

# Aportes para una ontología trinitaria de la intersubjetividad: La síntesis de E. Stein

## ABSTRACT

After the trinitarian studies return from exile to the core of theological life, of their subsequent creative insights regarding the Paschal Mystery, History and the Holy Spirit, and their consolidation and expansion in the body of dogmatic doctrine, we witness a new stage with different issues rising. Among them is Trinitarian Ontology, which strives to elaborate on the christian *novum's* impact on the question of being in a dialogue with philosophy. This article attempts to show Edith Stein's contribution to this field of study, particularly in regards to the trinitarian source of individuation and intersubjectivity on an existential, philosophical and theological perspective. Her shift from Tomist Metaphysics to a science of the person opens way to a relational substance, breaking ground for unsuspected possibilities.

Key words: Trinity, Ontology, individuation, intersubjectivity, person.

## Introducción

¿Ontología trinitaria en Edith Stein? ¿No es anacrónico proyectar este neologismo unas décadas antes de su aparición formal en la teología contemporánea<sup>1</sup>? ¿O bien introyectarle claves de lecturas ajenas a la búsqueda de esta fenomenóloga carmelita? Definitivamente no. Esta autora de pensamiento verdaderamente oceánico, ofrece a quien busque con método y paciencia núcleos de contenido de una riqueza inagotable, muy a tono con los planteos que desde Hemmerle en adelante tienen nueva carta de ciudadanía en el debate contemporáneo. La ontología trinitaria como tal se pregunta por el impacto del *novum* trinitario, de lo específico cristiano<sup>2</sup> en la concepción del Ser. Stein es consciente de la inadecuación de una metafísica clásica con el magma trinitario que bulle en las entrañas de nuestra fe. Dice en el mismo inicio de su opera magna: «Aristóteles ignoraba la existencia de una creación, de un hombre-Dios que reunía dos naturalezas en una sola persona, de una divinidad trinitaria y de una naturaleza en tres personas. La doctrina del ser, tal como él la había desarrollado no era suficiente para dar razón de estas verdades de fe»<sup>3</sup>. Sus comienzos en la arena filosófica no fueron de la mano del cristianismo. Por esta razón, su mirada fresca e incisiva avanzará con método

---

<sup>1</sup> Formalmente se puede situar en el opúsculo que escribe K. Hemmerle en ocasión del cumpleaños de Von Balthasar. Cf. K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln,

<sup>2</sup> Cf. L. SCHEFFCZYK, *Uneingelöste Traditionen der Trinitätlehre*, en W. BREUNING (HRSG.), *Trinität, Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Herder, Freiburg Basel Wien, 1984, 47-82. XXX

<sup>3</sup> Cf. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, OC II, 613 (de ahora en más, *Ser*); *Endliches und ewiges Sein*, ESGA 11, 2006, 11 (de ahora en más, *Sein*). Análoga observación se lee en Hemmerle, aunque este último incluya a la misma filosofía cristiana en la acusación: “Lo diferenciadoramente cristiano no determinó de nuevo a la larga precomprensión del sentido del ser, el enfoque de la ontología en su totalidad. En todo caso, grandes intentos de un enfoque genuinamente cristiano no fueron en la “Escuela” y en la conciencia universal, ni sustentadores ni decisivos para la ulterior historia del pensamiento. En la simbiosis de lo cristiano con la ontología se permaneció, casi inadvertidamente, en una condición de huésped de lo cristiano dentro de los múltiples proyectos y sistemas filosóficos caracterizados por otros puntos de partida”. Cf. K. Hemmerle, op.cit.; 35.

propio y desentrañará filones insospechados para su época, y que ahora queremos proponer de modo sumario en este artículo.

Stein parte de la fenomenología de la persona, concebida en un entrelazado de alteridad y mismidad que se ilumina a medida que la percepción empática actúa<sup>4</sup>. La circularidad de su pensamiento, de la que JP II hablará en FR como ejemplo egregio de maridaje entre razón y fe (cf. 73-74) nace horizontal. En efecto, la empatía se alza como piedra fundamental de la gnoseología, pues la intersubjetividad es la única garantía de un conocimiento objetivo<sup>5</sup>. Y posibilita además, el sumergirse en las profundidades de la propia identidad, pues el otro hace las veces de partero de la consciencia personal: la empatía de sensación es constitutiva para la percepción de la individualidad física, y condición de posibilidad del conocimiento de uno mismo que desemboca en la apropiación de la propia singularidad. Así las cosas, ya en los albores de su pensamiento, el otro resulta inconfusa pero inseparablemente necesario - ¿calcedónicamente?- para la definición de la persona.

Abrazar la fe cristiana solo amplía esta circularidad en sentido vertical: Dios era ya, desde sus tiempos de agnóstica, una magnitud hipotética a considerar en términos siempre empáticos<sup>6</sup>. Y si en su disertación doctoral nuestra autora ya había tanteado las honduras metafísicas al hablar de la esencia de la persona que subyace al fenómeno que se manifiesta, una vez bautizada el diálogo con la ontología se hace imperioso. Pues la Alteridad divina es simultáneamente el Ser. Su matriz sigue siendo fenomenológica y el prisma a través del cual se asoma es el de la reciprocidad vincular, que ahora asume rango metafísico.

El tema es vasto, como el pensamiento de su autora. Por eso, y a fuerza de recortes<sup>7</sup>, proponemos enfocar la atención sobre tres nociones que en su tratamiento logran sobresalir sobre el fondo de la metafísica y la teología trinitaria de su tiempo<sup>8</sup>. Profundamente conectadas entre sí, la forma vacía (1) la reciprocidad ontológica como corazón del *Ego Sum* (2) y la relectura intersubjetiva de la analogía psicológica agustiniana (3) darán cuenta del potencial que la síntesis steniana ofrece para el repensamiento de lo real en su dimensión trina.

## 1. Individuación, Trinidad y relación

Es posible seguir de cerca el interés creciente que la filósofa manifiesta por la singularidad personal, por su irreductibilidad ineludible y de su paradójica consumación

---

<sup>4</sup> Cf. E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, OC I (de ahora en más: *Empatía*); *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5, 2005 (de ahora en más, *Einfühlung*). Todas las obras de Stein tienen doble referencia bibliográfica. En español, extraídas de *Obras completas*, I-V, Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, Victoria-Madrid-Burgos, 2002-2004. Luego, la versión alemana, extraída de *Edith Stein Gesamtausgabe* (ESGA), Verlag Herder, Friburg im Br. 2000-. En adelante, citaremos sólo la obra (su posible abreviatura) y la página correspondiente.

<sup>5</sup> *Empatía* 146; *Einfühlung* 82.

<sup>6</sup> Cf. *Empatía* 88; *Einfühlung* 20.

<sup>7</sup> Me permito remitir a mi disertación doctoral, *Intersubjetividad y Trinidad en Edith Stein. De la fenomenología de la empatía a una ontología trinitaria*, Pontificia Università Lateranense, 2011, de pronta publicación.

<sup>8</sup> Dominados por la manualística neoescolástica. Cf. N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Edizioni Dehoniane Roma, Roma, 1993; o bien P. SGUAZZARDO, *Sant'Agostino e la teologia trinitaria del XX secolo*, Città Nuova, Roma, 2006.

trinitaria y pascual. Desgranado desde el mismo comienzo fenomenológico<sup>9</sup>, adquiere rango metafísico en su período de filósofa cristiana. Allí es cuando dialoga con la *quaestio* medieval de la individuación, desarrollando una afinidad clara con la solución de Duns Scotus<sup>10</sup>, pero reproponiéndola desde su original síntesis que amalgama ontología formal husserliana, teología clásica y fenomenología de la experiencia mística.

No podemos permitirnos indagar en la postura de Scotus<sup>11</sup>, sino solo indicar que su respuesta propone un principio interno, no externo, que no tiene que ver con la materia sino con una última (que subyace) *realitas formae*, que no es siquiera una forma individual: la individualidad no puede ser la forma –que como ya dijimos es compartible– sino que es la realidad final de la forma que vuelve perfecta la forma misma. Una realidad inmanente al sujeto, pero más honda que la composición hilemórfica. Un sustrato último desde el que hace falta partir para fundar una nueva ontología del individuo. Se pierde entonces de vista la definición taxativa de este principio y se gana en modalidad de acceso a la estructura misma del ser en su último estadio. Un verdadero “giro trascendental”<sup>12</sup>: el individuo en cuanto persona, se pertenece a sí mismo a partir de su momento fundativo –constitutivo de su naturaleza individual. Este es el punto de partida que sirve de base para la elaboración steiniana.

### 1.1. La forma vacía: a la base de la singularidad

¿Qué hace en definitiva que una cosa sea tal cosa y no otra? En la síntesis de Stein, el principio de individuación *se compone de la inescindible polaridad de lo que ella llama la forma vacía y la llenura cualitativa*, y constituye uno de los núcleos de su contribución a una incipiente pero certera ontología trinitaria de la intersubjetividad. Indaguemos en el primer término en cuestión. *la forma vacía*, que encontramos en *Potencia y Acto*, en el contexto del capítulo II: la explicitación del marco ontológico formal que usará para asumir los principios de la metafísica clásica.

Con estilo pedagógico, comienza haciendo un recuento de los tipos de formas que ya se conocen: las formas visibles, la forma como coprincipio hilemórfico que configura la materia indeterminada, las formas puras o separadas que no cualifican materia alguna, pero existen en sí. Por contraposición, dirá: «En todos estos significados la forma es algo cualificado, y en este sentido es algo lleno de contenido o algo material»<sup>13</sup>. De esto inferimos claramente que la forma vacía no comparte esta nota cualificante. Lo confirma de inmediato: «Pero tratamos de las formas en el sentido de la ontología

---

<sup>9</sup> tanto en los tratados de sobre la Empatía, como en Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu o bien en su Investigación sobre el Estado

<sup>10</sup> En el *Edith Stein Archiv* del Carmelo de Colonia se conservan tres Exzerpte de la autora sobre Scotus. Es importante agregar un estudio secundario sobre el principio de individuación en Scotus que ella conoce y usa en *Ser finito y ser eterno*: R. MESSNER, *Das Individuationsprinzip in skotistischer Sachu*, en *WiWei* (1934) 8-27.

<sup>11</sup> Para esto remitirse a F. ALFIERI, *Duns Scotus e la rilettura fenomenologica di Edith Stein* en M. SHAHID-F. ALFIERI (EDD.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari, 2009, 209-259; o bien ID.; *Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. Il recupero della filosofia medievale* en A. ALES BELLO - F. ALFIERI - M. SHAHID (EDD.), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2010, 143-197.

<sup>12</sup> Cf. F. ALFIERI, *Duns Scotus e la rilettura fenomenologica...*, 247.

<sup>13</sup> Cf. E. STEIN, *Potencia y acto*, OC IV, 259; *Potenz und Akt*, ESGA 10, 2006, 21.

formal sólo cuando vaciamos estas formas de su contenido»<sup>14</sup>. Adelanta así su carácter de *oxímoron*: es una *forma que no forma* ni cualifica. Tenemos aquí el primer elemento de su noción.

Lo cierto es que la observación comienza por la realidad concreta: «las formas vacías de ninguna manera se presentan como formas vacías, sino siempre llenas de su contenido, por otra parte cada contenido se presenta en una forma»<sup>15</sup>. Entonces, lo que se debe hacer para dar con ellas no es un proceso de conceptualización sino más bien de abstracción. «*Abstrahere* es decir, en nuestro contexto, primero negativamente: carencia de plenitud. Segundo: poner de relieve la forma. Las dos cosas suceden en lo que es: plenitud y forma tienen su puesto en el ente mismo»<sup>16</sup>. Exige, pues, un corte, escisión o reconocimiento de la plenitud en tanto separada o ausente. Y un evidenciar la forma en sí misma, en *distinción lógica* con su contenido.

La tercera palabra clave para cerrar la noción es *individuación*. Dice líneas arriba que «lo que sale a nuestro encuentro en la experiencia son los objetos determinados en cuanto contenido, sean materiales o espirituales. De tal manera determinado que cada uno se diferencie del otro: aunque sea sólo por su posición espacial o temporal. A su unicidad e irrepetibilidad la llamamos individualidad»<sup>17</sup>. A la llenura que está unida, la llamamos concreción. Quitándola, tenemos como residuo de esta abstracción la forma vacía. Lo que individúa en última instancia al ente, en correspondencia con su llenura.

En *Ser finito* resume su función de modo tan claro que casi no necesita comentario:

La separación de forma y de contenido pertenece al ser finito en cuanto ser delimitado objetivamente. La forma vacía es la línea objetiva de delimitación que permite al ser separarse exteriormente de otros (en cuanto es él mismo) y ordenarse interiormente como una estructura de partes constitutivas diferentes objetivamente. La forma vacía del ente independiente es la del objeto, (en sentido estricto), o la del soporte del *quid* y del ser (*hypostasis-subsistens*)<sup>18</sup>.

Según lo expuesto, la forma vacía tiene dos funciones. La primera es orden interno en cuanto elemento imprescindible del constructo ontológico en su ultimidad: y en esto es equivalente a lo que la tradición llamaba *suppositum*. La segunda es externa: asume la diferenciación respecto de otro ente, en cuanto línea objetiva de delimitación.

