

**El modo personal de Dios:
La apuesta trinitaria de Edith Stein en *Ser finito y Ser eterno***

**God's personal manner:
Edith Stein's trinitarian wager in Finite being and eternal**

Rodrigo Álvarez Gutiérrez OSB

Centro Edith Stein

Facultad de Teología Pontificia Universidad Católica de Chile

ralvareg@uc.cl

Fecha de recepción: 18/03/2014

Fecha de aprobación: 25/06/2014

Resumen: El pensamiento trinitario de Edith Stein constituye una apuesta intelectual para comprender tanto la unidad como la diversidad en Dios. Es así como en ella confluyen el pensamiento de Tomás de Aquino como su identidad hebrea. Su libro *Ser finito y Ser eterno* desarrolla con profundidad esta dinámica. El concepto de persona constituye el puente entre el hombre y Dios. Desde esta perspectiva el hombre es *capax Dei* en la medida que se configura con el ser personal de Dios; el cual es un regalo de la divinidad al hombre. Tanto la unicidad como la pluralidad en Dios son pensadas desde un modo ontológico, donde el nombre divino es clave en la comprensión del actuoteriológico y las relaciones no implican oposición sino una relación amorosa.

Palabras clave: Edith Stein- persona- Santo Tomás de Aquino-Trinidad- nombres divinos.

Abstract: The Trinitarian thinking of Edith Stein constitutes an intellectual wager so as to be able to understand in so much as the unity and the diversity in God. This is why in her thoughts converge Thomas Aquinas's teachings and her Hebrew identity. Her book *Finite Being and Eternal Being* profoundly develops this dynamic. The concept of person constitutes the bridge between man and God. From this perspective, man is *capax Dei* in as much as he shapes himself with the personal Being of God; which is a gift from the Divinity to man. God's uniqueness and plurality are taken from an ontological point of view, where the Divine Name is the key in the comprehension of the soteriological acting. These relations do not imply an opposition, but an amorous relationship.

Keywords: Edith Stein- person- Thomas Aquinas -Trinity- Divine Names.

Introducción

Edith Stein recibe el bautismo el 1 de enero de 1922 en la Iglesia de San Martín de Bad-Bergzabern. El 2 de febrero será confirmada en la capilla del obispado de Espira. Estos dos hechos dan comienzo a un proceso nuevo en la formación personal y religiosa de esta pensadora. La vida litúrgica, el contacto epistolar con insignes pensadores, el clima devocional de la Alemania de los años veinte y treinta, la dirección espiritual y la pregunta por la mujer hacen madurar una ontología personal¹ en el pensamiento de la conversa judía. Su actividad intelectual y religiosa se verá marcada por el paso desde la ciencia fenomenológica² a la verdad de Cristo³.

La propuesta conceptual de Edith Stein en torno al problema del ser⁴ recorre varios estadios en su obra temporal. Sin embargo, se puede afirmar que las páginas de *Ser finito* y *Ser eterno* lo desarrollan con mayor acuciosidad. No obstante ¿cuál es la motivación más íntima de la autora? Ella afirmará:

“[...] hay un hecho esencial que es inherente a todo trabajo filosófico humano: la verdad es una, pero se puede separar para nosotros en muchas verdades que debemos conquistar paso a paso; tenemos que profundizar en un punto para que podamos conocer mayores valores, pero cuando se ha abierto un horizonte más vasto, entonces percibiremos en nuestro punto de partida una nueva profundidad”⁵.

El sentido del ser es el problema más interesante y a la vez el más controvertido en la historia del pensamiento filosófico. Pues éste en palabras de Edith Stein:

¹ GERL FALKOVITZ, Hanna. “El impulso cristiano en orden a una filosofía abierta al ser el caso de Edith Stein”, Revista Española de Teología 60: Madrid, 2000, p. 255.

² HAYA, Fernando. “El marco fenomenológico y el realismo metafísico en Edith Stein”. *Anuario Filosófico* 31/3: Navarra, 1998, pp. 824-825.

³ Cf. GARCIA ROJO, Exequiel. *Edith Stein: existencia y pensamiento*. Editorial Espiritualidad: Madrid, 1998, pp. 119-141.

⁴ GERL FALKOVITZ, Hanna. op. cit., 2000, p.255.

⁵ SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ. *Obras Completas* (1921-1936). Editorial Monte Carmelo. Vol. III: Escritos filosóficos: *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Burgos, 2002, p. 610. Cf. STEIN, Edith. *Endliches und Ewiges Sein versuch eines aufstiegs zum sinn des seins*. Herder: Freiburg in Breisgau, 1950. Cf. STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Sein Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Herder: Freiburg in Breisgau, 2006, p.9. En adelante se citará la traducción española (STEIN, Edith) y se pondrá entre paréntesis redondos la página de la versión alemana (1950-2006) y el texto en su original alemán. «*Die Wahrheit ist nur eine, aber sie legt sich für uns in Wahrheiten auseinander, die wir Schritt für Schritt erobern müssen; wir müssen an einem Punkt in die Tiefe gehen, damit sich uns grössere Werte erschliesse; aber wenn sich ein grösserer Umkreis erschlossen hat, dann wird sich am Ausgangspunkt eine neue Tiefe auf tun*».

“Si podemos considerar el problema del ser como dominante tanto en el pensamiento griego como en el pensamiento de la Edad Media; sin embargo, lo hacemos con la diferencia de que los griegos concibieron este problema en base a los datos naturales del mundo creado, mientras que para los pensadores cristianos (en cierta medida también para los pensadores judíos y musulmanes) se ampliaba mediante el mundo sobrenatural de los hechos revelados”⁶.

