

INTRODUCCIÓN

Santa Edith Stein se ocupa de la cuestión del hombre desde su disertación *Sobre el problema de la empatía* hasta su obra filosófica mayor *Ser finito y ser eterno* y no prescinde de esta pregunta en su último escrito, la obra mística *Ciencia de la Cruz*.

Sobre el hombre se pueden decir muchas cosas. Esencialmente, es una unión psíquico-físico-espiritual que vive desde un centro interior y se pone en contacto con el mundo exterior mediante actos muy variados. De esta realidad, que abarca muchas facetas, Stein se propone ocuparse en su obra filosófica de distintos contextos temáticos.

Como otros autores, la fenomenóloga afirma que el hombre «está compuesto», es decir, tiene «partes» que se pueden distinguir formalmente. Ellas se manifiestan en la esencia y en la vida del hombre de distintas maneras. Como peculiaridad, el hombre «despliega» a lo largo de su vida un «núcleo interior» del que dispone individualmente. Poco a poco va desarrollando libremente sus habilidades y potencias. Además, muestra en sí un devenir y un desaparecer que es indicio de que en él hay acto y potencia. No es un «ser hecho», sino que necesita formarse para que pueda hacerse lo que debe ser. Conciencia y espíritu; psique y alma; yo, individualidad y personalidad; corporalidad y espiritualidad: todas estas realidades que forman la esencia del hombre, Stein las va explicando y comentando en sus escritos, primero únicamente mediante el método de la fenomenología, más tarde completando este desarrollo fenomenológico con la *philosophia perennis*, y al final meditando los significados de dichas nociones filosófico-antropológicas en una profunda mística.

En distintos lugares de sus explicaciones, Stein habla del «fondo del alma», de la «profundidad del yo» o emplea nociones similares. Éstas no forman temas propios, sino que más bien surgen «de paso»

de modo que a menudo quedan más o menos inadvertidas para el lector.

El objetivo del presente trabajo es localizar y examinar en la obra de Stein los lugares y las relaciones temáticas en los que la autora habla del «fondo del alma». Nos proponemos describir y caracterizar su doctrina respecto a esta noción y explorar cómo podrían contribuir sus ideas a una mejor comprensión de este concepto teológico-místico.

Al mencionar que un mejor entendimiento de este concepto aún es posible, se indica que todavía existen preguntas abiertas a propósito de este tema. Antes de tratar este asunto e indicar la finalidad de nuestro trabajo todavía con más precisión, pretendemos dar una breve visión general sobre la noción de «fondo del alma» como tal.

1. LA NOCIÓN DE «FONDO DEL ALMA»

El alma humana está «estructurada» mostrando «partes inferiores», que abarcan las potencias vegetativas (los sentidos exteriores e interiores y las tendencias), y «partes superiores», que son caracterizadas por las potencias espirituales del intelecto, de la voluntad y de la memoria. Además se puede distinguir en ella la «síndéresis», que es superior a las partes. El alma dispone también de un «estrato interior», que tiene un «fondo». Sobre éste dicen los místicos que indica la ubicación espiritual del punto más consciente y más expresivo de la experiencia amorosa de un alma que vive la íntima unión con Dios¹.

La primera referencia a la noción «fondo del alma» se da en la mitología. Ahí se expresó que el hombre lleva dentro de sí la «chispa del fuego originario divino». Luego los estoicos hablaron de la «orientación fundamental del alma (*ηγεμονικόν*, *apex mentis*)»². Más tarde, el platonismo cristiano aprovechó esta idea subrayando que hay algo en el hombre que trasciende los poderes del intelecto humano³.

1. Los místicos utilizan los términos «fondo», «extremo», «centro», «boca», y otros (cfr. L. BORRIELLO, E. CARUANA, M. R. DEL GENIO, N. SUFFI, *Diccionario de Mística*, San Pablo, Madrid 2002, pp. 110-111). Vid. también: H. KUNISCH, *Das Wort «Grunds» in der Sprache der dt. Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Osnabrück 1929; U. KERN, *Gründende Tiefe und offene Weite*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie» 27 (1980) 352-382; M. BERGAMO, *La anatomía del alma: desde Francisco de Sales a Fenelón*, Trotta, Madrid 1998.

