

Fenómeno religioso y apertura de la persona en la perspectiva de Edith Stein

Religious phenomenon and openness of the person in the perspective of Edith Stein

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ*

Resumen: En su obra de 1918 *Psychische Kausalität* después de describir la vivencia del “estado de reposo en Dios”, Edith Stein dice que el “único presupuesto para semejante renacimiento espiritual parece ser cierta capacidad receptiva”. El objetivo de este trabajo es explorar esta “capacidad receptiva” de la persona y el modo como se relaciona con la vida interior y con el ánimo o *Gemüt* que Stein explora en otras obras como son *Der Aufbau der menschlichen Person* (1932/33), *Potenz und Akt* (1932) y *Enliches und ewiges Sein* (1936). Esta capacidad receptiva a su vez, como vamos a ver, se funda en la apertura hacia dentro de la persona, apertura que le permite ganar grados cada vez más profundos del conocimiento de sí misma. En este sentido, lo que se muestra en este trabajo es la relación que hay entre la vivencia religiosa y el alma de la persona.

Palabras clave: Fenómeno religioso, Persona, Apertura, Ánimo, Afectividad.

Abstract: In her 1918 work *Psychische Kausalität*, after describing the experience of “the state of rest in God”, Edith Stein says that the “only presupposition for such a spiritual rebirth seems to be a certain receptive capacity”. The aim of this work is to explore this “receptive capacity” of the person and the way in which it relates to the inner life and to the moods or *Gemüt* that Stein explores in other works such as *Der Aufbau der menschlichen Person* (1932/33), *Potenz und Akt* (1932) and *Enliches und ewiges Sein* (1936). This receptive capacity in turn, as we shall see, is based on the openness towards the inside of the person, openness that allows him to gain ever deeper degrees of self-knowledge. In this sense, what is shown in this work is the relationship between the religious experience and the soul of the person.

* UPAEP (Puebla, México). E-mail: ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

Keywords: Religious Phenomenon, Person, Openness, Mood, Affectivity.

Recibido: 20-07-2021

Aceptado: 03-03-2022

1. Introducción

En un curso que Edith Stein impartió entre 1932/33 en el Instituto de Pedagogía Científica de Münster de Westfalia, dedicado a la estructura de la persona humana, habla del hombre como un ser constituido por una doble apertura. Una apertura hacia dentro, lo cual le permite tener un mayor conocimiento de sí mismo, y una apertura hacia fuera, que le hace posible salir de sí y constituir el mundo como mundo con sentido. Y habla también del hombre como un buscador de Dios. Dice que buscar a Dios forma parte del ser del hombre y que “tanto en su interior como en el mundo externo, el hombre halla indicios de algo que está por encima de él y de todo lo demás, y de lo que él y todo lo demás dependen. La pregunta acerca de ese ser, la búsqueda de Dios, pertenece al ser del hombre”¹.

En las páginas que siguen, nos vamos a detener a explorar el modo como se relaciona la vivencia religiosa que Edith Stein describe tanto en *Psychische Kausalität* como en su *Einführung in die Philosophie* con la apertura hacia dentro de la persona humana como la describe años más tarde en su curso sobre *Der Aufbau der menschlichen Person*. El tema es muy amplio y no podemos abordar en este artículo las relaciones que dicha experiencia religiosa tiene con la mística, ni lo importantes que son las tomas de posición ante ellas ni mucho menos la recepción e influencia que hubo en la descripción del fenómeno religioso de las notas sobre el fenómeno religioso de Adolf Reinach que Stein conoció de primera mano². En otro lugar estudiaremos estos temas. Lo que pretendemos es

¹ E. STEIN, *Estructura de la persona humana*, en *Obras completas IV, Escritos antropológicos y pedagógicos* Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, Burgos 2003, p. 594. *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Freiburg: Herder, 2004, p. 32. En adelante ESGA 14, seguido del número de página.

² Las relaciones entre Adolf Reinach y Edith Stein y las líneas de convergencia y divergencia las ha expuesto B. BECKMANN en su tesis doctoral *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003. Y J. L. CABALLERO da algunas indicaciones al respecto en su Prólogo a A. REINACH, *Anotaciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007, pp. 5-9.

mostrar lo importante que es la apertura de la persona como parte constitutiva de sí misma y el modo como esta apertura se relaciona con la vivencia religiosa, con la capacidad receptiva de la persona.

2. La vivencia religiosa

En el Prólogo de Angela Ales Bello a la edición de Olga Louchakova-Schwartz, *The Problem of Religious Experience*, la filósofa italiana ofrece algunas pistas importantes para el esclarecimiento del fenómeno religioso en Edith Stein. Nos recuerda lo importante que era para Edith Stein el concepto de “núcleo personal” o *Kern* de la persona, la misma que Stein presenta como “la sede propia de nuestra singularidad” y también, con el paso del tiempo, como “el lugar de la presencia de Dios en nosotros”³. Para Stein, tanto como para Husserl, existe un “principio teleológico” que es revelado a la conciencia a la manera de un “extraordinario poder unificador”; pero este poder unificador no se encuentra contenido en la persona humana, “sino que solo se puede anunciar en lo humano”⁴. Por ello, este principio, o sea, Dios, es “revelado por la conciencia” y “se enmarca dentro de la dinámica de la presencia y la ausencia”⁵. El anuncio de Dios en el ser humano es necesario; para saber de Dios, Dios debe aparecer en la vida humana de alguna manera. “De lo contrario, ¿cómo podría un ser humano imperfecto, finito y limitado discutir sobre un ser divino perfecto, infinito e ilimitado?”⁶.