El ser es comprendido como lo que impera y domina en la concepción ática. En cambio, en el horizonte medieval se conjuga lo natural y lo sobrenatural. La modernidad trajo consigo una separación entre filosofía y teología. Pues el interés se trasladó del ser al problema del conocimiento. La segunda mitad del siglo XIX vio el refloreamiento de la filosofía cristiana y, por su parte, “[...] la filosofía moderna” descubría que era imposible continuar por el camino seguido desde hacía casi tres siglos [...] Primero apareció la filosofía de la esencia [...] después, como sus antípodas, se formaron la filosofía de la existencia [...] y la doctrina del ser”⁷. Dentro de este marco, se inserta la búsqueda veritativa de la autora. Existen dos filosofías con dos lenguajes distintos que buscan comunicarse. O más bien razón y fe que se articulan en una filosofía cristiana, la cual “*considerará como su más noble tarea preparar el camino de la fe*”⁸. Para ello, ocupará el siguiente principio: examinar todas las realidades y conservar lo mejor de ellas.

Para ello, se vale de un recurso. Este es la *analogía*⁹, en ella se “[...] encuentra la relación particular del ser finito y del ser eterno que permite, fundándose en una significación común, hablar del ser en los dos casos”¹⁰, y así explica la diferencia y la semejanza entre el Creador y la criatura. Siguiendo al Aquinate, la discípula de

⁶STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 614. 2006 (12): «[...] wie die Frage nach dem Sein als das Beherrschende sowohl im griechischen wie im mittelalterlichen Denken ansehen können, als das Unterscheidende aber, dass den Griechen diese Frage angesichts der natürlichen Gegebenheit der geschaffenen Welt aufging, dass sie sich aber den christlichen Denkern (in gewissem Umfang auch den jüdischen und islamischen) erweiterte durch die übernatürliche Welt der Offenbarungstatsachen».

⁷STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 616. 2006 (14-15): «moderne Philosophie“ als die Entdeckung, dass es auf dem Wege, den sie seit etwa drei Jahrhunderten verfolgte, nicht mehr weiterging [...] Sie kam zuerst als Wesensphilosophie [...] auf».

⁸STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 639. 2006 (35): «[...] als ihre vornehmste Aufgabe ansehen, Wegbereiterin des Glaubens zu sein».

⁹Se pueden distinguir dos tipos de analogía: Analogía de atribución, en la cual, el término se atribuye a varios entes por su relación con el otro. Por ejemplo, se puede llamar “sano” tanto a un alimento como a un rostro. En cambio, en la analogía proporcional el término se atribuye a varios sujetos o entes en una relación semejante. Esta relación puede ser metafórica, cuando expresa algo simbólico; o propia cuando expresa algo real.

¹⁰LAFONT, Ghislain. *Dios, tiempo y el Ser*. Ediciones Sígueme: Salamanca, 1991, p. 313.

Husserl expone dos conceptos relacionales que son claves a la hora de entender la analogía entis. Existe por una parte un vínculo entre el ser finito y el Ser eterno. Pero también existe una relación entre la criatura y su ser; y más aún entre Dios y su ser. Tanto el ser como la esencia coinciden en Dios. En la criatura no sucede lo mismo. Edith Stein se pregunta: ¿en las formas puras, el ser pertenece necesariamente a la esencia? ¿se puede considerar a Dios como una de estas formas? Sin resolver el dilema, nuestra autora estudiará la verdad teológica de la unicidad divina y de la distinción de personas en el Dios cristiano.

La pregunta por Dios en el pensamiento de Edith Stein posee dos vertientes. Una filosófica-teológica y otra económica-bíblica. La primera desarrolla el tema del nombre de Dios. El tópico de fondo es la defensa del monoteísmo desde una articulación lingüística. Los clásicos tratados de *Deo Trino* y de *Deo Uno* combinaban elementos de la teodicea clásica con distinciones metafísicas. Es así como la unicidad divina se desglosa en dos grandes apartados: Los atributos divinos y los nombres atribuidos a Dios. Edith Stein estudiará el segundo. Pero no analizará ni el término Padre o Creador. Recurre al nombre dado a Moisés en la zarza ardiente (Ex 3, 14). En cuanto, a la distinción trinitaria desglosará el concepto de persona. La vida intratrinitaria revela la relación de tres personas divinas. El afán de Edith Stein no está tanto en precisar el concepto o diferenciarlo de otras acepciones, sino más bien en asociarlo con el carácter individual de éste. Por ello, el término persona en Dios se entiende como una relación que subsiste. Por ello, entrará en un diálogo fructífero con Santo Tomás de Aquino¹¹.

I. Edith Stein y la unicidad divina

Edith Stein recurre al nombre que Dios como base de sus especulaciones sobre el *quid* y el *ser* en Dios¹². La lectura de Edith Stein del *Tetragrámaton* es una aproximación filosófica y religiosa a la vez. La autora conoce la gramática hebrea y la negatividad presente en el `ehyed `aser `ehyeh que no define a Dios sin más evoca su bondad. La Escritura señala que Dios se llamó a sí mismo: “Yo soy el que soy” frente a Moisés. Ella afirmará:

¹¹ VOLEK, Peter. *Erkenntnistheorie bei Edith Stein: Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein, Vergleich zu Husserl and Thomas von Aquin*. Peter Lang: Frankfurt., 1998, p. 182ss.

¹² STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 940. 1950 (317).