2. Cfr. LThK, 9, Herder, Freiburg³2000, p. 382.

3. Cfr. *ibid.*, p. 382.

Dentro de la historia del cristianismo y de la teología, la noción «fondo del alma» se desarrolla paulatinamente. El inicio, en cierto modo, está en san Pablo, en cuyos escritos se pueden encontrar las nociones *Ψυχή*, *σῶμα*, *πνεῦμα*, *νοῦς* (cfr. 1 Tes 5, 23; Hb 4, 12; Ef 4, 23)⁴. Contrapone las nociones «espíritu» y «alma», una contra la otra y ambas frente al cuerpo, y emplea el término «corazón» para designar la profundidad interior que existe en el hombre.

La noción «corazón»⁵ se encuentra muchas veces en la Sagrada Escritura⁶, ya en el Antiguo Testamento. Quiere expresar el «espacio» o la parte esencial del hombre donde se realiza la unión con Dios. Para expresar esto, la antropología veterotestamentaria emplea la noción hebraica «*leb(ab)*» que se traduce, en la mayoría de los casos, por «corazón». La otra expresión hebraica «*nephesch*», generalmente traducida por «alma», es usada menos frecuentemente⁷.

San Agustín es el primero que expresa la idea de la «presencia íntima de Dios en el alma» («*tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo*»)⁸, es decir, la de la «interioridad del alma». Lo que uno mismo descubre en sí mismo no es el yo cartesiano —así cabría decir anticipando el pensamiento de Descartes—, sino una *palabra interior* que habita en la persona humana. Agustín considera el volverse hacia uno mismo como una senda hacia un «más arriba». La Verdad puso su morada en las profundidades del «yo» a través de la Palabra que mora en el interior. Cristo, la Palabra de Dios encarnada, es el maestro interior del individuo, es el poder de Dios en el interior del individuo, que transmite la mente de Dios y sus ideas arquetípicas. El alma es el ojo, Dios es la luz⁹.

De forma parecida san Bernardo de Claraval se refiere a algo que está en el «interior» del hombre o bien del alma. En su comentario al Cantar de los Cantares habla de las distintas moradas de las que

4. Cfr. L. REYFENS, *Âme* (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques), en DSAM I, pp. 433-469.

5. Con respecto a la noción «corazón» en comparación con «alma», y el uso del término «corazón» en el sentido de «centro del alma», ver, por ejemplo, S. B. SPITZLEI, *Erfahrungsaum Herz – Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert*, en «Mystik und Geschichte der Gegenwart», Abteilung I, Christliche Mystik, Bd. 9, M. SCHMIDT, H. RIEDLINGER (Hrsg.), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

6. Cfr. *ibid.*, pp. 107-110.

7. Cfr. *ibid.*, p. 85.

8. SAN AGUSTÍN, *Confessionum*, libr. III, c. 6, n. 4, Società Editrice Internazionale, Torino 1939, p. 78.

9. Cfr. A. D. FITZGERALD OSA, *Diccionario de S. Agustín, San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, p. 88.

dispone el esposo, y dice que en la morada más interior solamente puede entrar la verdadera esposa¹⁰. La misma imagen se encuentra más desarrollada en santa Teresa de Jesús.

San Bernardo influyó sensiblemente en el pensamiento de Meister Eckhart, que inauguró la noción de la «centella» que brilla incesantemente en el «fondo del alma» («*scintilla animae*»)¹¹. Ésta protege al hombre contra todo lo que para él podría ser un impedimento y le lleva al ámbito de lo divino. Eckhart usa también las expresiones «punta del espíritu», «fondo» y «chispa». Con estos términos quiere indicar la perfecta interioridad y la interior profundidad del hombre.

En el concepto de Eckhart, el «fondo del alma» no constituye una cualidad antropológica, sino que es un proceso permanente en el que se establece una relación divina. Aquí resplandece su doctrina de la *unio mystica* entre Dios y el hombre que, según Eckhart, acontece como un «*nacimiento de Dios en el fondo del alma*»¹².

