

La presencia y superación de la  
'ceguera intelectual' y del 'miedo  
inconsciente de encontrarse con  
Dios' en el análisis steiniano de El  
Castillo Interior de Santa Teresa,  
según el Apéndice I en Ser Finito y  
Ser Eterno\*

The Presence and Overcoming of the Intellectual  
Blindness and the Distress of Meeting God in the  
Steinian Interpretation of The Interior Castle of Santa  
Teresa, According to the Appendix I in Finite Being and  
Eternal Being

*Clemens Franken-Kurzen*

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE

cfranken@uc.cl

Recibido: 10/Agosto/2020 - Aceptado: 29/Septiembre/2020

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.4.1.2020.2>

Resumen: En su fiel interpretación de las siete moradas del Castillo Interior de Santa Teresa, la que presenta una antropología teológica-literaria en un lenguaje simbólico, alegórico y paradójico partiendo de la verdad religiosa originaria de que el misterio de la presencia de Dios, debilitada a consecuencia del pecado original, confunde la mente humana cegándola y hace al hombre temer inconscientemente a Dios y huir de Él, Edith Stein coincide con su madre Teresa especialmente en la primera parte del escrito y actualiza las reflexiones místicas-literarias teresianas en relación a los problemas de las ciencias modernas en la segunda parte, profundizando, entre otros, los aspectos de la ceguera intelectual y el miedo inconsciente de encontrarse con Dios. Ambas autoras comparten que en las primeras tres moradas el pecado le impide al ser humano ver y entender su propia

realidad. Solo muriendo más adelante al egoísmo, a los temores y angustias que nacen de la misma naturaleza humana, es decir, solo purificando el alma, en forma activa y pasiva, abriéndose humilde, obediente y confiadamente al amor divino sin preocuparse de la propia limitación, el hombre logra, según Santa Teresa y Edith Stein, vencer el miedo y superar la ceguera intelectual. Es Dios mismo, que se acerca y revela al hombre, le quita de los ojos la venda y lo hace sentirse amado en una unión de amor tan plena que el alma humana ya no se espanta de nada.

Palabras claves: Edith Stein – antropología teológica – Castillo Interior - Santa Teresa – temor inconsciente a Dios - ceguera intelectual.

Abstract: In her faithful interpretation of the seven dwellings of The Interior Castle of Santa Teresa, who presents a theological- literary anthropology in a symbolical, allegoric and paradoxical language that proceeds from the original religious truth that the mystery of the Divine Presence, which was weakened in account of the consequence of original sin, made people fear God unconsciously and avoid Him, Edith Stein agree with her mother Teresa in the first part of the text and actualize the mystical-literary reflections of Santa Teresa in relation with the problems of modern sciences in the second part. Both agree that in the first three dwellings, this situation impedes people to see and understand their own reality. Only dying later to the egoism, the fears and the anguishes, which rise from human nature, and only purifying the soul in an active and passive form, opening themselves to the divine love in a humble, obedient and confident manner, without preoccupation of their own limitations, people can overcome their fear and intellectual blindness. Is God himself who approaches to and reveals himself to the human being. He takes off the bandage from his eyes and lets him feel beloved, in such a complete union of love, that the soul loses all fear.

Key words: Edith Stein – theological anthropology – Interior Castle – Santa Teresa – unconscious fear of God – intellectual blindness.

## OBSERVACIONES INTRODUCTORIAS Y METODOLÓGICAS

Este artículo parte de la base de que “La importancia de Teresa de Ávila para Edith es indiscutible. Por su medio accedió Edith a la Iglesia católica, aunque era consciente de que este hecho supondría para su familia, especialmente para su madre, un drama mayor que una conversión al protestantismo<sup>57</sup>”. El énfasis de

---

57 ULRICH DOBHAN, Edith Stein: intérprete de Teresa de Ávila, en: G. Del Pozo Abejón (ed.), Edith Stein y los místicos españoles. Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso” (Madrid, 2006) 71-100 Dado que no pude conseguir el artículo en esta publicación oficial, cito según la numeración de la versión original del autor

este artículo está puesto en comprobar, por un lado, tanto la fiel interpretación steiniana del texto de su santa Madre, que plantea ya en la primera parte la presencia y superación de situaciones que confunden y enceguecen la mente humana y causan miedo y espanto en el alma humana, como, por otro lado, su notable esfuerzo por actualizar el texto del Castillo Interior confrontándolo con las preguntas de la filosofía moderna en la segunda parte. Edith Stein no solo “se nos revela como muy optimista ante las modernas ciencias del espíritu y del alma”, sino que acusa en la segunda parte del escrito claramente una ‘ceguera intelectual’ y ‘un miedo inconsciente de encontrarse con Dios’ de las ciencias del siglo XX, afirmaciones hasta ahora poco comentadas en la literatura secundaria a la cual tuve acceso<sup>58</sup>.

Este estudio teológico-literario, cuya temática es principalmente antropológica, se inserta dentro del ámbito de la Literatura Comparada comprendida, según uno de sus fundadores más destacados, Henry Remak (“La Literatura Comparada: Definición y función”, en: M. J. Vega / N. Carbonell (eds.), *La Literatura Comparada: Principios y métodos*. Madrid, Gredos, 1998. 89-99) como “las relaciones entre literatura y otras áreas de conocimiento o de opinión, como las artes (i. e. pintura, escultura, arquitectura, música), la filosofía, la historia, las ciencias sociales, la religión, etc.” (89). Aquí cabe muy bien el diálogo de la literatura, por ejemplo, con la filosofía, sociología, psicología, el cual se refleja muy nítidamente en los diferentes modelos y/o aproximaciones de la crítica literaria del siglo XX de procedencia filosófica (p. e. la Estética de la Recepción, el Postestructuralismo, etc.), sociológica (p. e. Lucien Goldman, Mijail Bajtín, etc.) y psicológica (Georges Poulet, Charles Mouron, etc.<sup>59</sup>). Pero también el diálogo de la literatura con la teología cabe perfectamente en esta definición. Según el metodólogo alemán de la Literatura Comparada, Manfred Beller<sup>60</sup>, existe entre los tematólogos “un innegable acuerdo fundamental sobre la influencia y efecto recíproco de las ideas, materias y motivos generales, así como de las imágenes, topoi y estructuras específicas, [...]”<sup>61</sup> entre los diferentes ámbitos del saber. En la misma línea argumenta el filólogo español Antonio Blanch que, citando al

---

quien, generosamente, me envió por mail su artículo.