Dado que el centro de interés de Stein fue siempre la persona, lo que sigue se circunscribe a ella. La determinación individual acontece "geográficamente" en el *Kern*<sup>19</sup>, el núcleo inasible de la persona, donde el modo de captación consciente de tal profundidad involucra una suerte de inteligencia sentiente, (el *Fühlen*), por la que el sujeto que se conoce lleva adelante una verdadera intuición eidética de su propia ultimidad: «la forma vacía que coloca el objeto (de conocimiento: en este caso el sujeto) sólo como sustrato de determinaciones, dejando abierta la cuestión del carácter de su

---

<sup>14</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>15</sup> *Ivi.*, 263; *ivi.* 25.

<sup>16</sup> *Ivi.*, 260; *ivi.* 22.

<sup>17</sup> *Ibid.*; *ivi.*, 21.

<sup>18</sup> *Ser* 950; *Sein* 302.

<sup>19</sup> Cf. E. STEIN, *Contribuciones a la fundación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, OC I, 310; *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, 2010, 84.

contenido entendido como un en sí del todo determinado»<sup>20</sup>. Esta forma vacía no es otra cosa que un *sustrato cualitativo bien determinado* que debe ser llenado mediante continuas intuiciones individuales<sup>21</sup>.

Lo que se percibe es *una singularidad unida a la interioridad del ser* de la cual brota, que en conjunto caracterizan totalmente a quien (se) sondea. Al entrar en esta nueva región del ser, percibe su ser plenamente sí mismo y, al mismo tiempo se distingue de la cualidad de ser de los demás. Aún así, con toda esta meritoria precisión, ha de salvaguardarse la inefabilidad de esta peculiaridad íntima. De aquí que de ratos Edith prefiera usar la imagen simbólica de fuente o manantial interior para referirse a la vida que brota de sus honduras. Es en este manantial que el *Einzelsein* (singularidad) vive anclado en su más completa soledad.

Éste es el terreno fundante de la antropología steniana, el corazón de la base onto-metafísica del *Einzelsein* que es precisamente la forma vacía: «es la forma específica del ser humano, aquello que lo cualifica a partir del interno en cuanto ser humano (...) en su totalidad tiene una impronta cualitativa individual (...) que se acrecienta con la intensidad de su propio ser»<sup>22</sup>. La plenitud cualitativa del ser llena la “forma vacía” de tal modo que “sólo es advertido en la medida en que cada individuo se siente a sí mismo, como él mismo en cuanto él mismo es»<sup>23</sup>. Si un sujeto en su unicidad, aún distinguiéndose de los demás conserva en sí “algo” que lo vuelve un sí individual, lo que subyace es aquello que la ontología formal da en llamar formas de ser completamente vacías (*Leerformen*): último estadio que determina la singularidad del individuo. La afirmación es rotunda, contundente, al punto de decir sin ambages que «El individuo es (una) forma vacía. Forma vacía significa, que esta forma designa con su completo “relleno” un qué singular, y viceversa: que sólo un qué singular puede ser su relleno inmediato. Por otro lado, sólo puede ser colmada por cosas singulares»<sup>24</sup>. La diferenciación exterior es posibilitada sólo a partir de ésta interior.

## **1.2. la intimidad trina: matriz arquetípica de la individuación y de la intersubjetividad**

Hasta aquí, un breve desarrollo de la versión steniana del principio de individuación en el orden de lo creado. Habida cuenta de la circularidad de la que nos hablaba Juan Pablo II entre filosofía y teología (FR 73-74), es posible rastrear la fuente de tal categoría en el ámbito trinitario. Pero cabe preguntarse si lo que se dice en última instancia del hombre -el individuo *es* forma vacía-, *mutatis mutandis*, ¿puede aplicarse a Dios? Sí, aunque debemos, en atención a la consabida distancia ontológica, purificar el lenguaje a través lo analógico. Dicho esto, explica Stein:

---

<sup>20</sup> *Potencia* 335; *Potenz* 115.

<sup>21</sup> Es lo que se percibe en razonamiento que bien podemos llamar “argumento ontológico steiniano”. Enfocado a la percepción del Ser a partir de la propia nada, muestra un ejercicio profundo de esta inteligencia sentiente que percibe la propia ultimidad: “Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me encuentro en él, es un ser nulo; yo no existo por mí mismo y por mi mismo nada soy, me encuentro a cada instante ante la nada y tengo que recibir el don del ser momento a momento. Y sin embargo, este ser vano o nulo es ser y por eso toco a cada instante la plenitud del ser (...) En mi ser me encuentro yo con otro ser que no es el mío, sino que es el sostén y el fundamento de mi ser que no posee en sí mismo ni sostén ni fundamento”; *Ser* 665.667; *Sein* 57.60.

<sup>22</sup> *Potencia* 515.519; *Potenz* 256. 260.

<sup>23</sup> *Ivi.*, 520; *ivi.*, 261.

<sup>24</sup> *Ivi.*, 585-587; *ivi.* 22-23.

El yo divino no es un vacío, sino que él contiene en sí, abraza y domina toda la plenitud. Su perfecta unidad se expresa mejor todavía en una lengua en la que Yo soy se reduce a una palabra única: esto es el *sum* latino. En el Yo, en el que el ser es la vida, podemos mejor captar esta verdad: que yo y vida o ser no son dos cosas diferentes, sino son inseparablemente uno: la plenitud del ser está formada personalmente. Forma, en contraposición a plenitud, tiene el sentido de forma vacía, no de forma esencial (que es ya una plenitud formada). Pero aquí, en el origen de todo ser, tampoco esto es una contraposición. El infinito, esto que abraza todo, abraza y delimita a sí mismo, mientras que en el finito la forma es la delimitación de un contenido y otro, en este caso el yo significa simultáneamente forma y plenitud, el ser que se posee y se domina totalmente.(...) En el *Yo soy* de Dios, están todas las determinaciones trascendentales prefiguradas sin separación<sup>25</sup>.

El texto contiene más de cuánto nos preguntábamos. Lo cierto es que confirma la posibilidad de usar esta categoría, de modo eminente. Porque es aquí donde el ser y la vida se dan inseparablemente, en donde la plenitud del ser es personal. Es aquí donde con más razón, la forma vacía podría ser dilucidada. Luego marca la diferencia elemental entre su función individuante aplicada en lo creado y “delimitante” de la plenitud sin fin de Dios. Al inicio del capítulo VII el título del primer apartado nos recibe anunciando la síntesis intuida: *Hipóstasis y persona*. Dice en sus primeras líneas:

La búsqueda del sentido del ser nos ha conducido al ser que es autor y arquetipo de todo ser finito. Él se revela a nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas. Si el Creador es el arquetipo de la creación, ¿no se debe encontrar en la creación una imagen, aunque lejana, de la unidad trinitaria del ser originario? Y por lo tanto ¿no sería posible llegar a la comprensión más profunda del ser finito?<sup>26</sup>

Ésta es exactamente la clave de lo que conocemos hoy como ontología trinitaria. El impacto del dogma de los dogmas, lo específico del cristianismo en la cosmovisión de lo real. En este caso preciso, nos interesa la articulación entre forma vacía y Trinidad. Edith nos conduce a ello con lucidez penetrante, haciendo un breve *racconto* del influjo de la teología inmanente en la formación de los conceptos filosóficos de hipóstasis y persona. «Gracias a estos conceptos se ha adquirido algo esencial no sólo para la inteligencia de la revelación de Dios en tres personas, sino también para la comprensión del ser humano y en última palabra, lo real-cósmico»<sup>27</sup>. La última aclaración nos permite trascender el ámbito de lo antropológico y extender parte de este análisis hacia una ontología de todo lo creado, algo que los poquísimos autores que hasta el momento han hablado de ontología trinitaria en Stein no han señalado<sup>28</sup>.

Volviendo al argumento, apela a Agustín como el primer punto de referencia ineludible. Rescata los datos de su teología de las relaciones trinitarias, y sigue con atención los meandros de su evolución semántica. Luego de señalar la dificultad que tenemos para captar las diferencias en las personas.

---

<sup>25</sup> *Ser* 943; *Sein* 295.

<sup>26</sup> *Ser* 951; *Sein* 303.

<sup>27</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>28</sup> E. OTTO, *Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar-Schönstadt, 1990, 145-149; M. KRIENKE-N.SALATO, *A proposito di ontologia trinitaria. Il contributo di A. Rosmini ed Edith Stein per una fondazione in chiave teosofica e fenomenologica della filosofia cristiana* en *Rassegna di teologia* 49 (2008) 227-261.

Si ponemos la diferencia de las personas en sus “relaciones” entonces tenemos que pensar que esta palabra relaciones no significa aquí lo mismo que para las cosas finitas. Agustín trata de aclarar esta dificultad mostrando que las relaciones en la Trinidad no son ni sustancia ni accidente. No son sustanciales, porque todo lo que se dice de Dios sustancialmente (es decir, como perteneciente a su esencia) –y esto fuera de todas las relaciones- vale para las tres personas y para cada una sin consideración de las otras<sup>29</sup>.

Atenta al salto analógico cuya omisión tantas confusiones puede generar, introduce la gran novedad de Agustín al despegar la relación del campo accidental. «Así es necesario distinguir de la sustancia (aquí οὐσία= *essentia*) la hipóstasis en cuanto su soporte. A la unidad de sustancia se contraponen una trinidad de soportes»<sup>30</sup>. La noción de *suppositum*, cara a la metafísica tomista, será la clave de bóveda para articular la equivalencia con nuestra categoría<sup>31</sup>.

Precisará luego la ambivalencia de la persona para designar las distinciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. «Pues, aquí nos encontramos ante tres personas que poseen en común todo su quid y de las que ninguna es posible sin las otras, y las tres no son más que una sola: la perfección infinita, propia de cada uno y que no puede ser aumentada»<sup>32</sup>. Por esta razón, él es persona pero en grado eminente.

Si no es “persona” ¿podrá usarse “hipóstasis” para referirse al Padre, Hijo y Espíritu Santo? Edith se muestra reacia, pues si bien reconoce su amplia recepción en la tradición teológica, su horizonte hermenéutico es tan fenomenológico que también en Dios prefiere adentrarse hasta el último estrato divisible. Dado que Tomás también aplica a Dios el nombre de “hipóstasis” sin identificarlo con persona, vinculará esta noción con la sustancia, reemplazando la clásica asociación *substantia* = *essentia* por un objeto que en cuanto es subsistente por sí mismo pertenece al género de la sustancia. «*subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae*»<sup>33</sup>. Si uno se ajusta estrictamente a la noción de hipóstasis, no se debería llamar así a las personas divinas, pues no soportan accidentes. Pero resulta aceptable en el sentido de subsistencia, que calza bien a la realidad tripersonal. Aunque, sigue con las precisiones minuciosas, “se debe observar en qué sentido habrá de comprenderse *subsistere*: lo que es en sí mismo y no en otro»<sup>34</sup>, aunque no sea justo hablar de autonomía en Dios, pues las personas son en sí mismas, en las otras. De aquí que prefiera la noción de soporte o *suppositum* ya presentada:

Pero la palabra soporte (*Träger*) ya ha sido empleada en dos significados que no coinciden con el sentido aquí exigido: la cosa ha sido llamada el soporte de una naturaleza general y el soporte de sus cualidades. Ninguno de estos significados se puede aplicar a las personas divinas, no existen en ellas cualidades (distintas de la esencia) y la esencia divina no es una “naturaleza universal” que se individualiza en las personas, sino algo singular y único que les es común. Lo que es “soportado” es la esencia una divina, indivisible, y las personas constituyen sus soportes. Esta noción de soporte de esencia me parece muy significativa para la estructura de todo ente<sup>35</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ser* 952; *Sein* 304.

<sup>30</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>31</sup> Cf. *S.th.*, I q.11, a. 3.

<sup>32</sup> *Ser* 952; *ibid.*

<sup>33</sup> Cf. *S.th.*, I, q.29, a.2.

<sup>34</sup> *Ser* 955; *Sein* 306.

<sup>35</sup> *Ibid.*; *ibid.*

Luego de estos rodeos necesarios, finalmente comenzamos a comprender su asociación. La noción de forma vacía es asociada al *suppositum*: es decir, aquello que las personas divinas tienen de común entre sí, que no es esencia divina y que no hace a la distinción, y que en definitiva es la última estructura que “determina” el ser divino —es claro que el lenguaje se resquebraja a medida que se profundiza el análisis—. La esencia divina es sostenida y “contenida” simultáneamente por estos tres soportes, que son la realidad más análoga con la estructura de cada ente. Soporte de esencia.

Hay una realidad ineludible: el abordaje steniano tiene matriz fenomenológica y antropológica. La forma vacía como categoría, fue acuñada en el ámbito de la ontología formal husserliana, nunca referida —por definición— a las realidades divinas en primera instancia. Es necesario entonces una “pascua del lenguaje”, respetuosa de la diferencia ontológica. No se podría, por ejemplo, aplicarla sin más a Dios, suponiendo que la persona en la Trinidad es una forma vacía que individúa una esencia universal. No. Tampoco puede argüirse que haya diferencia de contenidos, como con los espíritus creados. En este sinuoso esquivar riesgos Edith hace la aplicación más directa de la categoría a lo trinitario: «la espiritualidad, la unidad, y la simplicidad de la esencia divina no dejaban otra cosa que un soporte totalmente desprovisto de materia y de contenido, un soporte que no es más que soporte, en cuanto forma vacía de la plenitud esencial»<sup>36</sup>. Es la máxima similitud admitida, antes de desarrollar la desemejanza propia de todo momento analógico. El acento está puesto en la desnudez y vacío de este soporte, el cual es sólo eso. Soporte. Notemos cómo no hay referencia a la cantidad de soportes, sino que se habla genéricamente de los tres. Sólo así es posible lo que sigue en cuanto forma vacía de la plenitud esencial. Así, delimita claramente el modo en que puede hablarse de “persona trinitaria” como “forma vacía”; genéricamente. Y esta generalidad es la propia del arquetipo. Sigue:

Hemos llegado a esta forma vacía del soporte por conexiones completamente diferentes. El “yo puro” nos ha parecido ser como “soporte” del contenido de la vivencia, la persona (finita) como soporte de su particularidad, la forma de la cosa como soporte de su llenura de contenido y en la concepción más general del ente en cuanto tal el “objeto” o el “algo” como nos ha parecido como el soporte del *quid* y del ser<sup>37</sup>.

