa originaria; pero si el sujeto no tiene fe, *puede* conocer a “Dios” o entrever «algo» inefable que lo sobrepasa, que se manifiesta “en símbolos”, y posteriormente puede *reconocerlo* y llamarlo “Dios” gracias a una vivencia de fe y/o mística. En el primer caso, el sujeto que tiene fe *escucha* “la voz de Dios en la naturaleza”<sup>80</sup>. Un ejemplo de ello es el redactor de los salmos y de los demás textos bíblicos, quien sería aquí un “teólogo” porque *habla* de Dios a quien *conoce en* “la naturaleza y sus manifestaciones”, *en* el “mundo y sus acontecimientos”. Por ejemplo: *en* “el trueno”, Dios *le habla*. Aquí “se impone la imagen” que el sujeto no elabora porque *es recibida* como una “revelación natural” que llega a *comprender* gracias a su fe. Por tanto:

El “teólogo” conoce a Dios a partir de imágenes. En este caso la imagen no es producto suyo, sino elaboración de Dios. **Dios se ha configurado en sus imágenes y a través de las mismas se da a conocer** [...] Dios es, por tanto, el **teólogo originario**. Su “teología simbólica” es la creación entera.<sup>81</sup>

Pero el “teólogo” también es un “mistagogo” que comunica «aquello» que le ha *sido manifestado* “en símbolos”. Su testimonio verbal o escrito, *configura* a su vez una “teología simbólica” que *habla o da cuenta* de *el* Misterio que “se anuncia” en el conocimiento *natural*. Los creyentes que tienen fe pueden, gracias a esa experiencia, llegar a *comprender* esa “teología simbólica”. La fe, pues, acerca de la que hablaremos más adelante, es *la* hermenéutica para la “teología simbólica”.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.144.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p.163.

<sup>79</sup> *Ibid.*, págs. 138-139 y 170-171.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p.144.

<sup>81</sup> *Loc.cit.*

Los teólogos, en el sentido del Areopagita, los escritores bíblicos, son quienes poseen el **entendimiento original** para esta “revelación natural”; se les ha dado el **poder 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. Muy bien cabría decir que éstos son por naturaleza “vasos de elección”; es decir, poseedores de una extraordinaria medida que denominamos “**sentido religioso**”. Así mismo, especiales circunstancias favorables en su entorno natural pueden desarrollar este “sentido” y agudizar su mirada. **Esto no debe ser malentendido, como si la revelación natural fuera accesible solamente a estos privilegiados. Todo el sentido de su misión presupone que también otros pueden encontrar a Dios por este camino.** Es una exigencia para la comprensión de *su* lenguaje metafórico. Su tarea radica únicamente en el hecho de que los que escuchan sus palabras **aprendan a conocer a través de la naturaleza.**<sup>82</sup>

Los “teólogos”, pues, son los “delatores” o los “denunciante” de Dios; del Dios que “se anuncia” o “se revela” en el conocimiento *natural* –*hablando* metafóricamente “en símbolos”– y a quien ellos “traducen” a los demás para guiarlos a Él. Los teólogos, en efecto, poseen un “sentido religioso” o un “entendimiento original” que forma parte de su “patrimonio cultural y espiritual” y que les permite *comprender* esa “revelación”. Su “teología simbólica”, cuya *fuerza* es Dios o el “Teólogo originario”, pretende “llevar-de-la-mano”<sup>83</sup> a sus escuchas o lectores para que experimenten “por ellos mismos” un conocimiento *natural* de Dios. Los teólogos, quienes han instruido su mirada en el “lenguaje de las imágenes”, “entrenan” a sus lectores o escuchas a fin de que ellos puedan “ver” o “entrever” en lo sensible y *visible* (“la naturaleza y sus manifestaciones”, el “mundo y sus acontecimientos”), lo espiritual o *no visible* (Dios).

Pero, ¿qué sucede cuando el sujeto no tiene fe?, ¿será posible que ella o él obtengan un conocimiento *natural* de Dios? Según Stein, **sí** es posible que los no-creyentes “accedan” a un conocimiento *natural* de Dios. Ellos pueden tener, aun sin la luz de las fuentes *sobrenaturales* (fe y mística), la posibilidad de *comprender* “algo” sobre Dios. La “revelación o luz *natural*” no se “concede” solamente a unos cuantos “privilegiados”, sino que *se da* a la persona que esté dispuesta a “recibirla” en su contemplación *atenta y desprejuiciada* del “mundo”, en la que “en lo intuitivo” puede haber “«algo» sugerido”... como puede ser el caso en que el sujeto “reciba” el *dato sensible* “estar cobijado” o “seguridad”, del que hablamos anteriormente,<sup>84</sup> a partir del cual el sujeto tiene la vivencia del “sentimiento de seguridad” o del “sentimiento de estar cobijado” [*das Gefühl des Geborgenseins*] en el que Dios “se anuncia”. Aquí, reiterémoslo, la mirada tiene que estar *abierta e instruida* en el “lenguaje de las imágenes” para poder “captar” en lo *visible* o sensible, lo *no visible* o espiritual. Sin embargo, es necesario advertir que el no-creyente recurre a su “patrimonio cultural y espiritual” propio para poder darle un *sentido* a ese «algo» sugerido en la intuición. *Dentro* de ese “patrimonio”, ya lo hemos dicho, puede haber distintas posturas intelectuales o afectivas respecto a lo religioso; ideas acerca de la “noción” de Dios,

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, págs. 144 y 145.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.174.

<sup>84</sup> *Infra.*, págs. 13, 49 y 55.

etc., por lo que en cada caso el sujeto puede interpretar, leer o *entrever* de manera distinta lo “dado” o “recibido”. Aquí, lo crucial es que el sujeto esté *dispuesto* a *recibir* ese «algo» sugerido en la intuición mediante símbolos, aunque esto sea por el momento un “enigma”. Un enigma es aquí un símbolo no-comprendido *del todo*, pero no por ello deja de sugerirle «algo» al sujeto. Más aún, el “enigma” puede volverse un incentivo para que el sujeto lo “indague” y “rastree” hasta poder *entrever* y/o *comprender* “aquello” que éste sugiere.<sup>85</sup> Stein advierte, además, que para poder obtener un conocimiento *natural* de Dios, es preciso que el sujeto no tenga una experiencia *natural* “recortada”.<sup>86</sup> Según Stein, una manera de “recortar” la experiencia *natural*, es cuando el sujeto decide no atender las “referencias-de-fe”<sup>87</sup> –y/o los “llamados-a-la-fe”, agregamos nosotros– que subyacen en el conocimiento *natural* de Dios, a fin de ahondar *en* este conocimiento y poder así incursionar en la *otra* vía o fuente *sobrenatural* de conocimiento de Dios: la fe. Consideramos que, respecto a la experiencia *natural* “recortada”, ésta también puede involucrar la determinación del sujeto para no ir “desde abajo” o no atender las intuiciones en las que la «cosa misma» (“Dios”) *se da* o *se presenta*, sino “desde arriba” o desde las teorías acerca la «cosa» o el «problema» a tratar; o bien no atender, *en* el conocimiento intuitivo, todo aquello que *también* es “sugerido”. Asimismo, la experiencia *natural* “recortada” puede implicar, entre otras cosas, que el sujeto *anteponga* sus *prejuicios* en los que “lo religioso”, “Dios” o el “Misterio” son «temas», «cosas» o «problemas» acerca de los cuales no se puede “tratar”; o que éstos son, en realidad, *pseudoproblemas* que no “merecen” reflexión alguna, o cuya indagación es francamente imposible para el conocimiento humano. Por consiguiente la experiencia *natural*, cuando es “recortada” por el sujeto, lleva a la situación en la que los símbolos no “manifiesten” «algo» sino que, por el contrario, lo “oculten”... Ese «algo» puede ser “Dios”, “los Dioses”, etc. Un ejemplo paradigmático de esta situación es cuando el sujeto *antepone* su “creencia” no-religiosa acerca de Dios. Es decir, cuando el sujeto “cree” que “Dios no existe” (“Dice el necio para sí: Dios no existe”<sup>88</sup>) y *antepone* esta “creencia” que recorta y/o impide un conocimiento o intuición *natural* de Dios. Según Stein, pues,<sup>89</sup> la persona a partir de un conocimiento o experiencia *natural*, puede ya abrirse en una “apertura sin condiciones” a lo trascendente que se “anuncia” mediante símbolos, sin tener necesariamente una vivencia de fe y/o mística previa. La persona, por consiguiente, *puede* tener mediante el conocimiento *natural*, una “aproximación” a Dios. Stein, desde su bagaje filosófico, en el que ella tiene la ‘noción’ acerca de la metafísica como “la comprensión de *toda* la realidad” (incluyendo «aquello» [Dios] que *también* es “revelado” en el conocimiento *natural*), objeta el que en la reflexión metafísica se descarte por

---

<sup>85</sup> Un “enigma” es también una «cosa» o «problema» teórico, práctico o emotivo no comprendido *del todo* o no *resuelto*. Más adelante, hablaremos de las relaciones entre el “enigma” y el “Misterio”.

<sup>86</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.171.

<sup>87</sup> *Loc.cit.*

<sup>88</sup> Salmos 14,1 y 53, 2 citados por Stein. *Ibid.*, p.170.

<sup>89</sup> Ver las observaciones que Stein hizo a ciertos planteamientos del teólogo Karl Adam. *Infra.*, págs. 33-4.

“principios” filosóficos a la teología. Esto porque, de acuerdo a Stein, en la teología también hay intuiciones en las que «algo» *se presenta* o *se da* a la conciencia. Así, aquellos que asumen la imposibilidad de obtener un conocimiento *natural* acerca de Dios, “recortan” a su vez el alcance de la reflexión metafísica. Es decir, esta postura intelectual implica, en realidad, una “atrofia” o una disminución deliberada de la metafísica. Stein, pues, desde su comprensión del filosofar, reivindica como un “pensamiento metafísico” el conocimiento *natural* de Dios.

Para Stein, por tanto, acceder a un conocimiento *natural* de Dios es posible –tanto para la persona “creyente” en sentido *religioso*, como para la no “creyente” en sentido *religioso*. La persona que tiene esta *experiencia* y la *comunica* –en palabras o acciones– es un(a) “teólogo(a)” debido a que *habla* acerca de lo que *conoce*. Pero para Stein –siguiendo a Pseudo Dionisio– la fuente *última* de este conocimiento es Dios, el “Teólogo originario” [*Ur-Theologe*], ya que “todo hablar *sobre* Dios **presupone** que Dios **hable**”. Sin embargo, Stein advierte que la persona no “creyente” en sentido *religioso*, cuya única vía de conocimiento acerca de Dios es el obtenido mediante la experiencia *natural*, *autolimita* su conocimiento acerca de Dios, en tanto no tenga vivencias de fe y/o místicas. Pero estas vivencias, que involucran conocimiento, rebasan ya el ámbito *natural*: implican que el sujeto acceda a una experiencia *sobrenatural* de Dios. ¿Cómo es esto posible?... En los siguientes apartados abordaremos las otras dos *vías de conocimiento* (la fe y la mística), desde las cuales, se puede también *hablar* de Dios o “hacer teología”.

### 2.3. La claroscuridad de la fe

¿Qué es la “fe”? ¿Qué implica “creer” en algo o en alguien? Stein, para abordar los posibles significados de “fe” o “creencia”, distingue entre la creencia o la fe en sentido no-religioso y la creencia o la fe [*fides*] en sentido *estrictamente religioso*. En el primer caso (“fe de la experiencia” o “fe perceptiva”)<sup>90</sup>, se trata del momento presente *en* una vivencia; en el segundo caso, se trata propiamente de una vivencia *específica*: “el acto o vivencia *religiosa fundamental*”<sup>91</sup> que es, a su vez, el “camino ‘ordinario’ del conocimiento *sobrenatural* de Dios”<sup>92</sup>. Antes de exponer los alcances y límites de esta *vía de conocimiento*, a partir de la cual se puede *hablar* de Dios, consignaremos lo que Stein aporta para poder comprender lo que es una

---

<sup>90</sup> Edith Stein, ‘*Excursus* sobre el idealismo trascendental’, p.505.

<sup>91</sup> Edith Stein, “Naturaleza, libertad y gracia”, en *Obras Completas. Tomo III*, p.120. Los editores de las *Obras Completas* de Stein en lengua española consideran que la fecha aproximada de elaboración de este texto fue 1922; datación distinta a la que se propuso (1930-32) en la edición de las *Obras Completas* de Stein en alemán, recogida también en la versión en lengua italiana. Si asumimos la hipótesis de los editores de la obra steiniana en lengua española, tendremos que considerar que Stein en ese año (1922) recientemente formaba parte de la comunidad católica y que quizás una de sus motivaciones fue la *comprensión* de temas o problemas fundamentales en el catolicismo, tales como: la naturaleza, la libertad, la gracia, los sacramentos y la fe. Consideramos que este texto amerita por sí solo un estudio detallado; nosotros nos centraremos en el tema de la “fe” abordado por Stein, el cual apunta a nuestro juicio hacia una “fenomenología de la fe”.

<sup>92</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.141.

creencia “en general”, y lo que es propiamente una creencia “en sentido religioso”. Según Stein no toda “creencia” o “fe”, en sentido extrarreligioso o no-religioso, lleva al *saber*; pero *en* toda vivencia o *en* todo acto de conocimiento o cognoscitivo es inherente una “creencia” o una “fe”.<sup>93</sup> Si todo conocimiento es *conocimiento de* «algo»[intencionalidad], el primer momento de “fe” o “creencia” en una vivencia es que tenemos por verdadero o por real a *ese* «algo», a *ese* «objeto», a *ese* «ente».<sup>94</sup> A esta “fe” o “creencia” Stein la denomina *belief* o certidumbre, la cual “[...] puede ser designada sencillamente como correlato de la existencia”<sup>95</sup>: “*existe* «algo»”. Así pues, en el momento de *belief*, “creo que *existe* aquello que conozco”. Esa existencia puede ser real [causal o empírica] o ideal [no-empírica; por ejemplo: un número o un concepto]. Pero **en** una vivencia, *además* de este momento de *belief*, “me percato” de un “estado de cosas”. Esto es: “presto atención”<sup>96</sup> a la ‘cualidad’ de ese “algo” u “objeto”, o al ‘ser-así’ de “lo captado”.<sup>97</sup> Según Stein, todo «objeto» es *fundamento* para toda una serie de “estados de cosas”<sup>98</sup>: “que A es b es la situación que tiene como presupuesto al objeto A”.<sup>99</sup>

Asimismo, existe otra “creencia” o “fe”, otra “actividad intelectual” frente a los “estados de cosas”, la *convicción*: “Estoy convencido de que A es b”.<sup>100</sup> En el momento de *belief*, en el “conocimiento de las cosas” y en el “*saber* de sus *estados*” que resultan de esta vivencia,

[...] la mirada descansa en A y en su ser b. [Mientras que] en la convicción, e igualmente en la afirmación basada en ella, en lo que me fijo es en *que se da* el estado de cosas [...] Ésta sólo es posible frente a estados de cosas, o bien, dicho con más exactitud, frente al hecho de que **se dan**. No frente a un objeto primario [...] Al hecho de que se da la situación [“el estado de cosas”] corresponde la *verdad* de la proposición, y la convicción de que se da la situación es convicción implícita de la *verdad* de la proposición.<sup>101</sup>

Sin embargo, Stein da cuenta de otras dos “fe” o “creencias” como posibles momentos en un acto o vivencia de conocimiento, las cuales *se contraponen* al saber: la *opinio* y la *δοξα*.

En la *opinio* no hay certidumbre de que “aquello que conozco exista realmente, o sea de tal o cual manera”. La *opinio* es una presunción en la que se duda y se pregunta: “[...] ‘me da la impresión’ de que

<sup>93</sup> Husserl habló de los “caracteres de creencia” o “dóxicos” presentes en las vivencias. *Cfr. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, págs. 249-254.

<sup>94</sup> Edith Stein, “Naturaleza, libertad y gracia”, p.117.

<sup>95</sup> *Loc.cit.*

<sup>96</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>97</sup> *Cfr.* Edith Stein, “Introducción a la filosofía”, págs. 752 y 755.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p.763.

<sup>99</sup> Edith Stein, “Naturaleza, libertad y gracia”, (En nota).

<sup>100</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>101</sup> *Ibid.*, págs. 118-19.

A es b, pero también podría no serlo”.<sup>102</sup> La *opinio* es una suerte de “agnosticismo” que se contrapone al saber. Ésta

[...] procede de una cierta actitud escéptica del espíritu, que siempre tiene presente la posibilidad vacía del ser de otro modo. Pero la *opinio* tiene igual de poco presentes los contraargumentos que los argumentos que la abonan.<sup>103</sup>

La *δοξα*, para Stein, es la “fe *ciega*”. En contraste con

[...] lo vacilante de la *opinio* a la *δοξα* le es propia una solidez interna que la sitúa junto a la convicción. Se la podría considerar directamente un tipo de convicción, pero entonces había que distinguir dentro de la convicción, la ciega de la que ve.<sup>104</sup>

Stein no abunda acerca de esta “creencia” o “fe *ciega*” que es la *δοξα*. Sin embargo, advirtió que la *δοξα* se opone al saber y que es una suerte de “convicción *ciega*”. Pero cabe preguntarnos: ¿realmente es posible tener una “convicción *ciega*”? ¿Es posible afirmar que *se da* un “estado de cosas”, sin estar convencido de ese *darse*? ¿Es posible *creer* que algo “es así y así”, pero no saberlo con *convicción*? Aquí podría hablarse, en todo caso, de una *credulidad* “natural o ingenua” que *presupone* que las cosas “se dan”, sin que el sujeto sea realmente *consciente* de ese “darse”.