58 DOBHAN, Edith Stein: intérprete... 10) Lamentablemente, fuera del artículo de Ulrich Dobhan, no tuve acceso a interpretaciones de otros intérpretes de las relaciones entre Edith Stein y Teresa de Ávila.

59 Cf. BLUME, JAIME y CLEMENS FRANKEN, *La crítica literaria del siglo XX. 50 modelos y su aplicación* (Santiago, PUC, 2006)

60 MANFRED BELLER, Tematología, en Manfred Schmeling (ed.), *teoría y praxis de la literatura comparada*. trad. Ignacio Torres Corredor (Barcelona: alfa, 1984) 101-133

61 HENRY REMAK, *La Literatura Comparada: Definición y función*, en: M. J. Vega / N. Carbonell (eds.), *La Literatura Comparada: Principios y métodos* (Madrid, Gredos, 1998) 103.

prestigioso crítico literario George Steiner, sostiene, en su libro<sup>62</sup>, que

[...]todo buen artista convierte las formas estéticas en vehículos de un significado mayor, al intensificar así la natural capacidad creativa del lenguaje, que es la de ‘inventar el ser y decir lo otro’, el arte, la poesía y la música se convertirán en fabulosos generadores de trascendencia. ‘El arte es por sí mismo testimonio de una heteronomía, quizás porque reconoce (intuitivamente) que hay unas presencias reales anteriores a la conciencia y a las de una interpretación racional.

Blanch menciona aquí un aspecto sumamente importante de la literatura para un análisis como el que estudia la imagen del ser humano en Teresa de Ávila y Edith Stein y revela, al mismo tiempo, el aporte que la imagen del artista como generador de trascendencia puede significar para el diálogo de la literatura con diferentes antropologías. Ya en su libro anterior, *El hombre imaginario. Una antropología literaria*, Antonio Blanch había citado la frase del filósofo alemán de la lengua Ernst Cassirer de que “‘la literatura es la mejor revelación de la vida interior de la humanidad’<sup>63</sup>, destacando de esta forma claramente la relevancia de la literatura en el diálogo antropológico con la filosofía, teología, etc. Blanch sostiene luego que “en antropología literaria lo que se pretende directamente es captar, con la mayor exactitud posible, los rasgos del hombre creado artísticamente y no los del artista que los crea. Y las imágenes literarias que surjan del texto nos irán dando no una verdad histórica del hombre, sino una verdad simbólica<sup>64</sup>” Se parte, por tanto, de la base de que los símbolos, imágenes y metáforas, que Teresa usa en su “acabada obra de arte”<sup>65</sup>, y los que Edith Stein analiza como “una fiel intérprete” (Ulrich Dobhan, *Edith Stein: intérprete... 8*), revelan una visión profunda del hombre y significan un aporte valiosísimo al diálogo con la antropología filosófica y teológica.

## VIDA, OBRA, IDEAS CENTRALES DE TERESA DE ÁVILA, Y LA CONTEXTUALIZACIÓN Y ACTUALIDAD DEL CASTILLO INTERIOR

Teresa de Ávila nace en el seno de una familia de la baja nobleza castellana

---

62 ANTONIO BLANCH, *Espíritu de la letra. acercamiento creyente a la literatura* (madrid, ppc, 2002) 19

63 ANTONIO BLANCH, *El hombre imaginario. una antropología literaria*, (madrid, ppc, 1996) 10

64 BLANCH, *El hombre imaginario*, 11

65 EDITH STEIN, “El Castillo Interior”, Apéndice I a *Ser finito y ser eterno*, E. S., *Obras Completas, III: Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936* (Burgos: Monte Carmelo, 2007) 1113-1136.



“judeoconversa”<sup>66</sup> , bastante culta y aprende tempranamente a leer y escribir, aunque como mujer no le permiten el estudio de la teología. Hasta su conversión definitiva en 1554, con casi cuarenta años, vive una primera etapa

de apertura [cultural]. La segunda, que coincide con el tiempo de Felipe II, [se caracteriza por] posturas más rígidas: se prohíben los libros extranjeros y se institucionaliza el miedo al contagio con las ideas de Erasmo y Lutero. Todo ello lleva a que se produzca la separación entre teología y mística, [...]. [Para Teresa es una etapa] de fecundidad espiritual, literaria y fundacional. Desde 1562, [...], hasta el 1582, fecha de su muerte, vive sin descanso y funda 17 conventos. Además, con Juan de la Cruz, en 1568, se inicia el primer monasterio de carmelitas descalzos. [...] Aunque la inquisición persigue su reforma, no llega a desaparecer, ya que en 1580 el papa Gregorio XIII concede a los descalzos una provincia separada<sup>67</sup>