Siempre en el plano lindante con una ontología formal —propio del diálogo fenomenológico que sirve de telón de fondo— la noción de forma vacía comparte la característica de soporte en diversos ámbitos de las ontologías regionales. En lo trascendental, presente ya en su disertación doctoral, el yo respecto de la vivencia. La cosa con su llenura de contenido, el “universal” algo con su *quid* y ser. El señalamiento no puede ser más hondo: el constructo ontológico más primario está profundamente conectado con estas relaciones trinitarias. Naturalmente, la noción de la persona como *suppositum* de su particularidad, se lee con este instrumental.

La frase final, que corona el ascenso: «Ahora creemos haber llegado al arquetipo de estas diferentes formas de soporte y pensamos poder captarlas en relación a él y en *relación mutua de unas con otras*»<sup>38</sup>. Salvado el salto ontológico, la formulación no puede ser más luminosa. Todos los entes, en su bina inescindible de forma vacía y contenido, se remiten a esta relación esencia divina- *suppositum*, que funciona a modo

---

<sup>36</sup> *Ibid.*; *Sein* 306.

<sup>37</sup> *Ibid.*; *ivi.* 307.

<sup>38</sup> *Ibid.*; *ibid.*



de arquetipo. Y aún más elocuente: la relación entre los mismos entes creados abreva de este arquetipo. Determinación última de la mismidad, en simultáneo con la socialidad que la constituye.

Subida al andarivel de la equivalencia analógica entre *suppositum* y forma vacía, Stein opera una “comunicación de idiomas” tremendamente fecunda, ya que refiriéndose a la relación de la persona divina con la esencia en cuanto arquetipo del fundamento de la individuación, arriba al despunte de una metafísica de la intersubjetividad que Von Balthasar reclama con justa razón<sup>39</sup>. ¿Por qué? La relación esencia divina – persona trinitaria no acontece en compartimientos estancos: cada persona con la misma esencia. En realidad no existe esencia fuera de la entrega recíproca de estas personas. Al punto de poder decir que en la continua comunicación inmanente, en virtud de la inmanencia recíproca que las caracteriza, lo que mutuamente se entregan es *la misma divina esencia simple, una y perfecta*. En este continuo vaciarse de sí para llenarse de las otras, llenarse de las otras vaciándose de sí, en perfecta simetría especular, actúan la intersubjetividad esencial en la kénosis esencial. Y así subsisten en—sí- fuera—de-sí-en-sí.

¿Es válida esta súbita mención de la kénosis como contra cara de la perijóresis trinitaria, en referencia a la forma vacía? ¿No es acaso la kénosis intratrinitaria una cuestión actualmente discutida, que debiera encontrar siempre un punto de apoyo económico en la realidad de la encarnación y muerte de Cristo, verdadero ámbito etimológico de tal categoría? Ella misma se refiere a la encarnación, en otro apartado, en los mismos términos:

Igual que hemos apoyado la posibilidad de separar la naturaleza y el soporte de la naturaleza, gracias a la doctrina de la fe (de una sola esencia y de tres personas en la divinidad), así sucede aquí en atención a la recepción de la naturaleza humana por la persona divina de Cristo (...). Y si se dice que esta diferencia es modalmente objetiva en diferencia a una simplemente objetiva, así corresponde manifiestamente en razón de la diferencia que hemos establecido entre contenido y forma vacía del ente, que pueden ser considerados como pertenecientes los dos a la cosa, es decir, al ente mismo<sup>40</sup>.

Aunque un poco oscura si se lee desgajada de su contexto próximo, queda claro que así como se aplicó esta categoría a los tres soportes en los que la esencia divina es, en el soporte correspondiente al Hijo se da una doble recepción de naturalezas. En este sentido, la recepción de la “llenura” humanidad, para ser enhipostasiada en la divinidad, supondrá un vaciamiento por parte de este soporte. Aquí usamos ya la sustantivación

---

<sup>39</sup> "Una razón importante estriba en que la intersubjetividad sobre la que se funda la ética del evangelio no podía encontrar en el pensamiento clásico antiguo una fundamentación filosófica suficiente y ni siquiera hoy se ha llegado a constituirse realmente en tema capital de la filosofía cristiana. De este modo, la teología agustiniana de la caritas tiene como trasfondo conceptual una metafísica, en gran parte neoplatónica, por tanto no dialógica, a la que se remite retrospectivamente (en Bernardo y su escuela) también la teología benedictina de la caritas, mientras que lo franciscano primitivo es reinterpretado por Buenaventura a la luz de Agustín y Dionisio, el carisma dominico (...) se apoya en Aristóteles y, con Eckart, en Parménides; lo específicamente ignaciano en Suárez se repliega retrospectivamente hasta Escoto, pues su filosofía no guarda una unidad estrecha con los comentarios de los Ejercicios. Se observa así que el pensamiento en su desarrollo histórico, no absorbe las inspiraciones de carácter cristiano, no trata de caminar a su lado, sino que las va revistiendo ocasionalmente con el inmenso arsenal especulativo ya existente", H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III, I: Im Raum der Metaphysik: 2. Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961<sup>3</sup>; tr. esp: *Gloria. Una estética teológica. III/V*, Encuentro ediciones, Madrid, 1996, 30.

<sup>40</sup> *Ser* 1065; *Sein* 401.

del carácter vacío de la forma en cuestión, pues se asume la realidad histórica en su dimensión procesual. Esta cita puede animarnos a explorar más adelante la posibilidad de justificar propuestas arriba mencionadas. Queda legitimada entonces la conexión intuída entre kénosis y forma vacía.

El fundamento arquetípico de la ultimidad personal y de su socialidad es para Stein la intimidad perijorética y kenótica del Sumo Ser. Una intimidad que puede comprenderse en términos empáticos, signados de una entrega decididamente personal que impregna de relacionalidad la piedra angular de la "metafísica del Éxodo: el *Ego sum qui sum* de Ex 3,14.

## 2. La reciprocidad ontológica: el corazón del *Ego sum*

En rigor de verdad, *Ser finito y ser eterno* puede ser leído como un metódico ascenso al sentido del Ser. Así al menos reza su subtítulo: "*Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*) La misma estructura temática dibuja una elipse que partiendo del ser finito se remonta al Ser eterno, para volver luego a lo creatural con las reliquias luminosas de los abismos sondeados. Precisamente en la "cima de este Carmelo metafísico" encontramos una elaboración tremendamente original de esta hebrea, cuya inteligencia, forjada en la empatía y luego vuelta hacia el Dios de Jesucristo, logra modelar y presentar por vez primera.

### 2.1. La metafísica del Éxodo en clave dialogal

Retomando el discurso anterior de la forma vacía aplicada a Dios,

En lo que concierne a las personas finitas podemos concebir su ser persona como una forma (= forma vacía) de la plenitud. Pero ya hemos dicho que en Dios la forma y la plenitud no se diferencian, igual que el quid y el ser y todo lo que en las criaturas se nos presenta por separado. Evidentemente no es posible contraponer la personalidad trinitaria en cuanto forma a la plenitud de la esencia única<sup>41</sup>.

Dado que la forma vacía es principio delimitante, contiene finitud y dice pluralidad. Aplicada sin más a la persona trinitaria, transformaría la esencia divina en tres. Esta vía está descartada. Pero no pierde la confianza en la realidad creada para facilitar el entendimiento de tan sublimes verdades. Se pregunta entonces «¿Cuál es la consecuencia de la unidad perfecta del Yo soy en tres personas?»<sup>42</sup>. Hecha mano entonces del fenómeno comunitario, ampliamente descrito en la parte fenomenológica, y dice:

Pero frente al yo finito está un tú, como otro yo, como su igual, como un ente al que se puede dirigir reclamando entendimiento y respuesta y con el que el yo, fundándose en la igualdad del ser de la que vivenciamos el ser uno de la pluralidad de personas. El *ser uno* no suprime la multiplicidad y la diversidad de las personas. La diversidad es ante todo una diversidad del ser, como hemos reconocido que ella pertenece a la esencia del yo, el estar articulado en una unidad no suprime la unidad monádica de la vida del yo. Pero existe enseguida una diferenciación de la esencial. La comunidad específica que sirve de fundamento al ser nosotros deja un espacio para una manera de ser personal que el yo no comparte con

---

<sup>41</sup> *Ser* 943; *Sein* 295.

<sup>42</sup> *Ibid.*; *ivi.*, 299.

nadie. Tal diferenciación de la esencia no debe ser tomada en consideración cuando se trata de las divinas personas<sup>43</sup>.

El *nosotros* comunitario, capaz de albergar en sí a la persona sin cancelar su unicidad ni su “insuprimible soledad” es una vía de acceso, que analogía mediante, nos allana el camino para la comprensión de la unidad tripersonal en Dios. Así pues, aquella intuición fundamental que tejía simultáneamente originariedad y no originariedad en la cooriginariedad, la empatía, está a la base de la comprensión de la comunión intratrinitaria.

Es claro que como ella misma aclara al final, debe filtrarse la diferenciación esencial propia de todo ente creado. El modo de ser personal de Dios es el ser que en cuanto tal abarca todo, es único y distinto de todo ser finito. «Aquí no encontramos la contraposición de lo ‘universal’ y de lo particular, del mismo modo que la contraposición entre el ser esencial y el ser real aquí queda eliminada. Toda la esencia es común a las tres personas. Así sólo queda la diversidad de las personas en cuanto tales, una unidad perfecta del nosotros que ninguna comunidad de personas finitas podría alcanzar»<sup>44</sup>. Pero luego de subrayar una vez más la semejanza de la analogía, vuelve a posar su mirada sobre la realidad interpersonal, en una exégesis muy suya que hace que esta reciprocidad empática irrumpa como categoría basal en la intimidad ontológica:

Y sin embargo, es posible la distinción del yo y del tú, sin la cual ningún *nosotros* es posible. Junto a la manifestación del nombre divino “Yo soy”, se encuentra en el AT esta fórmula a propósito de la creación: “hagamos al hombre a nuestra imagen”, que nuestros teólogos interpretan como la primera alusión al misterio de la Trinidad: conviene también notar las palabras claras del salvador: “mi Padre y yo somos uno”<sup>45</sup>.

El Yo soy de Ex 3,14 leído en plural, como declaración de la tripersonalidad divina «El nosotros en cuanto unidad constituida por el yo y el tú es una unidad superior a la del yo. Es, en su sentido más perfecto, una unidad de amor. Es entrega de sí mismo a un tú, y ser uno en su perfección en base a la entrega mutua de sí»<sup>46</sup>. Unidad a base de entrega recíproca, que tanto va para la descripción del amor esponsal, de la comunidad perfecta, como también para las realidades arcanas. La fuerza de la analogía hilvana la realidad estratificada, pues sin duda estamos ante descripciones de misterios inescrutables a la razón pura. Todavía del lado de la reciprocidad con minúscula, ahora no duda en pasar a la divina con una particular exégesis: «puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser uno de una pluralidad de personas y su nombre 'Yo soy' equivale a 'yo me doy enteramente a un tú' y por lo tanto, también con un *nosotros somos*»<sup>47</sup>.

Es de notar el sutil desplazamiento de ámbitos, una "sinestesia" entre lo económico y lo inmanente. El *Yo soy* de Ex 3,14 es una de las fórmulas emblemáticas de la identidad

---

<sup>43</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>44</sup> *Ivi.* 947; *ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*; *ibid.* Tiene razón Gerl Falcowitz al decir que en Stein «la metafísica tomista gira hacia la ciencia de la persona, que no puede ser construida únicamente a partir del ser sino más bien, esencialmente, en base a la relación». H.B. GERL FALCOWITZ, *Essere finito ed essere eterno, L'uomo come immagine della Trinità* en J.SLEIMAN-L. BORRIELLO (EDD.), *Edith Stein, testimoni di oggi profeta per domani, Atti del Simposio Internazionale Roma- Teresianum, 7-9 ottobre 1998*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 269-290.

divina. De expresión un tanto críptica, la trascendencia ontológica expresada en contexto claramente soteriológico en Stein viene leída en términos no sólo interpersonales (Dios y su pueblo) sino intratrinitarios. Lo que el Padre y el Hijo se dicen reciprocamente, es lo que identifica al *Dios trascendente* ante el pueblo de Israel. En la misma cita que la tradición creyó encontrar al *Ipsum Esse Subsistens*, Stein lee casi sin reparos una invitación a la participación de la vida intradivina, pues el contexto histórico del texto bíblico es netamente soteriológico: es el Dios de la alianza quien se presenta de esa manera enigmática. La reciprocidad fecunda intradivina, abierta ontológica y soteriológicamente al pueblo, para establecer alianza con él.