“Me parece muy significativo que no encontremos aquí la expresión: "Yo soy el ser" o "Yo soy el ente", sino "Yo soy el que soy". Uno casi no se atreve a interpretar estos términos por otras palabras. Pero si la interpretación agustiniana es justa, se puede interpretar la expresión precedente de la manera siguiente: Aquel cuyo nombre es "Yo soy" es el ser en persona”.¹³

Veamos ahora que dirá el Aquinate respecto a lo anterior. Santo Tomás al estudiar el tema de la designación divina afirmará:

“Los nombres dados a Dios en sentido negativo o referidos a la relación entre Él y la criatura, es evidente que de ninguna manera expresan su sustancia, sino la distancia existente entre Él y los demás, o su relación con alguien, o, mejor, la relación de alguien con Él”.¹⁴

Por ello, más adelante fundamentará su afirmación diciendo:

“[...] todos estos nombres expresan la sustancia divina y se predicán de Dios sustancialmente, si bien no la expresan totalmente. Esto es así por lo siguiente. Estos nombres expresan a Dios tal como nuestro entendimiento lo conoce”.¹⁵

Después de estas aclaraciones nos encontramos con el artículo 11 de la cuestión XIII¹⁶ de la *Summa Theologica*. Allí el problema que hay que resolver es: «Él que es», ¿es o no es en grado sumo el nombre propio de Dios? La respuesta a esta cuestión es clásica para los especialistas tanto de ayer como de hoy. Cabe señalar que la lectura del Aquinate¹⁷ tiene presente la revelación y desde ella establece una metafísica¹⁸ del nombre¹⁹. Éste da tres razones para considerar este término como el más adecuado para hablar de Dios:

¹³ STEIN, Edith. op.cit., 2002, pp. 940-941. 1950 (317): «*Es scheint mir höchst bedeutsam, dass an dieser Stelle nicht steht: „Ich bin das Sein“ oder „Ich bin der Seiende“, sondern „Ich bin der Ich bin“. Man wagt es kaum, diese Worte durch andere zu deuten. Wenn aber die augustinische Deutung zutrifft, so darf man wohl daraus folgern: Der, dessen Name ist „Ich bin“, ist das Sein in Person.*»

¹⁴ ST I, q 13. C.2.

¹⁵ ST I, q 13. C.2.

¹⁶ Este punto es analizado en *In Sent.* 1 d.8 q.1 a. 1.3; *In De Div. Nom.* c.5 lect.1; *De Pot.* q.2 a.1; q.7 a.5; q.10 a.1 ad 9.

¹⁷ HUMBRECHT, Thierry. *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*. Librairie philosophique J. Vrin: Paris, 2005, pp. 577-621.

¹⁸ LE GUILLOU, Marie Joseph. *Le Dieu de Saint Thomas. Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario, Congresso Internazionale I*. Roma-Nápoles, 1975, pp. 161-171.

¹⁹ Cf. LAFONT, Ghislain. *Analogia, Linguaggio, Tempo/Temporalità*. *Dizionario di Teologia fondamentale*. Assisi: Ediciones Paulinas, 1991, 30-31, 633-640, 1216-1223: “*La palabra ser, pronunciada según la analogía con la conciencia de esta misteriosa proximidad/distancia, ofrece entonces una clave para la interpretación de los demás nombres divinos, tanto si tienen que ver con la creación o con la alianza, como si provienen de la revelación o de la actividad de la razón humana.*”

- 1) “Pues no significa alguna forma, sino el mismo ser. De ahí que, como el ser de Dios es su misma esencia y esto no le corresponde a nadie más”.
- 2) “Por su universalidad [...] Por eso dice el Damasceno: Entre todos los nombres que se dan a Dios, el principal es El que es; pues este nombre todo lo abarca, e incluye al mismo ser como un piélago infinito de inabarcable sustancia”.
- 3) “Por el contenido de su significado. Pues significa existir en presente. Y eso en grado sumo propiamente se dice de Dios, cuyo existir no conoce el pasado ni el futuro, como dice Agustín en el V De Trinitate”.

Nos encontramos en el plano de las nominaciones²⁰. Es decir, cómo podemos entender a Dios, sino es en su realidad lingüística-humana. El simple hecho de adorar, rendir culto, alabar pareciera exigir un nomen al creyente. Lo anterior es motivo de reflexión para nuestra autora. Ahora bien, Edith Stein se atreve a entender el nombre de Dios desde la clave agustiniana:

“Aquel cuyo nombre es "Yo soy" es el ser en persona. El que el así llamado "ente primero" tiene que ser persona se puede deducir de lo mucho que antes hemos dicho: sólo una persona puede crear, es decir, llamar a la existencia en virtud de su propia voluntad. No debemos pensar que la acción de la "causa primera" no puede ser concebida más que como acción libre, puesto que todo obrar que no es acto libre, es causado y, por consiguiente, no es el primer obrar.”²¹

Por ello, la libertad y la razón son parte esencial de la persona. De lo anterior, se deduce que el nombre que designa a cada persona en sí misma es “yo”. Tanto en Dios como en el hombre solo puede llamarse “yo” a un ente que en su ser interior es a la vez su ser propiamente dicho y distinto de otro ente. Cada “yo” es algo único y posee algo que no comparte con ningún otro ente, es decir algo incomunicable²². Por lo tanto, cada persona cuando se refiere al hombre participa de esta propiedad, guardando la pertinente distancia ontológica entre el Creador y el hombre. Las criaturas no poseen la simplicidad propia de Dios; de forma que no pueden ser causa de otro. Es así como la aplicación del nombre no puede desvincularse de su actuación: «solo una persona puede crear». Ambas realidades: Nombre y persona aparecen vinculadas en el pensamiento de Edith Stein.

²⁰ LAFONT, Ghislain. op.cit., 1991, p. 212.

²¹ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 941. 1950 (317): «*Der, dessen Name ist „ Ich bin“, ist das Sein in Person. Dass das sogenannte erste Seiende Person sein muss, ist schon aus vielem, was früher gesagt wurde, zu entnehmen: Nur eine Person kann erschaffen, d.h. kraft ihres Wirken der ersten Ursache nicht zu denken, weil alles Wirken, das nicht freie Tat ist, verursacht, also nicht das erste Wirken ist.*».