Pocos años después de su muerte, en 1614, Teresa es beatificada y, en 1622, canonizada. El papa Pablo VI, en 1970, la nombra “Doctora de la Iglesia Universal”, siendo ella la primera mujer que goza de dicho honor. Según los Estudios Teresianos del conocido especialista español. Tomás Álvarez, Pablo VI se base, ante todo, en las siguientes tres afirmaciones: “1. Teresa de Jesús es una Maestra con mensaje cristiano perenne e influyo en la espiritualidad de la Iglesia; 2. Su doctrina es actual y tiene alcances universales; 3. Se basa en razones teológicas de primera importancia”<sup>68</sup> . Especialmente el segundo punto parece haber motivado a la fenomenóloga y carmelita alemana Edith Stein, hija espiritual de Santa Teresa, a recurrir a la obra literaria cumbre de su maestra, *El Castillo Interior*, para reprocharle a las ciencias del siglo XX cierta “ceguera”, “algunos prejuicios metafísicos” y “un inconsciente miedo a encontrarse con Dios”<sup>69</sup>

Según la doctora carmelita española, en Cristo se revela el hombre pleno y “los elementos doctrinales esenciales son Dios y el alma, y la relación que culmina en la unión transformante. El centro es el misterio trinitario que habita al alma<sup>70</sup> [...]” . El hombre es “capaz de Dios, creado a su imagen y semejanza, [...], es «castillo» abierto a otros «castillos» y desplegado hacia el interior, desde cuya última

---

66 AGUSTINA SERRANO, Una propuesta de antropología teológica en el Castillo Interior de Santa Teresa (Ávila, Diputación de Ávila, 2011) 25. Con razón Ulrich Dobhan considera “¡[...] una lástima que Edith Stein no supiera que la ‘santa Madre’ a quien ella valoraba tanto y que fue tan importante para ella, era como ella de ascendencia judía!” (DOBHAN, Edith Stein: intérprete... 6).

67 SERRANO, Una propuesta de antropología, 26

68 TOMÁS ÁLVAREZ, Estudios Teresianos I: Biografía e Historia (Burgos, Monte Carmelo, 1995), 684.

69 ÁLVAREZ, Estudios Teresianos I, 1135.

70 SERRANO, Una propuesta de antropología, 29.

morada se da la apertura a la trascendencia; [...]”<sup>71</sup> . Ciro García, otro conocido especialista en los estudios teresianos, recalca también la presencia de Dios en el alma y agrega, por su parte, los elementos teológicos de “la predestinación divina” y de la veneración a la Virgen como “Madre, Patrona, Señora y Modelo”<sup>72</sup>, y, especialmente, el triunfo de la gracia divina en el hombre débil que a pesar de ser un pobre pecador es capaz de dar una respuesta al llamado divino y de entregarse plenamente al Señor<sup>73</sup> .

El teólogo alemán y actual cardenal Walter Kasper confirma esta apreciación, calificando a Teresa de Ávila como una santa moderna que luego de su conversión se entrega por entero a Dios, entendiendo al alma humana como un castillo y dando especial énfasis en la experiencia interior de Dios, la que culmina en una “unión mística con Cristo”<sup>74</sup>, a la cual todos los cristianos estamos llamados: “Nosotros estamos en Cristo y él está en nosotros. Mística cristiana es entonces nada más que la realización experimental de la realidad bautismal. Pues a través del bautismo estamos todos incorporados en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo”<sup>75</sup> . En la mística teresiana se trata, según Kasper, de una intensa forma de conversación con Dios, de una amistad con Dios en la oración que Teresa entiende como ejercicio de aprendizaje en hacer la voluntad de Dios, de una comunión de amor entre yo y tú, una unión de voluntades, una entrega total que significa la misión de cumplir la voluntad de Dios.

Ahora bien, de acuerdo con el conocido especialista en literatura mística Alois Haas, “es un hecho muy conocido que el místico [...] tiende a la expresión poética si quiere dar testimonio de su experiencia de unión con Dios, [...]”<sup>76</sup>. Cecilia Avenatti, especialista argentina en el diálogo de Teología y Literatura, complementa dicha afirmación de Haas con las siguientes palabras:

La escritura de los místicos es la huella que queda de su experiencia de unión con Dios. La poesía es su morada preferida: en su lenguaje fragmentario el

---

71 *Ibid*, 33.

72 CIRO GARCÍA, Santa Teresa de Jesús. Nuevas claves de lectura (Burgos, Monte Carmelo, 1988) 34 , 46.

73 Cf. GARCÍA, Santa Teresa de Jesús... 36, 37.

74 WALTER KASPER, Teresa von Avila – Sendung und geistlicher Auftrag”, en: W. Herbstrith (ed.), Gott allein. Teresa von Ávila heute. (Friburgo (Alemania), Herder, 1982) 56, 77.

75 “mystische Christusgemeinschaft” ; “Wir sind in Christus und er in uns. Christliche Mystik ist also nichts anderes als die erfahrungsmässige Verwirklichung der Taufwirklichkeit. Denn durch die Taufe sind wir alle hineingenommen in das Leben, Sterben und die Auferstehung Jesu Christi” *Ibid*, 65.

