

La experiencia mística desde la fenomenología: Edith Stein y el *Castillo interior* de Teresa de Ávila

Maria Teresa Russo

Dipartimento di Scienze della Formazione, Università Roma Tre

mariateresa.russo@uniroma3.it

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.3>

Resumen: El itinerario biográfico y el desarrollo especulativo de Edith Stein ofrecen un precioso material para reflexionar sobre las relaciones entre filosofía y mística, consideradas como dos caminos para acercarse a la verdad, sin ceder a la tentación de imanentizar lo divino reduciéndolo a la conciencia individual o del irracionalismo. El encuentro con los escritos de Teresa de Ávila representa para Edith Stein el impulso a la conversión al cristianismo y a la entrada en el Carmelo de Colonia. En el Apéndice de Ser finito y ser eterno, titulada El castillo interior (Die Seelenburg), el análisis de la imagen del Castillo interior de Teresa ofrece a la filósofa la oportunidad de explorar, en una fecunda síntesis de fenomenología y metafísica, la naturaleza y el dinamismo del alma, en su relación con la psique y el espíritu. Hay por tanto en común entre las dos santas el interés hacia el reino del alma, que aparece en toda su riqueza pero también en su fragilidad.

Abstract: The biographical itinerary and the speculative development of Edith Stein offer a precious material to reflect on the relationships between philosophy and mysticism, considered as two ways to approach the truth, without yielding to the temptation to immanentize the divine by reducing it to the individual conscience or There is therefore in common between the two saints the interest towards the kingdom of the soul, which appears in all its richness but also in its fragility. The encounter with the writings of Teresa de Ávila represents for Edith Stein the impulse to the conversion to Christianity and to the entrance in the Carmel of Cologne. In the Appendix of Being finite and eternal, entitled The inner castle (Die Seelenburg), the analysis of the image of the inner Castle of Teresa offers the philosopher the opportunity to explore, in a fertile synthesis of phenomenology and metaphysics, the nature

and the dynamism of the soul, in its relationship with the psyche and the spirit. There is therefore in common between the two saints the interest towards the kingdom of the soul, which appears in all its richness but also in its fragility.

Palabras claves: Antropología filosófica, Edith Stein, Filosofía de la mística, Método fenomenológico, Teresa de Ávila.

Keywords: Philosophical anthropology, Edith Stein, Philosophy of mysticism, phenomenological method, Teresa of Ávila.

La relación entre mística y filosofía

“En el mundo literario, artístico, entre la gente, incluso en la prensa cotidiana, el *misticismo* [...] aparece como uno de los recursos, otros dicen como uno de los daños, del momento actual”¹⁶⁸.

Con esta observación se abría el conocido ensayo sobre la mística escrito en 1929 por Maurice Blondel, que subrayaba como, después de la euforia positivista, la filosofía y, más en general, el mundo intelectual de las primeras decenas del siglo XX consideraba con extremo interés el fenómeno místico. Los motivos se tienen que atribuir a la nueva sensibilidad, orientada a valorar la dimensión metaracional, en el rechazo de aquella razón instrumental, calculista, típica expresión de la modernidad, incapaz de captar el *Lebenswelt*, la esfera de las cuestiones vitales, de las preguntas y de las respuestas últimas. Ante la ratio moderna que había pretendido convertir el problema religioso en las categorías puramente intelectuales del deísmo, pseudo-religión carente de toda dimensión de misterio, o se había declarado incapaz de superar el límite invalicabile de lo fenoménico, en el rechazo agnóstico de investigar lo incognoscible, parecía no quedar otra alternativa que la afasia hacia lo Absoluto. Por otro lado, es innegable que incluso en las filosofías modernas llamadas “ateas”, es posible descubrir una “invocación” silenciosa a Dios y una cierta nostalgia, aunque en las formas del rechazo y de la imprecación.