²² STEIN, Edith. op.cit., 2002, p.941. 1950 (317).

Vemos como del tema ontológico hemos desembocado en el yo personal. Es así como solo:

"Yo soy" significa: yo vivo, yo sé, yo quiero, yo amo; todo esto no como una sucesión o una yuxtaposición de "actos" temporales, sino se trata de algo que es absolutamente uno desde toda la eternidad en la unidad del "acto" divino único en el que coinciden totalmente todos los significados diferentes de "acto": ser real, presente vivo, ser acabado, movimiento espiritual, acto libre".²³

Nuestra autora no solo se interesa en fundar la realidad divina desde la verdad, sino más bien en describir la modalidad de la actuación divina. Edith Stein, de profunda tradición judía, en su texto *Caminos del Conocimiento de Dios* dejará en claro que el modo de Dios es sinónimo de un vivir o un actuar teológico. Es decir un encuentro personal que denomina *experiencia de Dios*²⁴. Ello se llevará a cabo en el amor. Por lo tanto, comprender el nombre divino es sinónimo de una intelección cordial de su actuación. Es necesario conocer el modus operandi de Dios para acceder a su manifestación soteriológica. La primera requiere comprender lo que Dios es: Pura dilección. La segunda se verifica por la gracia en el hombre. Es así como la filósofa afirmará "Dios es el amor y la participación en el ser divino, que garantiza la unión, debe ser una participación en el amor. Dios es la plenitud del amor"²⁵. Por eso, el "Yo soy" equivale a decir que "[...] 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".²⁶ La vida de la Santísima Trinidad es una "vida" de amor enteramente libre. De allí su dinamicidad. Pero es inmutable y eterna, pues su don recíproco es la esencia y el ser existencial a la vez²⁷.

²³ STEIN, Edith. op.cit., 2002, pp. 942-943. 1950 (319): «Das „Ich bin“ heisst: Ich lebe, Ich weiss, Ich will, Ich liebe- all das nicht als ein Nacheinander oder Nebeneinander zeitlicher Akte, sondern von Ewigkeit her völlig eins in der Einheit des einen göttlichen Aktes, in dem alle verschiedenen Bedeutungen von Akt- wirkliches Sein, lebendigen Gegenwart, vollendetes Sein, geistige Regung, freie Tat- völlig zusammenfallen».

²⁴ STEIN, Edith. *Los caminos de conocimiento de Dios*. Obras completas V. Monte Carmelo: Burgos 2005, p 150.

²⁵ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 1091.1950 (462): «Gott ist Liebe, und der Anteil am göttlichen Sein, den die Vereinigung gewährt, muss ein Mutlieben sein. Gott ist die Fülle der Liebe».

²⁶ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 947. 1950 (324): «[...] muss das göttliche Sein Einssein einer Mehrheit von Personen sein und sein Name „Ich bin“ gleichbedeutend mit einem „Ich gebe mich ganz hin an ein Du“, „bin eins mit einem Du“ und darum auch mit einem „Wir sind“.

²⁷ DEL GAUDIO, Daniela. *A immagine della Trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein. Teresianum (LV-LVI)*. Roma: Teresianum, 2004, pp. 77-113, 2005, pp. 83-115.

La actuación divina constituye una realidad misteriosa, pero a la vez real; pues explicita la vida íntima de la Trinidad y hace parte de ella al hombre. Las tres personas divinas actúan juntas. Pero cada una de ellas asume una realidad económica. Creación, redención y santificación son atribuidas a una de las personas divinas. Siendo actuaciones en el tiempo son atemporales. Sin embargo, pareciera que la vida divina se mantuviera al margen del hombre. Pero el *Deus inmotus* se ha implicado con el hombre y ha establecido un lazo con él. Por una parte, lo ha creado, salvado y redimido por amor. Pero, por otra parte, ha dado al hombre total libertad para acceder a su amor. No nos encontramos ante un Dios que ordena el cosmos, más bien le da existencia, según Edith Stein.

El Ser Eterno parece ser la meta de todo estudio steiniano. Pero ¿Qué sucede con la quidditas del hombre? ¿podemos hablar de un ser personal del hombre? Esta palabra comienza a repetirse sin cesar. Pero ¿Qué significa este concepto en el planteamiento de nuestra autora?

II. Edith Stein y el concepto de persona

La ontología²⁸ que nuestra autora desarrolla en *Ser finito* y *Ser Eterno* está centrada en la naturaleza de la persona humana. Es decir, qué es lo que hace que el hombre sea hombre y “La esencia es, según nuestras anteriores investigaciones, la quiddidad, lo que hace que el hombre sea hombre. ¿Qué pertenece al ser-hombre del hombre, y en qué sentido se puede decir que "soporta" su ser hombre?”²⁹.

2.1. La quiddidad y el concepto de persona

La quiddidad es abordada a partir de la relación de tres elementos esenciales: espíritu, alma y cuerpo. ¿Qué entiende por cada uno de ellos? Revisemos brevemente cómo los define la autora:

²⁸ SANCHO, Francisco Javier. *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*. Ediciones Monte Carmelo: Burgos, 2000, pp. 129-165. SCHULZ, Peter. *Edith Steins Theorie der Person: von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysi*. Karl Alber: Freiburg, 1994, pp. 152-228. BARUKINAMWO, Matthieu. *Edith Stein pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale*, Publications Universitaires Européennes: Frankfurt, 1982, pp. 107-114.

²⁹STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 959. 1950 (336): «Das Wesen ist nicht den früher durchgeführten Untersuchungen die Wasbestimmtheit, das, was es macht, dass der Mensch ist. Was gehört zum Menschsein des Menschen, und in welchem Sinn kann man sagen, dass er sein Menschsein „trage».