76 “Dass der Mystiker, da er von seiner Einheitserfahrung mit Gott - [...] – Zeugnis ablegt, sich zu poetischen Äusserungen geneigt findet, ist eine altbekannte Tatsache, [...]”. ALOIS HAAS, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik (Frankforto del Meno, Suhrkamp, 1996) 154.

fuego de la experiencia se vuelve dardo pleno de vida. La imagen, reveladora de profundidades, por su inmediatez y densidad ontológica, es su terruño a despecho de racionalismos y espiritualismos.<sup>77</sup>

Esta afirmación se puede corroborar nítidamente en su obra místico-literaria *El Castillo Interior o Las Moradas*, “culminación de la escritora Teresa de Jesús. Su última y definitiva palabra”<sup>78</sup>, que fue escrita en el año 1577 y que refleja el antecedente espiritual que ella “ya desde 1572 se encuentra en el estado de matrimonio espiritual, culminación del proceso que contará por primera vez en las 7M”<sup>79</sup>. Según el Padre Tomás Álvarez, el hecho de que Santa Teresa de Jesús crea la imagen del castillo para el alma humana se debe claramente a una “«inspiración mística»”<sup>80</sup>

El carácter místico-literario de este “«tratado» de la vida espiritual”, un auténtico género literario que goza de mucho prestigio, queda manifiesto no solo por la imagen del castillo como “símbolo estructural”, sino también por otros “símbolos funcionales” como, por ejemplo, el «matrimonio espiritual», cuyo verdadero sentido se revelará en el transcurso del análisis, y el «gusano de seda», que simboliza nuestra naturaleza humana inclinada hacia el mal y empantanada en el pecado, que nace para convertirse en mariposa, mostrando así que “en el ser humano el cambio es ascendente y resplandeciente, la finitud está orientada hacia lo definitivo: la nueva creación, la unión con Dios”<sup>81</sup>.

De esta forma, el análisis antropológico-literario del *Castillo Interior*, mostrará que a pesar de que el misterio desborda la sabiduría humana puede ser atisbado y “aunque inefable, algo es posible balbucir «de las cosas ocultas de Dios»”<sup>82</sup>. Incluso, profundizando más este aspecto, según Edith Stein,

El «Castillo Interior» es insuperable; ya sea por la riqueza interior de la Autora, que cuando escribe ha llegado al más alto grado de vida mística; ya sea por extraordinaria capacidad de expresar en términos inteligibles sus vivencias interiores, hasta hacer claro y evidente lo inefable, y dejarlo marcado con el sello

---

77 CECILIA AVENATTI, *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética y poesía*, (Buenos Aires, Ágape Libros, 2011) 13.

78 MAXIMILIANO HERRÁIZ, *Introducción al Castillo Interior de Teresa de Jesús* (Burgos, Monte Carmelo, 2001) 23

79 7M es sigla por “Séptimas Moradas” HERRÁIZ, *Introducción al Castillo Interior*, 18.

80 HERRÁIZ, *Introducción al Castillo Interior*, 27.

81 SERRANO, *Una propuesta*, 55.

82 *Ibid*, 55.

de la más alta veracidad; ya sea por la fuerza que hace comprender su conexión interior y presenta el conjunto en una acabada obra de arte (CI, 1114).

Es difícil imaginarse una valoración superior tanto por el contenido como por la forma.

Desde el punto de vista de la estructura formal del Castillo Interior, la crítica literaria suele distinguir entre moradas ascéticas (I-III), en las cuales “predomina el esfuerzo del alma por responder a las exigencias de la gracia”, y moradas místicas (V-VII), donde la acción de Dios se hace más “experimentable”, y la cuarta morada sería “de transición”, estableciendo así “un triple bloque”<sup>83</sup>. La división en moradas más ascéticas y místicas no quita que en cada morada tendremos la acción de Dios y la respuesta del hombre y un creciente desvelamiento de “diversos estados transitorios de la realización de la amistad divino-humana”<sup>84</sup> que se reflejan, ante todo, en diferentes formas de oración que “como ensamblaje real del camino espiritual”, sintetiza toda la vida espiritual y “se adecua perfectamente con la perfección en las distintas etapas de la vida espiritual”<sup>85</sup>.

## ANÁLISIS STEINIANO DE LA OBRA EL CASTILLO INTERIOR

En sus interpretaciones de obras de su santa Madre Teresa, Edith Stein la comprende profundamente, según Ulrich Dobhan<sup>86</sup>, como una “maestra de oración interior” y “gran orante”. Según el crítico carmelita alemán Ulrich Dobhan, luego de algunas interpretaciones “sorprendentemente conformistas y acriticas”, - que pueden “deberse en parte al hecho de que su tratado Amor con amor lo escribió en sus primeros tiempos en el Carmelo” cuando el “análisis crítico y el pensamiento independiente” se hubiese considerado probablemente como “un signo de falta de humildad”<sup>87</sup>-, Edith Stein alcanza después en su escrito sobre el Castillo interior, elaborado en 1936, cuando Edith Stein ya llevaba más tiempo en el Carmelo y tenía tras de sí la profesión simple (el 21 de abril de 1935), lo que suponía entonces que prácticamente ya no se expulsaba a nadie, [...] ciertamente apuntes de un análisis crítico con la doctrina de Teresa. Aquí se atreve a tratar de aclarar la típica pregunta ‘moderna’ acerca de si puede haber otros caminos de acceso al propio interior además de la oración interior mencionada por Teresa. Su respuesta prepara el camino a una espiritualidad muy amplia y

---

83 HERRÁIZ, Introducción, 40.

84 Íbid, 31.

85 Íbid, 37, 38.

86 DOBHAN, Edith Stein, 13

87 Íbid, 14.

universal y, [...] ofrece quizás incluso un comienzo para un debate fructífero con la secularización<sup>88</sup>

Según Edith Stein, Santa Teresa de Jesús escribe este tratado sobre la oración por un objetivo “religioso-práctico”, es decir, quiere liberar a sus hijas carmelitas “de las ansias y confusiones que ella misma había tenido que combatir por falta de un buen guía espiritual” (CI, 1114). Punto de partida es, así, tanto un sentimiento de angustia, que es muy relevante para ella, como un estado confuso de su mente. Edith Stein analiza dicho tratado usando muchas citas, es decir, “con las mismas palabras de la Santa, porque difícilmente se podrían encontrar otras mejores” (CI, 1130). Este hecho dificulta, por un lado, elaborar el aporte propiamente steiniano en su análisis y, por otro lado, confirma a Edith Stein como ‘fiel intérprete’ de esta obra teresiana.