En su estudio sobre *Psychische Kausalität* Stein describe lo que llama allí “estado de reposo en Dios” (*Zustand des Ruhens in Gott*). En este pasaje aparecen expresiones del largo alcance para la fenomenología de la religión, entre ellas, el estado de “completa relajación” y el “descansar en Dios”, ligado todo ello al “sentimiento de seguridad” (*Gefühl des*

³ A. ALES BELLO: “The aforementioned theme of investigation is astutely developed by Husserl’s student Edith Stein, who discusses the presence in us of a personal core (*Kern*) which is the proper seat of our own singularity as well as the locus of God’s presence in us. Husserl speaks of the extraordinary unifying Power of a teleological principle announced in consciousness that is not identical with consciousness itself: it is revealed by consciousness. Stein analyzes this teleological principle in her work *Finite and Eternal Being...* For both phenomenologists, God is framed within the dynamic of presence and absence, for the divine cannot be contained in the human; rather, it can only be announced in the human. This announcement of God in us is necessary: otherwise, how could an imperfect, finite, and limited human being discuss a perfect, infinite, and unlimited divine being?”, en “Foreword”, en O. LOUČAKOVA-SCHWARTZ (ed.). *The Problem of Religious Experience. Case Studies in Phenomenology, with Reflections and Commentaries*, Volume I and Volume II, Springer, 2019, p. IX.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

Geborgenseins). Tanto Beate Beckmann-Zöllner como Analiese Meis y Ezequiel García Rojo han centrado su atención en el estado de reposo en Dios, la primera para fundamentar la fenomenología de la religión en Edith Stein⁷, la segunda para describir estructuras esenciales de la experiencia originaria del ser humano⁸ y el tercero para destacar un aspecto importante en la vida y la obra de Edith Stein, a saber, “la búsqueda de Dios”⁹. En palabras de Edith Stein:

“Existe un estado de reposo en Dios, de completa relajación de toda actividad espiritual, en el que no se hace ninguna clase de planes, y menos aún se actúa, sino que todo lo futuro se deposita en manos de la voluntad divina, uno se ‘abandona’ por completo al ‘destino’. Este estado se me concede, por ejemplo, cuando una vivencia que sobrepasa mis energías ha consumido por completo mi energía vital espiritual y me ha arrebatado toda actividad. El descansar en Dios frente al fracaso de la actividad por carencia de energía vital, es algo completamente nuevo y singularísimo”¹⁰.

Este sentimiento, como queda descrito por ella misma, colorea la vivencia religiosa de tal modo que en ella el sujeto se siente “acogido” y liberado de toda preocupación y responsabilidad y obligación de actuar”. Además, la entrega a este sentimiento “comienza a llenarme poco a poco de nueva vida y vuelve a impulsarme –sin tensión alguna de la voluntad– a nueva actividad”¹¹.

Del “sentimiento de seguridad” y el estar “en manos de Dios” habla Stein también en su *Einführung in die Philosophie*. En este pasaje describe la situación de corte existencial en la que nos encontramos en una “situación desesperada”, cuando ya no es posible ver con el entendimiento y, además, no se puede confiar en una persona para que nos ayude o nos aconseje. Entonces,

“... en ese sentimiento de seguridad nos percatamos de la existencia de un poder espiritual que ninguna experiencia externa

⁷ B. BECKMANN-ZÖLLNER, “Fenomenología de la vivencia religiosa en Edith Stein”, en U. FERRER (ed.), *Para comprender a Edith Stein*, Madrid, Palabra, 2008, pp. 311-367.

⁸ A. MEIS, “La experiencia originaria del ser humano en el mundo y su relevancia para el quehacer científico, según *Causalidad psíquica* de Edith Stein”, en *Veritas. Revista de Filosofía y Teología* 40, 2018, pp. 161-190.

⁹ E. GARCÍA ROJO, “Edith Stein y la búsqueda de Dios”, en *Revista de Espiritualidad* 58, 1999, pp. 43-74.

¹⁰ E. STEIN, “*Causalidad psíquica*”, en *Obras completas II*, El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo, Vitoria/Madrid/Burgos, 2005, p. 298. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Freiburg, Herder, 2010, p. 73. En adelante ESGA 6, seguido del número de página.

¹¹ *Ibid.*, p. 73.

nos enseña. No sabemos qué va a ser de nosotros, ante nosotros parece abrirse un abismo y la vida nos arrastra inexorablemente hacia adelante, porque la vida sigue y no tolera ningún paso atrás. Pero cuando creemos que vamos a precipitarnos en el abismo, entonces nos sentimos ‘en manos de Dios’, que nos sostiene y no nos deja caer”¹².

El estar en las manos de Dios, que Stein describe como un sentimiento y no como un acto digamos de la inteligencia o de la voluntad, tiene el sentido de ser una vivencia que se experimenta desde el alma. Se trata de una experiencia interior que toca el centro de la persona, esto es, su alma o corazón. Es cierto que en esta obra Stein no habla del corazón como sede de la vida afectiva y centro de la existencia humana, pero lo hará en su curso de 1932/33 *Der Aufbau der menschlichen Person*, en *Potenz und Akt* en 1932 y en *Enliches und ewiges Sein* de 1936.

Lo que hay que decir es que después de describir el estado de reposo en Dios, como aparece en *Psychische Kausalität*, Stein dice que el “único presupuesto para semejante renacimiento espiritual parece ser cierta capacidad receptiva”¹³. ¿Qué significa esto? ¿Se trata de la capacidad receptiva a partir de la cual la persona dispone de cierta sensibilidad que le permite sentir y conocer a Dios de un modo análogo a como siente y conoce un determinado mundo de valores? O bien, ¿se trata de la capacidad receptiva para dejar que en ella actúen fuerzas externas, en especial para que la fuerza o energía vital de otros la motiven a realizar actividades para las cuales no tendría fuerza por sí misma? Debemos decir que ambas preguntas pueden responderse de manera afirmativa. Veamos ahora las razones por las cuales es así y centrémonos en esta capacidad receptiva de la persona.