- Espiritu: *“El ser humano es un ser corporal vivo-anímico-espiritual. En cuanto-el hombre es espíritu según su "esencia, sale de sí mismo con su "vida espiritual" y entra en un mundo que se le abre, sin perder nada de sí mismo”*.³⁰
- *“El alma humana en cuanto espíritu se eleva en su vida espiritual por encima de sí misma”*³¹. *“Hemos considerado (con Hedwig Conrad-Martius) que la particularidad del alma consiste en ser el propio núcleo del ser vivo y la fuente escondida de donde toma su ser para aparecer como figura visible”*³².
- Cuerpo: *“Pero el espíritu humano está condicionado por lo que le es superior e inferior: está inmerso en un producto material que él anima y forma en vista de su configuración de cuerpo vivo”*³³.

Lo anterior, no constituye una mera estructura de la persona humana, ya que plantea la pregunta: ¿de qué modo se relaciona el hombre con Dios y con los otros hombres? Esta interrogante se explica desde un concepto implícito de apertura. La implicancia de los actores tiene en cuenta dimensiones tan complejas como la finitud, la trascendencia o la semejanza. De forma que el Creador otorga el ser, pero la criatura posee una subsistencia propia que le es esencial. El ser personal - alma, espíritu y cuerpo- se despliega desde esta esencialidad. La cual a veces parece elemental pero está llena de significatividad. Es claro que con esta tríada, Edith Stein establece dos principios de acción en la naturaleza humana: Uno es la apertura propia del ser personal y el otro es su subsistencia. El primero se realiza en un movimiento ascendente (Dios) y horizontal (Humanidad). El segundo es interno (subsistencia) y explicita la quiddidad personal.

Se hace necesario precisar la interacción de estos tres elementos. Edith Stein utilizando la figura del cirio acotará:

“La persona humana lleva y abarca "su" cuerpo vivo y "su" alma, pero es al mismo tiempo soportada y abarcada por ellos. Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante pero nutrida por un material que él mismo

³⁰ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 959. 1950 (336): «Das menschliche Sein ist leiblich-seelisch-geistiges Sein. Sofern der Mensch seinem Wesen nach Geist ist, geht er mit seinem „geistigen Leben“ aus sich selbst heraus und in eine sich ihm erschließende Welt ein, ohne dabei sich selbst zu verlassen».

³¹ STEIN, Edith, op.cit., 2002, p. 960. 1950 (336): «Die Menschenseele als Geist erhebt sich in ihrem geistigen Leben über sich selbst».

³² STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 964. 1950 (341): «Als Eigentümlichkeit der Seele haben wir es (mit Hedwig Conrad-Martius) angesehen, dass sie als eigene Seinsmitte des Lebewesens aufzufassen ist und als der verborgene Quell, aus dem es sein Sein schöpft und zu sichtbarer Gestalt aufsteigt».

³³ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 960. 1950 (336): «Aber der Menscheng Geist ist von oben und von unten bedingt: er ist eingesenkt in das Stoffgebilde, das er zu seiner Leibgestalt beseelt und formt».

no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente.”³⁴

En estas líneas comienza a vislumbrarse el misterio de cada hombre. Por una parte, la vida humana es toda posibilidad; toda luz que ilumina. Pero se encuentra con otras realidades que no puede atravesar solo tocar. El misterio alcanza toda su fuerza en lo tenebroso que existe en cada persona humana. Dos áreas son las que el espíritu humano penetra por medio de su conciencia. Una es el mundo exterior y otra es el mundo interior. Ambas conducen al ser divino³⁵. El primero no pertenece al “yo” del ser particular, más bien a la mundanidad. Además comprende los otros mundos interiores que existen individualmente.

Desde este momento, la tónica del discurso es otra. Ya no nos encontramos en un ascenso del ser, sino en la profundización de un nuevo concepto. Ese término es persona. Por ello, la analogía puede ser entendida de la siguiente manera: “Una distancia infinita claramente lo distingue del ser divino; y sin embargo, le es más semejante que cualquier otra cosa que forme parte del campo de nuestra experiencia: precisamente porque es un yo, una persona”³⁶. El vínculo de unión de ambos seres es el ser personal.

Nuestra autora finalizará este apartado afirmando que la analogía en cuanto a relación de imágenes, exige una oposición entre el ser finito y el Ser Infinito:

“[...] la creación [...] no es una reproducción perfecta, sino solamente una "imagen parcial", un "rayo quebrado": Dios, el Eterno, el Increado y el Infinito, no puede crear nada absolutamente semejante a sí mismo, puesto que no hay un segundo Eterno, Increado e Infinito”.³⁷

³⁴ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 960. 1950 (336): *«Die menschliche Person trägt und umfasst „ihren“ Leib un „ihre“ Seele, aber sie wird zugleich davon getragen und umfasst. Ihr geistiges Leben erhebt sich aus einem dunklen Grunde, es steigt empor gleich einer Kerzenflamme, die leuchtet, aber von einem selbst nicht leuchtenden Stoff genährt wird. Und sie leuchtet, ohne durch und durch Licht zu sein: der Menscheng Geist ist für sich selbst sichtbar, aber nicht restlos durchsichtig; er vermag anderes zu erhellen, aber nicht völlig zu durchdringen».*

³⁵ Idem.