Ahora bien, la “creencia” o la “fe” en sentido *estrictamente religioso*, no es un momento (como *belief*, convicción, *opinio* o *δοξα*) presente en una vivencia [aunque *puede* llegar a tenerlo(s), como lo veremos enseguida], sino que es *propiamente* el acto o la **vivencia religiosa fundamental**: el “camino ‘ordinario’ del conocimiento *sobrenatural* de Dios”, a partir del cual, se puede *hablar* de Dios. La *fides* tiene como objeto o correlato a Dios y es una vivencia *sui generis*: por el *experimentar* mismo presente en esta vivencia y por las *particularidades* de su objeto o correlato mismo: Dios. La *fides* es *fe en Dios*.<sup>105</sup> Aquí, Dios no es meramente “pensado” o “mentado”, sino *dado en* la vivencia de la *fides*. La *fides*, estrictamente hablando, no tiene como objeto o correlato un “estado de cosas” [“Dios *bondadoso*” o “Dios *fuerte y poderoso*”] sino un objeto primario: **Dios**.

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>103</sup> *Loc.cit.*

<sup>104</sup> *Loc.cit.*

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.120. Esta aseveración aparentemente trivial de que la *fides* es únicamente “fe **en** Dios”, nos parece relevante para el creyente, que realmente *es consciente* de su vivencia de fe, debido a que apunta hacia una **claridad** en su objeto o correlato de conocimiento: “Dios” y **no** otra “cosa”. Es decir, sería un *contrasentido* tener fe [*fides*] en “el pastor”; en “el sacerdote”; en “el papa”; “en la Iglesia”; etc. –sin dejar de considerar que estas *creencias* también puedan tener *sentido* para el creyente. Pero la *fides*, en sentido estricto, sólo remite o tiene como objeto de conocimiento o correlato intencional a “Dios”. Al respecto, recomendamos ampliamente el texto de un teólogo contemporáneo:

José Ignacio González Faus, *¿Para qué la Iglesia?*, [www.fespinal.com/espinal/lilib/es121.rtf](http://www.fespinal.com/espinal/lilib/es121.rtf), (ví: 20 de junio de 2007).

De la convicción y de las modalidades de ésta [*opinión* y *δοξα*] se distingue en que su correlato no es un estado de cosas, sino un objeto primario, y en que, lo cual guarda relación con ello, no es un acto fundado, sino un acto simple.<sup>106</sup>

Aquí, en definitiva, lo crucial es creer o no creer en Dios, independientemente de las “maneras” o “tonalidades” en las que Dios *se da* o *se presenta* [“Dios *bondadoso*”; “Dios *temible*”; “Dios *fuerte y poderoso*”]. Según Stein, una de las *particularidades* de esta vivencia es que, en efecto, su objeto o correlato [Dios] no “se ve”. Para Stein “ver” es equivalente a la *percepción*, es decir, a la intuición en la que el objeto se da “en persona” o “en carne y hueso”. “Ver”, respecto al conocimiento de Dios, es la intuición o la *visión* mística. En el apartado siguiente, abundaremos acerca de esta intuición o visión mística... Stein, pues, advierte que, en lo que respecta a la *fides*, ésta puede confundirse con la *δοξα* o con la “fe ciega”. Pero

[...] aunque no visto, aunque no accesible a sentido alguno, el objeto de la fe [Dios] nos está sin embargo directamente presente, nos toca, nos sostiene y nos hace posible sostenernos en él.<sup>107</sup>

La *fides* no es, pues, una “fe ciega” sino “[...] el *comienzo de la visión*, para la cual nos prepara.”<sup>108</sup> Su objeto [Dios] es, por tanto, más “vislumbrado” que “visto”. Una de las características *esenciales* de este objeto o correlato de la *fides* es su **inmutabilidad** o **absolutesz**. Por ello, si bien se puede tener “fe” o “creer” en los hombres, sólo se puede “creer” o tener “fe” en Dios [*fides*]: en *Alguien* que debe estar fijo sin que se pueda “mudar”. La inmutabilidad pertenece al objeto de la *fides*.<sup>109</sup> Stein, al respecto, cita a Teresa de Ávila:

Mira bien cuán presto se mudan las personas, y cuán poco hay que fiar dellas, y así asirse bien de Dios, que no se muda.<sup>110</sup>

Para Stein lo referido aquí por Teresa de Ávila indica que, en efecto, estamos inclinados a “creer” en las personas pero ellas, por ser mudables y finitas, no pueden ser objeto de la *fides*. Hay que añadir, además, que no solamente el objeto o correlato de la *fides* [Dios] es *absoluto*, sino que en esta vivencia se

---

<sup>106</sup> *Loc.cit.*

<sup>107</sup> *Loc.cit.*

<sup>108</sup> Edith Stein, “¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe”, *Tomo IV. Obras Completas*, p.803. Respecto a la **fe**, escribe sor Juana Inés de la Cruz en su *Auto Sacramental* “El mártir del Sacramento, San Hermenegildo”: “Llámanme ciega virtud,/no porque vista me falta,/sino antes porque la mía/ tiene tanta perspicacia,/ que es ceguedad la del cuerpo/ respecto de la del alma;/o porque la vista en mí/ es tan inútil alhaja,/ que no creo lo que veo,/ sino aquello que me mandan./” Respecto a los misterios de la fe, agrega: “Conque en todos los misterios/ la vista es torpe y escasa,/ pero alcanza alguna parte, / y obra de la fe ayudada [...]”. (*Op.cit.*, p.120).

<sup>109</sup> Edith Stein, “Naturaleza, libertad y gracia”, p.121.

<sup>110</sup> *Loc.cit.*

“cree” o se tiene “fe” en manera *absoluta* o *absolutamente*. Stein incluso afirma que aun cuando haya en esta vivencia “momentos de duda”, no por ello se deja de creer *absolutamente* en Dios:

La fe en Dios sí *tiene* este carácter de absoluta. Podemos perderla, pero ella no puede modificarse. “Dudar de Dios” no es una modalidad de la *fides*. Y en sentido estricto no es una expresión correcta. Hay solamente una duda de la *existencia* de Dios, una modalidad de la **convicción** de que Dios existe. Puede tener sus raíces en la no existencia de la *fides*. Pero también es posible que haya *fides* y junto a ella en la esfera intelectual en vez de la convicción que estaría fundada en ella la duda o incluso una convicción de que... no...<sup>111</sup>

Aquí Stein apunta lo que a nuestro juicio es una de las paradojas de la vivencia de la *fides*: el hecho de que personas creyentes *puedan* tener “momentos de duda” acerca de la existencia de Dios y/o de la certeza de su *presencia*, ante lo cual, según Stein, no se sigue que el creyente deje por ello de tener fe en Dios. Esto, más bien, es una *modalidad* de la “convicción” de que Dios exista y/o esté presente *realmente*. En esos momentos se carece de “razones” para “creer” en Dios o hay más “razones” para estar “convencidos” de su no-existencia, pero no por ello se deja de tener fe en Dios de manera *absoluta*; aun, pues, en los momentos en que Dios no sea “sentido” por los sentidos, “no se manifieste”, “no aparezca” por ningún lado, o “se ausente”. Como Juan de la Cruz expresa al inicio de su *Cántico Espiritual*:

¿Adónde te escondiste,  
Amado, y me dejaste con gemido?  
Como el ciervo huiste,  
habiéndome herido;  
salí tras ti clamando, y eras ido.

Y es que para Stein, la *fides* precisa de una intuición *originaria* o *fundacional* en la que Dios *atrae*-para-sí, *capta* o *captura*-para-sí al sujeto de la vivencia, quien, en la medida en que es “tocado”, “herido”, “captado” o “capturado” puede ir vislumbrando, *conociendo* o “*captando*” a su objeto o correlato de conocimiento, aun en los “momentos” en que el sujeto “es dejado” o “abandonado” por Dios –a quien él ya ha conocido y en quien él “cree” *absolutamente* también durante esos “momentos”, es decir, en el lenguaje simbólico del “teólogo” Juan de la Cruz: “*aunque es de noche...*”<sup>112</sup>

Así pues, según Stein, el *conocimiento-captación* presente en la vivencia originaria de la *fides* implica necesariamente “ser-tocado-por-la-mano-de-Dios”:

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, págs. 121-2. Los puntos suspensivos son de Stein.

<sup>112</sup> Estribillo del poema de Juan de la Cruz *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe*. Una expresión interesante de la vivencia de la *fides*, aun en esos “momentos”, fue escrita por una “teóloga” mexicana: “**Abandonarme** en el Dios que **me abandona**”. (Citada por Javier Sicilia en *Concepción Cabrera de Armida. La amante de Cristo*, FCE, México, 2002, p.504).

El ser tocado es algo a lo que no podemos sustraernos en modo alguno; para una colaboración de nuestra libertad no hay aquí espacio. 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.<sup>113</sup>

Aquí, el “ser-tocado” implica “ser-tocado-por-Alguien”: por Dios. Y ante ese “poder” no es posible “escapar”. El sujeto, pues, no tiene libertad para poder evadir ese “dato *sensible*” que *recibe* “sin ser llamado” y que “es *dado*” *gratuitamente*; es decir: es “gracia”: “En la fe nos apropiamos **subjectivamente** la gracia de la que hemos sido hechos partícipes **objetivamente**”<sup>114</sup>. Así pues, la *gracia* “es *recibida*” y la *fides* será su “efecto”. Pero sólo será su “efecto” en tanto que el sujeto *libremente* decida “coger la mano” que “le toca” y “sostenerla”, esto es: siempre y cuando el sujeto se “abra” a la gracia *recibida* y deje que ella “opere” en él. Este “acontecimiento” implica lo que es ya propiamente “*sobrenatural*” en la vivencia de la *fides*. Por consiguiente, según Stein:

Coger la mano de Dios y sostenerla es la *obra* que co-constituye el acto de fe. 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.<sup>115</sup>

Stein advierte, pues, que el sujeto no puede constituir la vivencia de *fides*, si no “da el paso” para “coger la mano de Dios y sostenerla”. El “creer en Dios” [*credere Deum*] debe implicar “*creerle a Dios*” [*credere Deo*]<sup>116</sup>. Este “paso” o “salto” es crucial para poder entregarse a esa vivencia, en la que se abandona el ámbito de una experiencia meramente *natural* de Dios. Stein plantea, además, otra situación posible, en la que

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.

Al respecto, recordemos lo que arriba planteamos acerca del conocimiento *natural* de Dios, en el que una manera de “recortar” esa experiencia *natural*, es justamente no atender o “silenciar” las “referencias” o los “llamados” a la *fides*.<sup>117</sup> Aquí se precisa, pues, que el sujeto *libremente* “dé el paso” para que –una vez oídos los “llamados” a la *fides*– se adentre de lleno en esta vivencia al “coger” y sostener” la mano de Dios para poder “ser sostenido” o “cobijado” por Él. Stein nos propone el caso

---

<sup>113</sup> Edith Stein, “Naturaleza, libertad y gracia”, p.123.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p.127.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p.124.

<sup>116</sup> Edith Stein, “¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe”, en *Obras completas. Tomo IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*, p.798. Stein, en este texto, recoge estas expresiones latinas propuestas por Tomás de Aquino.

<sup>117</sup> *Infra.*, p.63.

de un ateo “convencido” que *puede* llegar a tener una vivencia religiosa en la que, incluso, llegue a intuir a “Dios”:

[...] consideremos el caso de un ateo convencido que, en una vivencia religiosa, siente íntimamente la existencia de Dios. No es capaz de sustraerse a la fe, pero no se sitúa en el terreno de la misma. No deja que esa fe llegue a ser eficaz en él; permanece inmutable en su “concepción científica del mundo y de la vida”, una concepción que caería por tierra, si él aceptara abiertamente la fe.<sup>118</sup>

Aquí el ateo *convencido* decide, finalmente, no “dar paso” a todo lo que implica la vivencia de la *fides* para poder entregarse “de lleno” o “plenamente” a esa vivencia religiosa. El sujeto, pues, se aferra a sus “convicciones”: a su “concepción del mundo y de la vida” en la que esta vivencia *sobrenatural* simplemente no tiene cabida; mejor: decide que no irrumpa en su “concepción del mundo y de la vida” esa vivencia *inédita e ininteligible* que lo llevaría a “toparse” o a encontrarse *plenamente* con Dios. Esta negativa puede deberse –entre otras cosas– a que, en efecto, esto cuestionaría gravemente sus “convicciones” o “principios”; o a que, en el fondo, dicho sujeto tenga “[...] un inconsciente miedo a encontrarse con Dios”.<sup>119</sup> Así pues, el sujeto decide “negar la obediencia debida” a *Dios* –quien *se da o se presenta* en dicha vivencia. Por tanto, para Stein, “[...]es necesario que tomemos una decisión **a favor o contra Dios**. Esto es lo que se nos exige: **decidimos sin una prueba de garantía**. Éste es el gran desafío de la fe”.<sup>120</sup>

Ahora bien, para Stein la *fides* (el acto o la vivencia religiosa **fundamental**) es, *en esencia*, un *solo acto* que involucra *necesariamente* a los ámbitos: teórico; práctico o volitivo; y emotivo o valorativo. Es decir, la *fides* conlleva a la vez o simultáneamente, **conocimiento, amor y obra**: “Todo lo que por lo general comparece separado, en su caso motivado aisladamente, está fundido aquí en un solo acto [...]”<sup>121</sup>. El creyente-“teólogo”, por consiguiente: **conoce** a Dios y **crea** en Él *absolutamente*; lo **ama** y “se sabe amado, sostenido y cobijado” por Él (aun en esos “momentos” en los que su *Amado* lo desconcierta o lo abandona); y **habla** de Él o lo “da a conocer” con su propia vida: en sus *palabras* y en sus *obras*. Stein advierte, no obstante, que no toda persona “creyente” ha llevado a cabo el acto religioso fundamental [*fides*], sino que vive su “creencia” como una “convicción” acerca de los dogmas de su tradición o religión. Es decir, “cree” porque “así lo ha aprendido” de los hombres y no a partir de su

---

<sup>118</sup> Edith Stein, “Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu” (“Causalidad psíquica”), en *Obras completas. Tomo II: Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica. 1915-1920*, p.262.

<sup>119</sup> Edith Stein, “El castillo interior”, en *Obras completas. Tomo V.*, p.104. Cabe mencionar que este texto en donde Stein analiza *Las moradas* de Teresa de Ávila, se publicó por duplicado en las *Obras Completas*: en el tomo V que recoge –según el criterio de los editores– los “Escritos Espirituales”; y en el tomo III en donde se publicó *Ser finito...* ya que uno de los apéndices de esta obra es justamente “El castillo interior”.

<sup>120</sup> Edith Stein en carta a Roman Ingarden, “Cartas”, p.802.

<sup>121</sup> Edith Stein, “Naturaleza, libertad y gracia”, p.120.

propia vivencia de Dios; este “creyente”, pues, puede dirigir su vida en el sentido de los dogmas **sin vivir** de la *fides*:

Sus “obras” pueden ser enteramente correctas, pero no han sido hechas verdaderamente por Dios y no pueden tampoco ser gratas a Dios [...] Pues lo distintivo de la *fides* y de cuanto descansa en ella es que **repercute en la vida entera**. Cuanto más firmemente esté uno en la fe [*fides*], **más penetrada y configurada estará su vida por la fe hasta las últimas consecuencias**, y tantos más “frutos del amor” se harán visibles en él.

Por tanto, la *autenticidad* del creyente implicaría, en todo caso, que éste “crea” en los dogmas por *fides* y no por una “creencia” cuyo “sustento” sea únicamente: “porque así *debe* creerse”; “porque así *me lo han enseñado*”; o “porque lo dijo un santo o un profeta”.<sup>122</sup> Asimismo la *fides* conlleva necesariamente una *con-moción*, un movimiento o una *conversión*, una vida *transfigurada* o “atravesada” por esta vivencia, “hasta sus últimas consecuencias”... Y es que para Stein la separación entre “creer” y “actuar” sólo es posible en tanto que no se haya “captado” o “conocido” a Dios en la *fides* –en toda su concreción– y se confunda esta vivencia con el “creer”, es decir, con el momento meramente teórico y no se “dé el paso” para vivir la fe con todo lo que esta *experiencia* religiosa **fundamental** arroja; en la cual, desde el centro personal (el “hondón” del alma, en términos de Juan de la Cruz),

[...] **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.<sup>123</sup>

Pero hay que agregar que la *fides* lleva a un **conocimiento** “no-evidente” –no del todo “claro”. La *fides*, mas bien, implica (permítasenos el término) *claroscuridad*. Es decir: mediante la *fides* *conocemos* a Dios, pero *no del todo*...; mediante ella, *creemos absolutamente* en Él, pero no lo *conocemos absolutamente*... La *fides*, pues, es “luz” y “guía” hacia Dios. Pero esta “luz” es una *llama endeble* que ilumina parte de la oscuridad circundante: sus alcances son seguros o fiables, pero limitados. La “apuesta” que se realiza en la *fides*, se decide sin una “prueba de garantía” o “de *noche*”, lo cual, en efecto, implica *oscuridad* y no

---

<sup>122</sup> Al respecto, Stein precisa: “[...] creer *en* él [en Cristo], *en* un profeta o santo no significa en modo alguno otra cosa que creer en Dios [*fides*], que **notar presente** a Dios *en él*. Cristo es la **revelación corporal de Dios**. Conocer que es así es algo que sólo se puede hacer si **se es tocado por la divinidad que hay en Él**, es decir, precisamente si se cree en Él. Y de la misma manera: conocer a alguien como santo o conocer que es un santo es algo que sólo se puede hacer si se nota en él al Espíritu ‘*qui locutus est per prophetas*’ [‘que habló por los profetas’] [...] Parecido es lo que sucede con los medios de gracia exteriores, los sacramentos y la Iglesia. La **convicción** [no *fides*] 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**” (*Ibid.*, p.127).