Aparece por tanto, también como reacción hacia la religión reducida por Kant

168 M. Blondel, *Qu'est-ce que la mystique?*, Bloud & Gay, Paris 1929, p. 2.

“dentro de los límites de la sola razón”, donde Dios es el supremo garante del orden moral, distante de la vida del hombre aunque remunerador en el más allá¹⁶⁹, el intento de recuperar lo inefable, lo sagrado, lo religioso, a través de métodos de conocimiento que privilegian la intuición y la experiencia interior, más que la razón discursiva y nocional. De aquí una renovada atención hacia la mística, como forma toda especial de contacto y de expresión de lo divino¹⁷⁰, que aparece en sorprendente consonancia con determinadas exigencias especialmente percibidas también por la filosofía. Si la filosofía, en su cumbre, es búsqueda intelectual del ser de Dios y de su relación con el hombre y la naturaleza, la mística es “la percepción [...] casi experimental de Dios presente”; eso quiere decir que “mientras los otros conocimientos de los misterios divinos se tienen a través de la mediación de conceptos”, al revés “la mística puede definirse como una experiencia de Dios presente infinito”¹⁷¹. Las sugerencias más fuertes que la mística ejerce también para el filósofo están en la línea no sólo del “pensar de otra manera”, sino también del “expresarse de otra manera”: una forma de contacto más profundo con el Absoluto, que es también un sentir y un imaginar. Se trata de la nostalgia de una visión del corazón, “un espacio que se abre en el interior de la persona para acoger determinadas realidades”¹⁷². Se configura también como la búsqueda de una manera de expresarse que sobrepase el lenguaje simbólico, en una comunicación inmediata de lo que se experimenta: “la idea fundamental del misticismo -subraya Blondel- es que ni las imágenes ni los conceptos nos dan la realidad; hay que atravesar como velos las cosas sensibles y las representaciones intelectuales”¹⁷³. En esta dirección, aparece una profunda afinidad entre el lenguaje místico y el lenguaje poético. Representa, en definitiva, el deseo de un camino hacia lo Absoluto que no se

169 I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 218.

170 Desde un punto de vista filosófico, la noción de misticismo se define como “la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio fundamental del ser, una unión que constituye al mismo tiempo una forma de existencia y una forma de conocimiento extraños y superiores a la existencia y al conocimiento normales” (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, p. 527). La teología lo ha tradicionalmente considerado como un conocimiento experimental de las realidades divinas, en todo dependiente de la fe, pero de una fe rica de amor; en esta experiencia Dios es captado de manera oscura, más allá de las fórmulas, pero no desde fuera (cfr. J. H. Nicolas, *Sintesi dogmatica*, vol. I, Libreria Editrice Vaticana, 1991, p. 267).

171 E. Ancilli, *Introduzione* en H. de Lubac, *Mística e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, p. XVIII.

172 M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, (1950), Alianza Editorial, Madrid 2005, p. 52

173 Citado en A. Lalande, *op. cit.*, p. 528.

propone como itinerario puramente intelectual, sino existencial: una experiencia seguramente excepcional, pero significativa también para quien solamente se hace su interlocutor.

No es difícil, por cierto, entrever los riesgos de este nuevo descubrimiento, constituidos sobretodo por el peligro del irracionalismo, por la necesidad absoluta de experiencias extraordinarias, por la tentación de inmanentizar lo divino reduciéndolo a la conciencia individual. Así se anula el límite entre lo natural y lo sobrenatural y se apunta a un modelo de religión sin verdades que hay que creer o normas que observar, sino sensaciones que experimentar. Como ha observado Henri de Lubac, sin la referencia al Misterio cristiano que “sobrepasa al místico; domina su experiencia, es su norma absoluta”¹⁷⁴, la mística puede ejercer un influjo perjudicial no solamente en la filosofía sino también en la misma religión. De hecho –sigue de Lubac- “la interioridad cristiana no es nunca [...] interioridad pura: cuanto más profunda se hace, más supone aquel movimiento intencional que lleva al místico más allá de sí mismo, en la dirección de la fuente que no cesa de colmar su vacío. La experiencia cristiana [...] es participación [...] a la Realidad del Cristo”¹⁷⁵. Se puede por tanto decir que en ámbito cristiano “la mística es la interioridad de la fe a través de la interiorización del misterio”¹⁷⁶.