Las fuentes principales de Eckhart son san Agustín, Pseudo-Dionisio, san Alberto Magno y santo Tomás, este último interpreta con gran libertad¹³.

Para Eckhart, la *scintilla animae* no es una parte del alma como la *sindéresis*¹⁴, sino algo que es *comunicado* al fondo del alma mediante

10. Cfr. J. SESÉ, *Historia de la Espiritualidad*, EUNSA, Pamplona 2005, pp. 117-118.

11. La *scintilla animae* es la fuerza que está dada al alma junto con la espiritualidad y que es todavía anterior a las potencias del alma; debido a esta fuerza, el hombre está remitido al fundamento originario de su existencia espiritual. Véase LThK, 9, Herder, Freiburg 1964, c. 552. Cfr. LThK, 9, ..., ³2000, p. 382. Vid. también B. DIETSCHKE, *Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten*, en «Meister Eckhart der Prediger», Freiburg 1960, pp. 200-258; D. MIETH, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler. Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens* (Dissertation Würzburg, 1968), Regensburg 1969, pp. 141-145, 258 ss; K. KREMER, *Das Seelenfunklein (Scintilla animae) bei Meister Eckhart: geschaffen oder ungeschaffen?* TThZ 97 (1988) 8-38; DSp 5, 560 s.

12. Porque Eckhart considera que Dios no es el *esse* —éste es lo primero creado, Dios es el *Uno*, la «comprensión de Dios» es la *Inteligencia* que no es creada—, no se puede decir que confluyan dos existencias. Para alcanzar la unidad con el Uno, el alma más bien tiene que dejar *tal ser* y así se «disuelve en Dios». Pues, según Eckhart, ya no hay dos seres unidos, sino sólo esta sola y misma unidad. Esto lleva casi al panteísmo y, porque la unión en Dios requiere el interior del hombre totalmente vacío, a la apatía, a la renuncia de las virtudes y, al fin y al cabo, al quietismo. Más tarde, algunos discípulos de Eckhart, por ejemplo Taulero, intentaron suavizar la doctrina equívoca de su maestro (cfr. J. SESÉ, *Historia de la Espiritualidad*, EUNSA, Pamplona 2005, pp. 163-164).

13. Cfr. *ibid.*, p. 162.

14. La *sindéresis*, según santo Tomás de Aquino, es el hábito de los primeros principios morales. Es un hábito intelectual de la razón práctica. Véase LThK, 9, ..., 1964, cc. 1225-1226.

la gracia divina¹⁵. En este «algo», «núcleo del alma», «vértice» o «punta» del espíritu se concentran y se multiplican las fuerzas del alma. Al mismo tiempo queda claro que este «centro» permanece psicológicamente inaccesible y es algo distinto de las potencias del alma (inteligencia, voluntad, memoria, imaginación, apetito, sentimiento).

El término «*apex affectus*» como tal fue usado por primera vez —que nosotros sepamos— por Buenaventura que, sin embargo, se refiere por su parte a Pseudo-Dionisio¹⁶.

Este «centro del alma» muestra dentro de la mística franciscana un carácter afectivo, como, por ejemplo, en Buenaventura mismo (*apex affectus, apex mentis*)¹⁷ o en Tomás de Vercelli (*principalis affectio*), y también en el cartujo Hugo de Balma (*apex spiritus*), que influyeron sustancialmente en la mística española¹⁸. En la mística dominica la noción del «fondo del alma» es entendida más bien de modo intelectual.