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.128. Stein, a partir de esta **comprensión** de la fe como *un solo* acto o vivencia que implica *por esencia* conocimiento, amor y obra, llega a afirmar que: “creer y ser redimido son una y la misma cosa” (*Loc.cit.*). Aquí, Stein coincidiría con la aseveración (que se enfatiza desde el protestantismo) acerca de que “sólo la gracia y la fe salvan”, siempre y cuando la fe se **comprenda** y se **viva** como *fides* y en tanto ésta sea un “efecto” de la gracia.

elimina la *incertidumbre*; pero esta *noche* se llega a vivir como “dichosa”... Ésta es otra de las paradojas de la *fides*. Juan de la Cruz, en su poema *Noche Oscura*, expresó:

En la noche dichosa,  
en secreto, que nadie me veía,  
ni yo miraba cosa,  
sin otra luz y guía  
sino la que en el corazón ardía.

Según Stein, ya lo hemos mencionado, el sujeto que tiene la vivencia de la *fides* no “ve” a Dios, sino que sólo lo *vislumbra* o se aproxima a Él... Su correlato de conocimiento [Dios] nunca se adecua totalmente a su conciencia; más aún, en cuanto más llega a “adecuarse”, su correlato apunta o señala “más allá de sí mismo”<sup>124</sup>. El objeto o correlato de la *fides*, pues, permanece en el *misterio*; mejor: es el «Misterio» *mismo* que se “da a conocer”, pero que nunca se *desvela* del todo:

El Dios que se revela en la fe, permanece velado, y tan sólo a la luz superior de la gloria se desvelarán a nuestro ojo espiritual.<sup>125</sup>

La *fides* involucra también “vivencias de expectativa”<sup>126</sup>, es decir, intuiciones acerca de una percepción *por-venir* (cuyo fundamento es una vivencia *originaria*), en las cuales se podrá *desvelar* y conocer *del todo* a su objeto o correlato de conocimiento [Dios]. El sujeto que vive la *fides*; mejor: el sujeto que vive *del* “don” que es la *fides*, ya “vislumbra” a Dios, pero desea “verlo” «en persona»; lo conoce, pero anhela verlo “sin velos” y no le basta conocerlo “en símbolos” o “en imágenes”. La *fides* es, pues, “[...] un don que aspira siempre a más: como **conocimiento oscuro e incomprensible** despierta el **anhelo** por la **claridad desvelada**, y como encuentro mediato la **aspiración** al **encuentro inmediato con Dios**”<sup>127</sup>. Ésta es la **dicha** y el **lamento** del creyente: querer “ver” «en persona» al Dios que ya vislumbra. Juan de la Cruz, dice en su *Cántico Espiritual*:

¡Ay, quién podrá sanarme!  
**Acaba de entregarte ya de vero:**  
no quieras enviarme  
de hoy más ya mensajero,  
que no saben decirme lo que quiero [...]

Apaga mis enojos,

---

<sup>124</sup> Edith Stein, “¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe”, en *Obras completas. Tomo IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*, p.803.

<sup>125</sup> *Loc.cit.* Stein, al respecto, especula: “¿Qué podría haber movido a Dios a levantar para nosotros un poco el velo de sus secretos, sino el hecho de que los necesitamos para vivir *la vida* a la que hemos sido llamados?” (“Estructura de la persona humana”, *Obras Completas. Tomo IV*, p. 744).

<sup>126</sup> *Cfr.* Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, párrafos 77,78 y 82.

<sup>127</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.157.

pues que ninguno basta a deshacellos,  
y véante mis ojos,  
pues eres lumbre dellos,  
y sólo para ti quiero tenellos.

¡Oh cristalina fuente,  
si en esos tus semblantes plateados  
formases de repente  
los ojos deseados  
que tengo en mis entrañas dibujados!

¡Apártalos, Amado,  
que voy de vuelo!

Pero, mientras Dios se entregue “ya de vero” al creyente, es preciso transitar por la *fides*: por ese *camino oscuro* que el creyente-“teólogo” tendrá *inevitablemente* que recorrer y en cuyo trayecto debe “entregarse confiado” a ese *oscuro vislumbrar*<sup>128</sup> de la *fides*. La *fides*, pues, es una **vía de conocimiento** acerca de Dios; más “atinada” que el conocimiento acerca de Dios que proporciona la filosofía y el conocimiento *natural*. Pero la *fides*, sin embargo, no deja de plantear límites y paradojas para el sujeto. Aquí, en efecto, Dios “se manifiesta” o “se da” *más cercano*, pero no todavía «en persona»:

El camino de la fe nos da más que el del conocimiento filosófico; el camino de la fe nos conduce al Dios personal y cercano, al amante y al misericordioso y nos da una certeza que no se encuentra en ninguna parte en el conocimiento natural. Sin embargo, también el camino de la fe es un camino *oscuro*.<sup>129</sup>

En el siguiente apartado, hablaremos de la *mística* o del “camino ‘*extraordinario*’ del conocimiento *sobrenatural* de Dios –de sus alcances y paradojas. Asimismo, propondremos nuestra aproximación a la última obra steiniana –*Ciencia de la Cruz*– en la que Edith Stein delinea una *fenomenología de la cruz*:

#### 2.4. Mística y *fenomenología de la cruz*

En una vivencia mística, Dios *se da* «en persona» a la mujer o al hombre –sujeto de esta *experiencia* extraordinaria y *sobrenatural*.<sup>130</sup> Es decir, el sujeto conoce o intuye a Dios de manera inmediata y no por medio de imágenes o símbolos. La intuición o “visión” mística, *por esencia*, implica para el sujeto un conocimiento dado *con evidencia*, en el que el sujeto tiene la *certeza absoluta* de que es «Dios *mismo*» el que se *le da* o se *le presenta* a su conciencia.<sup>131</sup> Stein señaló que el camino del conocimiento acerca de Dios se

---

<sup>128</sup> Edith Stein, “¿Qué es el hombre?...”, p.809.

<sup>129</sup> Edith Stein, “Ser finito...”, *Obras Completas. Tomo III*, p.669.

<sup>130</sup> Para Stein la vivencia mística es, propiamente, la “experiencia” acerca de Dios. (Ver, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.148).

<sup>131</sup> Ya hemos dicho que Stein *habla* del “Dios” de la tradición judeocristiana. Sin embargo, advertimos que la *experiencia* mística –por supuesto– no tiene como único y exclusivo objeto o correlato intencional de la misma al “Dios” de las tradiciones religiosas monoteístas. En ese conocimiento, intuición o visión, “Dios” o “Eso” que se

recorre de la *fides* a la visión o a la intuición mística.<sup>132</sup> Sin embargo la propia Edith sugirió que aunque la *fides* puede servir de “puente” entre el conocimiento *natural* y la *experiencia* mística, también puede darse el caso en el que se viva una *experiencia* mística, sin tener previamente *fides*.<sup>133</sup> Stein advirtió que aquí el sujeto, siempre y cuando “acepte” esa *experiencia*, tendrá “[...] un carácter mucho más fuerte de conmoción interior y de transformación”<sup>134</sup>. Su “respuesta” a dicha *experiencia*, será el “agradecimiento” y la “adhesión” a Dios. Al respecto, proponemos los casos de dos “testigos elocuentes”: Paulo de Tarso o San Pablo (perseguidor de los primeros cristianos –antes de su *experiencia* mística y de su conversión) y Simone Weil.<sup>135</sup> El propio Pablo refiere en unas de sus cartas:

[...] todo eso que para mí era ganancia, lo tuve por pérdida comparado con el Mesías; más aún, cualquier cosa tengo por pérdida al lado de lo grande que es haber **conocido personalmente** al Mesías Jesús mi Señor  
[Adonai].<sup>136</sup>

Pablo tuvo primero una *experiencia* mística de Dios (Cristo-Dios) y después tuvo fe en él: antes de creer en él, lo conoció «en persona». El testimonio de la *experiencia* mística de Pablo nos ayuda a tratar acerca de lo que implica *fenomenológicamente* la intuición o el conocimiento «en persona». Pablo no conoció *físicamente* a Jesús, sino que “supo de él” –de su persona, sus palabras, sus obras, su muerte y “resurrección”– por sus apóstoles y seguidores. Para Pablo, antes de su *experiencia*, Jesús fue un instigador contra el judaísmo y la Torá; de ninguna manera, para Pablo, Jesús fue *el* Mesías, ni mucho menos “Dios”. Sin embargo, *en su experiencia* mística, Pablo *conoció* «en persona» (de manera inmediata, sin intermediarios y *con evidencia*) a Jesús *como* “Mesías” y “Dios” –sin antes haberlo conocido *físicamente*.<sup>137</sup> Así pues, “*conocer* «en persona»” a “Dios” no implica el sentido *literal* de la expresión, sino

---

da «en persona» puede ser *comprendido* por el sujeto de esta experiencia como: “Cristo”, “Trinidad”, “El que es”, “Vacío” (*Sunyata*), “Absoluto”, “Uno”, etc.

<sup>132</sup> Edith Stein en carta a Roman Ingarden, “Cartas”, p.802.

<sup>133</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.151.

<sup>134</sup> *Loc.cit.* Según Stein, “aceptar” esa *experiencia* es aceptar la *gracia*.

<sup>135</sup> Simone Weil (1909-1943). Filósofa francesa de origen judío. Se interesó por la filosofía griega (sobre todo, presocrática y platónica). Fue maestra, obrera y brigadista a favor de la República Española. Murió de tuberculosis. Algunas de sus obras son: *La condición obrera*, *La fuente griega*, *La gravedad y la gracia*, *Pensamientos desordenados acerca del amor de Dios*, *El amor a Dios y la desdicha*, *Echar raíces*, entre otras. Su *comprensión* acerca de “Cristo”, de lo que implica el signo de la “cruz”, así como la “gracia”, son notables. Weil decidió, *en conciencia*, no bautizarse en ninguna iglesia cristiana.

<sup>136</sup> Carta a los filipenses, capítulo 3, versículos 7-9.

<sup>137</sup> Podemos también añadir que no todas las personas que conocieron *físicamente* a Jesús y convivieron con Él, necesariamente “vieron en él” su *divinidad*: no todos tuvieron un *conocimiento* de Jesús “*como* Dios”. Es decir, si como Stein sugirió, Cristo es la “revelación corporal de Dios” (*Infra.*, nota 251) y “la *humanidad* de Cristo es *símbolo* de su *divinidad*” (*Infra.*, nota 202), no todas esas personas pudieron *comprender* ese “símbolo”. Diversos exegetas y teólogos, en sentido “académico”, ubican a la *experiencia* que sus seguidores tuvieron de la resurrección de Jesús, como el *acontecimiento* crucial para *comprender* a Jesús como “Mesías” y “Dios”. Sin embargo, consideramos que, por ejemplo, las narraciones bíblicas acerca de la “*transfiguración*” de Jesús (Mateo, capítulo 17, versículos 1-13; Marcos 9, 2-13; y Lucas 9, 28-36) aportan elementos valiosos y sugerentes para un posible estudio *fenomenológico* acerca de lo que una *experiencia* de este tipo puede involucrar...

la *contundencia* de que “lo dado” es, sin lugar a dudas, “Dios”; y que “Dios” *mismo*, sin intermediarios o “mensajeros”, es quien *se presenta* o *se da* a conocer. Más adelante, hablaremos acerca de las paradojas de este “tipo” de *conocer* o *conocimiento*; así como de aquellas que se presentan cuando el sujeto que vive esa *experiencia* extraordinaria, pretende “dar a conocer” la misma o “expresar” con palabras “lo vivido”.

Vayamos a nuestra segunda “testigo elocuente” quien también, antes de la vivencia de la *fides*, tuvo una *experiencia* mística: Simone Weil. Es importante advertir que la filósofa francesa, antes de ese acontecimiento extraordinario, tenía ya un importante acercamiento al cristianismo. De hecho, Weil pudo entrever en los acontecimientos humanos de la opresión y la desdicha, al Cristo-Dios obediente hasta “la cruz”. Es decir, en los términos que venimos manejando, ella tuvo un conocimiento *natural* de Dios (*comprendido* como Cristo) porque pudo entrever a Dios “en símbolos” (la “naturaleza y sus manifestaciones”, el “mundo y sus acontecimientos”). Para Weil, pues, el “símbolo” de Dios o la manera en la que Él *habla* o *se da* “a conocer” es “el mundo y sus acontecimientos”. Dentro de esos “acontecimientos”, Weil “fijó su mirada” en las realidades humanas –*demasiado humanas*– de la opresión y la desdicha; *en éstas*, ella pudo entrever y *conocer* a “Dios”. Pero Weil nos *habló*, a su vez, de otro tipo de conocimiento que ella tuvo de “Dios” –además del conocimiento *natural* de Dios en “el mundo y sus acontecimientos”: la *experiencia* mística o el conocimiento de Dios «en persona». Démosle la palabra a Simone Weil:

[durante la recitación-oración de un poema] Cristo **mismo** descendió y me tomó. En mis razonamientos sobre la insolubilidad del problema de Dios no había previsto la posibilidad de un contacto real, **de persona a persona**, aquí abajo, **entre un ser humano y Dios**. Había oído hablar vagamente de cosas de ese tipo, pero nunca las había creído.<sup>138</sup>

Fue después de este acontecimiento, cuando Weil inició la lectura de los místicos y pudo *comprender* el “tipo” de *experiencia* vivida. Hemos visto que tanto Pablo como Weil vivieron la experiencia mística como un *encuentro* inesperado e inédito.<sup>139</sup> Para Edith Stein, en efecto, *el núcleo* de toda vivencia mística es el “[...] **encuentro con Dios de persona a persona**”<sup>140</sup>. La experiencia mística, pues, conlleva: encuentro “personal” o «en persona», sin mediación alguna, y certeza de la *presencia* de “Dios mismo”. En la *fides*, “efecto” o “don” de la *gracia*, “se-**cree**-en-Dios-*absolutamente*” –incluso, sin llegar a “sentir” su *presencia*–; en tanto que en la experiencia mística “se-**está**-con-Dios-*presente*” para, finalmente, “*unirse*-a-Él” o “**estar**-*re-en*-Dios”. Weil afirmó también que su experiencia mística le ayudó a tener *otra*

---

<sup>138</sup> Simone Weil, “Autobiografía”, en *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993, págs. 41-2.

<sup>139</sup> Weil, en su “Autobiografía”, afirmó que volvió a vivir esa *experiencia-conocimiento*: “A veces también, durante esta recitación o en otros momentos, Cristo **en persona está presente**, pero con una presencia infinitamente **más real**, más punzante, más clara y más llena de **amor** que aquella primera vez en que se apoderó de mí”. (*Op.cit.*, p.43).

<sup>140</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.148.

comprensión de textos literarios y filosóficos ya leídos. Aquí Weil apunta hacia lo que consideramos que es una constante en la experiencia mística: aportar un “nuevo conocimiento o ciencia”, “verdades”, una “noticia admirable”, una “iluminación *sobrenatural*”, etc., o una nueva manera de “ver” y “comprender” la realidad, el mundo, a uno(a) mismo(a) y a “Dios”. Al respecto, Stein afirmó que la experiencia mística conlleva una “revelación secreta”<sup>141</sup>. Juan de la Cruz, en su *Cántico Espiritual*, **habló** de una “ciencia muy sabrosa”:

Allí me dio su pecho,  
allí me enseñó ciencia muy sabrosa;  
y yo le di de hecho  
a mí, sin dejar cosa:  
allí le prometí de ser su Esposa.

Teresa de Ávila, por su parte, en su autobiografía narró lo siguiente:

No vi nada, mas entendí el gran bien que hay en no hacer caso de cosa que no sea para llegarnos más a Dios, y así entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad [...] **Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado** [...] Estando [otra vez] en oración, se me representó muy en breve, sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad, **cómo se ven en Dios todas las cosas, y cómo las tiene todas en Sí.**<sup>142</sup>

Asimismo Teresa de Ávila, en su obra *Las moradas* (en la séptima y última morada), afirmó que *allí* el conocimiento *se da* “de otra manera” porque Dios quiere quitarle al sujeto de esa *experiencia* “las escamas de sus ojos”,

[...] y que **vea y entienda algo** de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña, y metida en aquella Morada por **visión intelectual**, por cierta manera de representación de la verdad, [...] que **lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma**, podemos decir, por vista, aunque **no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma**, porque no es visión imaginaria [sensible, mediante imágenes].<sup>143</sup>

En esta cita Teresa de Ávila aporta algunas intuiciones sugerentes, de las que hablaremos en nuestro balance crítico, tales como: “ver y entender algo”, “visión intelectual”, “lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma”, y “no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma”. Ahora bien, la experiencia mística, lo señalamos arriba, no obstante ser el “grado superior del conocimiento de Dios”<sup>144</sup>, conlleva sus paradojas y límites. Stein afirma que este conocimiento es “oscuro”, “misterioso” y que resulta difícil poder plasmar en palabras esa *experiencia vivida*:

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.131.

<sup>142</sup> Teresa de Jesús, “La vida” (último capítulo: XL), en *Obras*, Vergara, Barcelona, 1969, págs. 510 y 513.

<sup>143</sup> *Ibid.*, págs. 866-7.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p.131.

[...] 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**.<sup>145</sup>

Así pues, cuanto más alto “se asciende” o “se sube” en el conocimiento de Dios, más difícil resulta plasmar esa *experiencia vivida* en palabras. Algunos “testigos elocuentes” o “teólogos” que *tratan* de decirnos *qué* es esa *experiencia*, recurren al lenguaje poético o simbólico, el cual, justamente, “sugiere” *algo* sobre esa *realidad vivida*, dejando al lector o escucha un “enigma” para que éste pueda *descifrarlo* o *comprenderlo*, por **experiencia propia**, en ese “silencio-en-donde-Dios-se-revela”. La propia Edith Stein en su poesía *Novena de Pentecostés*, nos *habló* de su *experiencia vivida*:

Tú, más cercano a mí que yo misma  
y más íntimo que mi intimidad,  
y, sin embargo, inalcanzable e incomprensible,  
y que hace explotar todo nombre:  
¡Espíritu Santo – Amor eterno!