En caso contrario, podría incluso haber una mística sin religión, como en el caso de la mística neoplatónica, que se presenta como una “experiencia intelectual de Dios” carente del sentimiento de la criatura frente a su creador y de la conciencia de la paternidad de Dios¹⁷⁷, por tanto una mística sin religión. Si mística significa búsqueda de lo divino que sale del hombre y queda en el hombre, resulta totalmente ausente la dimensión de la relación con un Dios personal y trascendente que atrae a sí al ser humano. Se comprende entonces el resultado paradójico señalado por De Lubac: “lo divino de la mística tiene algo ambiguo” y “es quizá el superlativo de la religión: quizá es su soberbio antagonista”¹⁷⁸, así como la afirmación de Karl Barth, que se atreve a decir: “el misticismo es una

174 H. de Lubac, *Mística e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, p. 18. Cfr. G. Mura, *Mística, Mistero e Filosofia*, en “B@belonline”, nn.1-2, 2016, pp. 109-130.

175 Ivi, p. 22.

176 Ivi, p. 24.

177 R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Felix Alcan, Paris 1921, p. 49.

178 H. De Lubac, op. cit., p. 136.

forma encubierta de ateismo”¹⁷⁹.

A pesar de estas observaciones, el interés de la filosofía hacia la mística aparece como una prueba de que el interrogante sobre la existencia de Dios es también una “cuestión del corazón humano”, como y todavía más que del intelecto¹⁸⁰: por tanto, para satisfacerlo, se requieren unas experiencias que “muestren”, es decir testigos además que doctrinas. El estudio de la mística puede entonces configurarse como una aportación extremadamente fecunda para una moderna apologética, orientada a proporcionar argumentos sobre la existencia de Dios en estrecha conexión con las experiencias más profundas del hombre.

Al filósofo la mística podrá aportar notables elementos de reflexión, siempre que se estudie no como un mero hecho psicológico con aspectos más o menos excéntricos, sino como una experiencia del todo peculiar, no asimilable a otras. En este sentido, especialmente interesante es el enfoque fenomenológico, orientado a sacar a relucir todos los componentes esenciales de la experiencia religiosa en su complejidad, especificidad y autonomía, para poner de relieve que son manifestaciones de realidades irreducibles a la conciencia.

La experiencia mística, por tanto, aunque de origen sobrenatural y por naturaleza incomunicable, puede constituir una cuestión filosófica. Presentándose, pues, como una experiencia intrínseca al hombre, se presta a una radical reflexión fundativa, tanto a nivel antropológico-metafísico, como epistemológico. Si su terreno propio parece ser el de la filosofía de la religión, los resultados sin embargo interesan también otros ámbitos, como el gnoseológico, ya que hechan luz sobre la naturaleza de la inteligencia. Como ha justamente puesto de relieve M. Blondel, el estudio de la mística lleva a concluir, con San Juan de la Cruz, que “el místico es el más razonable de los hombres”¹⁸¹. De hecho en el místico el natural dinamismo de la inteligencia, que consiste en pasar continuamente de la aprensión discursiva de lo contingente y relativo hacia la intuición de lo Absoluto, por la que Blondel define como “la inquietud congénita al ser”, es sublimado por la gracia y llevado a la contemplación pura, sencilla y directa de lo divino, el *simplex intuitus veritatis* de Santo Tomás¹⁸².

179 K. Barth, *Dogmatique*, vol. 4, Labor et Fides, Ginevra 1954, p. 111.

180 Cfr. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1995, p. 31.

181 M. Blondel, *op. cit.*, p. 63.

182 Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a. 6.

El conocimiento del pensamiento de los místicos revela también que la experiencia humana tomada en su plenitud, como experiencia integral, tiene raíces metafísicas, ya que aspira al principio y al fundamento. De aquí se desprenden a nivel existencial interesantes consecuencias: se perfila una antropología nueva, inspirada a un auténtico realismo y a una visión integral de la persona humana, donde la vida mística aparece como la plena realización de todas las potencialidades humanas conseguida no a precio de un esfuerzo sobrehumano, casi titánico, sino gracias a lo que felizmente Guittton define “un esfuerzo sin esfuerzo”¹⁸³. Por este motivo los grandes místicos han jugado en la vida de muchos, entre los que se cuentan también grandes filósofos, un papel tan significativo en el descubrimiento de Dios: “muestran” no solamente otro horizonte de sentido, abstractamente considerado, sino el contacto con una presencia concreta, que obra en ellos una transformación y una sublimación.