15. Cfr. LThK, 9, ..., 1964, c. 1226.

16. Cfr. SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, en «Obras de San Buenaventura, I», BAC, Madrid 1945, p. 631: c. 7, n. 4: «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et *apex affectus* totus transferretur et transformatur in Deum (Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el **ápice del afecto** se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios)». C. 7, n. 5: «(...) diciendo con Dionisio al Dios trino: "*Oh Trinidad, esencia sobre toda esencia y deidad sobre toda deidad, inspectora soberanamente óptima de la divina sabiduría, dirígenos al vértice trascendentalmente desconocido, resplandeciente y sublime de las místicas enseñanzas, vértice donde se esconden misterios nuevos, absolutos e inmutables de la Teología en lo oscurísimo, que es evidente sobre toda evidencia, en conformidad con las tinieblas del silencio que ocultamente enseñan, relucientes sobre toda luz, resplandecientes sobre todo resplendor, tinieblas donde todo brilla y los entendimientos invisibles quedan llenos sobre toda plenitud de invisibles bienes, que son sobre todos los bienes*". Buenaventura da como fuente de la cita de Dionisio la obra «*De Mystica Theologica*», c.1, §1. Palabras puestas en negrita y párrafo puesto en cursiva por nosotros.

17. «*Apex affectus*» significa que, reducidas al silencio las facultades cognoscitivas, el alma concentra todas sus energías en el «vértice de la voluntad». Así se expresa el hecho de que el pensamiento franciscano pone el *affectus* por encima del *intellectus* y se afirma que para Buenaventura, que se adhirió a la doctrina de Pseudo-Dionisio, el contacto con Dios era no cognitivo, supraintelectual. En el temprano «*Comentario a Juan*» habla de un modo de alcanzar a Dios «*in caligine*» (en tiniebla), que es más un «*sentire*» que un «*cognoscere*» (cfr. J. RATZINGER, *La teología de la historia de San Buenaventura*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004, pp. 148-150). La experiencia mística de esta unión mística comporta la intervención de la misma Trinidad Santísima, que opera dicho tránsito, el cual transporta y transforma «el vértice del afecto humano» (cfr. SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, en «Obras de San Buenaventura, I», BAC, Madrid 1945, p. 631; citado en Diccionario de Espiritualidad, I, E. ANCILLI [DIR.], Herder, Barcelona 1987, p. 291). Véase también: E. v. IVANKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, pp. 326 y 328; K.-H. HOEFS, *Erfahrung Gottes bei Bonaventura*, en «Erfurter Theologische Studien, Bd. 57», W. ERNST, K. FEIEREIS (Hrsg.), Benno, Leipzig 1989, pp. 46-47.

18. Cfr. LThK, 9, ..., ³2000, p. 382.

En el siglo XV esta expresión o términos parecidos –como «supremo ápice de la mente» y «punto de la mente»– son usados repetidas veces por distintos autores, por ejemplo, por Juan Gersón, por Dionisio el Cartujano y Enrique Herp¹⁹.

De la mística española nos ocuparemos con detalle más tarde, cuando tratemos el «fondo del alma» en Teresa de Jesús y Juan de la Cruz (vid. capítulo II). Sólo nos importa mencionar aquí que en Teresa el «fondo» destaca como «centro» o «séptima morada del castillo interior», en la que tiene lugar el matrimonio espiritual, y Juan habla de «centro», «fondo» o «una sustancia» del alma en que el acto unitivo o el estado de unión con Dios se realizan experimentalmente²⁰.

En general, se puede decir que los místicos comprenden la esencia del alma humana de modo particular: a saber, *intuitivo*. Consideran el alma como «íntimo retiro» en que el toque de la divinidad se advierte con mayor seguridad. Es entendido siempre como un «punto coordinador» de todas las demás actividades intelectivas y volitivas que permite al hombre «experimentar la presencia de Dios» en medida colmada y en forma delicada²¹.

Hasta aquí nuestro acercamiento al término de «fondo del alma». Volveremos a él dentro del CAPÍTULO IV.

2. HACIA UN ENTENDIMIENTO DEL «FONDO DEL ALMA» A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA STEINIANA

Como veremos en el CAPÍTULO I sobre vida, obra y pensamiento, santa Edith Stein es sobre todo filósofa. Y, dentro de este marco, destaca de modo especial su antropología fenomenológica que es hondamente una filosofía de la persona empleada desde la fe cristiana. Además, Edith Stein es mística y, ante todo, es santa.