Pero también los “testigos elocuentes” *pueden* callar... porque, como diría Sor Juana, “[...] el callar no es no haber qué decir, sino no haber en las voces lo mucho que hay que decir.”<sup>146</sup>

Stein, pues, sugiere que el camino del conocimiento de Dios implica un *ascenso*.<sup>147</sup> Esta trayectoria ascensional hacia Dios –para “*unirse-a-Él*” o “**estar-se-en-Dios**”– deriva finalmente en el silencio. Juan de la Cruz *habló* poéticamente de un ascenso o “vuelo” hacia Dios:

Cuanto más alto subía  
deslumbróseme la vista,

---

<sup>145</sup> *Loc.cit.*

<sup>146</sup> “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz” en *Antología*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1973, p.257.

<sup>147</sup> Consideramos que este “ascenso” no sólo puede referirse al conocimiento acerca de “Dios”, sino que puede implicar la trayectoria del “conocer *mismo*”. Vemos en el poema *Primero sueño* de Sor Juana una alegoría sugerente acerca de los *grados del conocer* y acerca de la *determinación o no* del sujeto por recorrerlos o “subirlos” todos. Hablaremos de esto en nuestro balance crítico. Cabe señalar que, no obstante que aquí se hable de la trayectoria *ascensional* del conocimiento de Dios, dicha trayectoria puede también “comprenderse” como un *descenso* a la *vida interior* del alma (“alma”, *comprendida* por Stein, como *el* centro de todo ese edificio físico-psíquico-espiritual que llamamos “persona”). Al respecto, Stein afirmó: “Pero ascender a Dios significa, finalmente, para el espíritu creado: ascender a la unión con Dios. Esta unión se realiza, sin embargo, en lo más íntimo del alma. Por eso **este ascender** es, al mismo tiempo, **entrar y bajar** o ser arrastrado hacia lo más profundo del alma”. (“Ciencia de la Cruz”, en *Obras Completas. Tomo V*, p.335, en nota). Asimismo, Stein advirtió y señaló que *esa* manera de “comprender” la trayectoria del conocimiento de Dios fue “vista” por Teresa de Ávila quien, acerca de ello, *habló* en su obra *Las moradas* (o *El castillo interior*). Stein elaboró, como Apéndice I a su obra *Ser finito...*, un interesante estudio acerca de ese texto teresiano. Según Stein, en esa trayectoria de *descenso* “consciente” a la *vida interior* del alma, también se “pasa” del conocimiento *natural* al conocimiento *sobrenatural* y se llega, finalmente, a la *unión mística* (“matrimonio espiritual”, en términos de Teresa de Ávila) o a “**estar-se-en-Dios**”. Consideramos que uno de los aspectos notables de ese texto teresiano es que centra su *comprensión* acerca de la *vida interior* del alma en una de las vivencias relevantes en el fenómeno religioso: la “oración”. Stein, dedicó la segunda parte de dicho estudio, al análisis de *Las moradas* a “la luz de la filosofía moderna”.

y la más fuerte conquista  
en oscuro se hacía;  
mas, por ser de amor el lance,  
di un ciego y oscuro salto,  
*y fui tan alto, tan alto,  
que le di a la caza alcance.*

“**Estar.se-en-Dios**” puede vivirse; diría también poéticamente Juan de la Cruz, como “música callada” / “soledad sonora” / “cena que recrea y enamora”/. Para Stein, la *unión mística* es “[...] la unión con el **Inefable** en **silencio total**[...] en la que Dios mismo desvela su misterio, dejando entrever al mismo tiempo la **impenetrabilidad** del mismo”.<sup>148</sup> Asimismo, dicha unión –ya lo hemos mencionado– implica un “conocimiento **íntimo** de Dios”.<sup>149</sup> Conocimiento *sui generis* y *paradójico* porque, si bien, como apuntó Stein, Dios aquí *desvela su* misterio al sujeto de la experiencia, a éste “le hace saber” –a su vez– la *impenetrabilidad* del mismo. Por consiguiente, *en* esta “**misteriosa** revelación”<sup>150</sup>, Dios (el “Teólogo originario”) *desvela* su misterio: “el Misterio”. Sin embargo, *éste* es impenetrable, insondable...<sup>151</sup> ¡Paradoja de paradojas en *el conocer*: conocer, por *experiencia propia* y *con evidencia*, “algo” que es, en el fondo, *incognoscible* e *inabarcable*!; como insinuó Juan de la Cruz: “saber no sabiendo” una “cosa tan secreta,/ que me quedé balbuciendo, / *toda ciencia trascendiendo*.”

*Entréme donde no supe,  
y quedéme no sabiendo,  
toda ciencia trascendiendo. [...]*

Estaba tan embebido,  
tan absorto y ajenado,  
que se quedó mi sentido  
de todo sentir privado,  
y el espíritu dotado  
de un entender no entendiendo,  
*toda ciencia trascendiendo.*

La *experiencia* mística, pues, no es tanto un “*conocer*”, sino un “**estar**” y un “**amar**”: “ni ya tengo otro oficio,/ que ya sólo en amar es mi ejercicio” –diría Juan de la Cruz. Asimismo, cabe agregar que no sólo en la *unión mística* –en ese “**estar.se-en-Dios**”– hay silencio, sino también, oscuridad: no hay imágenes, ideas, comparaciones afirmativas o negativas, etc. ya que todo eso resulta insuficiente para ese “*conocer*”, e innecesario en ese “**estar.se-en-Dios**”. Todo ello, serían “ruidos” que perturbarían ese silencio. Cabe decir aquí que las “comparaciones afirmativas” o una “teología afirmativa”, tratan de *hablar de lo que Dios es*: de sus atributos, de su esencia, etc; en tanto que las “comparaciones negativas”

<sup>148</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.133.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p.152.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p.160.

<sup>151</sup> G. Van der Leeuw afirmó en su *Fenomenología de la religión* (FCE, México, 1980, p.650): “El **sentido último** es un **misterio** que **se revela siempre de nuevo** y, sin embargo, **permanece siempre oculto**”.

o una “teología negativa”, tratan de *hablar de lo que Dios no es*. Según Stein,<sup>152</sup> tanto la “teología afirmativa” como la “teología negativa” –una vez cumplido el ascenso– ceden el puesto al último grado del conocimiento de Dios: a la “teología”, conocimiento o *experiencia* mística, en la que Dios *mismo* «en persona» se “*automanifiesta en silencio*”:

Cuando finalmente esto se hace **experiencia vivida**, y no mediatizada a través de imágenes y comparaciones, ni de ideas –ni a través de nada a que se pueda dar un nombre–, entonces tendremos ya la ‘misteriosa revelación’ en el sentido más propio, ‘la teología mística’, la **automanifestación de Dios en silencio**. Esta es la cima a la que conducen los grados del conocimiento de Dios.<sup>153</sup>

Propondremos ahora, brevemente, nuestra aproximación a la última obra steiniana: *Ciencia de la Cruz* [*Kreuzeswissenschaft*]. Consignaremos aquí dos aspectos que llaman nuestra atención: la manera en la que Stein *comprendió* “un caso” particular o a “un testigo elocuente” del *conocimiento* y *experiencia* acerca de “Dios” (Juan de la Cruz); y cómo el estudio de “ese caso” particular” contribuye a delinear una “fenomenología de la cruz”.<sup>154</sup>

*Ciencia de la Cruz* [*Kreuzeswissenschaft*], obra escrita en ocasión del 400 aniversario del nacimiento de Juan de la Cruz (1542-1942) “por una de sus hijas del Carmelo de Echt”<sup>155</sup>, pretendió **comprender** a Juan de la Cruz “[...]en la **unidad** de **su esencia**, tal como **se desprende** de su **vida** y **obras**[...]”<sup>156</sup>. Según Stein, en cada persona individual podemos intuir y comprender *aquello* que invariablemente *la* caracteriza *como tal*, es decir, *su esencia*. Respecto a Juan de la Cruz, Stein se propuso conocerlo y comprenderlo “en la **unidad** de *su esencia*” a través de análisis *ontológico-fenomenológicos* de *su vida* y **obras**. Para lograr esto, Stein partió de un “punto de vista”<sup>157</sup>; es decir: “desde abajo”, desde la *intuición* de la propia *vida* y *obras* de Juan de la Cruz para poder conocerlo “**en la unidad** de *su esencia*”. *Ciencia de la Cruz* no es, por tanto, ni una *mera* “biografía” de Juan de la Cruz, ni un libro acerca de la “doctrina sanjuanista”; sino la *comprensión* que Edith Stein tuvo de Juan de la Cruz a partir de «él mismo» (de su vida y obras) para poder intuir “la **unidad** de *su esencia*”. Pero, ¿cuál es *esa* “unidad”? Según Stein: “la vivencia de la cruz”. Para Stein, vida y obras de Juan de la Cruz fueron *conformadas, atravesadas y signadas* por dicha vivencia. Stein, por consiguiente, en *Ciencia de la Cruz*, recorrió la vida y obras de Juan de la Cruz a través de esa *clave interpretativa* (“la vivencia de la cruz”), la cual, Stein intuyó o *descubrió* como

---

<sup>152</sup> Edith Stein, “Camino del conocimiento de Dios...”, p.133.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p.160.

<sup>154</sup> Aquí identificamos la “cruz” con el “signo” o la “figura visible” *desnuda*; es decir, *sin* que *en* ella esté la “imagen” de Cristo.

<sup>155</sup> Edith Stein, “Ciencia de la Cruz”, en *Obras Completas. Tomo V*, p.201. (Prólogo). Ver, *Infra*, “Cronología” –años 1938-1942

<sup>156</sup> *Loc.cit.*

<sup>157</sup> *Ibid.*, p.201.

*esencial* para poder *comprender* a Juan de la Cruz en “la unidad de su esencia”. Ahora bien, para Stein, el “correlato” de esa vivencia (“la cruz”) implica, *por esencia*, a “Cristo”. No hay “cruz” sin “Cristo”. En *Ciencia de la Cruz*, Stein relacionó tres “acontecimientos” fundamentales en la vida de “Cristo” (pasión o crucifixión-muerte-resurrección), con las tres “fases” y “vivencias” de la persona que *conoce* a “Dios” y que llega a tener *experiencia* de Él (purificación-iluminación-uniión). En el capítulo primero de dicha obra, titulado “El mensaje de la cruz”, Stein da cuenta de *cómo* “se le fue presentando” a Juan “la cruz”; es decir: *cómo* tuvo él “conocimiento o vivencia *de ella*” y *cómo* fue captando “su mensaje”. En el segundo capítulo (el más extenso de la obra), titulado “Doctrina de la cruz”, Stein trata de mostrar *qué* consecuencias “arrojó” para la vida y obras de Juan de la Cruz dicha vivencia; es decir: *cómo* “ese mensaje” *influyó* en su “*corriente de vivencias*”, en su vida y doctrina. En el tercer y último capítulo, titulado “Seguimiento de la cruz”, Stein habla acerca de *lo que* implicó para Juan de la Cruz dicho “seguimiento”. Un dato significativo *en* la “vivencia de la cruz” para la vida y obras de Juan de la Cruz, fue precisamente el haber *elegido* “de la Cruz” como apellido religioso –y no otro. Edith Stein (Teresa Benedicta *de la Cruz*), lo sabemos ya, también eligió “de la Cruz” como apellido religioso.<sup>158</sup> El nombre, en la tradición judía, indica una misión o vocación y la vocación –para Stein– se lleva a cabo cuando cada persona “escucha” y “atiende” el “llamado” para poder “obedecer”, “desarrollar” y “cumplimentar” dicha vocación, la cual, “se origina” y “se fundamenta” en la *esencia* individual, particular y/o singular de cada persona. Consideramos que Edith Stein, al escribir *Ciencia de la Cruz*, no sólo *comprendió* a Juan de la Cruz “en la unidad de su esencia”, sino que *en* la escritura de dicha obra ella pudo “comprenderse” mejor: pudo ahondar en la lectura de su *propia vida* (en su propio “libro vivo”<sup>159</sup>) para poder “comprender” *cómo* y *por qué* la “vivencia de la cruz” tenía cada vez mayor sentido *en* su propia vida –*en* sus circunstancias personales, comunitarias e históricas. De hecho, Stein afirmó que un “conocimiento profundo de la cruz” o una “ciencia de la cruz”, “[...] sólo se puede adquirir si se llega a experimentar a fondo la cruz. De esto estaba convencida desde el primer momento, y de corazón he dicho: *¡Ave Crux, spes unica! ¡Salve Cruz, única esperanza!*”.<sup>160</sup> Para Stein, pues, Juan de la Cruz no fue sólo

<sup>158</sup> Al respecto, afirmó Stein en carta dirigida a una religiosa –fecha en octubre de 1938–: “He de decirle que mi **nombre** de religión lo traje ya conmigo cuando llegué de postulante al convento. Conseguí exactamente lo que pedí. Bajo la cruz comprendí el destino del pueblo de Dios, que ya entonces comenzó a preanunciarse. Pensé que quienes comprendieran que esto era la cruz de Cristo deberían tomarla sobre sí en nombre de todos. Ciertamente, hoy sé mucho mejor lo que significa haberse **desposado con el Señor bajo el signo de la cruz**. Desde luego, nunca se llegará a comprender, porque es un **misterio**.” (“Cartas”, p.1292).

<sup>159</sup> Ver *Infra*, p.37 y ss. Otro dato significativo para Stein, en la *lectura* de su propio “libro vivo”, fue que su fecha de nacimiento coincidió con la fiesta judía del *Yom Kipur* o de la “Reconciliación”, en la cual, la *purificación* o *purgación* y la *expiación* son “vivencias” relevantes.

<sup>160</sup> En carta a la priora de la comunidad de Echt (finales del año 1941), “Cartas”, p.1383. Cabe añadir que Edith Stein, en su vida de carmelita descalza, *relacionó* la “**vivencia de la cruz**” con la “**vivencia de los votos religiosos**”. Algunos textos (“Exaltación de la Cruz” y “La bodas del Cordero”, entre otros), dirigidos a sus hermanas carmelitas, dan cuenta de esta interesante “relación de vivencias”.

un “testigo elocuente” del *conocimiento* y *experiencia* acerca de “Dios”, sino también un “maestro”<sup>161</sup>; un “compañero de viaje” en la “ciencia de la cruz”.

Consideramos que el estudio que Stein realizó del “caso” Juan de la Cruz también contribuye a la formulación de una “fenomenología de la cruz”; es decir: a un *análisis* y *descripción* de las vivencias –en general o *por esencia*– que tienen como *objeto intencional* o *correlato* a la “cruz”. Hemos visto que, según Stein, es necesario complementar las indagaciones fenomenológicas con las ontológicas –o viceversa. Por ello, la pregunta acerca de *lo que* es la “cruz”, se relaciona con la pregunta acerca de *cómo* se tiene “vivencia de ella”. Sabemos que si hay un “signo” *distintivo* del cristianismo, ése es la *cruz*.<sup>162</sup> Pero, ¿*qué* es la cruz? Para Stein, la “cruz” es un *símbolo* que refiere o que lleva-a “algo” *no-visible* a través de su figura *visible*. Pero para “comprender” ese *símbolo* debe existir en el “patrimonio cultural” del individuo y/o de la comunidad, en su *corriente de vivencias*, “referentes” acerca de “Cristo” o del “cristianismo”. Así pues,

La *cruz* es **signo** de todo lo que **causal o históricamente** está relacionado con la **cruz de Cristo**.<sup>163</sup>

Por tanto, *cualquier* “cruz”, es “signo” de la “cruz de Cristo”. La “cruz”, pues, nos remite a “Cristo”: a “*su vida*” y a *el* “Misterio” que “él *vivió y comprendió*”. Como decíamos antes –en *este* “sentido”– no hay “cruz” sin “Cristo”. Así, lo que “cae bajo nuestros sentidos” (*cualquier* “cruz”: “en imagen” o “en persona”), es “signo” de la “cruz de Cristo”. La “cruz”, por tanto, no es “imagen” –entendida ésta como *representación* (“el ejemplo” por antonomasia: un “icono de Cristo”)– sino un “signo” que, *por esencia*, lleva a la “cruz de Cristo”. Sin embargo, cuando “se conoce” lo que *este* “signo” implica *por esencia* (“El que quiera venirse conmigo, que reniegue de sí mismo, cargue con su cruz y me siga [...]”; “[...] el que no tome su cruz y me sigue, no es digno de mí”)<sup>164</sup> y se tiene “vivencia de él”, se

---

<sup>161</sup> Ramón Xirau, *De mística: Maestro Eckhart. San Juan de la Cruz. Edith Stein. Simone Weil*, Joaquín Mortiz, México, 1992, p.61.

<sup>162</sup> Cabe decir que en el cristianismo de los primeros siglos, la “cruz” no era el “signo” *distintivo*, sino el “pez”, el “pan”, el “pastor”, entre otros. Consideramos que sería muy conveniente realizar estudios, análisis y descripciones acerca de la “vivencia religiosa cristiana” a través de sus “signos” y/o “imágenes” –a lo largo de la historia. Nosotros hablaremos aquí del “signo” de la cruz, cuya importancia y repercusión, son –sin lugar a dudas– notables para la “vivencia religiosa cristiana”. Al respecto, dice el lema de la Orden Cartujana a la que, por cierto, pretendió ingresar Juan de Yepes (Juan de la Cruz): “*Stat crux, dum volbitur orbis*” (“La cruz permanece firme, mientras el mundo da vueltas”). Ver, *Infra*, p.39, nota 127.

<sup>163</sup> Edith Stein, “Ciencia de la Cruz”, p.237.