Edith Stein: conversión religiosa y conversión filosófica

El itinerario biográfico y el desarrollo especulativo de Edith Stein ofrecen un precioso material para reflexionar sobre las relaciones entre filosofía y mística, consideradas como dos caminos para acercarse a la verdad. A este propósito es especialmente significativo el comentario que la Stein escribe sobre el *Castillo interior* de santa Teresa de Jesús, añadido como apéndice a la obra *Ser finito y ser eterno*, que le ofrece la ocasión para una ulterior profundización sobre la constitución del ser humano.

Para entender plenamente el sentido de las observaciones con las que se abre este comentario hay que relacionarlas con el contexto biográfico donde brotan. Es muy conocido el relato de la Hermana Teresia Renata Posselt, la primera biógrafa de Edith Stein, acerca de su conversión, aunque alguien lo considera un poco legendario¹⁸⁴. Al relatar la amistad que unía Edith, entonces joven ayudante universitaria, y Hedwig Conrad-Martius, estudiosa de filosofía y muy

183 J. Guittton utiliza esta expresión, aclarando que se remonta a Bergson, en su análisis de la espiritualidad de Teresa de Lisieux: *Essai sur le génie spirituel dans la doctrine de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Les Annales de Lisieux, Lisieux 1955.

184 Teresia Renata de Spiritu Sancto (Posselt), *Edith Stein, Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*, Glock und Lutz, Nürnberg 1948, p. 28; T. R. Posselt, *Edith Stein: Una gran mujer de nuestro siglo*, Burgos, Monte Carmelo, 1998, p. 86. El relato es “legendario” por el estilo un poco enfático.

conocida en el círculo de los discípulos de Edmund Husserl, la hermana Teresia hace referencia a las visitas que a menudo Edith Stein realizaba al matrimonio Conrad en Bergzabern, donde éste último cuidaba un huerto. Durante una de estas visitas, en el verano de 1920, Edith coge al azar en la biblioteca de estos amigos el libro de la Vida de Santa Teresa escrita por ella misma, y – como describirá sucesivamente en su autobiografía: “«Empecé a leer y fui cautivada inmediatamente, sin poder dejar de leer hasta el fin. Cuando cerré el libro, me dije: Ésta es la verdad”¹⁸⁵.

Siempre la misma Edith, en su relato autobiográfico datado 1938, *Como llegué al Carmelo de Colonia*, escribe:

“Unos diez días después de mi retorno de Beuron me vino el pensamiento: ¿no será ya tiempo, por fin, de ir al Carmelo? Desde casi doce años era el Carmelo mi meta. Desde que en el verano de 1921 cayó en mis manos la *Vida* de nuestra Santa Madre Teresa y puso fin a mi larga búsqueda de la verdadera fe. Después de diez días de vuelta de Beuron, me vino a la mente este pensamiento: si no haya ya llegado el momento de entrar en el Carmelo”¹⁸⁶.

El influjo de Teresa de Ávila en la conversión al catolicismo de Edith Stein está fuera de duda. P. Johannes Hirschmann S. J. también lo confirma en una carta del 13 de mayo de 1950 a la Priora de entonces del Carmelo de Colonia, Sr. Teresa Renata Posselt: el motivo que la llevó, una vez cristiana, a no hacerse evangélica como su maestro Husserl, su amiga Hedwig Conrad-Martius o como la Reinach, sino que en cambio eligió el catolicismo, fue en primer lugar la lectura de la *Vida* de Santa Teresa. La misma Stein añadía sin embargo que la decisión fue preparada gracias al influjo de Scheler, con quien había tenido relaciones durante su periodo católico¹⁸⁷.

185 E. Stein, *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1973, p. 436.

186 E. Stein, *Como llegué al Carmelo*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2016, p. 11.

187 Teniendo en cuenta las declaraciones de Gertrude Koebner, conservadas en la Edith-Stein-Archiv Köln (GI 9 / Koe), la cronología del encuentro con Teresa de Jesús en el verano de 1921 puede haber sido la siguiente: alrededor de mayo-julio, la primera lectura de la *Vida* de Teresa en Bad Bergzabern; a continuación, de agosto hasta octubre de 1921, una ulterior profundización en Breslau, como atestigua Gertrud Koebner, que en este