Hay una equivalencia que es clave: *Yo soy = Nosotros somos*. ¿Cómo se explica esta *contraditio in terminis*?: «yo me doy enteramente a un tú». Esa es la manera de cubrir la paradoja. La entrega salva la alteridad y mantiene la tensión entre los polos en juego. La equivalencia entonces se establece entre estos tres términos. De aquí se sigue que Dios sea persona (*Yo soy*) Comunidad (nosotros somos), entrega y amor («yo me doy enteramente a un tú»). Pero no son rasgos que se agregan, sino se dan simultáneamente. El verbo devuelve el sustantivo<sup>48</sup>, y el *en sí* es para tener desde dónde darse. La esencia del *Yo soy*, el peso compacto de la identidad es donación y paradoja.

## 2.2. La relación introyectada en la sustancia

La piedra fundamental de su ontología trinitaria está puesta. La reciprocidad dialogal irrumpe en la esfera de la sustancia. Sitia el ámbito antes dominado a la *ousía* griega. Pero no la cancela: la fecunda y la devela, según aquello de Coda: «no se trata de aniquilar o abandonar la sustancia sino de 'introyectar la dinámica de la relación, y no de cualquier relación sino de aquella ritmada trinitariamente- en la determinación del ser en sí»<sup>49</sup>. Lo realmente consistente es la densidad ontológica que emerge del contexto. Está comentando el pilar de la metafísica occidental, que develó a padres de la Iglesia, musulmanes, judíos, a la alta teología medieval<sup>50</sup>. En la cima de este ascenso al sentido del ser, se halla la Intimidad dialogante de los *Romances* del maestro<sup>51</sup>, la nupcialidad primigenia<sup>52</sup> la comunidad arcana<sup>53</sup>, el Dios entramado.

Como si esta lectura fuera poco explícita en su alusión a la reciprocidad vincular intratrinitaria, en las últimas líneas del capítulo central nuestra autora menciona cuatro veces más esta expresión al respecto. No habla ya de ser sino de amor, como si por un instante pudieran convertirse a modo de los trascendentales entre sí. Así leemos: «El amor, en cuanto vida divina íntima, no puede ser sustituido por el amor entre Dios y las criaturas, porque esto no puede nunca ser la mayor en su suprema perfección (aún si se

---

<sup>48</sup> Cf. K. HEMMERLE, *op.cit.* 37.

<sup>49</sup> Cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma, 2008,19.

<sup>50</sup> Cf. P. HADOT, *Dieu comme acte d'être* en AA.VV, *Dieu et l'être, Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études augustiniennes, Paris, 1978, 57-63; É. GILSON, *Maimonide et la Philosophie de l'Exode* en *Medieval Studies* XIII, 1951, 223-225; C. DE VOGEL, *Ego sum qui sum et sa signification pour une philosophie chrétienne* en *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1961) 347; E. ZUM BRUNN, *La 'métaphysique de l'Exode' selon Thomas d'Aquin*, en AA.VV, *Dieu et l'être, Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Études augustiniennes, Paris, 1978, 245-269.

<sup>51</sup> Cf. JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 64-88.

<sup>52</sup> Cf. ID., *In principio erat Verbum*, ivi. 65.

<sup>53</sup> Cf. E. STEIN, *Fundamentos teóricos de la labor social de educación*, OC IV,131 ; *Ganzheitliches Leben*, ESGA 19, 2007, 54.

piensa en el amor alcanzado por la criatura en su perfección, es decir, en su estado de gloria). El *amor supremo es un amor recíproco y eterno*<sup>54</sup>. Y a este amor perijorético lo trata con rango de atributo divino. Repara en su eternidad, por la que claramente está exento de cambio. Así como Platón habla de la perfección del Uno, este mismo rango recibe la reciprocidad intratrinitaria: estable en sí, sin someterse al cambio y a la imperfección de lo que no puede recibir en plenitud. Una segunda aseveración lo confirma: «La vida íntima de Dios es el amor recíproco enteramente libre de todas las criaturas, inmutable y eterno de las personas divinas entre sí»<sup>55</sup>.

La reciprocidad tiene, como ya mencionamos, un objeto claro: la esencia divina. «Lo que se entrega recíprocamente es una única, eterna e infinita esencia que abraza perfectamente a cada una de ellas y a todas juntas»<sup>56</sup>. Una vez más, el lenguaje se resquebraja: lo que en el plano de lo creado necesitaría estar claramente fuera y a la mano del sujeto para poder ser entregado -en este caso la esencia- envuelve y abraza a cada una de las personas protagonistas de esta entrega recíproca. A cada una y todas juntas. Última mención anunciada:

El Padre lo ofrece, desde toda la eternidad, al Hijo, en cuanto que lo engendra, y mientras el Padre y el Hijo se dan el uno al otro, el Espíritu Santo procede de ellos, como su amor recíproco y entrega. Así, el ser de la segunda y tercera persona es un ser recibido, pero no es un ser que haya nacido, como el ser creado, es el ser único de Dios que es a la vez dado y recibido, el dar y recibir pertenece al ser divino mismo<sup>57</sup>.

Habiendo llegado a la cima, Stein prepara el descenso a lo creado con una asociación del todo pertinente: persona y espíritu- en la que se maridan fenomenología y teología de una forma asombrosa:

Hemos definido lo espiritual como lo no espacial, y lo no material, como lo que posee un interior en un sentido completamente no espacial y permanente en sí, en cuanto sale de sí mismo. Este “salir de sí” le es de nuevo esencialmente propio, no como si no tuviera un “en sí”, sino porque entrega enteramente su él mismo sin perderlo, y en esta entrega se manifiesta enteramente- en contraposición a la soledad anímica<sup>58</sup>.

Ésto es lo que caracteriza al espíritu: un permanente salir de sí como lo esencialmente propio, entregándose sin perderse. Es notable, porque es una observación netamente fenomenológica que todavía no subió al arquetipo para corroborarse. ¿Sucede así en el Ser Triuno?

En la entrega total de sí de las personas divinas, en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia y sin embargo, la conserva perfectamente, cada una está enteramente en sí misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el verdadero reino del espíritu, simplemente lo supra terreno. Toda espiritualidad o capacitación del espíritu por parte de las criaturas significa una “elevación” en este reino, aunque en sentido diferente y de diversas maneras<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> *Ser 947; Sein 300.*

<sup>55</sup> *Ivi. 948; ibíd.*

<sup>56</sup> *Ibid.; Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.; ibíd.*

<sup>58</sup> *Ser 956; Sein 308.*

<sup>59</sup> *Ibid.; ibíd.*

En estas líneas el acento parece estar puesto en la radicalidad. La entrega es total. Cada una se enajena enteramente de su llenura cualitativa que en este caso es la mismísima esencia divina, que – permítasenos la metáfora - circula permanentemente de una en otra. La versión más dinámica de la *circumincessio*<sup>60</sup> encuentra su complemento en la más estática *circuminsessio* también presente, según reza la misma frase « cada una está enteramente en sí misma y enteramente en las otras». Hay que hacer un segundo paso en el razonamiento para entender el « y sin embargo la conserva perfectamente» como una realidad dada, fruto de la donación de las otras dos personas que así concretan la reciprocidad descrita anteriormente.

Este resulta ser, según la autora, el verdadero reino del espíritu. Donde la ley es la donación total, recíproca y circular. Ésta es la cima del ser, donde lo que es, es porque se enajena de sí y se dona. Porque «Aquel cuyo nombre es *Yo soy* es el ser en persona»<sup>61</sup>. La perijóresis kenótica estructura internamente el ser. Inmediatamente después dice: «Sin embargo, también las otras formas fundamentales del ser tienen en el reino del espíritu su arquetipo, y no puede ser de otra manera si el reino del espíritu coincide con el primer ser, y si todo ser significa una participación del primer ser, de este toma su punto de partida y se encuentra prefigurado en él»<sup>62</sup>. Así pues, queda confirmada la dinámica perijóretica y kenótica también en la dimensión óptica de lo existente. Ahora sí es posible comenzar el descenso, según ella misma declara: «Hemos pasado ya los límites fronterizos de lo que se puede saber sobre el Creador hasta lo que Dios mismo nos ha manifestado de sí mismo. Sin este paso sería imposible, partiendo del ser divino, comprender al Ser creado»<sup>63</sup>.

### 2.3. Declinar la realidad, trinitariamente

La creación entera comienza a ser leída en relación estructural y dinámica con esta realidad fundante. Dios es la plenitud infinita y la forma perfecta, forma pura (...) Todo ente finito es una plenitud limitada y formada, pero no está enteramente formado hasta su perfeccionamiento definitivo. Y esta plenitud que puede y necesita todavía ser formada, es la materia que pertenece a toda realidad finita. Ella –además de su limitación- es lo que opone a la creatura respecto al Creador como el totalmente otro<sup>64</sup>.

Tres puntos nos llaman la atención. Por un lado la plenitud humana en proceso de perfeccionamiento definitivo, abierta a determinaciones ulteriores y en despliegue permanente. En un segundo momento, la identificación de esta plenitud con la materia finita: finitud y plenitud entrelazadas que juntas se alzan *vis-à-vis* ante la alteridad del creador como el totalmente trascendente. A partir de la *plenitud finita* propia, la alteridad divina se capta como fundamento activo de la propia existencia: «aún esto que es, después de haber sido creado y puesto en sí mismo, es lo que sostiene en sumisión bajo el poder divino de la configuración»<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> Traducción al latín de Burgundio de Pisa, que logra diferenciar los matices de estaticidad y dinamicidad. Cf. S. DEL CURA ELENA, *Perikhoresis* en X. PIKAZA-N. SILANES (ED.), *El Dios cristiano, Diccionario teológico*, Secretariado trinitario, Salamanca, 1992, 1086-1094.

<sup>61</sup> *Ser* 941; *Sein* 293.

<sup>62</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>63</sup> *Ivi.* 1009; *ivi.* 354.

<sup>64</sup> *Ivi.* 1008; *ivi.* 353.

<sup>65</sup> *Ibid.*; *ibid.*

La capacidad del creador de esta configuración activa, procesual y permanente es mediada por una sugerente bina: «Gracias a él (el poder divino), es susceptible de recibir una forma por mediación de una fuerza configuradora de la propia forma y por las influencias externas que sufre por parte de las otras criaturas»<sup>66</sup>. La propia forma y otras creaturas. La primera actúa sin duda desde la inmanencia más pura, desde la esencia portada y soportada por la forma vacía. En este reconocimiento sutil de la dependencia configurante en el ser, la creaturidad filial inserta en la misma estructura óptica de la persona es el fundamento de su pedagogía mayéutica. Pero no se detiene aquí: reconoce a las demás creaturas una capacidad mediadora del poder divino de configuración. La intersubjetividad, en tanto vínculo con otras creaturas racionales y libres, tiene visos co-creadores, y podríamos agregar nosotros: también recreadores-reconciliadores. El vínculo horizontal media la capacidad de configurar que brota del poder divino.

La estructura óptica de todo lo creado, como dijimos, se "compone" de forma vacía y de plenitud cualitativa o llenura (la esencia propia). Tal plenitud de conformación hilemórfica: la materia en cuanto plenitud indeterminada, destinada a recibir una forma y una acción, y por otro lado la forma en cuanto plenitud configurada, determinada/determinante y eficiente. Ésta última viene determinada por el sentido o *eidos*. «Así, en cuanto forman una unidad de *sentido* y *vida*, las hechuras creadas son imágenes de la esencia divina. Y por su materialidad se distinguen de ella»<sup>67</sup>. Tal sentido está en directa relación con el Verbo como Logos – Sentido, que contiene en sí la plenitud de todo sentido como arquetipo de todas las unidades de sentido finitas (las formas). ¿Y la vida? Stein desarrolla una breve pero interesante pneumatología que terminará fundando la comunicabilidad de lo existente, directamente vinculada con este aspecto del ente.

Ella recuerda el credo niceno constantinopolitano en su mención del Espíritu como dador de vida (DH 150). Como sólo puede vivificar aquel que es la vida en persona, no duda en llamar al Espíritu la Plenitud de la vida divina. Dispensador de vida y arquetipo de la vida creada son títulos que nos hacen remontar a la reciprocidad primordial que genera las diferencias dentro del Amor supremo. Elenca las identidades a partir de las procesiones, y en esta mención dice «la tercera persona se llama Espíritu Santo porque procede del Padre y del Hijo por medio de una única espiración. Es el primer y supremo amor, que mueve los ánimos y los conduce a la santidad que consiste en último término en amor a Dios»<sup>68</sup>. Es de notar la mención inmediata de la *missio ad extra*, para volver enseguida al mundo de la intimidad arcana. Sigue: «hemos tratado de comprender la pluralidad de las personas divinas partiendo del hecho de que Dios es el amor, pero el amor es una libre autoentrega del yo a un tú y un ser uno en nosotros»<sup>69</sup>. Esta vez, la pluralidad divina viene descrita desde el amor como una reciprocidad en la que prima la autodonación libre interpersonal, que equivale a la formulación «ser uno en nosotros», que tanto vale para la esencia divina soportada en los tres *suppositum* como para aquella comunión interhumana descrita en la parte fenomenológica: la que haciendo base en la empatía permitía la construcción de un nosotros supraindividual que no cancelaba – más bien potenciaba- el yo y el tú. Sigue:

---

<sup>66</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*; *ivi.* 354.

<sup>69</sup> *Ibid.*; *ibid.*

Puesto que Dios es el Amor, lo que él engendra como su imagen es pues, amor y la relación recíproca del Padre y del Hijo es amante entrega de sí y ser uno en el amor. Pero ya que el amor es lo más libre que hay, es entregarse a sí mismo como acto del que se posee a sí mismo, es decir, de una persona, sin embargo en Dios, es el acto de una persona que no existe ni ama como nosotros, sino que es el amor mismo o cuyo ser es amor – por eso el amor divino debe ser persona, la persona del amor. Cuando el Hijo y el padre se aman el uno al otro, su entregarse es al mismo tiempo un acto libre de la persona del amor<sup>70</sup>.