Edith Stein comienza la primera parte de su análisis destacando que

Para la Santa, no era posible dar a entender los sucesos que acaecen en el interior del hombre, sin antes aclararse a sí misma en qué consiste exactamente ese mundo interior. Para ello se le ocurrió la feliz imagen de un castillo con muchas moradas y aposentos. Al cuerpo lo describe como el muro que cerca el castillo. A los sentidos y potencias espirituales (memoria [o sentimiento, C. F.], entendimiento y voluntad), a veces como vasallos, a veces como centinelas, o bien simplemente como moradores del castillo (CI, 1114).

Estos moradores quedan fuera del muro, “no saben nada del interior del castillo” y comparten en la primera morada, que “es el conocimiento de sí mismo”, la “situación patológica, que uno no conozca su propia casa” (CI, 1115), dado que como muchas almas enfermas están “en cosas exteriores, que no hay remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí; porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas’, [...]” (CI, 1115; cf. 1M1, 6.)<sup>89</sup>. Como consecuencia de esta vida fuera de sí perdieron la costumbre de la oración, que es, según Santa Teresa, “la puerta para entrar en este castillo” (1M 1, 7). En esta primera instancia “el alma está aún tan enredado en las cosas de este mundo que no puede reflexionar sobre sí misma, sin pensar a la vez en las cosas que la tienen sujeta” (CI, 1115). La principal causa de la ignorancia de las almas sobre sí misma reside en que todavía no “pueden ver la luz” divina, porque según Santa Teresa

---

88 DOBHAN, Edith Stein, 14s.

89 Esta sigla significa: 1 (= primera), M (= Morada), 1 (= primer capítulo), 6 (= sexto párrafo).



“jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza, acudamos a nuestra bajeza; y mirando su limpieza, veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes” (CI, 1115).

En la segunda morada el alma “ya percibe ciertas ‘llamadas de Dios’, que “penetran en su interior” y lo invitan a entrar “dentro de sí”. Estas llamadas pueden consistir en “palabras de un sermón, o pasajes de un libro”, “enfermedades y otros ‘casos providenciales’” (CI, 1116). En este contexto Edith Stein se pregunta “qué cosa puede mover a ese hombre totalmente ‘exteriorizado’, a entrar por la puerta de la oración, cuando aún no percibe tales llamadas? Ella sospecha que la Santa encontró obvio que los hombres de su tiempo recibieron educación religiosa y estaban habituados “a orar en ciertos momentos” (CI, 1116).

“En las terceras moradas se encuentran las almas que han acogido de corazón las llamadas de Dios, y se esfuerzan constantemente, por ordenar su propia vida conforme a la voluntad divina, [...] [a pesar de que] todavía están fuertemente apegadas a los bienes de la tierra” (CI, 1116). Ellas reciben aquí “‘consolaciones’” que consisten, por ejemplo, en “‘lágrimas de arrepentimiento, devociones sensibles en la oración, satisfacción por las obras buenas realizadas” (CI, 1116). Lo que el alma hasta aquí conoce de Dios y de sí misma procede, según Edith Stein, “de la fe, y la fe viene ‘del oído’. Hasta aquí el alma no ha experimentado nada de la presencia de Dios en su interior. Sólo cuando suceda esto se podrá hablar de gracia ‘extraordinaria’ o ‘mística’. Esto comienza en las cuartas moradas” (CI 1116), que han sido definidas como transitorias, donde se mezcla lo natural y lo sobrenatural más claramente.

En ellas los contentos, que proceden de nuestra sensualidad desordenada (cf. 4M1, 5), y consisten en toda clase de experiencias gratas (p. e. paz, satisfacción, agrado no infusas sino adquiridas), son paulatinamente reemplazados por los gustos, “que ‘comienzan de Dios’” (CI, 1116), y que consisten en experiencias infusas no adquiridas. La forma de oración correspondiente a esta morada sería, según Santa Teresa, la “oración de quietud, porque brota sin ningún esfuerzo propio” (CI, 1116). La preparación adecuada para esta ‘oración de quietud’ es, según Santa Teresa, “‘un recogimiento’”, que le parece algo “sobrenatural” y “sin artificio” (CI, 1117). Luego comienza a mencionar aspectos más bien positivos de las potencias. A pesar de que los contentos “aprietan un poco” el corazón y provocan “unas lágrimas congojosas” (4M, 1,5), en general las potencias “ya no son traidores, y merodean alrededor” (CI, 1117) del castillo, sino escuchan al llamado del pastor y “no andan tan perdidos”. Esto no quita que siguen más bien embebidas y mirando como espantadas lo que están experimentando. Por eso,

Santa Teresa, considera ahora que lo más importante para subir a las moradas más interiores no es tanto pensar mucho que amar mucho y no ofender a Dios. Este consejo se debe seguramente al hecho de que Santa Teresa distingue, según A. Serrano, entre “pensamiento”, que ella asocia a una imaginación algo “loca” sin control por el entendimiento y la voluntad (4M 1,13 y 14) y “entendimiento”. Dicho con palabras de Agustina Serrano, “esa limitación [intelectual] de la condición humana provoca angustia que se traduce en posturas inadecuadas para acercarse al conocimiento de uno mismo, sobrevalorándose o minusvalorándose”<sup>90</sup>. Por eso, en la cuarta morada, Santa Teresa le recomienda al alma asumir una actitud algo más pasiva olvidándose de sí misma y estar atenta a ver qué el Señor obra en el alma, dado que “cuando Su Majestad quiere que el entendimiento cese, ocúpale por otra manera y da una luz en el conocimiento tan sobre la que podemos alcanzar (con nuestro conocimiento natural), que le hace quedar absorto, y entonces, sin saber cómo, queda muy mejor enseñado que con todas nuestras diligencias para echarle más a perder [...]’ (CI, 1118).