Se trata de un recorrido que ya había empezado años antes, como testimonia la carta a Roman Ingarden del 3 de octubre 1918:

“Yo no sé si por tempranas manifestaciones usted ha concluido que, cada vez más y más, me he inclinado hacia un cristianismo positivo. Esto me ha librado de esa vida que me había hundido, y al mismo tiempo me ha dado la fuerza de tomar la vida de nuevo agradecidamente. De un ‘nuevo nacimiento’ puedo hablar en el sentido más profundo. Pero esta nueva vida está tan íntimamente ligada a los acontecimientos del último año que no me puedo desligar de ellos; cada vez se transforman más en una presencia viva”¹⁸⁸.

El camino que llevará Edith al bautismo el 2 de febrero de 1922 constituye sin duda una experiencia religiosa. Sin embargo representa también una experiencia filosófica, que ofrece a Stein nuevos elementos para profundizar aún más en el tema de la constitución del sujeto humano que venía investigando desde hace años y encontrar así ese núcleo profundo y personal que le caracteriza. La imagen del castillo de alguna manera resume los resultados de los análisis que Stein estaba llevando a cabo en los años Veinte y que había empezado en su tesis de licenciatura sobre la empatía, es decir la manera en que se constituye una relación cognoscitiva entre los seres humanos. La carta a Roman Ingarden del 8 de noviembre 1927, donde responde a la acusación de haberse dejado llevar por el sentimiento, descuidando el camino intelectual, es especialmente significativa para hechar luz sobre el proceso de su conversión en el que pesaron motivos intelectuales y ejemplos morales:

“Parece como si tuviera usted que llegar por caminos racionales hasta los confines de la *ratio* y, por tanto, hasta las puertas del misterio. Quizá pueda ayudarle en esto Newman, aunque su punto

momento fue introducida en el método fenomenológico: “Un día, sin muchas palabras, E.[dith] comenzó el trabajo de leer conmigo Kierkegaard, mostrandome así su verdadera vida interior. Leyó conmigo los escritos de Santa Teresa e yo pude notar cómo fuera atraída con todo su ser y se sintiera completamente a gusto”. Véase Ulrich Dobhan, *Teresa d'Avila ed Edith Stein*: http://www.ocd.pcn.net/eds_i_ulr.htm#N_3_

188 E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden* (1917-1938), EDE, Madrid 1998, carta 53, p. 113.

de partida sea completamente distinto. Habrá quedado claro que yo no le conté mi propio camino pensando que fuera *el* camino. Estoy firmemente convencida que hay tantos caminos a Roma como cabezas...y corazones. Quizá haya dejado lo intelectual en mal lugar en la representación de mi camino. En los largos años de preparación, seguro que influyó mucho. Pero conscientemente fue decisivo el suceder real –no el ‘sentimiento’- de la mano de la imagen concreta del cristianismo en testigos eloquentes: Agustín, Francisco, Teresa. ¿Cómo describirle en pocas palabras el cuadro de ese ‘sucedir real’? En un mundo infinito completamente nuevo que se abre al empezar a vivir hacia dentro en lugar de hacia fuera. Todas las realidades con las que se tenía que ver hasta el momento se hacen transparentes, y se hacen perceptibles las fuerzas que llevan y mueven auténticamente. ¡Qué irrelevantes se ven los conflictos en los que se estaba metido antes! Y qué plenitud de vida, con dolores y dichas que el mundo terreno no conoce y no puede concebir; abarca un solo día, aparentemente vacío, de la insignificante existencia humana! Y qué raro se siente uno viviendo como una de ellas entre personas que sólo ven la superficie, sin que noten ni se imaginen que uno lleva todo eso otro consigo. ¿Está pensando ahora que estoy loca con estas cosas tan misteriosas? No lo tome a mal; si quiere, volveré con mucho gusto a pisar el suelo de la ratio, en donde usted se siente más en casa. No se me ha olvidado del todo cómo se usa, incluso la aprecio -con sus limitaciones- mucho más que antes”¹⁸⁹.