<sup>164</sup> Evangelios de Marcos 8,35 y Mateo 10,38. Hay que decir que la “vivencia de la cruz” no se queda en “ella misma”, sino que lleva-a o conduce-a (como fue en su *origen esencial*: el de la “cruz de Cristo”) a la “resurrección”; a la “unión definitiva con Dios”, a la “salvación” o a la “gloria”. Al respecto, dijo Juan de la Cruz en uno de sus “Avisos espirituales”: “El que no busca la **cruz** de Cristo, no busca la **gloria** de Cristo”. Para Stein, los “misterios” del cristianismo, tales como: la *encarnación*; la *pasión* y *muerte* “en cruz”, y la *resurrección*, son una “**totalidad indivisible**” (*Cfr.* “El misterio de la Navidad”, *Obras Completas. Tomo V.*).

va adquiriendo una “ciencia de la cruz”. Pero, ¿qué implica esta *ciencia*? Para Stein,<sup>165</sup> cuando se habla de “ciencia de la cruz” [*Kreuzeswissenschaft*], no debe entenderse en el sentido “usual” de *ciencia* [*Wissen*], es decir, de una *mera* “teoría” construida por proposiciones verdaderas y basada en “pensamientos coherentes”, sino de una “teología” o de un *conocimiento* acerca de Dios. Recordemos que la “teóloga” o el “teólogo” *hablan* de Dios porque “lo conocen” y el *hablar* de Dios **presupone** que Dios *hable*. Según Stein, Dios, el “Teólogo originario”, *siembra* en el alma esta “ciencia” que va creciendo y desarrollándose como una “verdad viva”, “real” y “operante”.<sup>166</sup> Este conocimiento implica, *por esencia*, “negación propia”, “desasimiento de todo lo creado”, “vaciamiento de los deseos”; es decir: una “purificación” o “purgación”. Sólo *mediante ella* el sujeto podrá “ser iluminado” para, finalmente, “unirse” con Dios. Stein, en *Ciencia de la Cruz*, relacionó el proceso y desarrollo de esta “ciencia” *sui generis* con las “intuiciones” contenidas en las obras de Juan de la Cruz: Stein *ve* a las “noches” purgativas del sentido y del espíritu de las que habla Juan de la Cruz, *como* “vivencias de la cruz”. Así es como, la mujer o el hombre,

[...] precisamente con la experiencia de su propia nada y de su impotencia en la noche oscura, llega al verdadero conocimiento de sí y a la iluminación acerca de la inmensa grandeza y santidad de Dios, cómo así es purificada, adornada de virtudes, y preparada para la unión.<sup>167</sup>

Stein, en *Ciencia de la Cruz*, va recorriendo y “leyendo” en *clave interpretativa* (“la vivencia de la cruz”) tres de las vías de conocimiento que abordamos en esta investigación: el conocimiento *natural* de Dios, la *fides* y la *mística*. Para Stein, en definitiva, las obras de Juan de la Cruz conforman un “Evangelio” en el que se anuncia la “buena noticia” acerca del *misterio* de la libertad personal y acerca de

<sup>165</sup> Edith Stein, “Ciencia de la Cruz”, p.205.

<sup>166</sup> *Loc.cit.* Varias “teólogas” y “teólogos” han *visto* en la “cruz”, un “árbol”: el “árbol de la cruz”; expresión que incluso recoge la liturgia cristiana. Este “árbol de la cruz” contrasta con aquel “árbol de la ciencia del bien y del mal”, mencionado en el libro del Génesis, cuyos “frutos” no deberían comerse –de acuerdo a la *prohibición* establecida por el mismo Dios. Lo anterior, nos sugiere que aquel “árbol de la ciencia del bien y del mal” se proponía como una realidad “ya dada” para la persona. En contraste, el “árbol de la cruz” no se presenta como una realidad “ya dada” sino que es, primero, una “semilla” plantada por el mismo Dios en el “alma” –en la más “profunda interioridad” de la persona (lo cual, llevaría también a un “conocimiento de sí mismo”)– y que cada persona debe cultivar en libertad... hasta “hacerse” “árbol”, “conocimiento profundo de la cruz” o “ciencia de la cruz”; la cual, paradójicamente, incluso puede considerar como “bienes”, los “males”. A continuación, consignaremos sólo dos referencias bíblicas acerca de esta “*sabiduría* o *ciencia* de la cruz”: “[...] aceptad dócilmente el mensaje plantado en vosotros, que es capaz de salvaros” (Carta de Santiago 1, 21); “De hecho, el mensaje de la Cruz para los que se pierden resulta una locura; en cambio, para los que se salvan, para nosotros, es un portento de Dios, pues dice la Escritura: *Anularé el saber de los sabios, descartaré la cordura de los cuerdos*. ¡A ver un sabio, a ver un letrado, a ver un estudioso del mundo éste! ¿No ha demostrado Dios que el saber de este mundo es locura? Mirad, cuando Dios mostró su saber, el mundo no reconoció a Dios a través del saber; por eso Dios tuvo a bien salvar a los que creen con esa locura que predicamos. Pues mientras los judíos piden señales y los griegos buscan saber, nosotros predicamos un Mesías crucificado, para los judíos un escándalo, para los paganos una locura; en cambio, para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías que es portento de Dios y saber de Dios: porque la locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más potente que los hombres.” (Primera carta a los corintios 1, 18-25).

<sup>167</sup> Edith Stein, “Ciencia de la Cruz”, p.227.

la constante *seducción* de Dios (o el “ser eterno”) a la persona (o el “ser finito”)... hasta que ésta entregue libremente, o “en cruz”, la voluntad propia a la voluntad divina; sólo así, el mismo “Dios-seductor” o el “Amado” podrá conducirla hacia la “dichosa unión” *con y en Él*.<sup>168</sup>

Consideramos, pues, que *algo* de lo que aquí hemos expuesto, nos ayuda a *comprender* por qué Stein exclamó “con **conocimiento** de **causa**”: “*¡Ave Crux, spes unica!*” Por último, transcribimos varios fragmentos de la poesía *Signum Crucis*, escrita por Edith Stein a finales del año 1937:

El que se hizo hombre por amor al hombre,  
entregó del todo su vida de hombre  
a las almas, que él había escogido.  
El que ha formado el corazón de cada uno  
y quiere un día revelar el sentido secreto de su esencia  
en un nombre nuevo  
que sólo entiende aquel a quien le es propio:  
El se ha unido a cada uno de los elegidos  
de una forma particular y profundamente misteriosa  
nos regala de la plenitud de su vida de hombre  
la cruz.

¿Qué es la cruz?  
El signo que nos muestra el cielo.  
Se eleva sobre el polvo y vaho de la tierra  
y se alza a la límpida luz.  
Lo que pueden recibir los hombres, déjalo:  
abre las manos y ajústala a la cruz:  
entonces te lleva hacia arriba  
a la luz eterna.

Mira la cruz:  
Ella extiende su travesaño  
como uno que abre sus brazos  
como si quisiera abarcar el mundo entero:  
venid todos los que estáis cansados y agobiados,  
también vosotros, que me gritáis: “crucifícalo”.  
Esta es la imagen de Dios, que quedó palidecida en la cruz.

Asciende al cielo desde el fondo de la tierra  
igual que él que subió al cielo,  
y la cruz quisiera elevar a todos consigo.  
Tú abraza la cruz, así le tienes a él  
que es verdad, camino y vida.  
Si llevas tu cruz, así te lleva ella a ti  
y se convertirá para ti en felicidad.

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, págs. 342-3.

### III. Balance crítico

Hemos propuesto nuestra *interpretación* para abordar y analizar el pensamiento de Edith Stein. Ésta asume como **fundamental** el tratar de aclarar lo que para Stein son –e implican– *cada una* de las cuatro *vías de conocimiento*, así como sus relaciones entre sí. Según Stein, ninguna vía o camino de conocimiento necesariamente excluye a la(s) otra(s) sino que –por el contrario– *pueden* integrarse y complementarse (varios textos de la obra steiniana dan constancia de ello)<sup>1</sup>. Sin embargo, cuando el «tema», el «problema» o la «cosa» a indagar es “Dios”, éstas vías implican *grados* en el saber, siendo la *experiencia* mística (el “camino *extraordinario* del conocimiento *sobrenatural* de ‘Dios’”) el cúlmen del conocimiento acerca de “Dios”; pero la fe en Dios [*fides*] (el “camino *ordinario* del conocimiento *sobrenatural* de ‘Dios’”), la vivencia religiosa fundamental. Al respecto, consideramos que los análisis steinianos contribuyen al estudio –serio y riguroso– de “fenómenos religiosos” tales como la “fe”, la “mística” y –dentro de la *tradición* cristiana: la “vivencia de la cruz”. Asimismo, valoramos como notables la “comprensión” steiniana acerca del *filosofar* mismo, el cual considera tanto las reflexiones *fenomenológicas* como las *ontológicas*; así como la “comprensión” steiniana acerca de la “teología”, conocimiento *natural* y/o *sobrenatural* acerca de Dios, el cual *se origina* porque Dios (el *Teólogo originario*) “habla” o “se da a conocer” a la persona.

Nuestra investigación nos permitió ahondar en el estudio de este “caso” *sui generis* en la historia del filosofar, el cual contribuye al **debate actual** acerca de:

---

<sup>1</sup> “Acto y potencia...”; “Ser finito...” (con sus dos apéndices); “Ciencia de la Cruz”; “Caminos del conocimiento de Dios...”; “Estructura de la persona humana”; entre otros. Somos conscientes de que toda selección y clasificación involucra una *interpretación*. En el caso de la edición de las *Obras Completas* de Stein en lengua española, los editores nos ofrecen una clasificación que “distingue” entre los –por ellos “denominados”– “escritos autobiográficos”, los “filosóficos” (clasificándolos en sus “etapas” *fenomenológica* y de *pensamiento cristiano*), los “antropológicos y pedagógicos”, y los “espirituales”. Consideramos que para los textos steinianos esas “clasificaciones” son tan “insuficientes” y “no esclarecedoras”, como “tajantes”. Un ejemplo: “Caminos del conocimiento de Dios...”, un texto escrito por Stein para publicarse en una revista filosófica, fue colocado por los editores en lengua española dentro del tomo de “escritos espirituales”. Ignoramos si, en realidad, el criterio de los editores fue “clasificar” los textos steinianos por “temas” tratados, o por la “manera” de abordarlos. En cualquier caso, estas “pretensiones” también acarrearán grandes dificultades... Consideramos, pues, que hubiera sido preferible ordenar los tomos de acuerdo a las fechas probables de elaboración (considerando, por separado, el epistolario) y no a partir de motivaciones “pedagógicas” y/o siguiendo una “lógica” en la experiencia y pensamiento de Edith Stein (alegadas en la *presentación* y en la *introducción general*, contenidas en el tomo primero de las *Obras Completas*). Esto hubiera permitido, por ejemplo, constatar que en un mismo año (en el que se suscitaban diversos acontecimientos “personales” e “históricos” en el mundo-de-la-vida [*Lebenswelt*] de Stein) ella elaboró varios y diversos textos aparentemente “sin relación” entre sí. Asimismo, hubiera evitado que un mismo texto, “El castillo interior” (escrito como primer apéndice a “Ser finito...”), se publicara por duplicado en las *Obras Completas* (en el tomo tercero que contiene los “escritos filosóficos” de la “etapa” de “pensamiento cristiano”; y en el tomo quinto que contiene los “escritos espirituales”). Queda pues, hecha esta observación que no deja de reconocer las dificultades propias de *toda* clasificación y que no demerita –en modo alguno– la labor de los editores quienes lograron, finalmente, ofrecer al lector de lengua española la obra completa de esta pensadora.

- a) las relaciones de la filosofía con otros *saberes*. Stein, con gran acierto, aclaró las particularidades de cada *vía de conocimiento* para poder relacionarlas entre sí e integrarlas en su obra –sin dejar, por ello, de considerar sus diferencias, alcances y límites. Esto es relevante ya que no basta con *decir*, por ejemplo, que “la fe es (o no es) una vía de conocimiento”, que “la mística es (o no es) una vía de conocimiento”, que “la poesía es (o no es) una vía de conocimiento”, etc., sino que es preciso *aclarar* “aquello” que dichas frases afirman, “por qué” lo afirman y “desde dónde” lo afirman. Otra de las contribuciones del pensamiento steiniano es su reconocimiento acerca del enriquecimiento que obtiene el filósofo cuando considera –por “experiencia propia” o con base en escritos de “testigos elocuentes”– otras *vías de conocimiento* ya que estos *saberes* involucran, a su vez, diversos «temas» o «problemas» que el o la filósofa simplemente no puede evadir si quiere realmente ahondar en ellos, para poder así ofrecer su “comprensión” y valoración crítica.
- b) la conveniencia o no de que el o la filósofa que sea, *además*, “testigo” del “fenómeno religioso o místico” *hable* acerca de las características de dicho “fenómeno”. O, por el contrario, si es conveniente para un análisis *crítico* de dicho “fenómeno”, que el investigador se mantenga sólo como *observador* de éste, sin recurrir a su “*experiencia propia*”.<sup>2</sup> Consideramos que no *necesariamente* por ser “testigo” se atrofia o se anula la capacidad de estudio y análisis *crítico* acerca del “fenómeno religioso o místico”. El “caso” steiniano contribuye a debatir esta cuestión debido a que ella, siendo “testigo”, se empeñó por tratar el «tema» o «problema» con rigor crítico y evitando citar *explícitamente* las “*autoreferencias*”.<sup>3</sup> Sin embargo, consideramos que resulta **inevitable** –siendo “testigo”– no acudir, en menor o mayor medida, a la “experiencia propia” *vivida* “desde” una tradición religiosa específica. Esto, por el contrario, *favorece* la “comprensión” de dicho “fenómeno”. Pero, asimismo, *puede* dificultar la “comprensión” de otras vivencia “ajenas” a la propia tradición, si el investigador o investigadora no es capaz de considerar que “Dios” –el correlato intencional de la “teología”, de la “vivencia de la *fides*” y de la “vivencia mística”– puede “comprenderse” de muchas maneras... Así pues, *el* reto para el investigador(a)-“testigo” es “poner entre paréntesis” sus propias vivencias para poder “comprender” *otras* manifestaciones del “fenómeno religioso o místico”, las cuales *pueden* poner “en cuestión” su propio concepto de “Dios” (o, cuando el investigador o investigadora **no** es “testigo”, sus “ideas” o “creencias *no* religiosas” o “*prejuicios*” acerca del “fenómeno religioso” *en general* o de una “tradición” religiosa *particular*).

---

<sup>2</sup> Acerca de estos cuestionamientos, recomendamos el texto “Fenomenología y religión” de Isabel Cabrera, en Díez de Velasco y García Bazán, eds. *El estudio de la religión*. Colección Enciclopedia de la Religión, Trotta, Madrid 2002.

<sup>3</sup> Al respecto, consideramos que la **mayor** “elocuencia” de la “*testigo*-Edith Stein” está *plasmada* en su vida.

Respecto a Stein, hemos visto cómo ella *se aproximó y analizó* dicho “fenómeno” haciendo “uso” de su lengua filosófica materna (la *fenomenología*) y “desde” su tradición religiosa judeocristiana, sin indagar “otras” *posibles* “maneras de comprender” a “Dios”. No obstante, consideramos que tanto sus análisis y descripciones acerca de las vivencias religiosas y místicas como su “comprensión” acerca del filosofar mismo, contribuyen a la “ampliación” de los *horizontes* de estudio y al análisis *crítico* del “fenómeno religioso y místico”.

Por último señalamos que esta investigación, como es *por esencia* a toda indagación, nos suscita varias reflexiones y cuestionamientos... Algunos de esos cuestionamientos abordaremos a continuación, a manera de preguntas:<sup>4</sup>

1. ¿Realmente el o la filósofa que tiene *conocimiento* de Dios por vivencia de la *fides* y/o por vivencia *mística* –cuando “tiene conciencia” de ella(s) y la(s) “asume” con todas sus paradojas–, excluye “para sí” al *filosofar* como vía de *conocimiento* acerca de Dios? Cabe advertir que aquí preguntamos *solamente* respecto al conocimiento acerca *de Dios* y no respecto al conocimiento que tiene como “objeto o correlato intencional” de la conciencia otra «cosa». Esto lo precisamos porque consideramos que no deja el o la filósofa “de filosofar” por tener *fides* ni por haber tenido una vivencia *mística*. Sin embargo, consideramos que aquí el filósofo o la filósofa *sí* excluye “para sí” al *filosofar* como vía de conocimiento acerca *de Dios*. Esto debido a que, una vez que el o la filósofa *ha adquirido* conocimiento *de Dios* por alguna de estas vías o por las dos, cuando tiene “conciencia” de ello y “asume” todas sus paradojas, la filosofía, como vía de conocimiento acerca *de Dios*, queda “rebasada” como tentativa de respuesta “para él mismo o para ella misma”. Sin embargo, no se sigue *necesariamente* que “por ello” considere como inválido al *filosofar* como vía de conocimiento acerca *de Dios*; ni que deje también de preguntarse, mediante el *filosofar*, acerca de *cómo* “en” la *fides* y “en” la *mística* obtiene conocimiento acerca *de Dios*. Es decir: sigue preguntándose, *también* mediante el *filosofar*, pero “conociendo” sus *límites* y “dentro de sus *límites*”, debido a que ni las *preguntas* ni las *paradojas* dejan de presentarse a su conciencia. Y cuando hay “preguntas”, “paradojas”, “enigmas”, hay «temas», «cosas» o «problemas» para el *filosofar*..., los cuales –hay que decirlo– pueden ser abordados tanto por los “testigos elocuentes” mismos, como por los filósofos que *no* adquieren *conocimiento* acerca de Dios por esas vías, pero que consideran pertinentes estos «temas», «cosas» o «problemas». Al respecto, consideramos que Stein en su análisis de la

---

<sup>4</sup> Por supuesto, estas preguntas ameritan –por las «cosas» o «problemas» que involucran– estudios y análisis más detallados ... Sin embargo, proponemos nuestras breves reflexiones a dichas preguntas, como *tentativas de respuesta* que contribuyan a seguir abordando y analizando –con mayor detalle y profundidad– dichos cuestionamientos.