Esta luz del entendimiento Santa Teresa asocia ahora en la quinta morada a la “oración de unión” (CI, 1119) y al hecho de que Dios se instala a sí mismo en lo interior del alma. “Su Majestad nos ha de meter y entrar Él en el centro de nuestra alma’. Pero el alma es capaz de realizar, con sus propias fuerzas, un trabajo preparatorio” (CI, 1120). Por eso, la Santa pide hacer esfuerzos ascéticos y no concentrarnos tanto en entender, dado que Dios le da a entender su presencia. Esta colaboración de lo humano con lo divino expresa la Santa

Mediante la graciosa imagen del gusano de seda: como el óvulo pequeño y yerto, con el calor adquiere vida y comienza a alimentarse con las hojas de la morera, y lo mismo que el gusano se hace mayor y fuerte, y de sí va sacando la seda y construyendo la casa en que muere para transformarse en una linda y blanca mariposa, así se realiza la vida del alma, ‘cuando con el calor del Espíritu Santo se comienza a aprovechar del auxilio general que a todos nos da Dios, y cuando comienza a aprovecharse de los remedios que dejó la Iglesia’ (CI, 1120).

Estos medios, que ofrece la Iglesia, son tanto las “confesiones” como “buenas lecciones” y “sermones”. Esta colaboración humana con la gracia consistiría, en las primeras moradas, ante todo en conocerse a sí mismo comparándose con Dios y, más adelante, más bien en el estar atento y abierto al actuar divino en una actitud de ‘pasividad activa’ (Cf. Serrano). Además pide la Santa en las quintas moradas “[estar] del todo unidos con la voluntad de Dios, [lo que] significa ‘ser perfectos’,

---

90 SERRANO, Una propuesta, 141.

y para esto ‘solas estas dos cosas nos pide el Señor: amor de Su Majestad y del prójimo: [...]’” (CI, 1122).

En este contexto, Anneliese Meis hace resaltar que esta misma colaboración humana solamente fue posible gracias a “una anticipación de Dios”<sup>91</sup>, es decir, nuestro «mérito» es aún posibilitado por Dios. Fruto de la colaboración del hombre y ante todo, de la gracia divina es ahora que “[l]a razón queda perpleja ante los signos de la presencia de Dios y la inteligencia es sobrepasada por la sabiduría divina” (SERRANO, Una propuesta... 54). Expresado en nivel de la oración, Edith Stein termina su análisis de la quinta morada sosteniendo que “[p]ara las almas que Dios conduce por el camino de las gracias místicas, la oración de unión es sólo preparación para un grado más alto: el desposorio espiritual, que tiene lugar en las sextas moradas” (CI, 1122).

En ellas, “ambos buscan el modo de conocerse y mostrarse el amor que se tienen” Pero tampoco la sexta morada es lugar de reposo para el alma. Su anhelo mira a la unión estable y duradera que se le concederá sólo en la morada séptima, y todavía el alma es probada con los más intensos sufrimientos, externos e internos” (CI, 1122). De esta forma, Dios nos hace “entender nuestra nonada, y cuán miserable cosa somos” (CI, 1123). Por ejemplo, a la persona descuidada de Dios, “Su Majestad la despierta, a manera de un cometa que pasa de presto, o un trueno, aunque no se oye ruido; [...]” (CI, 1123). Otras veces Dios le da a entender su presencia al alma con “un silbo penetrativo”, es decir, “con una señal tan cierta que no se puede dudar, [...]” (CI, 1123). A pesar de esta certeza sostenida por la Santa, poco más tarde, al hablar del tercer modo de Dios de despertar al alma, que consiste en “ciertas hablas ‘de muchas maneras:[sostiene que] unas que vienen de fuera, otras de lo muy interior del alma, otras de lo superior de ella.’ En todas estas hablas es posible engañarse, porque ‘pueden ser de Dios, y también del demonio, y de la propia imaginación’” (CI, 1124). La primera señal verdadera de que estas hablas son de Dios “es el poderío y señorío que traen consigo”, la segunda “es ‘una gran quietud que queda en el alma’” y la tercera “es no pasarse estas palabras de la memoria en muy mucho tiempo y algunas jamás” (CI, 1124). Estas señales le dan una “claridad” al alma que se expresa en una “especialísima iluminación” (CI, 1125) que supera la oscuridad del entendimiento humano pese a que “las potencias están tan absortas, que podemos decir que están muertas, [...]”, un misterio que, según Santa Teresa, “ninguna criatura, sino el mismo Criador” (CI, 1125) puede entender. En esta sexta morada, suele suceder “que

---

91 ANNELIESE MEIS, Gracia desbordante y teología práctica, según Edith Stein Die Seelenburg”. En: Teología y Vida 54, nro.1 (2013: 115-156) 143.

en un instante le enseñan tantas cosas juntas que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento no pudiera de mil partes la una” (CI, 1126). La mayor gracia de las señales, iluminaciones y “extasis” en esta sexta morada es “un conocimiento de la grandeza de Dios..., propio conocimiento y humildad de ver cómo cosa tan baja en comparación del Criador de tantas grandezas, [...]” (CI, 1126). De esta forma, la razón humana se abre al misterio divino convirtiéndose en

Una racionalidad amorosa [que] consiste en que la razón descubre que el seguimiento de Jesús invita a una vida en el amor e impulsa a trascenderse. Por eso, en el avance del conocimiento, la razón se desborda en el amor y puede integrarse en el Señor relativizando el propio cuidado y caminando ligero desde la humildad. Así, la razón se abre al amor gracias a la audacia de la confianza venciendo el temor, despreocupándose de la propia limitación y fomentando la sencillez” (SERRANO, Una propuesta... 134).