La reciprocidad amante, oferente y unificante –sin pretender ninguna sucesión de causa y efecto temporal- es libérrimamente hipostática. Recurre insistentemente a la inspiración scotista para decir que el amor es lo más libre que hay, lo más personal, lo que caracteriza al espíritu dueño de sí. Porque en Dios el ser es el mismo amor, el amor es persona y por lo tanto la reciprocidad -perijóretica y kenótica- es una a la vez un acto libre y personal de la tercera persona.

Esta reciprocidad personificada y personificante es vida en su más alta perfección, y esto implica «sin experimentar ninguna disminución»<sup>71</sup>, ni merma según el ya mencionado *salir de sí permaneciendo en sí*. Vida inagotable, don que rebalsa «no sólo la entrega de las personas divinas entre sí, sino el darse de la divinidad hacia fuera: el Espíritu Santo contiene en sí todos los dones que Dios hace a las creaturas»<sup>72</sup>. Íntimo Nosotros divino que se vuelve hacia el fragmentado nosotros humano.

Y luego de esbozar estos magníficos e “interpersonalísimos” rasgos del Espíritu, vuelve su mirada a lo creado en cuanto “imagen” – no ya huella- de lo unitrino. Si en el Logos están abarcadas todas las formas de lo creado, el acto creador que suscita existencia y vida, provee a las creaturas de potencia de ser y fuerza de desplegar su esencia «por eso el Espíritu Santo, en cuanto la persona de la vida y del amor, es el arquetipo de toda vida creada y de todo acto y de esa irradiación espiritual de la esencia propia, que es propia también de las hechuras materiales»<sup>73</sup>. La atribución no puede ser más elocuente. La misma estructuración interna del ser en sus diferentes componentes está referida a las diferentes personas de la Trinidad en su unidad inescindible. El Espíritu goza de arquetipicidad en la existencia misma de las cosas, y lo que es más interesante todavía: en la irradiación de su esencia, claramente no circunscripta a los seres personales. Todo lo creado “se” irradia esencialmente en virtud del Espíritu Santo, sale de sí permaneciendo en sí. Lo espiritual -en sentido lato- entonces, no queda restringido a lo racional y libre, aunque encuentre en esta dimensión del ser su máxima expresión. Es justamente este paso, este remitirse a la última estructura del ente lo que nos permite afirmar que nuestra autora desarrolla una diáfana ontología trinitaria:

En definitiva, si podemos ver en el ser por sí subsistente de cada realidad autónoma una imagen del Padre en cuanto del primer comienzo incondicionado, entonces la estructura del ente creado en cuanto “algo que es” es una imagen de la divinidad trinitaria. Pero puesto que el ente es uno, la “forma vacía” no existe jamás sin su plenitud, y la plenitud de la esencia, es a la vez sentido y fuerza, que se configura en la existencia, así pues, la unidad de la esencia divina está igualmente imitada en ese ente<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> *Ibid.*; *ivi.* 355.

<sup>71</sup> *Ivi.* 1010; *ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>73</sup> *Ivi.* 1011; *ivi.* 355.

<sup>74</sup> *Ibid.*; *ibid.*



Parece atribuir la forma vacía al Padre y la plenitud cualitativa esencial al Hijo-Logos-Sentido y al Espíritu Fuerza. La unidad absolutamente inescindible del mismo ente es comparada a la unidad trinitaria, y su forma de imbricación está tácitamente sugerida en el principio de reciprocidad inmanente que articula el ritmo de entrega libre intratrinitario.

Quedan muchos aspectos por tratar, que por razones de espacio debemos dejar de lado. Pero resulta impostergable ver cómo esta concepción trinitaria del ser impacta en la trinitariedad del hombre. El paso siguiente comporta entonces una visita a su reformulación de la clásica analogía psicológica agustiniana, y la consumación del proceso de personalización en la participación kenótica del misterio pascual.

### 3. Analogía psicológica en clave intersubjetiva

Otra gran originalidad de Stein es la lectura particular que hace de la celeberrima imagen agustiniana para ilustrar la imagen trinitaria en el hombre. Años antes de que Rahner<sup>75</sup> la denunciara como -al decir de Angelini<sup>76</sup>- una de las cómplices del recíproco secuestro entre la Trinidad inmanente y piedad popular, la filósofa carmelita aborda una solución que depende de su fenomenología, y que escapa a la unilateral visión cultivada tanto la tradición carmelita como en la teología clásica, centrada en la interioridad como lugar fundamental y casi exclusivo del encuentro con Dios.

La antigua discípula de Husserl anuncia desde un comienzo que se moverá en un ámbito ya explorado por el *Doctor Trinitatis*: el del alma substancial en sí misma, en cuanto esencia personal espiritual, cargada de sentido y fuerza, que se configura de una manera conforme a su propio sentido. Marca las líneas fundamentales de la semejanza esbozada por el obispo de Hipona: el amor como tal, rastreable en los libros VII, 10 y IX, 2 del *De Trinitate*. Y luego, las conocidas dos tríadas de llamada “analogía psicológica”: en primer lugar la formada por espíritu, conocimiento y amor (IX, 1-5; 10, 1-2.), y luego: memoria, intelecto y voluntad. (X, XII, 4; XIII, XIV).

#### 3.1. Deconstrucción y nuevo montaje: El amor como principio rector

Presenta suscitadamente las tríadas mencionadas: «Dios es el amor, es el punto de partida de San Agustín y es ya en sí la Trinidad. Pues al amor corresponde un amante y un amado, y finalmente el amor mismo. Si el espíritu se ama a sí mismo, entonces el amante y el amado son uno, y el amor, en cuanto que pertenece al espíritu y la voluntad, hace uno con el amante»<sup>77</sup>. Sin mayores precisiones sigue con la segunda, aunque luego veremos como esta primacía en el orden del tratamiento refleja una clara jerarquía en la estructuración de la analogía. Sigue con la segunda.

De tratamiento un tanto más extenso en el texto que está comentando, la tríada espíritu–amor–conocimiento, viene inicialmente compendiada en un párrafo apretado en el que

---

<sup>75</sup> Cf. K. RAHNER, *Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte* en J.FEINER M. LÖHRER (Hrsg.), *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, II: Die Heilsgeschichte vor Christus*, Einsiedeln 1967, 317- 401; tr.esp.: *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, en Mysterium Salutis II/1*, 360.

<sup>76</sup> Cf. G.ANGELINI, *Il tema trinitario nella teologia scolastica* en *La Scuola cattolica* 118 (1990) 35.

<sup>77</sup> *Ser* 1037; *Sein* 378.

la nota saliente es la atención que pone en el proceso interno del espíritu que se conoce y ama, ritmado según un estricto orden perijorético.

Son semejantes a dos materias corporales en una mezcla: cada una se encuentra en cada parte del todo y sin embargo, es distinta de la otra. Espíritu, amor y conocimiento son cada uno enteramente en sí y enteramente en el otro, el espíritu se conoce totalmente y se ama totalmente el conocimiento se ilumina a sí mismo y el amor y con esto al espíritu conocedor y amante, el amor abarca a sí mismo y al conocimiento y con esto, al espíritu que ama y conoce<sup>78</sup>.

Recurre a la clásica imagen de la física estoica que dio carta de ciudadanía filosófica a la perijóresis<sup>79</sup>. Habiendo tantos ángulos para abordar sintéticamente este argumento, ella elige el de la inhabitación recíproca que simultáneamente une y distingue a los entramados en la unión.

La segunda tríada, memoria-razón-voluntad, es presentada como el «resultado de una investigación más profunda sobre la relación del amor y el conocimiento»<sup>80</sup>. El desarrollo lo deja para más adelante, luego de brindar su personal clave de lectura. Bástenos su cita, casi transliterada del *De Trinitate*: «(el espíritu) sabe que existe, vive y conoce, y que el conocer es su ser peculiar y su vida. En él están unidos los rendimientos de la memoria, del intelecto y de la voluntad, son tres y uno a la vez, y por ello una imagen de la Trinidad»<sup>81</sup>.

Y sin detenerse muestra ahora la clave de su desarrollo, que para nosotros tiene una fecundidad cautivante. Se remonta a los recientes estudios sobre la cuestión de la analogía trinitaria en el ámbito de lo creado, especialmente en Theodor Haecker, coterráneo suyo y uno de los antecesores próximos del la actual ontología trinitaria<sup>82</sup>. De él toma dos puntos sugerentes: la noción de la (contundente) semejanza de la creación respecto de Dios en virtud de la *analogia trinitatis*<sup>83</sup>, y la propuesta que hace para sustituir la última tríada agustiniana que considera falsa, pensar-sentir-querer.

Gran novedad. Pues la constelación conceptual que trae el *Sentir (Fühlen)* dentro de la antropología steiniana: la percepción de la propia peculiaridad, el *Gemüt* –tan femenino por cierto- con una notable capacidad cognoscitiva y existencial, la conexión con el cuerpo, la apertura al otro, finalmente la empatía *Ein-fühlung* como *Grundakt* de la gnoseología y clave de bóveda de su particular personalismo. Al respecto dice:

La tríada auténtica de la vida espiritual sería: pensar, sentir, querer. La psicología moderna la ha descubierto sin darse cuenta que ponía así el fundamento que conduce a una nueva analogía cuya correspondencia es más exacta. Si su exposición del sentir como provisto de derechos iguales a los del pensamiento y de la voluntad es para él tan importante, porque ve aquí la patria propiamente dicha del amor. La ubicación del amor en la voluntad es lo menos satisfactorio de la psicología tomista. Haecker ciertamente acepta que el amor pertenece también al pensamiento y a la voluntad, pero su verdadera morada es el sentir en su inmensidad<sup>84</sup>.

---

<sup>78</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>79</sup> Cf. S. DEL CURA ELENA, *art.cit.*

<sup>80</sup> *Ser* 1037; *Sein* 376

<sup>81</sup> *Ivi.*, 1038; *ivi.*, 378-379.

<sup>82</sup> Cf. TH. HAECKER, *Schopfer und Schopfung*, J. Hegner, Leipzig, 1934, 145.

<sup>83</sup> Y no simple vestigio o huella como dice Tomás.

<sup>84</sup> *Ser* 1038; *Sein* 379.

Verdadera conquista de la modernidad, el *Fühlen* –integrado con las otras dos potencias- viene considerado como «analogía cuya correspondencia es más exacta»<sup>85</sup>. Pero el rol fundamental es el de ser morada del amor, que se abre paso como categoría decididamente hermenéutica de las otras dos tríadas. Lentamente, se va insinuando la salida del siempre criticado encierro solipsístico de la analogía psicológica del obispo de Hipona<sup>86</sup>. Quizás la novedad no sea evidente: tanto el *Fühlen* como el *Gemüt* (literalmente ánimo: «el órgano para órgano para la percepción del ser en su totalidad y en su peculiaridad»<sup>87</sup>), hablan de un modo *muy* concreto de concebir y conocer: acogiendo alteridad en la propia intimidad. Rasgo materno, empático, especialmente desarrollado en la mujer<sup>88</sup>. Nobleza obliga: no entiende esta innovación de Haecker –y que hace suya desde el primer momento- como una crítica que liquida a Agustín, sino más bien como una explicitación de algo ya presente en su conjunto y que desde nuevos horizontes de comprensión se muestra con nuevo brillo y capacidad de síntesis. Nos ofrece una rica y extensa cita que podremos marcar como verdadero punto panorámico del desarrollo posterior:

Tengo la impresión de que Agustín no está liquidado por esta rectificación. Se encontraría difícilmente a un pensador en el que aparezca tan claramente como en él el hecho de que el amor es el móvil del pensamiento. El ardor del amor lo impulsa a una penetración cada vez más profunda del espíritu. No descansa, en una solución encontrada, sino que siempre trata de escrutar más profundamente. Y puesto que él como investigador parte de la vida interior, por eso toma ampliamente en consideración el amor aun cuando examina el conocimiento. *Pensando, se sumerge en él, porque está convencido de que el amor constituye para nosotros el camino que conduce al conocimiento de la Trinidad.* Se ha dicho: quien permanece en el amor, permanece en Dios. De ahí que quien conoce bien el amor, conocerá también a Dios. *Éste es el hilo conductor*<sup>89</sup>.

Auténtica clave hermenéutica y vara de medición para valorar la viabilidad de las tradicionales tríadas -que según muchos han condicionado por siglos la cuestión de la *imago Dei* antropológica- y articularlas en referencia a sí misma como su fundamento y fin. Sí. Asistimos a una sutil pero determinante jerarquización de los elementos presentes en *De Trinitate*, que coincide con la intersubjetividad que permaneció siempre como elemento clave de su horizonte de lectura. En breve, explicará este movimiento armónico desde el mismo texto. Pero antes hay una cuestión que verdaderamente merece detenimiento: Agustín, según ella, está convencido de que el amor constituye para nosotros el camino que conduce al conocimiento de la Trinidad. Podría argüirse que alude sobre todo al amor “vertical” –lo cual no estaría de todo errado, según los desarrollos inmediatamente siguientes- y sin embargo lo que sigue parece confirmar la lectura interhumana: pues decir «quien permanece en el amor, permanece en Dios» refiriéndose sólo al mero vínculo con el Señor sería tautológico. Queda confirmado por

---

<sup>85</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>86</sup> Cf. E. COUSINS, *A Theology of interpersonal Relations*, en *Thought* 45 (1970) 58: El análisis de Agustín del alma individual como imagen trinitaria ha servido de base par la piedad individual y la espiritualidad del camino interior, pero no ha dado orientaciones para auna espiritualidad basada en la experiencia de la comunidad cristiana”.