Esta capacidad receptiva está vinculada de un modo muy estrecho con la apertura de la persona y también con su eventual cerrazón. Pero ¿a qué se refiere esta apertura?, ¿qué es lo que se abre y qué es lo que se cierra y respecto de qué o quién? Este es un asunto central que hunde sus raíces en la concepción misma que Edith Stein tiene de la persona humana y del fundamento metafísico que le atribuye. La persona, además de estar constituida por un cuerpo material (*Körper*) que es al mismo tiempo un cuerpo vivo o propio (*Leib*), se constituye como un ser espiritual, como espíritu (*Geist*); la espiritualidad de la persona la entiende como

¹² E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, en: *Obras completas II*, El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo, Vitoria/Madrid/Burgos 2005, p. 848. *Einführung in die Philosophie*. Freiburg: Herder, 2004, p. 171. En adelante ESGA 8, seguido del número de página.

¹³ E. STEIN, *Causalidad psíquica*, p. 298, ESGA 6, p. 73.

“despertar” y “apertura”, y por ello la persona tiene el sentido de un “yo dueño de sí mismo y despierto”¹⁴.

En una primera aproximación a la espiritualidad, Stein subraya el despertar y la apertura hacia adentro y hacia afuera como elementos constitutivos fundamentales de la persona, pero luego se refiere también a la libertad (al poder y al deber) y al entendimiento y la voluntad. Lo que resulta sumamente valioso para la constitución de la persona es la introducción que hace Stein del alma (*Seele*), que vendrá a ser su fundamento metafísico y el lugar del encuentro con Dios. De acuerdo con la estructura de la persona humana, el yo es el “dueño” y “señor” de su alma, o sea, de su interioridad; el yo puede abrir o cerrar las puertas de su alma y puede también “encontrarse” con otras personas. Solo que este encuentro en sentido pleno es un encuentro interior donde el otro es reconocido como un tú¹⁵. Gracias a su apertura hacia dentro, la persona puede “saber de sí mismo”. Pero ¿qué significa este saber de sí y qué es el “sí mismo” del que se sabe?

Una tesis antropológica de largo alcance en la obra de la filósofa de Breslau es que el hombre debe formarse a sí mismo. Ella se pregunta en su curso *Der Aufbau der menschlichen Person* si el yo y el sí mismo son idénticos y dice que en cierto sentido sí y en cierto sentido no. ¿Qué significa esto? Significa que en cierto modo el yo y el sí mismo se solapan; que el sí mismo tiene el sentido de la “retro-referencia”, o sea, que el sí mismo se identifica con un yo. Pero no se identifican del todo. Cuando afirma que el yo debe formarse a sí mismo, se refiere al yo como “lo que forma” y al sí mismo como “lo que es formado”. Desde el punto de vista de la materia y la forma, que aparecen en la filosofía de santo Tomás de Aquino, pero que también hay antecedentes de ello en la fenomenología de Husserl, el yo tiene la tarea de formarse a sí mismo. El sí mismo, por tanto, es la materia que debe ser formada por el yo¹⁶.

Mientras que el yo formado va ganando grados cada vez más altos en su autoformación y autoconocimiento, y es el yo que constituye propiamente a la persona por ser un yo dueño de sí mismo y despierto, del mismo modo ese yo se va actualizando cuando desarrolla sus potencias y despliega sus capacidades. Pero el sí mismo, en contraposición, tiene el sentido de la pasividad, de la vida pasiva del sujeto y por ello se habla

¹⁴ E. STEIN, *Estructura de la persona humana*, p. 648, ESGA 14, p. 78.

¹⁵ *Ibid.*, p. 648, ESGA 14, p. 78.

¹⁶ Véase al respecto R. SÁNCHEZ, “Cuerpo vivo, estado de ánimo y sí mismo en Edith Stein”, en R. SÁNCHEZ (ed.), *Edith Stein, una filósofa de nuestro tiempo*, Bogotá, Aula de Humanidades-UPAEP, 2020, pp. 97-115.

de “zonas de penumbra”, que aquí hemos identificado con la pasividad, y que engloba de manera general no solo los procesos que transcurren al margen de la vida de conciencia, sino también los hábitos, las potencias y la misma corporalidad. El yo se forma a sí mismo y deviene persona en la medida en que actualiza o desarrolla sus potencias –el entendimiento, la voluntad, la libertad– y en la medida en que llega a ser cada vez más dueño de su cuerpo.

Así pues, es razonable pensar que el sí mismo enlaza al yo con el alma. El alma misma es un elemento constitutivo de la persona, pero sobre todo es “el fundamento ontológico de la vida anímica”. “El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es ‘materia’ para la información efectuada por los actos puntuales de su yo”¹⁷. En cierto sentido puede decirse que los actos aislados no determinan de un modo absoluto el rumbo de la vida, aunque habrá casos donde así sea evidentemente; lo relevante es, para la persona, que toda decisión que se toma “crea una disposición a volver a tomar otra decisión análoga”¹⁸. Las decisiones se quedan sedimentadas en la historia personal y por ello lo que la persona llega a ser depende de su propia libertad, de la manera como hace uso de su libertad.

Pero no puede hacerlo todo desde la libertad. Esta tiene límites. En lo que respecta a la libertad y a la creencia religiosa, al hecho de llegar a tener fe, Stein deja en claro que la fe no consiste en un acto de la libertad de la persona. Estas indicaciones ya se encuentran en su texto *Naturaleza, libertad y gracia*, escrito probablemente entre 1921 y 1922. El volverse a y tomar posición a favor de lo dado en la vivencia religiosa, eso está en manos de la persona; concierne y depende de su libertad: lo puede aceptar o rechazar. Lo que no está en sus manos es precisamente el ser tocado. Eso no depende de ella. Pero que se dé, da indicios de su propia constitución. “La persona, tomada *solo* como sujeto libre, no es capaz de ningún movimiento anímico, toda la vida anímica se desarrolla en un reino que tiene anchura, y el alma necesita la conexión a un reino como ese para poder desplegarse en él”¹⁹. Así pues, en la vivencia religiosa la persona es afectada por algo ante lo cual puede tomar postura. “Lo único que se puede hacer en virtud de la libertad es estar dispuesto a creer”²⁰.