Como efecto de esta razón desbordada en el amor surge, según Edith Stein, “en el alma su deseo de sufrir, [...] de guardarse de la más pequeña imperfección [...] [e incluso] de morir [...]. La pena de este deseo lleva realmente al alma hasta el borde de la muerte” (C, 1127).

Ahora bien, para consumir el matrimonio espiritual Dios mete el alma “en su morada, que es ésta séptima” (CI, 1127). Sucede esto en una visión intelectual, en la que Dios le quita al alma las escamas de los ojos (cf. 7M1, 6) y “se le muestra la Santísima Trinidad, todas tres personas, [...]; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria” (CI, 1128). “Esta ‘divina compañía’ ya jamás abandona el alma, [...] aunque “esta paz no ha de entenderse como si el alma estuviese ya ‘segura de su salvación y de [no] tornar a caer” (CI, 11778s). Edith Stein comenta luego que “[e]n la Santa, el matrimonio estuvo precedido por una visión imaginaria: ‘se le presentó el Señor acabando de comulgar, con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo que sus cosas tomase ellas (sic) por suyas, y Él tendría cuidado de las suyas” (CI, 1128). Los efectos del “matrimonio espiritual” entre Dios y el alma en la séptima morada son, según Edith Stein, en primer lugar “un olvido de sí” y, en segundo lugar, “un deseo de padecer grande, [...]” (CI, 1129), es decir, grandes condiciones para luchar por la santidad como Santa Teresa lo mostró con su vida.

## ANÁLISIS DE “LAS MORADAS” A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA MODERNA

En esta parte de su análisis, Edith Stein quiere “poner de relieve qué es lo que esta imagen del alma tiene en común con la que antes nosotros mismos hemos descrito (con criterios filosóficos), y qué es lo que tiene de diverso”. En primer lugar, destaca que ambos textos comparten

La concepción del alma como un amplísimo reino, a cuya posesión debe llegar el propietario, porque precisamente es propio de la naturaleza humana (mejor dicho, de la naturaleza caída) el perderse en el mundo exterior [...], el enredarse en las cosas del mundo, que hace brotar del deseo pecaminoso y que frena el ‘recogimiento’, o puede convertirse en origen de una actividad errónea consigo mismo (CI, 1130s).

Mientras que Santa Teresa buscaba hacer comprensible lo que ella misma había experimentado y no buscaba, por eso, “otra ‘puerta’, diversa de la oración” (CI, 1131), Edith Stein afirma que el

Alma humana, en cuanto espíritu e imagen del Espíritu de Dios, tiene la misión de aprehender todas las cosas creadas conociéndolas y amándolas y así comprender la propia vocación y obrar en consecuencia. [...] el alma no sólo tiene conocimiento del mundo externo sino también de sí misma: es ‘consciente’ de toda su vida espiritual, y es capaz de reflexionar sobre sí misma, incluso sin entrar por la puerta de la oración (CI, 1131).

Edith Stein vislumbra ahora tres otras posibilidades del hombre de entrada en su interior. La primera es “el trato con otros hombres” que también tienen una imagen de nosotros, ofreciéndonos “a vernos a nosotros desde afuera” (CI, 1131). Esta entrada, a pesar de “algunas apreciaciones correctas”, está, según Edith Stein, vinculada a “causas de error, que permanecen ocultas a nuestra mirada, hasta que Dios, con una neta sacudida interior –con una ‘llamada’ interior- nos quita de los ojos la venda que a todo hombre le esconde en gran parte su propio mundo interior” (CI, 1131s).

El segundo impulso de entrar en sí mismo se da por “pura experiencia, en el crecimiento de la persona durante el período de maduración” (CI, 1132). Pero con esta “autoobservación” y el “descubrimiento del ‘mundo interior’” se mezcla, según Edith Stein, generalmente un impulso excesivo de “‘autoafirmación’” que a menudo “se convierte en una nueva fuente de ilusión que origina una falsa ‘imagen’ del propio yo” (CI, 1132).



La tercera posibilidad consiste, según Edith Stein, “en la investigación científica del ‘mundo interior’”, es decir en la psicología que influido por el empirismo inglés lamentablemente ha seguido un “camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así, en el siglo XIX a una ‘psicología sin alma’. Tanto la ‘esencia’ del alma como sus ‘potencias’ fueron descartadas como ‘conceptos mitológicos’” por esta “psicología naturalística” que “hoy está ya superada” (CI, 1132).

Entre los fundadores de la nueva ciencia del espíritu y del alma, Edith Stein cuenta a los filósofos Wilhelm Dilthey, que “estaba familiarizado con los problemas de la teología protestante”, a Franz Brentano, que “era sacerdote católico, y que aun después de su rotura con la Iglesia, hasta los últimos días de su vida, se ocupó apasionadamente de los problemas de Dios”, y finalmente Edmund Husserl que “en cuanto discípulo de Brentano [...] conservaba una cierta vinculación viva con la gran tradición de la ‘philosophia perennis’ y “promovió un fuerte movimiento hacia la Iglesia”(CI, 1133).