Por eso, parece muy prometedor ver *cómo* Edith Stein, que en nuestra opinión no es teóloga en el sentido estricto de la palabra, trata una noción tan genuino teológico-mística como la del «fondo del alma».

19. Herp habla de la «suprema (última) esencia del alma (*nuda animae essentia*)» (cfr. H. HERP, *Theologia mystica*, Coloniae 1545, pp. 472-473).

20. Cfr. Diccionario de Espiritualidad, I, E. ANCILLI (dir.), Herder, Barcelona 1987, p. 88.

21. Cfr. *ibid.*, pp. 87-88.

Según nuestra opinión surgen las siguientes preguntas:

- (1) En el marco antropológico-metafísico-místico de la obra de Stein, ¿qué significa «fondo del alma»?
- (2) ¿De qué manera acontece en él la unión de Dios con el hombre?
- (3) La inhabitación de Dios en el «fondo del alma» depende del estado de gracia del hombre. Pero, ¿qué pasa en el fondo del alma del no creyente o bien en el que ha perdido la gracia? ¿Qué sucede allí? ¿Existe un «fondo del alma *natural*» y qué significa este respecto a un posible camino filosófico-antropológico hacia Dios?

Después de hacer estas consideraciones, queremos precisar la finalidad de nuestro trabajo diciendo que pretendemos explorar las posibles contribuciones de la obra de Stein con respecto a las preguntas que hemos concretado arriba. Todo eso, lo queremos realizar dentro del marco de la teología espiritual.

3. ESQUEMA DE LA TESIS

Iniciaremos nuestro estudio, dentro de la PARTE I, en el CAPÍTULO I con un esbozo de la vida, de la obra y del pensamiento de Stein. Incluiremos algunas ideas sobre la fenomenología, como el trasfondo filosófico de la autora.

En el CAPÍTULO II, trataremos el concepto de «fondo del alma» en las fuentes de Stein. Nos basamos solamente en santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Al final del capítulo damos una vista de conjunto sobre el pensamiento de ambos santos respecto al tema.

Dentro de la PARTE II, encontramos como pieza esencial de la tesis el CAPÍTULO III. Allí indicaremos los lugares más importantes dentro de las obras más indicativas de la autora donde habla del «fondo del alma». Primero nos ocuparemos de la fase fenomenológica de Stein, luego del período metafísico y al final de la mística. La meta de este capítulo es sacar de esta exploración la doctrina de Stein sobre el concepto de «fondo del alma».

En el CAPÍTULO IV, evaluaremos el concepto steiniano de «fondo del alma» en comparación a la doctrina de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. También incluiremos otros autores. Además, queremos formular la idea clave que hay detrás de este concepto e intentaremos, en la perspectiva que Stein nos ofrece, dar una posible solución a aspectos que todavía queden como preguntas inciertas o abiertas respecto a

dicho concepto. En resumen, la finalidad principal de este capítulo es determinar las posibles contribuciones del pensamiento de Stein respecto al tema.

En las REFLEXIONES FINALES Y CONCLUSIONES resumiremos brevemente los capítulos anteriores y presentaremos lo que, a nuestro parecer, se puede considerar como impacto de la obra de Stein acerca del «fondo» para la teología espiritual. La tesis terminará con una breve perspectiva de las investigaciones que podrían continuar este trabajo.

* * *

Al final de esta INTRODUCCIÓN, quiero expresar mi agradecimiento a la Universidad de Navarra, en particular a la Facultad de Teología. De modo especial agradezco al profesor Dr. D. Javier Sesé, que ha dirigido con sus recomendaciones y sugerencias –siempre muy valiosas y eficaces–, su paciente apoyo, asesoramiento y su tiempo dedicado a este trabajo.

También quiero expresar un especial reconocimiento para la *Fundación Horizonte* cuya subvención económica ha facilitado mucho este estudio.

Por último, agradezco a Adelardo González Forastero la ayuda que en cuestiones lingüísticas y de traducción me ha prestado, a Carlos Villar López las sugerencias respecto al concepto salesiano del «fondo del alma» y a mis compañeros de Doctorado del curso 2006-2007 su apoyo.