¹⁷ E. STEIN, *Estructura de la persona humana*, p. 653, ESGA 14, p. 83.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ E. STEIN, *Naturaleza, libertad y gracia*, en *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, Burgos 2007, p. 71.

²⁰ E. STEIN, *Naturaleza, libertad y gracia*, p. 128.

Pero no todo lo que ocurre en el mundo exterior o en la propia vida afecta de la misma manera a todas las personas. Pero que cada uno se vea afectado a su manera es una indicación valiosa para decir, en consecuencia, que este verse afectado por lo que pasa, apunta precisamente a la capacidad receptiva de la persona. Es en el alma donde la persona es afectada, donde siente lo que pasa en el mundo, donde se siente a sí misma dispuesta de un modo u otro y desde donde también es capaz de responder. Por esta razón, Stein habla de “dimensiones del alma” y de un vivenciar central y uno periférico, así como un vivenciar profundo y otro superficial.

Dicho así, entonces, se infiere que el alma tiene una superficie y una profundidad. Esta distinción es importante para comprender la “espacialidad interior” de la persona, o sea, su centro anímico. En tanto que el alma es asumida como “espacio interior” tiene altura y extensión y, por ende, puede llenarse o eventualmente vaciarse.

Dado que no todo lo que le pasa a la persona le afecta de la misma manera, ni a sí misma ni a los otros, no todas las vivencias tienen la misma significación. Unas llegan a ser más importantes que otras y ello debido al nivel de profundidad en el que impactan o, por el contrario, si se quedan solo en la superficie. Consecuentemente, la vida misma de la persona puede ser profunda o superficial en consideración de cómo valora y da importancia a lo que aparece. Los actos mismos o las tomas de posición de la persona pueden ser profundos o superficiales y “tener sus raíces a mayor o menor profundidad dentro del alma”²¹.

3. El centro interior de la persona

Lo más importante para la comprensión de la persona y del fenómeno religioso es el reconocimiento de un “centro interior”, de un “espacio anímico” o punto “en el que el yo tiene su lugar *propio*, el lugar de su descanso, que debe buscar hasta encontrarlo y al que ha de volver cada vez que lo haya abandonado: se trata del punto más profundo del alma”²².

¿Qué importancia tiene este punto más profundo del alma para la constitución de la persona? ¿Cómo o con qué puede llenarse el alma? A juicio de Stein solo desde el punto más profundo del alma, “puede el

²¹ E. STEIN, *Estructura de la persona humana*, p. 657, ESGA 14, p. 86.

²² *Ibid.* Para una mayor comprensión de este tema desde una lectura mística, véase el trabajo de F. J. SANCHO FERMÍN, “La mística en Edith Stein y sus conexiones con la antropología”, en Rubén SÁNCHEZ (ed.), *Edith Stein, una filósofa de nuestro tiempo*, Bogotá, Aula de Humanidades-UPAEP, 2020, pp. 227-252.

alma ‘recogerse’, pues desde ningún otro punto puede tampoco abarcar-se por entero a sí misma. Solamente desde él puede el alma adoptar decisiones importantes, tomar partido por algo o hacer donación de sí misma”²³. Desde este centro interior la persona es más dueña de sí misma y, en consecuencia, es más libre. Por ello se habla de que los actos más estrictamente personales son actos libres, porque son actos que involucran interiormente a la persona. “Soy yo quien ha de adoptar decisiones, tomar partido, etc. Este es el yo personal, que a la vez es un yo anímico que pertenece a esta alma y tiene en ella un lugar propio”²⁴.

En consecuencia, Edith Stein sostiene que el lugar propio del yo, y ello vendría también a coincidir con el lugar auténtico de la persona, es este punto más profundo del alma. Quien vive desde este punto vive de una manera más auténtica y es más dueño de sí mismo, de sus actos, de su cuerpo, sus hábitos, etc. Pero a este lugar se llega descendiendo el yo: sumergiéndose en lo profundo de sí mismo, o sea, en su alma. A juicio de Stein “hay cosas que solo se pueden recibir desde una cierta profundidad, y a las que solo desde esa profundidad cabe dar una respuesta correcta”²⁵. Desde este punto profundo del alma la persona toma postura y responde a lo que vivencia, es allí donde las experiencias le afectan interiormente. Lo que sostenemos es que es este mismo centro anímico y espiritual desde el cual se toma postura frente a las experiencias religiosas, desde donde puede darse también la fe auténtica. El hombre religioso se deja afectar en su interior o más que dejarse afectar, porque ello supondría que lo hace voluntariamente, es afectado pasivamente sin que esto dependa de su voluntad. El dejarse afectar o el ser tocado interiormente por Dios no está en manos de la persona humana; en todo caso, lo que está en sus manos es la apertura y la disposición para ser llamado por Dios.

Esta tesis, por cierto, es consistente con lo expuesto por F. Schleiermacher quien, como hemos indicado antes, consideró a la religión como “campo específico e irreductible”, una especie de “provincia especial del alma humana”²⁶. En el caso de Adolf Reinach, él se refiere al “cerrojo interno”²⁷ y, consecuentemente, del “abrirse” y la “aperturalidad”²⁸ de la

²³ E. STEIN, *Estructura de la persona humana*, p. 657, ESGA 14, p. 86.

²⁴ *Ibid.*, ESGA 14, p. 86.

²⁵ *Ibid.*, ESGA 14, p. 87.

²⁶ J. M. VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 226 y 427.