*fides* propone, con gran acierto, que las “dudas” no se eliminan *del todo*; y que respecto a la *intuición* o *visión* mística –incluso *en ésta*– no deja de presentarse para la conciencia una gran paradoja sobre *lo que* implica para “el conocer” mismo el *conocimiento místico*. No obstante, aquí se nos presenta *otro* «problema»: ¿el conocimiento acerca de *Dios*, obtenido mediante la *fides* y/o mediante la *intuición mística*, no lleva a que el sujeto adquiera “otros” conocimientos? En efecto, quien tiene *fides* y/o una *visión mística*, adquiere *no solamente* un conocimiento acerca de “Dios”, sino un *conocimiento* acerca de “sí mismo” y acerca del “mundo” o la “realidad”.<sup>5</sup> Siendo esto así, ese *conocimiento* llevaría a una suerte de *comprensión* o *visión “teológica” del mundo*, en la que el sujeto –no sin esfuerzos– “escucha” y “entiende” lo que “habla” o “le da a conocer” el *Teólogo originario*. El poema *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz plantea que el camino que el sujeto recorre “en” *su conocer* al mundo implica, como se dice algunas veces sobre el conocimiento acerca de Dios, una *trayectoria ascensional*. Pero el texto de sor Juana a nosotros nos sugiere, además, *cómo* el individuo en su recorrido de ascenso, cuando se enfrenta a lo que es “incompreensible” *sólo* mediante el conocimiento *natural*, decide retroceder... Aquí vemos una interesante y sugerente alegoría acerca de cómo la persona –filósofa o no– decide *no* incursionar en otras vías o tramos “en” *el conocer* (para nosotros: la “teología”, la “fe” y la “mística”). Pero hay que agregar que incluso, una vez recorridos todos los tramos o vías “en” *el conocer*, hasta llegar a la *iluminación* y a la *unión mística*, el reto es *cómo* “regresar” de “vuelta” al «mismo mundo», pero con esa “experiencia *vivida*” a cuestas... “Regresar”, simplemente, para continuar *conociendo* y *viviendo* “de manera diferente” el «mismo mundo» –parafraseando aquí a la propia sor Juana en *Primero sueño*: “el mismo mundo/ pero yo / *iluminada* y *despierta*”. “Regresar”, no para “explicar” el mundo, sino para “comprenderlo” y –en su caso– *hablar* o *balbucear* acerca de *lo vivido*.

2. ¿“Dios” puede “caer bajo los sentidos”? Primeramente establecemos aquí que “Dios” puede ser *comprendido* y *vivido* de “muchas maneras” –y no solamente como se puede *comprender* “desde” *una* tradición religiosa particular. Pero “Dios”, es *el* «objeto» de *conocimiento* en la “teología”, en la *fides* y en la *vivencia mística*. Ahora bien, analizado *fenomenológicamente*, lo que “cae bajo nuestros sentidos” no son propiamente «personas» o «cosas», sino “datos

---

<sup>5</sup> Al respecto, hay que advertir y precisar que ese *conocimiento* **no puede pretender ser igual** y/o *dar las respuestas* que ofrece el “conocimiento” de las otras ciencias –no filosóficas– que tratan de *explicar*, por ejemplo: el genoma humano, una fórmula matemática, los elementos o las sustancias químicas presentes en el universo, la relatividad, el origen de las especies, la naturaleza del protón, la teoría cuántica, el origen de los tsunamis, la democracia, el Estado, etc. Decimos esto porque, sabemos bien, hay quienes “pretenden” *explicar* esas realidades o fenómenos con “fundamento” en la *fides* o en una *visión mística*. Esto implicaría un *contrasentido* para ese “tipo” de *conocimiento* que no pretende *explicar* esas realidades o fenómenos, sino *comprender* el *sentido* de la “vida”, de la “existencia”, de “Dios”, del “mal”, del “mundo” o de la “realidad”.

sensibles” que son la “materia” de nuestra “experiencia del mundo”. A esos “datos” los recibimos “sin ser llamados”. Posteriormente, “tenemos sensaciones o sentimientos” basados en esos “datos sensibles”, que nos llevan a *darle sentido* o a *constituir* “lo recibido” y poder llamarlo –aquí respecto a la «cosa» o al «problema» que tratamos: “Dios”. Cabe recordar que “en” la *constitución* y *comprensión* de “lo recibido” *influye* nuestro “patrimonio cultural y espiritual”, el cual forma parte de nuestra *corriente de vivencias*. Según Stein, en el conocimiento *natural* acerca de “Dios”, éste *habla* “en símbolos” (la “naturaleza y sus manifestaciones, el “mundo y sus acontecimientos”) y el sujeto *lo conoce* “mediante” ellos. “Dios”, pues, no “cae bajo nuestros sentidos”, sino que lo “conocemos” *primeramente* mediante los “datos que recibimos” *en* la “naturaleza y sus manifestaciones”, *en* el “mundo y sus acontecimientos”. Y lo *podemos* “conocer” –agregamos nosotros– porque  *vemos* que “*en* lo intuido” también hay “«algo» sugerido” y porque *podemos* “dar paso” a la vivencia religiosa fundamental: la *fides* –con toda su “claroscuridad”. “En” la *fides*, como advirtió con acierto Stein, se “ *Cree absolutamente en Dios*”, aun “ *sin sentirlo*”; o cuando “Dios”  *calla* y no se tiene “ *noticia de Él*” –ni  *en* la “naturaleza”, ni  *en* el “mundo”. Ahora bien, ¿qué sucede respecto a la  *experiencia* o  *visión mística*, en la que “Dios” se da « *en persona o él mismo*» –y no « *en imágenes*» o « *en símbolos*»? Según Stein, “ *en*” la  *experiencia mística*, “Dios” se “**automanifiesta en silencio**” y “**sin** imágenes”.<sup>6</sup> Esta  *experiencia sobrenatural* y  *extraordinaria* implica, para Stein, una “misteriosa revelación”.<sup>7</sup> Teresa de Ávila relató que la  *experiencia mística* acontece “ *en* manera extraña” porque a “Dios” se “ *le ve*” pero no con los “ojos del cuerpo” ni con los “ojos del alma”, porque no es “visión imaginaria”.<sup>8</sup> Manuel García Morente, en su narración acerca de la  *experiencia vivida*, aseveró: “Allí estaba Él, yo no lo veía, no lo oía, yo no lo tocaba, pero Él estaba allí [...] Percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel en que estoy escribiendo y las letras, negro sobre blanco, que estoy trazando, pero no tenía ninguna sensación [...]”.<sup>9</sup> Simone Weil, por su parte, relató: “[...]  *en* este súbito descenso de Cristo sobre mí, ni los sentidos ni la imaginación tuvieron parte alguna [...]”.<sup>10</sup> Si como Stein afirmó, el “sentimiento de la **presencia de Dios**” es el núcleo de **toda**  *experiencia mística*,<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.160.

<sup>7</sup> *Loc.cit.*

<sup>8</sup> Teresa de Ávila, “Las moradas”, en *Obras*, Vergara, Barcelona, 1961, p.866. Teresa *habló* acerca de una “visión intelectual” –no “físico-corporal” ni “imaginaria”. Esta  *intuición* teresiana nos parece tan “provocadora” como “relevante”...

<sup>9</sup> Citado por Juan Martín Velasco en *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1997, págs. 222-3.

<sup>10</sup> Simone Weil, *A la espera de Dios*, p.42. Somos conscientes de que citamos aquí a “testigos elocuentes” que  *hablan* “desde” la tradición judeocristiana. Queda pendiente el contraste con otros “testigos” que  *hablan* “desde” otras tradiciones religiosas, para poder así  *detectar* o no posibles “parentescos” respecto a la  *experiencia mística*.

<sup>11</sup> Edith Stein, “Caminos del conocimiento de Dios...”, p.150.

¿cómo *comprender* que “en” ella se “sienta la **presencia de Dios**”, sin recibir ningún “dato sensible”? En efecto, uno de los cuestionamientos *complicados* en esta pregunta es acerca de la *posibilidad* o *no* de “tener sentimientos” sin “sensaciones”. Pero también aquí se *complica* (¡y se *complica!*) el poder *comprender* la “especificidad”, el “tipo”, o la “naturaleza” misma de la «cosa» (“Dios”) que *se da* o *se presenta* “en persona” en la percepción o *experiencia mística*. Y es que esta «cosa» no “es” –hay “indicios” de ello– ni una «cosa material», ni una «persona común», ni una *mera* «realidad espiritual». Al respecto consideramos que las indagaciones *ontológico-fenomenológicas*, llevadas a cabo por Stein (especialmente en “Acto y potencia...” y en “Ser finito...”), pueden ser de gran utilidad... *Retomando* la pregunta inicial: ¿“Dios” puede “caer bajo los sentidos”? *más* cuestionamientos se nos presentan: ¿acaso, en la *experiencia mística*, en ese –decimos nosotros– “**estarse**’-con-Dios-*presente*”, «Dios *en persona*» no es «el dato sensible» que lleva a “sentir su presencia”, con *absoluta* evidencia y “como” *evidencia* absoluta? «Dato» *sui generis* que, en todo caso, sería *más* “intelectual” que “sensible”...

3. ¿Cuál es la relación entre *enigma* y *Misterio*? El *enigma* es un *símbolo* “no comprendido” o como diría san Agustín: una “alegoría oscura”. Como *todo* símbolo, refiere o lleva-a “algo”. Una “cosa” material, artificial o virtual, *puede* ser un “enigma”. Pero también un “acontecimiento”, “fenómeno” o “suceso” en la naturaleza o en el cosmos, en la *vida* “personal” de *un* individuo (estando en vigilia o *viviendo* “en sueños”), o en la *vida* de una “colectividad”. Pero también *una* persona o *la* persona –*en general*– puede ser un “enigma” para otro(s): *en* su “existencia” y/o *en* el “término” de ésta, *en* su manera de *conocer* “el mundo”, *en* sus “expresiones corporales”, *en* sus “obras” –escritas o no escritas, etc. El o la científica –que no es filósofo(a)– pretende *resolver* uno o varios “enigmas” porque *sabe*, “está convencido(a)”, que “detrás” de ellos hay una o varias “causas” –*empíricamente* comprobables. Este científico o científica, pues, pretende *explicar* los enigmas mediante hipótesis “veraces” y “verificables” hasta formular una “teoría”, para así –finalmente– poder *resolverlos*. Porque, en definitiva, para él o para ella, *todo* “enigma” es *resoluble*. Así pues, dos de sus anhelos más profundos serían: que los *enigmas* “desaparecieran” porque “fueron resueltos”; y que él o ella contribuyera en esto. En contraste, el o la filósofa también trata de *resolver* uno o varios “enigmas”. Pero no los *explica* causal y empíricamente –de la *misma* “manera” en que lo lleva a cabo el o la científica no filósofa– sino que pretende *comprenderlos* o “dar razón” de ellos mediante varios argumentos. En el filosofar las discusiones y polémicas acerca de los “criterios” *fundamentales* de investigación, argumentación y exposición; acerca de los “métodos” o “procedimientos” *propios* o *adecuados* para este quehacer intelectual, son

constantes y no hay unanimidad al respecto...<sup>12</sup> No obstante, el filósofo (también el poeta) *aborda* y *encara* (cada uno, *desde* su propio lenguaje) uno o varios “enigmas”. Pero el filósofo *puede* llegar a “comprender” y a “reconocer” que uno o varios “enigmas” son, en realidad, *irresolubles* (...el poeta, ya lo intuía). Es aquí cuando se “tiene noticia” de *un* “misterio”. Un *misterio* es un *enigma* “irresoluble”. En los “fenómenos religiosos”, la “vivencia del enigma” y la “vivencia del misterio” son *fundamentales* y ambas vivencias *pueden* relacionarse entre sí. Un ejemplo: la “cruz” *puede* ser un “enigma”; pero después, aun “comprendiendo” su *significado*, *puede* “vivirse” como *un* “misterio”. Pero en los “fenómenos místicos”, cuyo correlato u objeto intencional *es* “Dios” «en persona», no se tiene “vivencia del misterio” sino *propiamente*, “en realidad” y “con evidencia”: “vivencia-de-*el*-Misterio”. Aquí, “Dios”, en sus diversas maneras de “comprenderse”, es “*el* Misterio”. “Misterio” que, en la *experiencia* mística, no “se anuncia” –como sucede “en” el conocimiento *natural* acerca de “Dios”– sino que “se da” «en persona». Pero “*el* Misterio” –incluso en esta *experiencia*– nunca se le *desvela* “del todo” al sujeto de dicha vivencia. Ante la *experiencia* de “*el* Misterio”, el filósofo *puede* “volverse” poeta o “teólogo” (y el poeta, “teólogo” o filósofo); o *puede* “volverse” *loco* (también el poeta)...

---

<sup>12</sup> Hay que decir que el *filosofar* –“comprendido” como *fenomenología*– no debate ya acerca de los “métodos” o “procedimientos” sino que ordena, clasifica y describe los “tipos” de vivencias que el conocimiento –en todas sus modalidades y grados– implica.

## Cronología

### ENTORNOS

### EDITH STEIN

- |   |  |
|---|--|
| <p><b>1815.</b> Se instituyó la “Confederación Germánica”, pero lejos de ser un Estado nacional, no era más que una nueva coalición de señores feudales, a menudo rivales entre sí y dominados por Austria.</p> <p><b>1816.</b> Johan F. Herbart publica <i>Libro de texto de psicología</i>, en donde trata de fundamentar a la psicología desde una base matemática, “científica”. Herbart enseñó principalmente en la Universidad de Gotinga.</p> <p><b>1824.</b> Herbart publica el primer volumen de <i>La psicología como ciencia, basada nuevamente en la experiencia, la metafísica y las matemáticas</i>.</p> <p><b>1842.</b> Moritz W. Drobisch, discípulo de Herbart, publica <i>La psicología empírica según los métodos de la ciencia natural</i>. Docente en Leipzig.</p> <p><b>1844.</b> Hermann Lotze ocupa la cátedra de filosofía de Herbart, en Gotinga.</p> <p><b>1848.</b> En Alemania estalla la revolución liberal burguesa. En Francfort se decide la elección, por medio de sufragio universal, de una Asamblea Nacional de 586 diputados que debían elaborar una Constitución unitaria.</p> <p><b>1849.</b> Fracasa el proyecto revolucionario. El parlamento de Francfort propone entonces la corona unitaria al rey de Prusia, Federico Guillermo IV. Él, la rehúsa.</p> <p><b>1850.</b> Fracasa el intento de una Confederación de Estados Alemanes bajo la dirección de Prusia. Ésta, sin embargo, defiende cada vez más la unificación alemana, y quiere alcanzarla valiéndose de su poderío económico y político.</p> <p><b>1852.</b> Lotze publica <i>Psicología médica o fisiología del alma</i>.</p> <p><b>1859.</b> Nacen Edmund Husserl y Henry Bergson (ambos, de origen judío). Marx publica su <i>Crítica de la Economía Política</i>; Darwin, <i>Sobre el origen de las especies</i>.</p> <p><b>1860.</b> Gustav T. Fechner publica <i>Elementos de psicofísica</i>. Enseñó principalmente en Leipzig.</p> <p><b>1861.</b> Guillermo I asciende al trono a la muerte de su hermano Federico Guillermo IV.</p> <p><b>1862.</b> Otto von Bismarck, primer ministro. H. Spencer publica <i>Sistema de filosofía sintética</i>.</p> <p><b>1864.</b> “Primera Internacional”. Nace Max Weber.</p> |  |
|---|--|

Spencer publica *Principios de biología*. Pio IX da a conocer su *Syllabus*, en donde condena las doctrinas modernas y liberales.

**1865.** Mendel publica las *Leyes de la herencia*.

**1866.** Bajo la dirección de Prusia se integra la “Confederación de Alemania del Norte”, integrada por 22 Estados.

**1867.** Marx publica *El Capital*.

**1869.** Inicia el “Concilio Vaticano I”, en donde se decreta la infabilidad del papa cuando se pronuncie *ex cathedra* sobre doctrina y moral. Se publica *La Filosofía de lo inconsciente* de E. von Hartmann.

**1870.** Guerra franco-prusiana. Roberto Ardigó publica *La psicología como ciencia positiva*.

**1871.** Victoria de Prusia. Se firma la “paz de Versalles”. Nace el Imperio Alemán bajo la hegemonía de Guillermo I de Prusia, Bismarck siguió desempeñando las funciones de Canciller. La antigua Confederación Alemana del Norte se amplió con la adhesión de los Estados del Sur, salvo Austria. La Constitución estipuló que los 26 Estados partícipes (que incluían varias minorías nacionales: polacos, daneses y alsacianos) renunciaran a algunos atributos de su soberanía, en beneficio de la unidad del gobierno; declaró, además, que la Corona Imperial sería hereditaria. Francia cedió a Alemania una parte de Alsacia y Lorena.

**1872.** Bismarck inicia el *Kulturkampf*, reformas liberales que lo confrontan con la Iglesia Católica. Nietzsche publica *El origen de la tragedia*.

**1873.** Wilhelm Wundt publica la primera parte de *Fundamentos de la psicología fisiológica*. Nace Teresa de Lisieux.

**1874.** Franz Brentano publica *La psicología desde el punto de vista empírico*. Nace Max Scheler.

**1875.** Wundt instala en la Universidad de Leipzig el primer laboratorio de psicología. Husserl acude a las lecciones de Wundt y conoce a Thomas Masarik.

**1879.** Frege publica *Conceptografía*. Leon XIII da a conocer la encíclica *Aeterni Patris*, que impulsa el estudio renovado de Tomás de Aquino.