En cuarto lugar menciona Edith Stein especialmente la obra *El alma del hombre. Ensayo de una psicología inteligible* del “fenomenólogo de Munich, [Alexander] Pfänder, [...] cuya concepción del alma concuerda ampliamente” (CI, 1133) con la suya. Pfänder parte de los “impulsos fundamentales”, que dominan el alma, cuyo “impulso originario” sería el “autodesarrollo, tendencia basada en la esencia misma del alma. El ve en el alma un núcleo de vida que partiendo de ese germen debe desarrollarse hasta tener forma plena” (CI, 1134). Según Pfänder, pertenece a la esencia del alma “la libre actividad de la persona. Sin embargo, el alma es ‘esencialmente creatura y no creadora de sí. No se genera a sí misma, sino que únicamente puede desarrollarse. En el punto más profundo de sí misma, [...], está ligada a su perenne principio creativo” (CI, 1134). Esta concepción del alma humana, finalmente, le parece a Edith Stein la “negación más categórica de la ‘psicología sin alma’” (CI, 1134).

Ahora bien, esta evaluación steiniana del enfoque psicológico de Pfänder no le impide constatar en su obra también algunos “residuos del viejo racionalismo, que no admitía ningún misterio”, que se revelan, por ejemplo, en el hecho de que “queda en plena sombra la relación entre alma y cuerpo. A lo sumo se habla de ello como si se tratase de dos sustancias unidas entre sí; [...]”. Además, el concepto de espíritu se deja de lado por lo poco claro que resulta, y por ello no se hace intento alguno por indagar las relaciones entre alma y espíritu” (CI, 1134). Luego Edith Stein formula su principal tesis:

Cuando se observa una ceguera tan incomprensible respecto de la realidad del alma, como la que encontramos en la historia de la psicología naturalística del siglo XIX, cabe pensar que la causa de esa ceguera y de la incapacidad de llegar a lo profundo del alma no reside simplemente en una obsesión en relación a algunos prejuicios metafísicos, sino en un inconsciente miedo a encontrarse con Dios (CI, 1134s).

Según Edith Stein, nadie ha penetrado tan profundamente en lo hondo del alma que Santa Teresa y San Agustín,

Tan profundamente afin a ella, como ella misma lo sentía. Para estos maestros del propio conocimiento y de la descripción de sí mismos, las misteriosas profundidades del alma resultan claras: no solo los fenómenos, la superficie movediza de la vida del alma, son para ellos innegables hechos de experiencia, sino también las potencias que actúan sin mediaciones en la vida consciente del alma, e incluso la misma esencia del alma (CI, 1135).

Además, Edith Stein comparte con Santa Teresa la convicción de que “el alma es una realidad espiritual-personal, su ser más íntimo y específico, su esencia de la que brotan sus potencias y el despliegue de su vida, [...]” (CI, 1135).

En seguida Edith Stein expresa su esperanza de que su propia “distinción entre el alma y el yo” [logre] hacérsenos más comprensible” el interior del alma. “El Yo aparece como un ‘punto’ móvil dentro del ‘espacio’ del alma” que “está siempre ligado a aquel inmóvil punto central del alma en el cual se siente en su propia casa” y desde donde “puede tomar las decisiones últimas a que es llamado el hombre como persona libre” (CI, 1135). De esta forma, el centro del alma es el lugar desde donde se hace oír la voz de la conciencia, [...] el lugar de la libre decisión personal [...] [y] también el lugar de la libre unión con Dios. Esto explica por qué Santa Teresa (al igual que otros maestros espirituales) veía la entrega a la voluntad como lo más esencial en la unión: [...] Ella es la medida de nuestra santidad, [...] (CI, 1136).

Edith Stein destaca luego la siguiente importante diferencia: mientras que Santa Teresa cree

Que espíritu y alma son una sola cosa [que], sin embargo, se distinguen entre sí, [ella intenta] resolver este enigma distinguiendo: por un lado, la diferencia de contenido entre espíritu y materia (que llena el espacio), considerados como diferentes categorías del ser (donde alma pertenece al lado del espíritu, pero en cuanto a la configuración espiritual, que a la manera de las formas materiales

median entre espíritu y materia); por otro lado, la formal diferencia del ser entre cuerpo, alma y espíritu: el alma es lo oculto e informe, y el espíritu es lo libre que fluye de dentro, la vida que se manifiesta (CI, 1136).

Como resultado de estas diferencias, Edith Stein constata, finalmente, diversas formas de ser en el alma:

Como forma del cuerpo el alma toma forma en una materia que le es extraña y con ello sufre el obscurecimiento y el gravamen que consigo trae la vinculación a la materia pesada (la materia en estado de caída). Pero el alma a la vez se realiza y se manifiesta como ser personal-espiritual en cuanto fluye en vida libre y consciente y se eleva al reino luminoso del espíritu, [...]: hasta romper los lazos que unen el alma y el cuerpo terreno –como sucede en la muerte, y en cierto sentido también en el éxtasis- y hasta la transformación del ‘alma viviente’ en el ‘espíritu que da la vida’, que es capaz desde sí mismo de formar un ‘cuerpo espiritual’ (CI, 1136).

## CONCLUSIONES

Resumiendo lo dicho hasta ahora, debemos concluir que Edith Stein interpreta fielmente la antropología teológica-literaria de Santa Teresa, que es presentada en un lenguaje simbólico, alegórico y paradójico, y parte de una verdad religiosa originaria: el misterio de la presencia de Dios debilitada a consecuencia del pecado original, que hace al hombre temer inconscientemente a Dios y huir de él, y que le impide a ver y entender su propia realidad. Solo muriendo al egoísmo y a los temores y angustias, que nacen de la misma naturaleza humana, es decir, solo purificando el alma, en forma activa y pasiva, y abriéndose humilde, obediente y confiadamente al amor divino sin preocuparse de la propia limitación, el hombre logra, según el texto místico-literario de Santa Teresa y la actualización filosófica de su fiel intérprete Edith Stein, vencer el miedo y superar la ceguera intelectual porque Dios mismo, que se acerca y revela al hombre, le quita de los ojos la venda y lo hace sentirse amado en una unión de amor tan plena que el alma humana ya no siente miedo de nada.