²⁷ Véase B. BECKMANN-ZÖLLER, *Fenomenología de la vivencia religiosa en Edith Stein*, p. 324.

²⁸ A. REINACH, *Anotaciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2007, p. 24.

persona. Mientras que las vivencias de agradecimiento, confianza, sentimiento de dependencia y amor pueden aparecer con “una coloración religiosa y sin ella”, lo que puede asegurar es que “en la coloración religiosa existe la tendencia a llenar el alma entera”²⁹.

La consideración del alma como parte constitutiva del fenómeno religioso es, a nuestro juicio, de vital importancia, ya que en una obra antropológica tan importante como lo es su *Estructura de la persona humana*, que estamos analizando, Stein se refiere a ella como “el centro de la existencia humana”; aquí emplea el término “ánimo” o *Gemüt*, para referirse a lo más profundo del alma, lo que ella denomina “alma del alma”, un término que, por cierto, ocupa un lugar importante dentro de la mística y que, además, tiene un sentido espiritual³⁰. El alma del alma es “aquella región en la que el alma está cabe sí misma, tal y como ella es y *en el estado* en que se halla en cada caso, al punto también en el que recibe interiormente lo que capta con los sentidos y con el entendimiento, aprehende su significado y se enfrenta con eso que recibe, lo conserva y obtiene fuerza a partir de lo recibido, o bien queda expuesta a sus ataques”³¹. Que el alma del alma se identifica con el *Gemüt* y tiene un sentido espiritual, lo que hace que alma y espíritu no se excluyan, lo indica Stein misma en *Estructura de la persona humana*. Allí dice: “El “alma del alma” es de naturaleza espiritual, y el alma como un todo es un ser espiritual. Lo peculiar de ella es que posee una dimensión interior; un centro, del que tiene que salir para encontrarse con objetos y al que trae cuanto obtiene fuera de ella, pero desde el que también se entrega ella misma hacia fuera”³². En este mismo lugar afirma que en este lugar es donde “se sitúa el centro de la existencia humana”³³.

A juicio de José Luis Caballero Bono, “... el alma solo puede entrar en sí misma si está abierta a sí misma, es decir, si es espiritual. Solo porque es espíritu puede el alma allegarse a su más profundo centro. Pero esto significa que puede unirse allí con Dios, pues Dios mora en el fondo del alma. La apertura a Dios no se da solo por la recepción de efectos sobrevenidos desde fuera, sino en lo más íntimo del hombre”³⁴.

²⁹ *Ibid.*, p. 27.

³⁰ Véase J. L. CABALLERO BONO, “Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein”, en *Teología y vida*, vol. LI, 2010, p. 48, nota 17. Véase también S. PATT, *El concepto teológico-místico de “fondo del alma” en la obra de Edith Stein*, EUNSA, Pamplona 2009.

³¹ E. STEIN, *Estructura de la persona humana*, p. 707, ESGA 14, p. 129.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ J. L. CABALLERO BONO, *Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein*, p. 53.

Evidentemente, el alma no recibe todos los estímulos del exterior en sentido positivo, esto es, también cabe la posibilidad de que se sienta amenazada en su ser. “La noticia, que del exterior penetra en el interior; encuentra siempre esta interioridad en una disposición determinada, que es sentida por el alma como un *estado de ánimo*. Lo que entra en el alma puede llevar una modificación de esa disposición: el alma se siente amenazada en su ser y reacciona con miedo y temor”³⁵. Y este miedo y temor lo puede llegar a sentir respecto de acontecimientos o ciertas circunstancias, pero también lo puede sentir de otras personas. En el alma se puede sentir la bondad o la maldad de sí mismo así como la bondad o la maldad de los otros: “la ‘buena’ o ‘mala’ conciencia no es buena o mala ella misma, sino que atestigua cómo es nuestra alma”³⁶.

Las relaciones entre el ánimo (*Gemüt*) y la voluntad, y el ánimo y el entendimiento (que Stein reconoce como potencias del alma), son estrechas. Por un lado, “al igual que el alma recibe en el ánimo lo que penetra en ella desde fuera, es también el ánimo donde toma postura a ese respecto, al menos con entusiasmo, indignación u otras tomas de posición del ánimo, para pasar luego de este último a la forma de posición de la voluntad, que va más allá del alma y configura al ente mismo”³⁷. De acuerdo con ello, el ánimo es afectado por algo ante lo cual toma postura. Esa toma de postura puede ser espontánea e irreflexiva en un primer momento. Pero puede luego volverse sobre aquello que lo toca interiormente y tomar postura ahora como acto de la libertad, pues desde allí decide lo que es importante³⁸. Pues es a través de un acto de la libertad que la persona acepta o rechaza lo que se le da o presenta; pero que lo acepte o lo rechace dependerá de los motivos y del modo como esté dispuesto y cómo sea tocado en su propio ser. No todo aceptar o rechazar está motivado. Así como la alegría puede tener motivos legítimos, del mismo modo el enojo o la tristeza puede tener los suyos. En algunos casos tanto la alegría como el enojo o la tristeza podrían ser irracionales o al revés. Del mismo modo, la respuesta dependerá del modo como la persona sea afectada y de cómo llegue a estar dispuesta para recibir lo

³⁵ E. STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser, Obras completas III*, El Carmen/Espiritualidad/Monte Carmelo, Vitoria/Madrid/Burgos, 2007, p. 1027. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*, Freiburg, Herder, 2006, p. 369. En adelante ESGA 11/12, seguido del número de página.

³⁶ E. STEIN, *Estructura de la persona humana*, p. 663, ESGA 14, p. 91.

³⁷ *Ibid.*, ESGA 14, p. 129.