Un conocido relato muestra como alguna vez fueran testigos involuntarios, que no obstante dejaban una huella muy profunda en la búsqueda interior de Stein. En noviembre de 1917, Reinach, brazo derecho de Husserl en Gotinga y recientemente convertido al cristianismo, muere en Flandes, en el frente de batalla. Para Edith es un profundo trauma, ya que siente que ha perdido un

189 E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden (1917-1938)*, EDE, Madrid 1998, carta 94, p. 183.

amigo y confidente, más que un maestro. Le produce casi temor el encuentro con la joven viuda, que le solicita poner orden en los escritos filosóficos de su marido. Pensaba encontrarse con una mujer joven destrozada por el dolor: sin embargo vió una mujer fuerte, llena de esperanza en el Dios de Jesucristo. Edith Stein no pudo dejar de interrogarse por este “fenómeno” que merecía gran atención y que quizá escondía la respuesta al sentido del ser. Se puede afirmar que es como el punto de partida que la llevará a una búsqueda activa por el camino de la religión.

En su proceso de conversión, la cabeza y el corazón, la experiencia y el conocimiento, la lectura individual y el ejemplo de los testigos intervienen en la misma medida, sin excluir, por supuesto, la gracia. Así lo expresa en la carta a Ingarden del 20 de noviembre 1927:

“No hace falta dar, en el curso de la vida, con una justificación de la experiencia religiosa. Pero sí que hace falta decidirse por Dios o contra Él. Esto es lo que se nos exige: decidirnos sin certificado de garantía. Esta es la gran osadía de la fe. El itinerario que va de la fe a la visión, no al revés. Quien es demasiado orgulloso para pasar por esa portezuela no entra. Pero el que pasa, consigue ya en esta vida una claridad cada vez mayor y experimenta lo justificado del *credo ut intelligam* [creo para entender]. También yo creo que en esto hay poco que hacer con construcciones o fantasías: donde se carece de experiencia propia hay que atenerse al testimonio de *homines religiosi* [hombres religiosos]. Ahí sí que no hay carencias. Para mi manera de sentir, los más impresionantes son los místicos españoles, Teresa y Juan de la Cruz”¹⁹⁰.

Como observa Catherine Chalier, el criterio de la autenticidad del proceso que llamamos “conversión” no ha de buscarse en una creencia teórica, simple fruto de los estudios o de enseñanza. Esta sería la llamada conversión filosófica, a la manera del prisionero platónico, que vuelve su mirada en otra dirección para alcanzar con sus propias facultades intelectuales la contemplación de la verdad. La conversión religiosa, en cambio, es la respuesta a una llamada que genera una inquietud profunda, es un camino de escucha y encuentro con el

190 E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden* (1917-1938), carta 117, p. 212.

Otro, movidos por el deseo de autenticar su propia existencia. Es un éxodo en el sentido bíblico de la palabra: implica ponerse en viaje hacia la verdadera patria, impulsados por la fuerza de una promesa, sabiendo que el término será también el descubrimiento de sí mismos¹⁹¹.

En Edith Stein se producen ambas, conversión religiosa y conversión filosófica: en la primera influye el ejemplo de los testigos, tanto a través del encuentro personal como a través de la lectura; en la segunda tendrá una incidencia fundamental la convergencia del tomismo con la fenomenología, que transformará su enfoque de pensar. Con palabras suyas, el pensar ya no será una mera actividad racional, sino la activación de todas las fuerzas del alma (*Seelenkräfte*).

La antropología steiniana entre naturaleza y gracia

El comentario al *Castillo interior* debía constituir precisamente uno de los dos apéndices a la obra *Ser finito y ser eterno*. Sin embargo, no fue así, por un conjunto de vicisitudes editoriales del libro. Edith Stein, que tuvo un permiso especial para completar su obra en el Carmelo de Colonia, consiguió corregir las pruebas, pero no lo pudo ver definitivamente impreso. La edición de la obra no incorporó los dos apéndices: esto no fue del todo positivo para la comprensión global del trabajo teórico, porque si se considera que el otro apéndice era dedicada a *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, se entiende que la autora quería establecer una comparación entre las dos posiciones a la vez muy cercanas y lejanas con respecto a la suya, y decididamente lejanas entre sí¹⁹². Stein pretendía quizá resaltar la eficacia y la actualidad de la descripción presentada por santa Teresa sobre la base de lo que había “experimentado”. Una descripción que da valor a la labor de búsqueda realizado por el método fenomenológico, llevándolo cada vez más hacia la profundidad interior, hasta ese lugar ya indicado filosóficamente por San Agustín y recordado también por Husserl. Ales Bello define Santa Teresa “espontáneamente fenomenóloga”, porque percibe bien la estructura del ser humano, mejor que los que, aún afirmando seguir el método fenomenológico, un método que intenta describir el fenómeno tal y como se presenta, no saben