**1880.** Wundt, publica *Lógica*. Nace Isabel de la Trinidad, mística carmelita.

**1881.** G.E. Müller instala un laboratorio de psicología en la Universidad de Gotinga. Nietzsche, publica *Aurora*.

<p>Husserl termina su doctorado en matemáticas.</p> <p><b>1883.</b> W. Dilthey publica <i>Introducción a las ciencias del espíritu</i>; C.Stumpf, el primer volumen de <i>Psicología del tono</i>; Nietzsche, <i>Así habló Zaratustra</i>. Wundt funda la revista <i>Philosophische Studien</i>.</p> <p><b>1884.</b> Frege da a conocer <i>Los fundamentos de la aritmética</i>. Husserl conoce a Franz Brentano y opta por la filosofía.</p> <p><b>1886.</b> Mach publica <i>Contribuciones al análisis de las sensaciones</i>. H. Ebbinghaus instala en Berlín un laboratorio de psicología. Husserl se bautiza en la Iglesia Evangélica, se traslada a la Universidad de Halle y ahí conoce a Carl Stumpf.</p> <p><b>1887.</b> Husserl se casa con Malvine Steinschneider y escribe el texto <i>Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos</i> para habilitarse como maestro.</p> <p><b>1888.</b> H.Münsterberg instala en Friburgo un laboratorio de psicología.</p> <p><b>1889.</b> Bergson publica <i>Los datos inmediatos de la conciencia</i>. Nacen Heidegger y Wittgenstein. C. Stumpf instala en Munich un laboratorio de psicología. Wundt publica <i>Sistema de Filosofía</i>.</p> <p><b>1890.</b> James publica <i>Los principios de psicología</i>; Avenarius, <i>Crítica de la experiencia pura</i>. Bismarck dimite, Guillermo II reina. Se reorganizan las fuerzas armadas y el país se lanza a la expansión colonial por Asia y África.</p> <p><b>1891.</b> Leon XIII publica la encíclica <i>Rerum Novarum</i> que impulsa el pensamiento y la acción social cristiana. G.Martius instala un laboratorio de psicología en Bonn; Thiery y Mercier en Lovaina. Husserl publica <i>Filosofía de la aritmética. Investigaciones lógicas y psicológicas</i>, dedicadas a Franz Brentano.</p> <p><b>1892.</b> W.Dilthey inicia la publicación de sus <i>Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica</i>, que concluirán hasta 1908. Nacen los tres hijos de los Husserl: Elizabeth, Gerhart y Wolfgang.</p> <p><b>1893.</b> Theodor Lipps publica <i>Estética del espacio</i>, en donde desarrolla su teoría de la empatía; Bradley, <i>Apariencia y realidad</i>.</p> <p><b>1894.</b> Francia: “caso Dreyfus”, en donde un oficial es víctima del antisemitismo. H.Ebbinghaus instala un laboratorio de psicología en Breslau; O. Külpe, instala otro, en Würzburg.</p> <p><b>1896.</b> Rickert publica <i>Los límites de la formación de conceptos en las ciencias de la naturaleza</i>; Bergson, <i>Materia y memoria</i>. Friedrich Naumann funda el partido “Unión Nacional</p>	<p><b>1891.</b> Breslau (Prusia) Nace el 12 de octubre, día del <i>Yom Kipur</i> o “de la Reconciliación”, según la liturgia judía. Sus padres: Siegfried Stein y Auguste Courant; esta última, judía devota. Fue la última de once hijos (cuatro de los cuales murieron antes de nacer Edith: Selma, Hedwig, Ernst y Richard). Sus padres se dedicaban al comercio de maderas.</p> <p><b>1893.</b> Fallece su padre. La madre se hace cargo de la familia y del negocio.</p>
---	---

<p>Social”, influenciado por las reflexiones de la <i>Rerum Novarum</i>.</p> <p><b>1897.</b> B.Erdmann instala un laboratorio de psicología en Halle. Muere Teresa de Lisieux.</p> <p><b>1899.</b> Habilitación de Max Scheler en Jena.</p> <p><b>1900.</b> Husserl publica el primer tomo de <i>Investigaciones lógicas</i> (dedicadas a Carl Stumpf), conoce a Max Scheler y se traslada a la Universidad de Gotinga. Wundt publica la primera edición de <i>Psicología de los pueblos</i>; Freud, <i>Interpretación de los sueños</i>; Croce, <i>Filosofía del espíritu</i> y M. Planck pone las bases de la teoría cuántica.</p> <p><b>1901.</b> Husserl publica el segundo tomo de sus <i>Investigaciones lógicas</i>; Freud publica <i>Psicopatología de la vida cotidiana</i>; E.B.Titchener, <i>Psicología experimental: manual de prácticas de laboratorio</i>.</p> <p><b>1902.</b> H. Cohen empieza la publicación de su <i>Sistema de la filosofía</i>.</p> <p><b>1903.</b> Moore publica la <i>Refutación del idealismo</i> y <i>Principia Ethica</i>; G.E. Müller, <i>Concepciones y datos de la metodología psicofísica</i>.</p> <p><b>1904.</b> Meinong publica su artículo sobre “Teoría de los objetos”.</p> <p><b>1905.</b> Einstein presenta su “Teoría de la relatividad”. Husserl se encuentra en Berlín con Wilhelm Dilthey e inicia sus escritos sobre “fenomenología de la intersubjetividad”.</p> <p><b>1906.</b> Cassirer empieza a publicar <i>El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas</i>. William Stern funda el primer laboratorio de “Psicología Aplicada” en Berlín. Muere Isabel de la Trinidad.</p> <p><b>1907.</b> Bergson publica <i>La evolución creadora</i>; W.James, <i>Pragmatismo</i>. El 8 de septiembre el papa Pio X da a conocer su encíclica <i>Pascendi</i>, en la que condena “las doctrinas de los modernistas”.</p> <p><b>1908.</b> Simmel publica su <i>Sociología</i>.</p> <p><b>1910.</b> Russell y Whitehead comienzan a editar sus <i>Principia matemática</i>; Simmel, <i>Problemas fundamentales de la filosofía</i>. Husserl publica <i>Filosofía como ciencia estricta</i> y escribe <i>Problemas fundamentales de la fenomenología</i>.</p> <p><b>1912.</b> Adler publica <i>El temperamento nervioso</i>.</p> <p><b>1913.</b> Freud publica <i>Tótem y tabú</i>; Jaspers, <i>Psicopatología general</i>. N. Bohr presenta su “Teoría del átomo”. Varios catedráticos de universidades alemanas, austriacas y</p>	<p><b>1897.</b> Comienza sus estudios en la escuela “Victoria” de Breslau, en la que permanecerá hasta que termine el bachillerato y pase a la universidad.</p> <p><b>1906-7.</b> Abandona temporalmente la escuela; se manifiesta indiferente hacia las prácticas religiosas. Vivirá por un tiempo con su hermana Else en Hamburgo.</p> <p><b>1908.</b> Regresa a Breslau para terminar sus estudios.</p> <p><b>1911-13.</b> En la universidad de Breslau cursa 4 semestres. Entre sus maestros sobresalen: William Stern y Richard Hönigswald. Sus intereses están en la psicología, pedagogía e historia. Se une a grupos que discuten acerca de las posibles reformas en la pedagogía, así como en la condición social de la mujer. Primer contacto con las <i>Investigaciones lógicas</i> de Husserl. La propuesta académica de Breslau no le</p>
---	--

<p>suizas solicitan a las autoridades académicas y gubernamentales correspondientes, que “psicólogos experimentales” no ocupen más las cátedras de filosofía. Entre los firmantes, destacan: Husserl, Cassirer, Cohen, Geiger, Hartmann, Höningwald, Lask, Natorp, Pfänder, Reinach, Rickert, Schlick, Simmel, Tönnies, Windelband, entre otros. Husserl publica en el primer número del “Anuario de filosofía e investigaciones fenomenológicas” sus <i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica</i>. En Gotinga imparte lecciones sobre “Naturaleza y espíritu”. Karl Jaspers visita a Husserl.</p>	<p>satisface; decide ir a Gotinga para estudiar directamente con Husserl. Antes de llegar a su nueva universidad visita en Berlín el “Instituto de Psicología Aplicada”, fundado por William Stern. Llega a la Universidad de Gotinga. Además de asistir a las lecciones de Husserl, acude con Adolf Reinach, Max Scheler y Max Lehmann.</p>
<p><b>1914.</b> Sarajevo. Asesinato del archiduque de Austria, Francisco Fernando. Alemania declara la guerra a Rusia y a Francia. Inicia la primera guerra mundial.</p>	<p><b>1914.</b> Toma cursos de enfermería para poder ser voluntaria de la Cruz Roja.</p> <p><b>1915.</b> Realiza el “examen de Estado” en historia, filosofía y germanística. Voluntaria como asistente de enfermería en el hospital austriaco de Mährisch-Weißkirchen.</p>
<p><b>1916.</b> Muere en el frente Wolfgang, hijo de Husserl; éste acepta la cátedra de Rickert en la Universidad de Friburgo.</p>	<p><b>1916.</b> Presenta su tesis doctoral “El problema de la empatía en su desarrollo histórico y en su reflexión fenomenológica” en la universidad de Friburgo. La investigación fue desarrollada con la tutoría de Husserl. Inicia su trabajo como asistente de Husserl; comienza la transcripción de lo que serán los libros segundo y tercero de <i>Ideas</i>.</p>
<p><b>1917.</b> La revolución triunfa en Rusia. R.Otto publica <i>Lo santo</i>. Muere en la guerra Adolf Reinach. Fallece Franz Brentano. Gerhart, el otro hijo de los Husserl, es herido gravemente en la guerra y fallece la madre de Husserl.</p>	<p><b>1917.</b> Se publica su tesis doctoral con el título <i>Sobre el problema de la empatía</i>. Visita a la viuda de Reinach; su actitud ante la muerte del esposo, impresiona fuertemente a Stein. Primer contacto con la vivencia cristiana del dolor y la esperanza. Acerca del fallecimiento de Reinach, señaló Ingarden: “¡Vi la reacción de Edith después de la muerte de Reinach! ¡Qué horrible impresión le causó su muerte! Pienso que aquello fue el comienzo de ciertas transformaciones que luego se consumaron en ella” (Müller, Uwe y Neyer, María A., p.115). Inicia la elaboración de su obra <i>Introducción a la Filosofía</i>, que no terminará sino hasta 1932.</p>
<p><b>1918.</b> Guillermo II huye a Holanda. El gobierno provisional de la República Alemana, constituido en Berlín, acepta un armisticio que equivalía a una capitulación sin condiciones. Russell publica <i>La filosofía del atomismo lógico</i>; Spengler, <i>La decadencia de occidente</i>.</p>	<p><b>1918.</b> Deja de ser asistente de Husserl. Explora la posibilidad de acceder a una cátedra universitaria en Gotinga. Se afilia al “Partido Democrático Alemán” (DDP) Los liberales de izquierda, en otro tiempo agrupados en torno a Frederich Naumann, reaparecieron primeramente en el seno del nuevo DDP y posteriormente en el <i>Staatspartei</i>. Naumann (1860-1919) fundó en 1896 el partido “Unión Nacional Social” influenciado por el pensamiento social</p>

<p><b>1919.</b> “Tratado de Versalles”: fin del Imperio Alemán en el mismo lugar en donde 48 años atrás, se proclamó. Se restituyen a Francia, Alsacia y Lorena; a Polonia, Prusia Oeste. Se imponen fuertes indemnizaciones de guerra a Alemania. Friedrich Ebert, socialista moderado, es electo como presidente. Gobierna la coalición entre el DDP, los socialdemócratas y los centristas. Alemania se instituye en una república (Weimar) con 18 Estados. Cohen publica <i>La religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo</i>. Husserl publica sus <i>Recuerdos de Franz Brentano</i>. Heidegger, asistente de Husserl.</p> <p><b>1920.</b> Muere Max Weber.</p> <p><b>1921.</b> Freud publica <i>Psicología de las masas</i>; Hartmann, <i>Rasgos fundamentales de la metafísica del conocimiento</i>.</p> <p><b>1922.</b> Alemania. Asesinato de Walter Rathenau, ministro de Asuntos Externos, por nacionalistas de derecha. Italia. Mussolini en el gobierno. Pío XI, papa. Tercer centenario de la canonización de Teresa de Ávila. Xavier Zubiri es excomulgado por sus ideas “modernistas”. Wittgenstein publica <i>Tractatus lógico-filosoficus</i>; Troeltsch, <i>El historicismo y sus problemas</i>.</p> <p><b>1923.</b> Alemania. Tropas belgas y francesas ocupan el Ruhr. Hiperinflación. Heidegger, docente en Maburg. Ludwig Landgrebe, nuevo asistente de Husserl. Martín Buber publica <i>Yo y Tú</i>; Cassirer, <i>Filosofía de las formas simbólicas</i>. Beatificación de Teresa de Lisieux.</p> <p><b>1924.</b> Hitler condenado a 5 años de prisión por tomar parte en el golpe de Munich, es excarcelado a finales de año. Muere Lenin, Stalin en el poder. Thomas Mann escribe <i>La montaña mágica</i>. Séptimo centenario del nacimiento de Tomás de Aquino.</p> <p><b>1925.</b> Watson, escribe <i>Conductismo</i>; Heisenberg, <i>Mecánica cuántica</i>. Canonización de Teresa de Lisieux.</p> <p><b>1926.</b> Rothacker publica <i>Lógica y sistemática de las ciencias</i></p>	<p>cristiano. Dentro de los parlamentarios sobresalientes del DDP, destaca Theodor Heuss (1884-1963), presidente en 1949 de la RFA. Heuss, al terminar la segunda guerra fundó el “Partido Liberal Demócrata” (FDP); también escribió una biografía de F.Naumann. Karl Jaspers se interesó por la obra y acción política de Heuss.</p> <p><b>1919-20.</b> Termina las <i>Contribuciones para una fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu</i>. La primera parte con el título “Causalidad psíquica”; la segunda parte, “Individuo y comunidad”. E. Hermann, funcionario de la Universidad de Gotinga, le notifica a Stein que “La admisión de una mujer a concurso a cátedra todavía encuentra dificultades” (Stein, <i>Autorretrato Epistolar</i> [1916-1942] p.384). Stein le reenvía esta “argumentación” al Ministro de Ciencia, Arte y Educación del Gobierno Alemán para que se entere del proceder injusto de algunos funcionarios universitarios.</p> <p><b>1921.</b> Termina <i>Una investigación sobre el Estado</i>. Visita por unos días al matrimonio Conrad-Martius e inicia la lectura de Teresa de Ávila con la autobiografía de la carmelita. Refuerza sus nexos teológicos, filosóficos y espirituales con el catolicismo.</p> <p><b>1922.</b> El primero de enero es bautizada en la Iglesia Católica. Escoge como madrina a Hedwig Conrad Martius, de confesión evangélica, y usa el vestido blanco de novia de Hedwig. El 2 de febrero se confirma. Se publican en el “Anuario” (no. 5) , con motivo del 60 aniversario de Husserl, sus <i>Contribuciones...</i> Escribe <i>Naturaleza, libertad y gracia</i>.</p> <p><b>1923.</b> Traduce con Hedwig C. Martius la obra <i>Descartes y la escolástica</i>, de Alexandre Koyré. A partir de abril es maestra de literatura y alemán en el colegio “Santa Magdalena” de las religiosas dominicas en Espira. Conoce ahí al filósofo jesuita Erich Przywara, quien la invitará a traducir las cartas de John H. Newman, así como el <i>De Veritate</i> de Tomás de Aquino.</p> <p><b>1925.</b> Se publica en el “Anuario” (No.7) <i>Una investigación sobre el Estado</i>.</p>
---	---

<p><i>del espíritu</i>. Declaración de Juan de la Cruz como “Doctor de la Iglesia”.</p> <p><b>1927.</b> Heidegger publica <i>Ser y Tiempo</i>, dedicado a Edmundo Husserl (“A Edmundo Husserl, con admiración y amistad”). H.Lipps empieza a publicar sus <i>Investigaciones en fenomenología del conocimiento</i>. Segundo centenario de la canonización de Juan de la Cruz. Teresa de Lisieux, declarada “Patrona de las misiones”.</p> <p><b>1928.</b> Muere Max Scheler. R.Carnap publica <i>La construcción lógica del mundo</i>; Plessner, <i>Los grados de lo orgánico</i>. Se publican en el “Anuario” las <i>Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo</i> de Edmund Husserl. Heidegger se hace cargo de la edición, la cual está basada fundamentalmente en los manuscritos que Stein previamente trabajó. Eugen Fink, nuevo asistente de Husserl.</p> <p><b>1929.</b> “Crisis de Wall Street”; interrupción de los préstamos americanos a Europa. Concordato entre el Estado Italiano y el Vaticano: “pactos lateranenses”. Ortega publica <i>La rebelión de las masas</i>; Klages, empieza a publicar <i>El espíritu como contradictor del alma</i>. Fleming descubre la penicilina. Xavier Zubiri estudia en Friburgo. Husserl imparte conferencias en París, las cuales serán el material base para sus <i>Meditaciones cartesianas</i>; Levinas se encarga de la versión francesa, Fink de la alemana.</p> <p><b>1930.</b> El “Partido Nacional Socialista” se convierte en la segunda fuerza política del país. Freud publica <i>El malestar en la cultura</i>; Levinas, <i>La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl</i>. Husserl escribe el “Epílogo” al primer tomo de <i>Ideas</i> para la edición inglesa. El jesuita E. Przywara visita a Husserl en Friburgo.</p> <p><b>1931.</b> Reinstauración de la República en España. Alemania. El cardenal Betram de Breslau, el Cardenal Faulhaber, los obispos de Baviera, Colonia y Friburgo publican cartas pastorales en las que cuestionan al nacionalsocialismo por su “idolatría de la raza y el Estado”.</p> <p><b>1932.</b> El mariscal Paul von Hindenburg es electo presidente. Jaspers publica su <i>Filosofía</i>; Schütz, <i>La construcción inteligible del mundo social</i>; Gilson, <i>El espíritu de la filosofía medieval</i>; E. Mounier funda la revista <i>Esprit</i>.</p>	<p><b>1928.</b> Inicia varias conferencias sobre la condición femenina y sobre la pedagogía católica. Conoce la abadía benedictina de Beuron, en donde se vive un auge litúrgico. Ahí conoce a su futuro consejero espiritual: Rafael Walzer, OSB. La abadía de Beuron era visitada por otros intelectuales, entre ellos, Romano Guardini, Max Scheler y M. Heidegger. La atmósfera estético-espiritual de Beuron se vivía “como germen de algo esencial”, en palabras de Heidegger (Ott H., p.389). Stein llamará a Beuron su “patria espiritual”.</p> <p><b>1929.</b> Se publica en el “Anuario”, con motivo del cumpleaños 70 de Husserl, <i>La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación</i>.</p> <p><b>1931.</b> Abandona las clases en Espira. Se dedica a la traducción del <i>De Veritate</i>, de Tomás de Aquino. Nuevos intentos por acceder a una cátedra universitaria. Trabaja en <i>Acto y Potencia. Estudios sobre una filosofía del ser</i>, escrito que ayudará a la elaboración de <i>Ser Finito Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser</i>.</p> <p><b>1932.</b> El filósofo Peter Wust la invita como profesora de antropología y pedagogía en el “Instituto Alemán de Pedagogía Científica” de Münster. Asiste al “Congreso Internacional Tomista” de Juvisy (Paris) Conoce a Jacques y Raisa Maritain. Escribe <i>La significación de la fenomenología para una cosmovisión del mundo</i>.</p>
---	---

**1933.** Hitler, canciller. Incendio del *Reichstag*. La Constitución de Weimar fue nulificada el 23 de marzo.

27 de mayo: Heidegger es nombrado rector de la Universidad de Friburgo.