³⁸ K. CASEY, “Edith Stein and “*Secretum meum mihi*”: Are Religious Conversions Necessarily Private?”, en A. CALCAGNO (ed.), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History*, Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life 4, Springer, 2016, p. 264.

dado en la experiencia. Por tanto, dependerá de su capacidad de apertura y de su capacidad para responder, y las tomas de postura, como actos de la libertad del sujeto, deberán estar motivadas: “el esclarecimiento de los motivos es lo que otorga su racionalidad a la toma de posición y al correspondiente comportamiento, y, a la inversa, la irracionalidad equivale a ausencia formal de motivos explícitos en la toma de posición y en el comportamiento que le subsigue”³⁹.

En este sentido, como muestra Ales Bello, la descripción fenomenológica en este caso de la experiencia religiosa en la consideración de Edith Stein, necesita de la psicología de la religión, porque en el nivel psíquico del individuo se presentan fenómenos que no son ni pueden ser provocados por él mismo, sino que le ocurren. “Desde el punto de vista de la interioridad, la experiencia religiosa se encuentra primero con la psique. Y en este encuentro, la experiencia religiosa puede ser aceptada o rechazada. Sin embargo, cuando examinamos la experiencia de los individuos, a menudo notamos que hay una profunda conexión entre la psique y la experiencia religiosa: de ahí la necesidad de una psicología de la religión. Este campo de investigación estudia las reacciones psíquicas que a menudo acompañan a la experiencia religiosa, incluyendo la psicopatología de los fenómenos religiosos que a veces se manifiestan en la enfermedad mental”⁴⁰.

A su vez, Analiese Meis muestra la importancia que *Causalidad psíquica* de Edith Stein tiene para un mayor conocimiento de la “experiencia originaria del ser humano” y, más allá de lo importante que es esta experiencia para el conocimiento científico, lo que Meis muestra son las limitantes de la psicología y del método psicológico respecto de la experiencia de Dios, esto es una experiencia que produce cierto bloqueo consciente o inconsciente. Estas “lagunas metodológicas abiertas por Kant y Hume”⁴¹ en el campo de la psicología tendrían que superarse haciendo que la psicología deje de pretender ser una ciencia experimental y encuentre su lugar propio y originario como ciencia del espíritu.

³⁹ U. FERRER, “Edith Stein: una aproximación a la persona desde la causalidad y la motivación”, en U. FERRER (ed.), *Para comprender a Edith Stein*, Madrid, Palabra, 2008, p. 230.

⁴⁰ A. ALES BELLO: “From the standpoint of interiority, religious experience first encounters the psyche. And in this encounter, religious experience can be accepted or rejected. Yet, when we examine the experience of individuals, we often note that there is a deep connection between the psyche and religious experience: hence the need for a psychology of religion. This field of inquiry studies the psychic reactions that often accompany religious experience, including the psycho-pathology of religious phenomena that manifests sometimes in mental illness”. “Foreword”, en p. x.

⁴¹ A. MEIS, *La experiencia originaria del ser humano en el mundo*, p. 186.

Así pues, Stein acepta que lo dado en las experiencias religiosas es dado como algo con sentido, por tanto, que las respuestas al sentir religioso son respuestas motivadas, o sea, respuestas o tomas de postura racionales. Por tanto, reconoce que las experiencias religiosas son fuentes de conocimiento y en ello radica su valor para la descripción fenomenológica. De lo contrario, no tendría sentido hablar sin más de una afectividad ciega, es decir, de una afectividad que no fuera respuesta a algo sentido; pero, así como puede hablarse de los engaños de la empatía, del mismo modo podría hablarse de los engaños en las vivencias al confundir unas con otras. Por ello, es estrecha la participación entre el *Gemüt* y el entendimiento, porque es en el entendimiento donde se aprehende el sentido o significado de lo que se da en la experiencia religiosa. Esto último es lo que resalta Urbano Ferrer al decir que “el acto del querer propositivo viene motivado por una toma de posición valorativa previa, y esta, a su vez, tiene su motivación en el conocimiento –cuando menos identificativo– de su objeto o tema”⁴². El problema está justamente en el modo como hay que comprender que las tomas de posición estimativas (el ser afectado interiormente por algo) “son anteriores a toda elección voluntaria de una acción”⁴³.

Las relaciones entre el alma y el espíritu, entonces, no se deben excluir, porque el alma del alma es “de naturaleza espiritual”; pero además “el alma como un todo es un ser espiritual”⁴⁴. Allí mismo podemos leer que la peculiaridad del alma, y por tanto lo que le confiere a la persona su individualidad, “es que posee una dimensión interior, un centro, del que tiene que salir para encontrarse con objetos y al que trae cuanto obtiene fuera de ella, pero desde el que también se entrega ella misma hacia fuera. Aquí es donde se sitúa el centro de la existencia humana”⁴⁵.

Al ánimo o *Gemüt* Stein vuelve en obras posteriores, veamos algunas de las ideas que nos permiten ampliar las descripciones que hemos ganado hasta ahora.

4. El ánimo o *Gemüt* de la persona

En *Acto y potencia*, obra que Stein escribió hacia 1932, dedica un apartado al ánimo (*Gemüt*). En principio, Stein considera que el encuentro del sujeto con un objeto no es meramente un acto intelectual, sino

⁴² U. FERRER, *Edith Stein: una aproximación a la persona desde la causalidad y la motivación*, p. 229.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ E. STEIN, *Estructura de la persona humana*, p. 708, ESGA 14, p. 129.

⁴⁵ *Ibid.*

que dicho encuentro conlleva una toma de posición en la cual el sujeto es “interiormente tocado”⁴⁶. Esto significa que el sujeto puede sentir placer o desagrado o bien tomar posición bajo el consentimiento o el rechazo hacia el objeto que se le presenta. El amor y el odio serían tomas de postura hacia otras personas y son consideradas como tomas de posición extremas⁴⁷.