<sup>87</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>88</sup> «El empeño del varón se dirige preferentemente a realizarse por medio del conocimiento y la acción. La fuerza de la mujer reside en su vida del *Gemüt*»; *Vida cristiana de mujer*, 322; *Die Frau* 87. Cf. C.M. STUBBEMANN, *La mujer en Edith Stein. Antropología y espiritualidad*, Facultad de Teología del Norte de España, Burgos, 2003, 164-172.

<sup>89</sup> *Ser* 1039; *Sein* 379-380.

la frase sucesiva «quién conoce bien el amor, conocerá *también* a Dios». La confirmación del *también* es decisiva. ¿Despunta entonces la iconicidad trinitaria de la relación interhumana? Podemos anticipar una respuesta positiva, pero no neta ni conclusiva. La solución se entrevé llena de matices.

Fiel a su estilo armonizante, relea las siempre válidas tríadas psicológicas agustinianas a la luz de esta nueva clave hermenéutica. Valdrá la pena detenernos un instante en algunos núcleos conceptuales de este recorrido.

Comparando las dos tríadas resultan evidentes los puentes que se pueden tender entre espíritu-memoria, conocimiento-intelecto y amor-voluntad. Por eso se pregunta Stein: «¿Ha querido San Agustín igualar el amor y la voluntad? Pues para él el deseo es algo correspondiente a la voluntad y algo así como el amor. Se hace amor, cuando se ha encontrado lo que es deseado. Ciertamente hay una relación muy estrecha entre voluntad y amor»<sup>90</sup>. Para desentrañar esta relación, sugiere hilvanar los conceptos de anhelar, querer y amar, que Agustín había considerado demasiado entrelazados «anhelo de conocimiento como algo conforme a la voluntad y semejante al amor»<sup>91</sup>. Con temple fenomenológico indaga hasta la última claridad posible. Descubre que el simple anhelo de conocimiento es demasiado pasivo, diverso del querer, más determinado libremente.

Ahora, el anhelar es efímero –dura hasta la realización o consecución de lo buscado– pero el querer tiene doble forma y por ello no perece: es adhesión a lo alcanzado por un lado y disposición a realizar lo que garantice la posesión. En cambio el amor no es completamente desarrollado si no posee.

Las tres magnitudes hacen a la afirmación de un bien, en diferente grado. Uno se orienta hacia la recepción, el otro avanza hasta el conseguirlo, pero el amor es entrega al bien. Y el hasta ahora lineal razonamiento hace una digresión riquísima:

Entrega en el sentido propio, sólo es posible frente a una persona. Así, el amor en sentido pleno y propio del término va de persona a persona, aunque hay diversa clase de amor, que está dirigida a algo impersonal. La entrega conduce a la unión, no llega a la plenitud más que gracias a la acogida por la parte del persona amada. Así, el amor exige, para su plenitud, la entrega recíproca de las personas. Sólo así el amor puede dar total adhesión, porque una persona no se abre a otra más que en la entrega<sup>92</sup>.

Sin haber explicado todavía la imbricación del amor con las dos tríadas, las deriva – a través de los componentes comparados– a la relación interpersonal entendida como marco de la plenitud final: la entrega recíproca. Este marco emerge naturalmente desde su rol tácito de encuadre, confirmando lo que antes habíamos afirmado respecto de la intersubjetividad como horizonte de comprensión. Como éstas y no otras son las categorías rectoras, seguirá ahora sí involucrando las tríadas: «Sólo en la unión es posible un conocimiento propiamente dicho de las personas. El amor en esta máxima realización abarca por tanto el conocimiento. Es a la vez recibir y acto libre. Abarca entonces también la voluntad»<sup>93</sup>. De esta manera acaba de hilvanar una relación de continente–contenido entre amor e intelecto-voluntad.

---

<sup>90</sup> *Ibid.*; *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ser* 1041; *Sein* 381.

<sup>92</sup> *Ibid.*; *Sein* 382.

<sup>93</sup> *Ibid.*; *ibid.*

Es habitual en ella el remontarse súbitamente al ámbito divino para aclarar la analogicidad de cualquier relación entre lo creado y lo Infinito: «Pero el amor, en su máxima plenitud, no es realizado más que en Dios. En el amor recíproco las personas divinas en en ser divino entregándose a a sí mismo. El amor es el ser en Dios. Vida de Dios. Esencia de Dios. Corresponde a cada una de las personas divinas y a su unidad»<sup>94</sup>. Una vez más, la reciprocidad kenótica trinitaria como claro paradigma de amor, que garantiza en ellas distinción “personal” y unidad de esencia.

Nuevamente amor, conocimiento y voluntad son analizados en su mutua interdependencia: «Amor, conocimiento y voluntad no coinciden aquí, aunque el amor contenga en sí mismo algo análogo al conocimiento y algo análogo a la voluntad. Pues no puede ser enteramente ciego y es libre»<sup>95</sup>. Suena de fondo un acorde scotista, que ayuda a confirmar el mismo toque integrador que descubrimos en el amor párrafos atrás. Pues según ella, dado que el amor es lo más libre que hay, dispone de toda la persona, de todo el propio yo para la entrega. Jerarquizando el lugar de la caridad, vuelve a la figura de la contención recíproca, analogía mediante.

La primacía del amor sigue siendo el hilo conductor, incluso con la memoria. Ésta, entendida en dos dimensiones como el ser consciente, que pertenece a la vida espiritual en cuanto tal, y el conservar y el recordar que sucede todo en la “interioridad”, está especialmente vinculada con el permanecer en sí del Espíritu. Si la voluntad y el intelecto salen, la memoria custodia el patrimonio interior volviéndolo fecundo. Sin memoria, la persona no puede entonces poseerse y por tanto tampoco entregarse. El amor necesita de memoria para su entrega. Pero se balancea la relación considerando que “el amor es lo más profundo que hay”, lo más personal y por lo tanto, aún caracterizando diferentes direcciones de la vida espiritual: “intelecto, voluntad y memoria encuentran su fundamento y fin en el amor»<sup>96</sup>.

En rigor de verdad, nuestra autora justifica en el párrafo anterior a Agustín por no mencionar al amor en la tríada; memoria-intelecto-voluntad. Entiende que objetivamente no lo hace porque «el amor debe ser considerado fundamento y fin de este triple rendimiento espiritual»<sup>97</sup>. Luego de una curiosa deconstrucción, parece haber reordenado la articulación íntima entre todas estas potencias del alma, fundamentadas en la entrega recíproca que evidentemente depende de una alteridad que acoja el gesto en simetría.

En tal recomposición cirujana, el espíritu queda todavía en posición indefinida. Es que la valencia fenomenológica del espíritu es del todo particular. Así, propone una nueva arquitectura y ensamble de las facultades marcando que ellas, apuntaladas en el fin y sostenidas en el fundamento por el amor, «caracterizan diferentes direcciones de la vida espiritual. La externa: “por el intelecto y la voluntad el espíritu sale de sí mismo, conociendo para recibir al ente tal como es, queriendo para configurar a su gusto, o para confirmarlo en su ser y en su manera de ser»<sup>98</sup>. La interna: mediante la memoria se

---

<sup>94</sup> *Ibid.*; *ivi.* 382.

<sup>95</sup> *Ivi.*, 1042; *ibid.*

<sup>96</sup> *Ser* 1043; *Sein* 382.

<sup>97</sup> *Ivi.*, 1042; *ibid.*

<sup>98</sup> *Ivi.*, 1043; *ivi.*, 383.

conserva a sí mismo y se acomoda a sí con lo que ha recibido. Estas dos dimensiones, tan caras a la fenomenología, nos interesan particularmente.

En la interioridad, espacio de acogida, la memoria rige sólo parte de la vida espiritual. A través del *Gemüt*, la persona siente su peculiaridad personal, cómo está constituido, cómo se encuentra o está dispuesto. Es el núcleo de la vida afectiva, protegido y a la vez abierto pues

El espíritu no sale solamente de sí mismo por el conocimiento y la voluntad, sino también por el sentimiento. Su acogida del ente deriva de su ser íntimo formado de una manera y dispuesto de uno u otro modo, pero eso no sólo se trata de una acogida conociendo con el intelecto, sino también de un recibir sintiendo: así, el ente es captado en su valor y significado para el propio ser, se toma posición frente al ente sintiendo y queriendo. El sentir condicionado y condicionador se halla entre el conocer intelectual y el querer<sup>99</sup>.

Finalmente aparece la originalidad integrada en esta antropología de corte -¿neo?-agustiniano, con aportes scotistas y alguna resonancia tomista. El sentimiento lleva al espíritu fuera de sí, de una manera muy femenina: recibe sintiendo. La entrega del sentir consiste en alojar dentro de sí, captando en su valor y significado particular lo visitante y tomando posición. De esta manera condiciona y es condicionado, y participa de lo cognitivo y de lo volitivo.

La arquitectura se recompone. Dos frentes para el despliegue espiritual: el externo, con su triple salir de sí del conocer intelectual, el querer y el sentir, y el interior, donde la triple vida se plasma en la consciencia que se posee a través del conocimiento, bajo la forma originaria de la memoria (que es a su vez un conocerse originario, un sentirse y un adherirse voluntario a lo propio). Por lo que «el ser interior del espíritu, el salir afuera y la confrontación entre el interior y el exterior, son la direcciones básicas de la vida espiritual»<sup>100</sup>.

El encastre final se vislumbra: «el amor es la gran unidad trinitaria que contiene todo en sí misma y que une el mundo interior y el exterior»<sup>101</sup>. El protagonismo del amor redunda en una perspectiva totalizante y armonizante, por la que las dos dimensiones resultan totalmente integradas sin desmedro de ninguna de las dos. La lectura de la analogía agustiniana resulta sin duda original.

A modo de colofón, nuestra autora propone una cuestión del todo pertinente a nuestro problema. ¿Qué clase de amor tiene que ser para que sea capaz de tal integración? O bien, reformulada la cuestión: ¿quién es el primer destinatario de este amor? Stein vuelve a sorprendernos, ya que a esta altura del argumento la primera trascendencia husserliana, aquella referida al otro con minúsculas, sería la respuesta natural. Pues no.

Procede por pasos, arribando a una solución original y por cierto, integradora. Busca una imagen permanente, que el alma inmortal no podría perder; es necesario buscarlo en lo que es inmortal en ella. Siguiendo a Agustín, se detiene en el legítimo amor de sí, el «espíritu que pensando se conoce a sí mismo, después de haber adquirido ya cierto conocimiento de sí por el rendimiento más originario de la memoria y amando aspira al

---

<sup>99</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>100</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*; *ibid.*

disfrute de sí mismo»<sup>102</sup>. Edith compensa esta –siempre acechante- unilateralidad agustiniana citando del mismo santo una corrección que equilibra: «San Agustín ya ha agregado en un pasaje anterior a aquél en el que ha tratado este tema, que éste debe ser el justo amor de sí mismo: debemos amar al prójimo como a nosotros mismos por Dios, y a Dios debemos amarlo sólo por Él mismo»<sup>103</sup>. El amor justo de sí, sólo puede comprenderse a partir del amor de Dios, de modo que la solución de la aparente tensión se resuelve – una vez más- sobrenaturalmente.

Volviendo por enésima vez a la esencia del amor entendida como entrega recíproca y unión para la cual es necesaria la pluralidad de personas, explicará que el «colgarse en la propia persona es lo más contrario a la esencia divina, que es entrega de sí misma»<sup>104</sup>. Con este simple razonamiento responde a la histórica acusación que pesa sobre la analogía psicológica, la de una desequilibrada *intrasubjetividad* poco atenta al entorno. Pero su visión se presenta tan armónica, que este mismo argumento le sirve para revalorizar el amor de sí, pues en «en Dios cada persona encuentra en la otra a sí misma, y puesto que su vida como su esencia son una, el amor recíproco es al mismo tiempo amor de sí y adhesión a la propia esencia y a la propia persona»<sup>105</sup>. En consonancia con su fenomenología de la intersubjetividad que afirmaba la mismidad a partir de la relación, el apelar a la reciprocidad divina como paradigma de la entrega amorosa lejos de disolver el *sí mismo*, lo acentúa. Por eso el justo amor de sí es, aún desde lo recíproco, imagen del Dios trino.

De todos modos, el simple recurso a lo divino como arquetipo no basta según su parecer para fijar la perfecta semejanza humana con el amor trino. Por ello este apartado, uno de los más fecundantes de nuestro recorrido, se cierra con una afirmación sintética:

Lo que se sitúa más cerca del amor puro, que es Dios, en el ámbito de lo creado, es la entrega de sí de las personas finitas a Dios. Sin duda, ningún espíritu finito puede abarcar enteramente el espíritu divino. Pero Dios – y sólo Dios- abarca enteramente a todo espíritu creado: el que se le entrega llega en la unión amorosa con él a la suma perfección del ser, a este amor que es a la vez, conocimiento, entrega del corazón y acto libre. El amor está enteramente vuelto hacia Dios, pero en la unión con el amor divino el espíritu creado abarca así mismo también conociendo, adheriéndose libre y felizmente. La entrega de sí a Dios es, al mismo tiempo, entrega a sí como querido por Dios, y a la creación entera, es decir, a toda la esencia espiritual unida a Dios<sup>106</sup>.