³⁶ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 942. 1950 (319): *«Ein unendlicher Abstand unterscheidet es offenbar von göttlichen Sein, und doch gleicht es ihm mehr als irgend etwas anderes, was im Bereich unserer Erfahrung liegt: eben dadurch, dass es Ich, dass es Person ist.»*

³⁷ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 945. 1950 (321): *«Es liegt im Sinn der Schöpfung, dass das Erschaffene kein vollkommenes Abbild sein kann, sondern nur ein „Teilbild“, ein „gebrochener Strahl“: Gott, der Ewige, Umerschaffene und Unendliche, kann nicht seinesgleichen erschaffen, weil es kein zweites Ewiges, Umerschaffenes und Unendliches geben kann».*

Sin desconocer los problemas que conlleva la analogía, el interés de la filósofa no está en marcar la diferencia o la semejanza entre el ser finito y el ser eterno. Ni tampoco en la relación que se establece entre ambos extremos. Sino más bien en la compenetración de dos categorías fundamentales: unicidad y multiplicidad. El ser único no suprime la multiplicidad y la diversidad de personas. La diversidad es ante todo una diversidad del ser, como hemos reconocido que ella pertenecía a la esencia del yo: el ser único que posee una unidad más alta que no suprime la mónada cerrada sobre sí misma de la vida del yo³⁸.

2.2. El modo personal de Dios

Es así como llegamos a la intuición fundamental de Edith Stein. El ser no puede ser pensado sino es en la realidad del ente, ni el ente sin la compenetración del ser. Pues, si pensamos ambos términos como opuestos entramos en una dinámica de confrontación y no de mutuo enriquecimiento. Nos encontramos ante una vinculación que no destruye la distinción, sino la enriquece. Ejemplo palpable de lo anterior es la vida trinitaria, dónde existe un modo divino:

“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 está aquí eliminada. Toda la esencia es común a las tres personas”³⁹.

La pregunta que surge de inmediato es ¿Cómo es posible esto? o ¿Quién hace posible esto? Dentro del camino que realiza nuestra autora por examinar todas las cosas y conservar lo mejor de ellas (1 Tes 5, 21) se interrogará: ¿Qué significado debemos dar al ser personal? Por esta razón, Edith Stein recurrirá a la doctrina trinitaria de santo Tomás de Aquino para precisar la noción de persona. Sin embargo, se hace necesario contextualizar los presupuestos elementales del Aquinate para luego presentar las ideas de la autora. Pues ésta da por supuesto este sustrato en el lector de sus obras.

³⁸ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 940 ss.

³⁹ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 947. 1950 (323): «*Eine solche Wesensverschiedenheit kommt für die göttlichen Personen nicht in Betracht. Gottes „persönliche Eigenart » ist das allumfassende Sein, das als allumfassendes einzig und von allem Endlichen verschieden ist. Es gibt darin keinen Gegensatz von Allgemeinen und Einzelnem, so wie darin auch der Gegensatz von wesenhaftem und wirklichem Sein aufgehoben ist.*»

2.3. El presupuesto tomasiano

La doctrina trinitaria de Santo Tomás es un tema recurrente en todas sus obras⁴⁰, pero se encuentra sistematizada en la prima *pars* de la *Summa Theologica* en las q. XXVIII a XLIII. Allí aborda la cuestión de las personas divinas, teniendo presente el exitus divino. El concepto clave es el de procesión, mediante él se aparta claramente de Hugo de San Víctor y de Pedro Lombardo⁴¹ en su especulación divina. Por ello, la *Summa Theologica* es notoriamente original en sus planteamientos. Por su parte, Santo Tomás al abordar el tema personal en Dios tiene en cuenta la tradición anterior y la carencia del sustrato bíblico del mismo. Por lo tanto, el afán de nuestro autor no está tanto en precisar el concepto o diferenciarlo de otras acepciones, sino más bien en asociarlo con el carácter individual de este⁴². Por ello, el término persona en Dios se entiende como una relación subsistente. “La relación distingue a la persona y se identifica con la persona constituida por ella”⁴³. Es decir, el punto de partida no es una definición de persona sino lo que la constituye:

“Por consiguiente, la persona divina significa la relación en cuanto subsistente. Esto es significar la relación por modo de substancia, que es una hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aunque lo que subsiste en la naturaleza divina no sea cosa distinta de la divina naturaleza.”⁴⁴

Solo teniendo claro si el concepto es aplicable a Dios, viene su aplicación. Edith Stein sostendrá lo mismo: “[...] el nombre de persona no conviene a Dios según su etimología, sino con relación a lo que debe expresar”⁴⁵.

El Doctor Común dedica las cuestiones comprendidas entre el número XXIX y el número XLII de la *Summa Theologica* a tratar el tema de las personas divinas. Pues una comprensión errónea suscitaría desviarse por el camino de Sabelio o de Arrio. Por ello, es necesario establecer lo que es propio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en esta articulación monoteísta⁴⁶.

⁴⁰ *Contra gentiles*, I, IV, q. I-XXVI; *De potentia*, q. II, VIII-IX; *De Veritate*, q. IV-X; *In Evangelii Joannis*, q. I, lect. 1-3. Para más datos Cf. DTh, XV/2, 1741.

⁴¹ *Fides, caritas et sacramenta* es la concepción clásica de una *Summa Sententiarum*.

⁴² El carácter individual alude al modo de ser divino (indiviso e incommunicable). La substancia individual por su parte concierne al modo especial de existir. Este subsiste en sí y por sí. Finalmente la racionalidad expresa su peculiar forma de actuar.

⁴³ EMERY, Gilles. *La teología trinitaria de Santo Tomás de Aquino*. Secretariado Trinitario: Salamanca, 2008, p. 153.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica* T I, q.1, q.29 a.4.

⁴⁵ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 953. 1950 (330): «Und die drei Personen sind nicht mehr als eine: die unendliche Vollkommenheit, die einer jeden für sich eigen ist, ist unvermehrbar».

⁴⁶ LABBÉ, Ives. *Essai sur le monothéisme trinitaire*. Cerf: Paris, 1987, pp. 161-188.