Desde el punto de vista intelectual el ser espiritual de la persona consiste en “ser abierto y ser transparente”. La persona es un ser consciente de sí misma y a ello se refiere su ser transparente; ella puede dar cuenta de sí misma (aunque no absolutamente ya que siempre están estas “zonas de penumbra” que se le escapan a su propia comprensión)⁴⁸. Pero este poder dar cuenta o saber de sí no es igual al saber de sí y otras cosas. Mientras que el intelecto puede abstraer lo universal y abstracto de las cosas y tener un conocimiento general de ellas, el conocimiento de sí mismo no es general o universal, sino particular e individual. La persona sabe de sí misma en tanto que sabe lo que ella misma es y “es en cada caso”. No quiere decir que no se pueda partir del conocimiento general de la persona para saber de su individualidad, pues reconoce que este puede ser un punto de partida legítimo. Sin embargo, advierte que la conciencia inmediata de mí mismo no es universal ni abstracta, sino particular y concreta. Consecuentemente, el conocimiento de sí mismo no es racional. “En cuanto cosa simplemente única el individuo no puede ser reconducido a conceptos universales, a lo más puede ser llamado con un nombre propio. Pero por eso, no completamente inconocible y no conocido. Lo que yo soy, o yo con lo que soy, soy para mí (y para los demás) en cierta manera. Este quid se encuentra en un cómo”⁴⁹.

El “cómo” de la persona muestra su individualidad, es un “simple quale” –como lo ha definido en su *Einführung in die Philosophie*–⁵⁰, su modo de ser único e irreplicable y, en consecuencia, también expone su valor como persona. Al hablar de este “simple quale” Stein hacía referencia a las vivencias que tienen en general “profundidad”, como aquellas

⁴⁶ E. STEIN, *Acto y potencia*, en *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*, Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, Burgos 2007, p. 364. *Potenz und Akt*, Freiburg, Herder, 2005, p. 118. En adelante ESGA 10, seguido del número de página.

⁴⁷ *Ibid.*, ESGA 10, p. 118.

⁴⁸ Véase el trabajo de A. M. PEZZELLA, “Edith Stein and Jean Paul-Sartre: A Possible Comparison?”, A. T. TYMIENIECKA (ed.), *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century. Book Two: Fruition-Cross Pollination-Dissemination*, Analecta Husserliana vol. CIV, Springer 2009, pp. 161-180.

⁴⁹ E. STEIN, *Acto y potencia*, p. 364, ESGA 10, p. 119.

⁵⁰ *Ibid.*, ESGA 8, p. 176.

en las que “sale a la luz la peculiaridad individual”⁵¹. Pero llama la atención que en obras posteriores, como *Acto y potencia*, Stein fundamente la individualidad personal en el *Gemüt*, como si precisamente una parte fundamental de la persona humana fuera esta parte del alma que ella identifica con el centro de la existencia. Esto nos hace pensar que lo que Stein llama “núcleo personal” (*Kern*) coincide plenamente con el ánimo (*Gemüt*), pues afirma lo siguiente:

“Estoy en cada momento en una determinada actualidad, inclinado a este o aquel objeto, pero a la vez me ‘siento’ ‘dispuesto emotivamente’ de esta manera u otra. El ‘estado de ánimo’ es la disposición interior presente: así *estoy* al presente, en base a lo que soy y de lo que siempre me toca interiormente. El ‘sentir’ es la conciencia de este estado de ánimo”⁵².

¿Influyen entonces los estados de ánimo en nuestra relación con el mundo y con las otras personas? Ya hemos visto que Stein acepta que la relación de la persona con los objetos (y con las demás personas) no es un mero acto cognoscitivo, sino que en este encuentro llega a ser tocado interiormente, lo que obliga a la persona a tomar posición al respecto.

A propósito de ello, Husserl hablaba de la actitud personalista en *Ideas II* y hacía énfasis también en que el mundo en torno no nos es dado como mero mundo de cosas, sino como un mundo de valores, esto es, un mundo donde las cosas, las personas, las instituciones, etc., se muestran con cualidades de valor. Ellas son agradables o desagradables, buenas o malas, bellas o feas, mejores o peores, útiles o inútiles, etc., y gracias a ello la persona prefiere unas cosas por encima de otras, prefiere hacer unas cosas y postergar otras⁵³.

En el caso de Edith Stein la persona aparece también teniendo una relación afectiva con el mundo. La filósofa enfatiza especialmente la dimensión afectiva a partir de la cual la persona da cuenta de sí misma, porque este saber de sí misma le permite darse cuenta de cómo se siente y cómo está dispuesta emotivamente, lo cual le revela los estratos de su propia personalidad, por tanto, su propio modo de ser y de estar en el mundo.

Es razonable decir, entonces, que la persona se conoce a sí misma cuando conoce sus estados de ánimo y por ello la afectividad llega a ser

⁵¹ *Ibid.*

⁵² E. STEIN, *Acto y potencia*, p. 365, ESGA 10, p. 119.

⁵³ E. HUSSERL, *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro segundo, trad. A. Ziri6n, M6xico, FCE-UNAM, 2005.

un elemento constitutivo fundamental para ella. Peter Schulz va a enfatizar la importancia que la alumna de Husserl da a las vivencias afectivas precisamente porque tienen su fundamento en los “estratos de la persona”⁵⁴. Los estados de ánimo son importantes, entonces, porque a través de ellos la persona se siente y se conoce a sí misma. Las cosas le afectan interiormente y es “tocado” por ellas en su interioridad. Por ello el sentirse desde dentro en un estado de ánimo es “estar tocado por sí mismo”⁵⁵, y por esta razón la persona también toma postura ante sí misma y siente agrado o desagrado por su propio ser. Indudablemente el verse tocado por sí misma tiene implicaciones para los estados de ánimo: “Si es placentero, entonces estoy conmigo mismo en concordancia, en tranquilidad y paz; la toma de posición que es motivada por ello es asentimiento, amor a sí mismo. Si este es desagradable, entonces estoy por eso impulsado al rechazo de mí mismo, a la huida de mí mismo, al odio de mí mismo”⁵⁶. Consecuentemente, la persona se convierte en el objeto de su propia valoración y estima o valora su vida y su ser de un modo u otro.