Julio 8. Concordato entre el Vaticano (con Pío XI a la cabeza) y la Alemania nazi. En las negociaciones participaron von Papen, apoyado por el prelado Kaas (exdirigente del partido cristiano extremista *Zentrum*) y el cardenal secretario del Estado Vaticano, Pacelli (posteriormente electo papa como Pío XII). El concordato prometía “ventajas” políticas para ambas partes: reconocimiento de *facto* y de *jure* del régimen nazi por el Estado Vaticano; relaciones con un gobierno que se declara anticomunista y “respetuoso” del libre ejercicio de la religión; así como su “no-intervención” en las instituciones eclesiales. Según el cardenal Pacelli: “[...] fue necesario aceptar aquella generosa oferta para salvar la Iglesia en Alemania” (Bracher,K.,p.137). El concordato confundió y dañó a la oposición católica al nazismo; incluso, algunas organizaciones católicas como la “liga Cruz y Aguila”, la “comunidad obrera de alemanes católicos” y la “asociación católica para la política nacional”, se entusiasmaron con el nazismo y se beneficiaron con el reconocimiento del Vaticano al gobierno de Hitler. Por el contrario, entre los sindicalistas católicos de resistencia al nuevo gobierno estuvieron: Otto Müller, Josef Joos, Nicolaus Gross, Bernhard Leltherhay y Jakob Kaiser; importante fue también la pastoral opositora del jesuita Alfred Delp.

“Ley de la Función Pública”: autoriza la expulsión de los judíos y de los contrarios al nazismo, de todo puesto en cualquier institución pública, ejecutiva, administrativa o académica. Husserl y otros filósofos de origen judío son afectados en sus actividades como docentes como y conferencistas. Husserl rechaza la oferta para ser profesor en la Universidad del Sur de California y decide permanecer en Friburgo.

Boicot nacional a los negocios judíos.

13 de noviembre. Se reúnen algunos representantes de confesiones protestantes, afiliados al nuevo régimen, autodenominando su movimiento como “cristianos alemanes”; intentaban una “reforma alemana inspirada en el espíritu del nacionalsocialismo” (Bracher, p. 130) eliminando el Viejo Testamento y “depurando” al Nuevo de la “teología de la inferioridad”, así como la “expiación del rabino Pablo”. El pastor Ludwig Müller (“el obispo del *Reich*”) fue líder de los minoritarios “cristianos alemanes”. La oposición protestante a ese movimiento tuvo, entre otros pastores, a Martin Niemöller y Dietrich Bonhöffer.

Kelsen inicia la publicación de la *Doctrina pura del derecho*.

**1934.** Muere el presidente Hindenburg, Hitler consolida el poder total. Representantes de protestantes alemanes, reunidos en el sínodo de Barman, expresan su desaprobación a Müller y hacia los “cristianos alemanes”

**1933.** 12 de abril. Stein envía una carta al papa Pío XI. Algunos extractos: “Como hija del pueblo judío, que, por la gracia de Dios, desde hace once años es también hija de la Iglesia Católica, me atrevo a exponer ante el Padre de la Cristiandad lo que oprime a millones de alemanes. Desde hace semanas vemos sucederse acontecimientos en Alemania que suenan a burla de toda justicia y humanidad, por no hablar del amor al prójimo. Durante años los jefes nacional socialistas han predicado el odio a los judíos [...] No nos podemos hacer una idea de la amplitud de estos hechos porque la opinión pública está amordazada. Pero a juzgar por lo que he venido a saber por informaciones personales, de ningún modo se trata de casos aislados [...] Todo lo que ha acontecido y todavía sucede a diario viene de un régimen que se llama “cristiano”. Desde hace semanas, no solamente los judíos, sino miles de auténticos católicos en Alemania y creo que en el mundo entero, esperan y confían en que la Iglesia de Cristo levante la voz para poner término a este abuso del nombre de Cristo [...] ¿No es la guerra de exterminio contra la sangre judía un insulto a la Sacratísima Humanidad de Nuestro Redentor [...] Todos los que somos fieles hijos de la Iglesia [...] nos tememos lo peor para la imagen de la Iglesia si se mantiene el silencio por más tiempo. Somos también de la convicción de que a la larga ese silencio de ninguna manera podrá obtener la paz con el actual régimen alemán [...]”

Imposibilidad total de que pueda acceder a una cátedra, por la ley que prohíbe a los “no-arios” acceder a trabajos o cargos en instituciones públicas.

Inicia su autobiografía *Acerca de la vida de una familia judía*. Stein le escribe a su amiga Hedwig Conrad:

“Mis queridos de Breslau están lógicamente muy asustados e impresionados. Desgraciadamente hace mucho tiempo que no hay mucha diferencia en que nuestro negocio esté abierto o cerrado [...] mi cuñado espera diariamente su despido (Médico Jefe en la Clínica para la Piel de la Universidad [...]) Cada carta [que me envía] contiene nuevas noticias desagradables.” (*Cartas a Hedwig Conrad-Martius*, p.20)

El 14 de octubre ingresa al convento de “carmelitas descalzas” en Colonia.

**1934.** Se publica la traducción de Stein sobre *De Veritate*. Después de muchas solicitudes, solamente una pequeña editorial de Breslau aceptó publicarla.

El 15 de abril toma el hábito carmelitano con el

<p>por su estrecha complicidad con el nazismo. Hitler visita a Mussolini en Italia. “Noche de los cuchillos largos”: nazis asesinan a miles de oponentes a su gobierno provenientes tanto de dentro, como de fuera del partido. Popper publica <i>Lógica del descubrimiento científico</i>.</p> <p><b>1935.</b> “Leyes de Nüremberg”: prohíben el matrimonio y las relaciones sexuales entre judíos y alemanes arios. Maritain publica <i>Los grados del saber</i>. Husserl imparte conferencias en Viena y en Praga. Dicho material dio lugar a la edición de las primeras secciones de la <i>Crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental</i>; en septiembre, le es revocada la ciudadanía alemana.</p> <p><b>1936.</b> España. Guerra Civil. Alemania. <i>Memorandum</i> de la Iglesia Confesional en contra del antisemitismo racista y de la arbitrariedad jurídica del régimen. Karl Barth sostiene que luchar por un estado de derecho democrático es también un “ideal cristiano”. Sartre publica <i>La trascendencia del ego</i>; Patocka, <i>El mundo natural como problema filosófico</i>; Mounier, su <i>Manifiesto al servicio del personalismo</i> y Maritain, <i>Humanismo Integral</i>. Las autoridades nazis le retiran a Husserl su licencia como docente. Juegos Olímpicos en Berlín: parafernalia propagandística nazi. Alemania e Italia reconocen al gobierno de Franco. Muere Carl Stumpf.</p> <p><b>1937.</b> Arresto de miembros de la oposición protestante, entre ellos, el pastor Niemöller. Pío XI da a conocer su encíclica <i>Mit brennender Sorge</i> (“Con honda preocupación”) en la que condena al racismo. Tercer centenario de la fundación del Carmelo de Colonia. El gobierno nazi le prohíbe a Husserl participar en el “Noveno Congreso Internacional de Filosofía” en París.</p> <p><b>1938.</b> <i>Anschluss</i>: invasión y anexión de Austria al tercer Reich. Plebiscito de Hitler para “legitimar” su poder. Matanza de judíos en la <i>Kristallnacht</i> (“Noche de los cristales”). Muere Edmund Husserl.</p> <p><b>1939.</b> Las tropas alemanas toman el resto de Checoslovaquia. Firma del pacto nazi-soviético (Molotov-Ribentrop) Alemania invade Polonia. Gran Bretaña y Francia declaran la guerra a Alemania. Orden de internación en guetos de los judíos polacos. Deportación de los judíos austriacos al este. Mandato hacia todos los judíos para portar en sus vestiduras una estrella de David amarilla. Pío XII, papa. Estalla la segunda guerra mundial. La valoración del papado de Pío XII es compleja: como</p>	<p>nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. El padre provincial, a petición de ella, le autoriza continuar con sus investigaciones dentro de la vida conventual. Continúa su autobiografía; revisa <i>Acto y Potencia</i> para redactar posteriormente <i>Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser</i>.</p> <p><b>1935.</b> El 21 de abril hace la primera profesión religiosa por tres años. Continúa con sus investigaciones y escritos.</p> <p><b>1936.</b> Concluye <i>Ser Finito...</i>, junto con sus dos apéndices: un estudio sobre <i>Las moradas</i> de Teresa de Ávila (<i>El castillo del alma</i>), y un texto sobre <i>La filosofía existencial de Martin Heidegger</i>. Muere su madre; le escribe a Hedwig Conrad: “Ahora ella está en paz y comprende todo” (<i>Cartas a Hedwig...</i>, p.44). El 24 de diciembre su hermana Rosa se bautiza en la Iglesia Católica. Edith, asiste a la ceremonia.</p> <p><b>1937.</b> Stein participa en la elaboración de una historia del convento carmelita de Colonia con el escrito <i>300 años del Carmelo de Colonia</i>. Asimismo, publica su texto <i>La oración de la Iglesia</i>.</p> <p><b>1938.</b> Previo al plebiscito, en el que participaron las monjas de la comunidad, Stein: “Con apasionada excitación, en un estado en que ninguna monja la había visto hasta entonces en el convento, puso en claro la necesidad de votar todos contra un sistema <b>anticristiano</b>” (Neyer, María Amata, p.62) El 21 de abril hace su profesión religiosa perpetua. Stein y su comunidad deciden buscar otro convento para ella y para su hermana Rosa. El 31 de diciembre se traslada al cercano convento carmelita de Echth, en Holanda.</p>
--	--

cardenal impulsó el Concordato con el gobierno nazi; después, siendo papa, nunca denunció pública y explícitamente las atrocidades de la dictadura hitleriana. Sin embargo, conocía la situación imperante y privadamente colaboró en la protección de muchos judíos –especialmente italianos. Su razonamiento fue que si denunciaba públicamente los actos de Hitler, la persecución y matanza se extendería también hacia los católicos.

**1940.** Alemania invade Noruega, Dinamarca, los países bajos, Francia y Bélgica.

**1941.** Goering concede a Heydrich una orden escrita en la que se le pide “una solución general al problema judío en las áreas de influencia judía en Europa”

**1942.** Heydrich propone una “solución final” al “problema judío” (el exterminio total). Liquidación del gueto de Varsovia.

26 de julio. Carta de los obispos católicos holandeses cuestionando fuertemente al nazismo. Al día siguiente, informa el comisario del tercer *Reich* la siguiente orden: “Puesto que los obispos católicos se han mezclado en los asuntos –sin estar llamados a tomar parte– serán deportados todos los judíos católicos dentro de esta semana. No se tendrá en cuenta ninguna intervención a su favor” (Stein, *Selección Epistolar*, p.167)  
Había aproximadamente en Holanda 722 judíos católicos.

**1943.** Derrota alemana en Stalingrado.

**1944.** Desembarco aliado en Normandía.  
“Conspiración de julio”: Hitler herido en un atentado con bomba en el cuartel general de Prusia Oriental; arresto y ejecución de millares de sospechosos.

**1945.** Los rusos llegan a Berlín. Suicidio de Hitler y Goebbels

**1941.** Escribe *Caminos del conocimiento de Dios. La “teología simbólica” del Areopagita y sus presupuestos prácticos*. Inicia la escritura de su obra *Ciencia de la Cruz* en el marco de la celebración del IV centenario del nacimiento del poeta y místico carmelita Juan de la Cruz.

**1942.** El 2 de agosto oficiales nazis van por ella al convento para enviarla, junto con su hermana Rosa, al campo de Amesfort, y luego al de Westerbork. El 7 de agosto las trasladan al campo de Auschwitz-Birkenau, arribando el 9 de agosto. Inmediatamente es asesinada en la cámara de gas.

## Bibliografía

- Adam, Karl. *Jesucristo*, Herder, Barcelona, 1967.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 2003.
- Beckmann, Beate. “*Fenomenologia dell’esperienza religiosa secondo Adolf Reinach ed Edith Stein*”. Ponencia presentada en el Simposio Internacional Edith Stein, Roma, octubre 1988, en [http://www.ocd.pcn.net/edsi\\_bec.htm](http://www.ocd.pcn.net/edsi_bec.htm)
- Bochenski, I.M. *La filosofía actual*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Breviarios, número 16, México, 1997.
- Bracher, Karl Dietrich. *La dictadura alemana II. Génesis, estructura y consecuencias del nacionalsocialismo*, Alianza Editorial, 1995.
- Cabrera Villoro, Isabel. “Fenomenología y religión”, en Díez de Velasco y García Bazán, eds. *El estudio de la religión*. Colección Enciclopedia de la Religión, Trotta, Madrid 2002.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992.
- De Jesús, santa Teresa. *Obras*, Vergara, Barcelona, 1961.
- De la Cruz, san Juan. *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos, 1987.
- De la Cruz, sor Juana Inés. *Autos sacramentales*, UNAM, 1995.
- De Lubac, Henri. *Meditación sobre la Iglesia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1958.
- Del Espíritu Santo (Posselt), María Teresa Renata. *Edith Stein: una gran mujer de nuestro siglo*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005.
- Dilthey, Wilhelm. *Psicología y teoría del conocimiento*, FCE, México, 1978.
- García Rojo, Ezequiel. *Edith Stein. Existencia y pensamiento*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1998.
- Garrido, Valdés y Arenas (coords.). *El legado filosófico y científico del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2005.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1997.
- Illanes, José Luis y Saranyana, Josep-Ignasi. *Historia de la Teología*, BAC, Madrid, 1995.
- Jaegerschmid, Adelgundis. “Conversations with Edmund Husserl”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy I*, Burt Hopkins and Steven Crowell, eds. Noesis Press Ltd, Seattle, 2001.
- Jedin, Hubert. *Manual de historia de la Iglesia*, tomos VII y VIII, Herder, Barcelona, 1972.

- Leon XIII, papa. *Aeterni Patris*, en [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_sp.html)
- Macquarrie, John. *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Herder, Barcelona, 1975.
- Martín Velasco, Juan. *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 1997.
- Möhler, Johann Adam. *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*, Cristiandad, Madrid, 2000.
- Müller, Andreas Uwe y Neyer, María Amata. *Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria*, Monte Carmelo, Burgos, 2001.
- Neyer, María Amata. *Edith Stein. Su vida en documentos e imágenes*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1987.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- Pio IX, papa. *Syllabus*, en [www.rcadena.net/Syllabus%20-%20castellano%20-%201864.htm](http://www.rcadena.net/Syllabus%20-%20castellano%20-%201864.htm)
- Pio X, papa. *Pascendi*, en [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_sp.html)
- Poulat, Emile. *La crisis modernista. Historia, dogma y crítica*, Taurus, Madrid, 1974.
- Sancho Fermín, Francisco Javier OCD. *Edith Stein (1891-1942). Modelo y maestra de espiritualidad (en la escuela del Carmelo teresiano)*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1997.
- Scheeben, Matthias Josef. *Los misterios del cristianismo*, Herder, Barcelona, 1964.
- Schlüter Rodés, A.M. y González Faus, J.I. *Mística oriental y mística cristiana. XXII Foro sobre el Hecho Religioso, Fe y Secularidad/Sal Terrae*, 1998.
- Sepp, Hans Rainer. “La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico”, en *Anuario Filosófico*, 1998 (31).
- Stein, Edith. *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Cartas a Hedwig Conrad-Martius*, Editorial Verbo Divino, colección “Destellos” (4), Navarra, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Carta al papa Pio XI*, en [www.revistacriterio.com.ar/art\\_cuerpo.php?numero\\_id=24&articulo\\_id=496](http://www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=24&articulo_id=496)
- \_\_\_\_\_. *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova, Roma, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas. Tomo I: Escritos autobiográficos y cartas*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Obras Completas. Tomo II. Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica 1915-1920)*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Obras completas. Tomo III: Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Obras Completas. Tomo IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas. Tomo V: Escritos espirituales*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Selección epistolar*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, FCE, México, 1994.
- Van der Leeuw, G. *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1980.
- Weil, Simone. *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993.
- Xirau, Ramón. *De mística: Maestro Eckhart. San Juan de la Cruz. Edith Stein. Simone Weil*, Joaquín Mortiz, México, 1992.
- Zirión Quijano, Antonio. “El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología”, en *Escritos de filosofía*, número 43, Buenos Aires, 2003.