Como era de esperar, el único amor que asemeja verdaderamente al Unitrino es el amor *al* Unitrino. Verdadera cumbre de las facultades del alma, esta “intersubjetividad” tan particular, goza de la specularidad de la primera empatía, pero en grado eminente. Pues en la unión con el amor divino el espíritu del hombre se conoce, posee, se adhiere a sí mismo y se ama libremente, como en ningún otro vínculo, según aquella máxima conciliar: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (GS 22).

Pero lo que realmente suma a nuestro argumento es la dimensión omniabarcante de esta relación “vertical”. La entrega a Dios es entrega a sí mismo y a toda esencia espiritual

---

<sup>102</sup> Ser 1044; Sein 384.

<sup>103</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>104</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>106</sup> Ser1045; Sein 385.

unida a Dios. Lejos de ser una opción excluyente, amar a Cristo es amar su cuerpo místico, en el que de una manera u otra están unidos todos, hasta la creación entera.

Numerosos pasajes espirituales de la más rancia tradición carmelita comprobarán este criterio de universalidad vivido en la intimidad conyugal del alma subsumida en la Trinidad. El mismo testamento espiritual de Stein, en el que deja constancia de ofrecer su martirio como expiación vicaria por su pueblo crucificado, deja constancia de esta horizontalidad asumida en la “verticalidad” de la entrega.

### 3.2. La confirmación que genera o constata el cambio: la antropología diferencial

A ciencia cierta, la antropología de la que parte Stein para abordar a Dios es en parte responsable del nuevo enfoque. Por eso, proponer su concepción del hombre como constatación de su ontología es remontarse al inicio del recorrido. En todo caso, la figura de la circularidad resuelve el brete. Su visión del hombre es siempre agudamente dual o diferencial, pues parte de la certeza «la doble sexualidad pertenece directamente a la creación del hombre. No se puede dar ninguna ‘esencia de hombre’ que ignore simplemente su existencia en dos sexos»<sup>107</sup>. A ambos en común se les confía la triple misión (ser imagen de Dios, la procreación y el dominio de la tierra). Si bien el texto no se pronuncia Stein cree que los dos deben realizar tal tarea de una manera diferenciada, pues en esto consistirá el sentido de la diversidad sexual<sup>108</sup>. Cada uno tendrá un «modo particular de ser imagen de la esencia divina»<sup>109</sup>. Ésto será, en principio para Stein, ser varón o mujer:

Si Dios puso al hombre en el mundo no como especie única, sino doble, entonces también a su existencia debe corresponder junto a un sentido común, uno diferente. Ambos son formados a imagen de Dios. Y así como cada criatura en su finitud sólo puede reflejar un aspecto de la divina esencia, y en la pluralidad de criaturas aparece la unidad infinita y la simplicidad de Dios (...) así reproducen también la especificidad masculina y femenina de distinto modo la protoimagen divina<sup>110</sup>.

Hay una asunción realista de la diferencia. Es originaria, no se presenta como algo a superar sino que tiene un «significado positivo para la eternidad»<sup>111</sup>. De ahí que sólo entre ambos puedan alcanzar la imagen completa de Dios<sup>112</sup>. El significado de este “entre ambos” queda más claro a la luz del segundo relato de la creación. Aquí se engarza la conexión trinitaria dada por la misma Stein: la misión de la mujer es descrita como compañera, que se concreta a modo de imagen especular en la que el varón reconoce su propia naturaleza. Se subraya de este modo la radical igualdad en virtud de la condición humana, que sólo se vive bajo el modo de complementariedad, un *pendant*: «de manera que ambas partes se correspondan, si bien todavía no completamente, sino

---

<sup>107</sup> K. LEHMANN, *Der Mensch als Mann und Frau; Bild Gottes*, en P. GORDAN (Hrsg), *Gott schuf den Menschen als Mann und Frau*, Salzburger Hochschulwochen, Graz-Wien-Köln, 1988, 16.

<sup>108</sup> Cf. E. STEIN, *Vocación del hombre y de mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia* (de ahora en más, *Vocación*), OC IV, 327; *Die Frau*, ESGA 13, 2005, 58.

<sup>109</sup> E. STEIN, *Problemas en la formación de la mujer* (de ahora en más: *Problemas*), OC IV, 512; *Die Frau* 175.

<sup>110</sup> E. STEIN, *Vida* 342; *Die Frau* 105.

<sup>111</sup> E. STEIN, *Formación de la juventud a la luz de la fe católica Juventud*, OC IV, 428; *Geistliche Texte I*, ESGA 19, 83.

<sup>112</sup> Cf. E. STEIN, *El ethos de la profesión femenina*, OC IV, 176; *Die Frau* 29.



complementándose recíprocamente como una mano respecto de la otra»<sup>113</sup>. La reciprocidad como categoría fundante hace su entrada, pues para Stein se trata de aquello que toca el núcleo de la condición espiritual y personal del hombre, y por lo que éste se distingue de todas las demás criaturas<sup>114</sup>. Sigue:

Porque no hubiese sido bueno para él estar solo es cosa que de nuevo hay que explicar a partir de la palabra de Dios. Dios creó al ser humano a su imagen. Pero Dios es uno y trino, así como del Padre procede el Hijo, y del Hijo y del Padre el Espíritu, así también la mujer ha salido del hombre y de ambos la descendencia. Y además Dios es amor. Pero con menos de dos no puede existir el amor<sup>115</sup>.

La simultaneidad de unidad de naturaleza y diferencia específica se injerta en el ser trinitario. La reciprocidad en función de una completud amorosa es diáfana. Neta. Pidiendo un préstamo a *Ser finito y ser eterno*, podemos completar aquí el argumento, pues allí se deja claro que el sentido último del ser espiritual-personal del hombre reside en «el amor recíproco y la unidad existencial de una pluralidad de personas en el amor»<sup>116</sup>. Por esto no era bueno que el hombre estuviera solo. Entre todas las criaturas que Dios le presenta, sólo Eva es capaz de ser compañera, pues comparte con Adán la misma esencia espiritual-personal: «El Señor dio a Adán una ‘ayuda como frente a él’: una compañera que le correspondía como una mano a la otra, que se le parecía casi totalmente y que sin embargo, era a su vez un poco diferente y de esta manera capaz de una actividad propia y complementaria, tanto desde el punto de vista corporal como el psíquico»<sup>117</sup>. Esta diferencia, según el texto, supera lo físico. Implica también lo psíquico de modo que la unión entre varón y mujer. No es sólo compenetración de procesos vitales que da origen a una unidad existencial a partir de los dos, sino que:

Para las almas es posible una aún más íntima unidad, ya que en la vida espiritual se da una unión que no encuentra su semejante en el campo del ser corporal: la imagen creada del amor entre el Padre eterno y el Hijo divino. Evidentemente, entre las criaturas cada una tiene su propia esencia, no una sola común como la de las personas divinas; pero las almas humanas pueden abrirse mutuamente en virtud de su libre condición espiritual, y en el don del amor una puede acoger a la otra en sí misma<sup>118</sup>.

En la apertura espiritual y en la acogida recíproca la pareja logra su máxima intimidad y esto los constituye en la imagen creada de la reciprocidad inmanente en la vida trinitaria. La perijóresis viene aplicada análogamente a la intimidad amorosa entre amantes. Aquella categoría inicial y basilar del conocimiento humano, *la empatía*, se descubre en sus mismos orígenes y la correspondencia es profunda. Se trata de «una acogida en el interior, que nutre al alma y le ayuda en su formación»<sup>119</sup>. A partir de esta recepción mutua, la plenitud y la asimilación de la forma primordial parecen posibles. Agrega Stubbemann que «entregándose la mujer no sólo hace posible que el varón sea más él mismo sino que también ella se realiza más plenamente a través de esta donación»<sup>120</sup>.

---

<sup>113</sup> *Vocación* 274; *Die Frau* 58.

<sup>114</sup> «Dios creó al hombre a su imagen, como varón y mujer los creó (...). Los creó según su imagen en cuanto seres espirituales y personales»; *Ser* 430; *Sein* 469.

<sup>115</sup> *Vocación* 275; *Die Frau* 59.

<sup>116</sup> *Ser* 430; *Sein* 470.

<sup>117</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>118</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.*; *ibid.*

<sup>120</sup> C. M. STUBBEMANN, *op.cit.*, 142.

Y esta capacidad de entrega es proporcional a la capacidad de acogida. ¿Podríamos hablar de entrega pasiva? Posiblemente. «La capacidad de entrega no sólo constituye la medida de la ayuda que se presta, sino también de aquello que uno mismo puede acoger en su alma y a través de ello, experimentar como aumento del ser. Si a la esencia de la mujer le corresponde una mayor capacidad de entrega, no sólo dará más en la donación del amor, sino también recibirá más»<sup>121</sup>. Así, la esponsalidad se presenta no sólo como un ámbito en el que se despliega la semejanza trinitaria, sino como un espacio de personalización y mutua colaboración en el proceso perfección antropológica, de incremento en el ser.

### 3.3. El Amor individuante, o la Comunidad que personaliza

Y no es casual entonces, que en su último escrito, la *Ciencia de la cruz* confluyan todos estos elementos señalados en el artículo y se entrelacen para mostrar la consumación antropológica en el matrimonio espiritual con el crucificado. La obra, escrita en homenaje por el quinto centenario del nacimiento de Juan de la Cruz, es mucho más que un simple escrito espiritual. Comporta una descripción del camino que ofrece y diseña Juan de la Cruz en sus obras, que «no es otro que el camino del seguimiento de la cruz, un camino que busca la configuración con Cristo y con sus misterios de encarnación, pasión, muerte y resurrección»<sup>122</sup>. Pero con profundas implicancias ontológicas, pues la mirada de la santa permanece filosófica hasta el último momento de su vida. De hecho, declara que “en todo lo que escribe (Juan de la cruz), subyace una ontología del espíritu<sup>123</sup>, y si bien el registro de su lenguaje es decididamente religioso, la deificación del alma implica una transformación en el orden del ser, como fruto del matrimonio espiritual.

Ya en *Ser finito y ser eterno* había identificado la radicalización de lo humano con el encuentro con Dios pues «el alma individual se encuentra determinada a una vida eterna, y esto hace que aparezca comprensible que debe reproducir la imagen del Dios de una ‘manera completamente personal»<sup>124</sup>. La comunidad que personaliza en grado extremo es la misma Trinidad. El amor trino, en cuanto recibido directa y libremente, es individuante. La paradoja estriba en que la socialidad humana puede ser más obstáculo que canal para la personalización. En cambio la relación profunda con Dios potencia la originalidad del hombre, que sólo en Él tiene asidero. «Al vencedor le daré (...) una piedra blanca, en la que hay escrito un nombre nuevo sólo conoce quién lo recibe (Ap 1,18)»<sup>125</sup>. Éste y no otro sería el nombre propio, en sentido estricto. La peculiaridad indentificatoria, diversa de todo lo anterior, donada íntimamente por quién ya lo conocía desde siempre. La novedad es tal para el hombre que la recibe.

---

<sup>121</sup> *Ser* 1041; *Sein* 430.

<sup>122</sup> Cf. F. SANCHO, *Introducción a la Ciencia de la Cruz* en E. STEIN, *Obras completas* V, 189. Agrega «Edith tendrá el gran mérito de ser de las primeras en descubrir y plasmar esa dinámica profundamente evangélica de las obras del santo de Fontiveros. El camino de la vida espiritual no puede ser diferente del camino de seguimiento de Cristo». Al pie se lee una nota interesante. En los manuscritos de la obra hay un índice anterior en el que la segunda parte viene titulada “la doctrina de san Juan de la cruz como repetición del mensaje de la cruz. Nota 12.

<sup>123</sup> E. STEIN, *La ciencia de la cruz*, OC V, 249 (de ahora en más, *Ciencia*); *Kreuzeswissenschaft*, ESGA 18, 2003, 253. Cf. también nota al pie de Sancho: «continuaba la siguiente frase que después quedó tachada 'y en ella encerrada una doctrina de la fe'» .

<sup>124</sup> *Ser* 1090; *Sein* 422.

<sup>125</sup> *Ibid.*, *Ibid.*

Ahora, si bien esta personalización es escatológica, se anticipa en la medida en que Dios es acogido por el alma por medio de la fe enamorada. La apertura libre y confiada en entrega amorosa y unión fecunda. Lo que luego será llamado desposorio y matrimonio espiritual logra este efecto individuante en su grado eminente. Pues «la participación del alma en el amor divino... no significa solamente una ‘cantidad’ sino también una ‘calidad’: el amor lleva el sello de la singularidad personal»<sup>126</sup>. Al punto de poder decir que nadie es más *sí mismo* que el santo, que acepta su más profunda identidad en el despliegue pascual de su vocación gestada y parida en el encuentro personalísimo con el Señor. Y dicho en negativo por la misma autora: «todo el que no llega hasta sí mismo tampoco encuentra a Dios ni alcanza la vida eterna. O más exactamente: aquel que no encuentra a Dios no llega tampoco hasta sí mismo ni a la vida eterna que lo espera en su intimidad más profunda»<sup>127</sup>.

Volviendo a la *Ciencia de la cruz*, el proceso de agudización de la propia identidad tiene que ver con una participación activa en el vaciamiento kenótico del mismo Cristo en la Cruz, que termina con la participación de la vida íntima de Dios en calidad de esposa del Hijo. La individuación extrema coincide con la socialidad extrema, en el corazón de la perijóresis divina.