En *Ser finito y ser eterno* dice que “en la interioridad se encuentra la sede de la *vida afectiva*”⁵⁷. Al igual que san Agustín, y del mismo modo como lo hará después D. von Hildebrand, Stein identifica la interioridad de la persona con el corazón⁵⁸. El corazón se convierte en el centro de la vida afectiva y se identifica con la interioridad del alma. “Cuando el yo vive –en el fondo de su ser, donde él está totalmente como en su casa y a ella pertenece–, adivina entonces algo del sentido de su ser... y si vive en esta interioridad, entonces vive una vida plena y alcanza la cima de su ser...”⁵⁹. Por ello el corazón constituye “el verdadero *centro de la vida*”⁶⁰.

De hecho, esta línea que recorre el pensamiento de Edith Stein y la recepción que hizo de la obra de san Agustín es más grande de lo que se puede apreciar a primera vista. A nuestro juicio, uno de los puntos de contacto entre ambos está justamente en la interioridad de la per-

⁵⁴ P. SCHULZ, “Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal”, en *Anuario filosófico* XXXI/62, 1998, pp. 785-817.

⁵⁵ E. STEIN, *Acto y potencia*, p. 365, ESGA 10, p. 119.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, p. 1043, ESGA 11/12, p. 383.

⁵⁸ Véase D. VON HILDEBRAND, *El corazón*, Madrid, Palabra, 1997. Para una mayor comprensión de las emociones morales y su importancia para la constitución de la persona, véase Mariano CRESPO, “Emociones morales, revelación de la identidad personal y evidencia del corazón”, en *Quién. Revista de filosofía personalista* n. 10, 2019, pp. 137-152.

⁵⁹ E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, p. 1027, ESGA 11/12, p. 369.

⁶⁰ *Ibid.*

sona. Que san Agustín influyó en *Ser finito y ser eterno* es algo que ella misma llegó a reconocer en una carta dirigida a Henri Boelaars fechada del día 21 de mayo de 1941, donde le habla de las pruebas de un gran libro refiriéndose a *Ser finito y ser eterno*, el cual no se había publicado, y dice que, aunque el libro “tomó como punto de partida a Tomás, ha resultado ser completamente agustiniano”. Esta influencia agustiniana en la obra de Edith Stein se deja ver en muchos lugares y esta es una de las líneas que hay que explorar con mayor detalle en otro trabajo⁶¹.

Pues bien, en esta capacidad receptiva fundada en la apertura constitutiva de la persona bajo la cual puede recibir en sí misma y dejarse motivar por lo que la toca interiormente, hay que ver la posibilidad de las experiencias religiosas, puesto que en ella el alma humana se deja afectar por algo. Desde un punto de vista fenomenológico sería erróneo pensar en estas vivencias al modo de vivencias privadas con valor y fuente de conocimiento exclusivos de aquel que lo padece y es afectado. Por el contrario, como señala Beate Beckmann-Zöller y como Stein misma refiere en su momento, en la fenomenología de la vivencia religiosa “se supone que por principio cada hombre podría tener una vivencia así. Si cada hombre puede tener ‘vivencias religiosas’, entonces no se puede excluir de la discusión filosófica como ‘puramente subjetivas’”⁶².

Entonces, aunque en principio toda persona podría tener experiencias religiosas, de hecho, no todas las personas llegan a tenerlas y, además, entre quienes las vivencian no todos las sienten con la misma profundidad. Este planteamiento tiene sentido tomando en consideración que cada persona es un individuo dotado de capacidades, cualidades y potencias y una sensibilidad propia. Respecto del mundo de los valores, por ejemplo, no todas las personas sienten los mismos valores ni se dejan motivar por ellos con la misma fuerza. Pero al igual que ocurre en el ámbito de la ética y la estética, también para las vivencias religiosas se requiere formalmente, en principio, que la persona sea capaz de dejarse tocar interiormente por Dios, que sea capaz de sentir a Dios en su propio ser. Por ello la apertura de la persona al mundo de los valores en general y de modo especial la apertura a la trascendencia de Dios, son la condición de posibilidad de las experiencias religiosas.

⁶¹ Sobre el tema de la afectividad en Edith Stein y su relación con la persona, véase R. SÁNCHEZ, *Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2020.

⁶² B. BECKMANN-ZÖLLER, *Fenomenología de la vivencia religiosa en Edith Stein*, p. 315.

5. Conclusiones

La conclusión a la que podemos llegar en este trabajo es que para poder tener vivencias religiosas es necesario que la persona esté abierta. Este es el supuesto del que parte Stein cuando habla de esta posibilidad de renacimiento espiritual. “Se debe suponer en el hombre una cierta sensibilidad o receptividad para la vivencia religiosa, que en uno resulta más potente, en otro, más débil. Con esta ‘sensibilidad religiosa’ se significa que el hombre está abierto naturalmente a que Dios se haga transparente en el mundo. Cada hombre puede, pero no tiene que llegar al conocimiento de Dios”⁶³. En consecuencia, a través de la apertura “puede el yo admitir receptivamente aquello o a aquel que se le regale”⁶⁴.

Ya resulta problemático comprender por qué unas personas tienen mayor receptividad para el mundo de los valores y mayor apertura para el encuentro con Dios que otras. Pero más problemático resulta tratar de comprender cómo es que la gracia toca a unas almas y no a otras. Sin duda se trata de un misterio.

⁶³ B. BECKMANN-ZÖLLER, *Fenomenología de la vivencia religiosa en Edith Stein*, p. 324.

⁶⁴ *Ibid.*