191 Cfr. C. Chalier, *Le désir de conversion. Rosenzweig, Bergson, Weil, Merton, Hillesum*, Seuil, Paris 2011.

192 Cfr. C. Revilla Guzmán, *Presentación a E. Stein, La filosofía existencial de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid 2010, pp. 9-20.

evidenciar todas sus dimensiones y se quedan en la superficie; y es exactamente lo que le aconteció a Martin Heidegger. Él intentó analizar la existencia, pero se quedó en el umbral del Castillo, no supo penetrar en él¹⁹³.

Puede ser útil, antes de pasar a la análisis del Castillo, recordar algunos elementos de la antropología elaborada por Stein.

En la visión antropológica de Stein¹⁹⁴ hay que considerar la persona en sus tres dimensiones de cuerpo – en el doble sentido husserliano de *Körper y Leib* - alma y espíritu. Ales Bello pone de relieve que Stein llegó a esta visión articulada de la persona a través de la investigación sobre la formación de la conciencia, gracias al método de la reducción fenomenológica y de la empatía, tema de su tesis de 1917. Asumiendo como punto de partida la lectura de Aristóteles y Tomás de Aquino, la antropología steiniana capta las estructuras humanas mediante un acto de autoreflexión, que las objetiviza reconociendo su presencia en todo ser humano conocido empáticamente como *alter ego*¹⁹⁵.

En *La estructura óptica de la persona humana*¹⁹⁶ Stein presenta un análisis de la vida psíquica: el alma (Seele) recibe las impresiones desde el exterior, pero es el espíritu (*Geist*) que permite a la persona no dejarse llevar por las emociones, sino tomar la justa distancia, es decir objetivarlas. A través de un acto empático es posible conocer las emociones y conocerse a sí mismos. Como las emociones impulsan a la acción, es el espíritu que permite elegir cual acción realizar en respuesta a las emociones: es en el espíritu donde se realiza la elección entre una respuesta fruto de reflexión y una compulsiva, entre el control del impulso y la falta de dominio. Así se hace posible que la persona sea introducida en el reino de la libertad, porque se posee a sí misma.

La filósofa distingue entre una actividad pasiva, natural-espontánea, del alma, que define *etapa almal* y una *actividad liberada*, en la que el alma no es movida por el exterior sino guiada desde arriba. Es un desde arriba que es también desde el

193 Cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein commenta Santa Teresa d'Avila*, en "B@belonline", n. 1/ 2 (2016), pp. 47-58.

194 Nos referimos a las obras siguientes: *Contribuciones a la fundación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* (1922); *La estructura óptica de la persona y su problemática cognoscitivo-teológica* (1930-32); *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (1936).

195 Cfr. A. Ales Bello, *Introduzione* en E. Stein, *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova Editrice, Roma 1997, pp. 14-15.

196 Se trata de una obra compuesta entre 1930-1932, más o menos en los mismos años de la composición de *Ser finito y ser eterno*.

interior, porque para el alma ser elevada arriba de sí misma quiere decir estar totalmente asentada en sí misma, sustraída a las impresiones del mundo. Es capaz de seleccionarles gracias al centro del alma, que está anclado hacia arriba. Hasta aquí el análisis es fenomenológico, para luego dejar paso a la perspectiva de la antropología teológica. Hay otra modalidad de liberación del alma que es producida por la gracia. La libertad del cristiano es otro tipo de libertad, porque consiste en una liberación del mundo. Es una forma de actividad pasiva, que sin embargo no es la actividad pasiva de la vida almal, sino un dejarse conducir hacia arriba, es decir hacia su punto de origen.