Santo Tomás plantea claramente una razón soteriológica, en la cual funda el estudio de Dios. Es necesario pensar el misterio del Dios Uno y Trino, en razón de que este es principio de inteligibilidad y se encuentra en el centro mismo de la teología. El modo del encuentro divino-humano se entiende por la acción redentora del Hijo y por el don del Espíritu Santo. Dos vocablos que se enlazan: redención y don. El Aquinate habiendo distinguido el origen eterno del Hijo y del Espíritu Santo, necesita establecer una distinción real⁴⁷ y no de razón entre las personas de la Santísima Trinidad. Para ello recurre al accidente de relación, el cual no agrega o quita nada a la substancia divina, sino establece un orden o una referencia entre dos términos. En vista de lo cual, Santo Tomás señala que “todo lo que en la criatura tiene ser accidental, trasladado a Dios, tiene ser substancial”⁴⁸. Es así como las relaciones en Dios son relaciones subsistentes. Pero además son relaciones subsistentes (opuestas), pues deben dar cuenta del *esse ad* (otro).

El tema de la distinción opositiva, no es un tópico tomasiano, ya Basilio en su *Contra Eunomio*⁴⁹ hablaba de la *antithesis* divina. Las relaciones subsistentes en Dios implican una *distinctio realis*, pero además constituyen personas divinas. Edith Stein por su parte señalará:

“Las tres formas fundamentales del ser real en su unidad, ¿no deberían estar ligadas de la manera más estrecha a la Trinidad? Al Padre, de quien proceden todas las cosas, pero que él mismo sólo es de sí mismo, -al Creador- correspondería el ser anímico, al Hijo, en cuanto forma "nacida" con-figuración de la esencia, correspondería el ser corporal; pero el libre y desinteresado exhalar merece en un sentido particular el nombre de "espíritu". Así encontramos en todo el ámbito de lo real, un despliegue trinitario del ser”.⁵⁰

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica* ST I, q. 28 a. 3.)

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica* ST I, q. 28 a. 2.)

⁴⁹ SESBOÛÉ, Bernard. *Saint Basile et la Trinité un acte théologique au IVe siècle*. Desclée: Quercy, 1998, pp.95-138. Basilio atacará a Eunomio con una exégesis del término inengendrado (Contra Eunomio II, 17: 305, 71). Este articula un estudio de los atributos de Dios. Nombres como Paternidad y Filiación indican una propiedad que posee una semántica relacional, la cual designa a un sujeto divino como tal. Por ello, Basilio se resiste a utilizar el término Hypóstasis y ocupa el de Antithesis. El obispo de Cesárea busca distinguir las propiedades divinas de las humanas; para destacar la unidad de la persona.

⁵⁰ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 957. 1950 (334): «*Sollten nicht die drei Grundformen des wirklichen Seins in ihrer Einheit aufs engste mit der Dreifaltigkeit zusammenhängen? Dem Vater, aus dem alles ist, der selbst aber nur aus sich selbst ist- dem ur-Schöpfer-, würde das seelische Sein entsprechen, dem Sohn als der „ausgeborenen“ Wesensgestalt das leibliche; das freie und selbstlose Ausströmen aber verdient noch einmal in besonderem Sinne den Namen Geist. So hätten wir imm ganzen Bereich des Wirklichen eine dreieinige Seinsentfaltung.*»

Es en este punto, es dónde la autora vincula lo trascendente con lo humano. De forma que a cada Persona Divina alude a uno de los elementos de la estructura humana. El Padre responde al ser anímico del hombre. El Hijo a su cuerpo y el Espíritu Santo a su *pneuma*. El hombre se convierte en un vestigio de la Trinidad al modo de la antropología planteada por Agustín en su *De Trinitate*.

Hasta ahora Edith Stein se ha situado en el plano de inteligibilidad: “[...] la infinita distancia que hay entre creatura y Dios no impide la semejanza mencionada.”⁵¹ Pareciera que nos encontramos con un trasfondo platónico, pero el contexto es otro:

“[...] el devenir real de un quid esencialmente posible no puede comprenderse ni a partir del ser esencial (en cuanto ser de una hechura limitada de un sentido), ni a partir del ser real (en cuanto ser de un real finito), sino solamente a partir de un ser que es desde toda eternidad a la vez esencial y real. Cada intermediario finito debe finalmente conducir necesariamente a este fundamento originario sin comienzo ni fin: el ser primero.”⁵²

¿Cómo se comprende entonces? A partir de un Ser que desde toda la eternidad es a la vez esencial y real. Este Ser es eterno. Sin embargo, surge la pregunta ¿Cómo podemos relacionar ambos seres? De allí surgen las imágenes, las vestigia trinitatis y los símbolos que dan cuenta de la creación. En cambio, el término Imago Dei solo se refiere a la creatura racional.

Tanto Santo Tomás como Edith Stein intentan fundamentar la diversidad en la vida divina mediante el concepto de persona. Mientras el Aquinate se aboca a lo relacional, la discípula de Husserl prefiere lo propio del Dios Trino en el hombre.⁵³

III. Edith Stein y Santo Tomás de Aquino: alcances y coyunturas trinitarias

El discurso de Santo Tomás es claramente dinámico⁵⁴. Su punto de partida es el Ser divino y sus atributos, sin embargo solo en la encarnación del Verbo logra

⁵¹ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p. 936.

⁵² STEIN, Edith. op.cit., 2002, pp. 933-934. 1950 (311): «[...] dass das Wirklichwerden eines wesenhaft möglichen Was weder vom wesenhaften Sein her (als dem Sein eines endlichen Wirklichen) zu verstehen ist, sondern nur von einem Sein her, das wesenhaft und wirklich zugleich und beides von Ewigkeit her ist. Jesses endliche Mittelglied muss schliesslich auf diesen anfangs- und endlosen Urgrund führen: das erste Sein».