El esquema de su desarrollo es simple. Se asciende al crucificado a través del despojo. En en la unión con el abandonado se sella una alianza nupcial que promueve al alma a la participación de la vida trina, paso análogo a la misma resurrección, que sucede al análogo morir en el abandono de la nada. El camino no es sino la traducción clara del mensaje “kenótico” de la cruz, a la cual se abraza al comienzo en proceso de vaciamiento activo y pasivo, de los sentidos y del Espíritu: «los sufrimientos de la ‘Noche oscura’ son participación en la pasión de Cristo, principalmente en el sufrimiento más profundo: el abandono de Dios»<sup>128</sup>.

Lo verdaderamente interesante es el vaciamiento teologal de lo que en *Ser finito y ser eterno* constituía una de las imágenes más claras de la Trinidad en el alma: la tríada de conocimiento voluntad y memoria. La impronta trina en el espíritu viene despojada de sus contenidos naturales por el mismo Espíritu sponsalizante, para dar cabida a su verdadera llenura correspondiente: la Trinidad en sí misma. Por medio del despliegue de la vida teologal, las virtudes son las encargadas de dar pascua a las potencias naturales:

Fe, esperanza y amor le proporcionan la más adecuada preparación para la unión. Porque la fe vacía y oscurece el entendimiento de toda su inteligencia natural, y en esto le dispone para unirle con la Sabiduría divina. Y la esperanza vacía y aparta la memoria de toda la posesión de la criatura... y pónela en lo que espera...La caridad ni más ni menos, vacía las aficiones y apetitos de la voluntad de cualquier cosa que no es Dios, y sólo se los pone en Él. Y así porque estas virtudes tienen por oficio apartar al alma de todo lo que es menos que Dios y lo tienen consiguientemente de juntarla con Dios<sup>129</sup>.

Aplicado esta radical reorientación, el espíritu queda verdaderamente aniquilado y puede entonces ejercer una elocuente capacidad receptiva. Pues el final del recorrido

---

<sup>126</sup> *Ivi.*, 1091; *Ibid.*

<sup>127</sup> *Ivi.* 1094; *ivi.* 426.

<sup>128</sup> *Ciencia* 426-427; *Kreuzeswissenschaft* 212.

<sup>129</sup> *Ivi.* 328; *ivi.*, 123.

implica que Dios ya haga todo en ella, y ella no tenga nada que hacer sino «recibir en actitud pasiva o receptiva. Sin embargo en esta actitud receptiva es donde cabalmente se pone de manifiesto la participación de su libertad, participación que se hace mas decisiva por cuando, si Dios hace aquí todo, es porque primero el alma se le ha entregado totalmente»<sup>130</sup>. Aquí, en esta entrega se da el ejercicio supremo de la libertad. «Juan mismo describe el matrimonio espiritual como una entrega libérrima de Dios al alma y del alma a Dios, y atribuye tal poder al alma que dice que es no sólo dueña de sí misma, sino también de Dios»<sup>131</sup>.

En la cumbre de la entrega de la propia libertad, en la máxima receptividad el alma es más ella misma que nunca. ¿Puede entenderse este punto con el de mayor individuación? ¿El de más alta apropiación de sí, de su estructuración interna? Sin duda. En la entrega recíproca donde ella es simplemente “vaso”. Al respecto, Edith aplica al alma esta imagen que nos remonta a las letanías lauretanas: “encuentra Dios sólo pocos vasos que sufran tan alta y subida obra”<sup>132</sup>. Es elocuente que en el momento de mayor determinación última la imagen del alma sea una metáfora cercanísima a la idea de forma vacía y soporte. La idea de *vaso* evoca un simple contenedor que, analogía mediante, vale sólo por lo que contiene. La continencia recíproca propia de la perijóresis parece emerger del fondo con mucho sentido para ofrecer. Es posible, merced a lo dicho, hacer una lectura existencial y espiritual, procesual de aquella bina ontológica de forma vacía y llenura cualitativa. El *vaciamiento* de la cruz en el que se sumerge el alma la dispone a hospedar conscientemente una nueva llenura, la misma Trinidad, con evidente repercusión ontológica.

El final del proceso del matrimonio espiritual comporta un entrecruzamiento de esencias «entre Dios y el alma está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en los que bienes de entrambos, que son la divina esencia, poseyéndolos cada uno libremente por razón de la entrega voluntaria del uno al otro, los poseen entrambos juntos»<sup>133</sup>. Propio de esta relación es el conocimiento profundo, recíproco entre Dios y el alma, comparable a la relación con alguien con quien «se ha convivido mucho tiempo y se ha llegado a compenetrarse íntimamente»<sup>134</sup>. La fuerza del amor que los habita lleva al alma a ir más allá de sí –dentro de sí- “se va el alma saliendo de todas las cosas y de sí misma y subiendo a Dios. Porque el amor es semajante al fuego que siempre sube hacia arriba, con apetito de engolfarse en el centro de su esfera”<sup>135</sup>. El *engolfarse* da cuenta de una imagen visual de alta expresividad polivalente: la vastedad de un mar inabarcable y un paradójico sentirse rodeado y contenido por esta misma realidad en la que uno se adentra. Es especialmente apta entonces para describir este entretejarse con lo divino, que –de nuevo- paradoja mediante, acontece en el centro más profundo de uno mismo, donde habita la más perfecta libertad<sup>136</sup>. Una contención recíproca tan perijorética que lleva a Juan de la Cruz a decir a una discípula: «yo hija, traigo siempre mi alma dentro de la Santísima Trinidad y allí quiere mi Señor que yo la traiga»<sup>137</sup>. Plástica formulación descriptiva en la que “traer” o portar remite de inmediato a la acción propia del soporte –forma vacía.

---

<sup>130</sup> *Ivi.* 343; *ivi.*, 134.

<sup>131</sup> *Ivi.* 344; *ibid.*

<sup>132</sup> *Ivi.* 379; *ivi.* 168.

<sup>133</sup> *Ivi.* 389; *ivi.* 178.

<sup>134</sup> *Ivi.*, 302; *ivi.* 96.

<sup>135</sup> *Ivi.* 326; *ivi.* 120.

<sup>136</sup> Cf. *ivi.* 344; *ivi.* 138.

<sup>137</sup> *Ivi.* 462; *ivi.* 249.

Llevarse a uno mismo “en la Trinidad” podría ser la expresión mística de un proceso de individuación acabado, entendido desde una impostación steniana.

Este grado de perfección no elide la personalidad<sup>138</sup> sino que respeta -en su vida tripersonal- la individualidad del alma que desposa: «estamos ante la más profunda inmersión del alma en la esencia divina, que la deja como divinizada: una unión de dos personas que no anula su independencia, sino que precisamente la supone; una compenetración sólo superada por la comunicación existente entre las divinas personas, de la que es su prototipo»<sup>139</sup>. La respeta transfigurándola, de un modo absolutamente inaudito:

El alma en el estado del matrimonio místico no es del todo ignorante acerca de ese aquello inmenso e inefable. La transformación en Dios le ha concedido ya alguna prenda para ello: el aspirar del aire que le es dado por el Espíritu Santo, un aspirar del mismo Espíritu Santo, el Espíritu de Amor, que el Padre y el Hijo juntos aspiran. Él ‘a ella la aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo. Porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado. Y tal es la aspiración del Espíritu en el alma, con que Dios la transforma en sí, le es a ella tan subido y delicado y profundo deleite, que no hay decirlo por lengua mortal ni el entendimiento humano en cuanto tal puede alcanzar algo de ello. Y en la transformación que el alma tiene en esta vida, pasa esta misma aspiración de Dios al alma y del alma a Dios con mucha frecuencia, con subidísimo deleite de amor en el alma, aunque no en revelado y manifiesto grado, como en la otra vida’<sup>140</sup>.

La deificación no es estática, en absoluto. Stein se detiene en la mayor osadía del maestro de Ávila: la participación antropológica en la coaspiración del Espíritu, primero activa y luego pasiva. La persona, que “nace” en el ejercicio de la empatía (el individuo antes de la empatía no es persona), en la cumbre mística de su realización personal aspira junto con el Padre y con el Hijo al Espíritu Santo. Y luego se transforma en el mismo Espíritu Santo, pues no hay perfecta transformación si no se transformase el alma en cada una de las tres personas».

En fin, recapitulando, diremos que el análisis de la mística sanjuanista emprendido por nuestra autora tiene rasgos fenomenológicos, y como ella misma declara: detrás de la doctrina del santo late una ontología del espíritu. La radicalización de lo humano en la experiencia límite de la noche como participación del abandono kenótico redundante en su deificación que en vez de desnaturalizar al alma, la sobrenaturaliza potenciando su humanidad pascualmente. Se constata –analogía mediante- aquella polaridad de llenura nueva y “continente” o “soporte” transformado, y la participación de la reciprocidad intradivina en una expresión de subido valor poético: el alma es aspirada por el Padre en el Hijo, por el Hijo en el Padre, por el Espíritu en los dos, y ella aspira también a través del Espíritu, al Padre en el Hijo y al Hijo en el Padre. En esta coaspiración vive, en intersubjetividad transfigurada.

---

<sup>138</sup> Cf. P. Manganaro, refiriéndose al nosotros interhumano en clara apertura a la trascendencia del Nosotros divino: P. MANGANARO, “*Comunità e comunione mistica*” en A. ALES BELLO - A.M. PEZZELLA, *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società, Diritto, Religione*, Lateran University Press, Roma, 2008, 131-154.

<sup>139</sup> *Ciencia* 360; *Kreuzeswissenschaft* 151.

<sup>140</sup> *Ivi.* 437; *ivi.*, 224.

## Conclusión

Así pues, hemos hecho un breve recorrido por algunos hitos del pensamiento oceánico de Stein. Hemos tratado de individuar desarrollos novedosos que la sitúan en un lugar casi profético, sin duda adelantado respecto de la conmoción trinitaria que estallaría dos décadas después de su muerte.

Su concepción de la persona está atravesada por la interpersonalidad. Nace en la empatía y se consume, gracia mediante, en la participación activa y pasiva en la coaspiración del Espíritu Santo, según la doctrina del maestro de Ávila. Y esto es así porque el ser se manifiesta como amor y como entrega.

En efecto, si en su momento la llamada *metafísica del Éxodo* se construyó sobre una lectura de Ex 3,14 de cuño aristotélico, la matriz antropológica de Stein sirve de plataforma para educir de la sustancia el diálogo de entregas recíprocas de la intimidad trina. La identidad entre el *Yo soy* y el *Nosotros somos* se juega en la entrega kenótica. En este eterno movimiento perijorético se engarza el principio de individuación del hombre y demás entes, cuya comunicabilidad e interconexión no sólo tiene a la reciprocidad arcana como arquetipo, sino que es animada personalmente por la Reciprocidad libérrimamente hipostática, el Espíritu Santo. De modo tal de poder decir con toda justicia: soy más yo en tanto más amo, en tanto más me vacío trinitariamente para acoger la diversidad en mí. Una especie de cogito steiniano: amo, luego soy.

Una ontología erigida sobre el don de sí, sobre el vaciamiento dialógico y la inmanencia recíproca de alteridad y mismidad fruto del amor no puede no alterar la recepción clásica de la célebre analogía psicológica de Agustín. Con gran libertad de espíritu descompone y recompone el desarrollo del Hiponate avanzando hacia aquello que ni Ricardo de San Víctor, ni Tomás se permitieron: la analogía familiar o sponsal como representativa del amor trino. Con este simple y gran paso, se anticipa icónicamente al florecimiento trinitario de la segunda mitad de siglo, pues deja traslucir una visión del Dios Trino entretejida, *inconfuse e indivise*, con el hombre y con el mundo.

Posiblemente, hizo falta una inteligencia femenina -que pensara desde un cuerpo estructuralmente diseñado para acoger lo diverso y así se realizara en su peculiaridad más honda- para llegar a estos resultados. Quizás favoreció el abordaje desde una síntesis filosófica diversa de la tradicional, aunque no contrapuesta. Y también habrá ayudado, indudablemente, la compenetración vital con el misterio que contemplaba. Todos estos factores hacen de Stein una mujer del diálogo entre lo nuevo y viejo, un verdadero puente<sup>141</sup>. La sustancia se le descubrió Persona, que en un juego de don y acogida involucra a quien la conoce. El *ser* del comienzo se le vuelve *ser con*: *Mit-Sein, Mit Denken, Mit Leiden*. Su filosofía termina siendo fenomenología del amor, porque la esencia que busca se le dona en la Cruz, la verdad se le vuelve epifánica en la recíproca acogida del matrimonio espiritual sellado en el abandono.

Como bien resume Hemmerle el legado de nuestra autora en una frase tan poética como profunda: «*Das Weniger der Reduktion ist das Mehr der Liebe, die Wahrheit selbst und*

---

<sup>141</sup> V. AZCUY, *Una teología epifánica, efficace e discreta* (citando a H.B. Gerl Falcowitz), en J. SLEIMAN-BORRIELLO, *Edith Stein. Testimone di oggi, profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale Roma-Teresianum, 7-9 ottobre 1998*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1999, 64.

*die gültige Form, mit ihr eins zu sein, ist die Liebe»<sup>142</sup>. El "menos" de la reducción es el "más" del amor, la verdad misma y la forma válida, con la cual hemos de hacernos uno. Es el amor.*

---

<sup>142</sup>K. HEMMERLE, *Die geistige Grösse Edith Steins* en L. ELDERS (HRSG.), *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, Verlag Naumann, Würzburg, 1991, 277.