⁵³ BARUKINAMWO, Matthieu. op.cit.,1982, pp. 118-139.

⁵⁴ CHENU, Marie Dominique. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Librairie philosophique J. Vrin: Paris, 1954, pp. 255-276.

dar paso a una explicación del ser divino: Un Dios y tres personas. Además, el hombre, no queda olvidado en este enfoque, pues es la misión del Espíritu Santo la que explica el dilema de la participación. No nos encontramos ante las vestigia trinitatis, sino ante un nexo divinizante que garantiza la imagen divina. Los misterios bíblicos de la creación, encarnación y redención hacen posible la theosis del hombre. De inmediato surge la pregunta ¿es posible el acceso a este misterio? ¿Qué significa que el hombre participe del ser de Dios? Santo Tomás hablando del conocimiento divino, señalará:

“[...] Para dos cosas hemos necesitado conocer las personas divinas. Una para tener ideas correctas acerca de la creación de las cosas, pues al confesar que Dios hizo todas las cosas por su Verbo, se excluye el error de los que sostienen que las produjo por necesidad [...] La otra es la principal, para que pensásemos como se lleva a cabo la salvación del género humano, que se realiza por el Hijo encarnado y por el don del Espíritu Santo.”⁵⁵

Es decir, la especulación trinitaria está íntimamente relacionada con la soteriología. Por su parte, Edith Stein desarrollará el tema de la conciencia del yo desde su significado personal: “La forma más originaria del conocimiento de sí es la conciencia que acompaña a la vida del yo. El yo es aquí lo consciente de sí y de su vida”.⁵⁶

Por ello, este conocimiento es lo más precioso que posee el hombre, pues autentifica su vida y le da un sentido más original. Sin embargo, nuestra autora está preocupada de la vinculación entre la conciencia y la persona total:

“[...] al alma humana pertenece un yo personal, que habita en ella, que la abraza y en cuya vida su ser se hace presente, vivo y consciente. El yo humano es algo cuya vida surge de la profundidad oscura de un alma”.⁵⁷

Desde este momento, iniciamos un recorrido por las virtualidades del alma humana. La vida del yo personal es la vida del alma. Son una unidad. Además, esta vida es compleja. Existen muchas dependencias en el alma. Algunas se encuentran en profundidades insondables y otras en lugares escondidos. Por lo cual: “El yo

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologica* I, q. 32 a. 1 ad 3.

⁵⁶ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p.1020. 1950 (395): «*Die ursprünglichste Form der Selbsterkenntnis ist das Bewusstsein, von dem das Leben des Ich begleitet ist. Das Ich ist hier das seiner „selbst“ und seines Lebens Bewusste.*»

⁵⁷ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p.1020. 1950 (396).

personal se encuentra enteramente como en casa en lo más interior del alma. Si vive en esa interioridad, dispone de la fuerza completa del alma y puede utilizarla libremente.”⁵⁸ Al abordar el tema de la interioridad del alma⁵⁹ Edith Stein no la concibe como un mero receptáculo, sino como un lugar de perfeccionamiento del ser.

Edith Stein analiza el tema de la articulación trinitaria como forma de entender la vida espiritual o la plasmación de la vida divina en el alma humana. En ello, podemos distinguir el problema de lo uno y de lo múltiple; de lo singular y de lo colectivo. Pero el tema de la vocación del alma es el más relevante:

“Hemos conocido la interioridad más profunda del alma como la "morada de Dios". Por su espiritualidad pura es capaz de acoger en sí al espíritu de Dios; por su libre personalidad puede entregarse de manera como es necesario para esta recepción.”⁶⁰

El don de la vida divina va más allá de la contingencia temporal, el alma está destinada a la eternidad. Pero de qué. De una vida con Dios.

Conclusión

El problema del ser tiene en Edith Stein muchas formas. Pareciera que en un principio vamos ascendiendo en la comprensión del ser y de sus modalidades. Pero el desarrollo conceptual se transforma en ahondamiento significativo. El viaje toma rumbo hacia la quidditas. Por ello, la analogía entis se entiende como una saludable tensión. El Ser Eterno se transforma en un “Yo personal“. El ser finito se transforma en un “ser personal con rostro”. La ontología de la substancia se reviste de la existencia temporal. La dependencia del “yo humano” debe ser entendida como un nexo amoroso, de carácter trinitario. Podríamos afirmar a modo personal y no meramente por ser persona.

⁵⁸ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p.1028. 1950 (404): *«Das persönliche Ich ist im Innersten der Seele ganz eigentlich zu Hause. Wenn es hier lebt, dann verfügt es über die gesammelte Kraft der Seele und kann sie frei einsetzen.»*

⁵⁹ PATT, Stephan. *El concepto teológico-místico de “fondo del alma” en la obra de Edith Stein*. EUNSA: Pamplona, 2009, p. 133.

⁶⁰ STEIN, Edith. op.cit., 2002, p.1089. 1950 (461): *«Das Innerste der Seele haben wir als die „Wohnung Gottes“ kennen gelernt. Durch seine reine Geistigkeit ist es fähig, den Geist Gottes in sich aufzunehmen; durch seine freie Persönlichkeit vermag es sich so hinzugeben, wie es für diese Aufnahme nötig ist.»*

Por lo cual, diferencia ontológica entre el Creador y el hombre no es vista como una deficiencia. Por el contrario como un camino de personalización. Es en el encuentro, donde se posibilita la comunicación perfecta entre el yo finito y el Absoluto Infinito. Tanto Dios como la criatura pueden entenderse como personas, pero en semánticas distintas. Dios plasma su impronta en el ser humano, respetando su ser personal. El hombre por su parte es pura apertura al ser divino.