Stein intenta por lo tanto una síntesis entre dimensión natural y sobrenatural, donde la sinergia entre alma y espíritu es esencial porque es el espíritu el que es capaz de Dios y de entrar en relación con él. Esto sin embargo no es posible sin una libre elección por parte del ser humano, sin su colaboración: “Entre el reino de la naturaleza y aquello de la Gracia se sitúa el reino de la libertad”¹⁹⁷. Uno puede elegir entre llevar una vida totalmente natural o, al revés, sobrepasarla tomando distancia de la inmediatez de las emociones y elegir la propia conducta moral. Se pone aquí la cuestión de la relación entre querer y sentir: Stein no pretende suprimir la afectividad sino subordinarla a la racionalidad, que, según los valores que se eligen, sitúa la afectividad al servicio de un nivel superior, el espiritual.

“Ningún ser libre y espiritual está totalmente aprisionado en el reino de la naturaleza. El hombre puede sustraerse a esta dimensión. Sin embargo, para elevarse encima de sus posibilidades necesita un don superior. “El hombre puede experimentar la Gracia sólo si la Gracia le agarra”¹⁹⁸.

Hay que poner de relieve que para Stein la transformación del ser humano afecta a la persona entera, que es una unidad entre alma, cuerpo y espíritu. La vida interior depende también de la relación que la persona decide tener con su dimensión corporal. El riesgo es que el alma sea totalmente absorbida por el cuerpo y se materialize. Al revés, el cuerpo puede asumir la forma del alma y ser iluminado por esta. Es lo que nella tradizione cristiana se indica con la espressione “santificazione del corpo”. Este, viviente, llenado por el espíritu/Espíritu, puede

197 E. Stein, *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, cit., p. 54.

198 *Ivi*, p. 62.

a veces físicamente también hacerse “luminoso” y “taumatúrgico”, como bien muestra la agiografía.

Angela Ales Bello considera esta análisis antropológica especialmente original, porque a través de la descripción fenomenológica, nos conduce de las manifestaciones exteriores del ser humano hasta su interioridad, su espíritu, en el que actúa una fuerza poderosa que es externa, pero también interna, que se debe a la intervención divina y que se manifiesta a través de la gracia. Gracias al espíritu se entra en un nuevo reino, el reino de la gracia, donde el alma encuentra su paz y un equilibrio también con la dimensión natural de su cuerpo¹⁹⁹.

Hay que especificar que Stein utiliza el término alma (*Seele*) de una forma fluctuante y de manera no siempre unívoca, así que puede producir dificultades de comprensión. A veces habla del ser humano como síntesis de psique (*Psyche*) y espíritu (*Geist*); otras veces utiliza el término alma (*Seele*) referido a la unión de la psique y el espíritu, mientras que otras veces hace relación a uno solo de los dos momentos. El motivo enraza en el hecho de que los análisis fenomenológicos consideran el alma no como una unidad monolítica, sino como un complejo conjunto de actos y operaciones que tienen también cualidades diferentes: algunos de ellos constituyen la psique, referida a todo lo que encontramos en nosotros mismos, tales como impulsos, tendencias, tomas de posición espontáneas y que no se pueden eliminar, sino sólo controlar eventualmente a través de una serie de actos libres y voluntarios; puesto que estos últimos nos permiten tomar decisiones. Tienen entonces unas peculiares características y por lo tanto forman parte de una esfera diferente que se define como espiritual. El conjunto psíquico y espiritual es diferente de la corporeidad y por esto puede llamarse, con un término unitario “alma”, que no se identifica con la psique.

199 Cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein, la passione per la verità*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1998, pp. 84-85.

El castillo interior del alma y su puerta: Santa Teresa, Stein, Kafka

En *Ser finito y ser eterno* el tema principal es la cuestión de la verdad, que Stein, realizando una convergencia entre aristotelismo, tomismo y fenomenología, identifica con el mismo Ser que se abre espacio y se revela. En su concepción, los místicos ofrecen también a la filosofía una aportación extraordinaria para profundizar el alma humana, porque respaldan y completan los resultados de los análisis realizadas a través del método fenomenológico. Si se quiere penetrar verdaderamente en nuestra realidad, hay que recorrer el camino de la mística, que pone de manifiesto la relación de lo humano con lo divino. Se trata de un acto intuitivo que parece aniquilar nuestro ser, pero que, al revés, permite captarlo en su verdad.

En el Apéndice *El castillo interior (Die Seelenburg)*²⁰⁰, Edith Stein propone un interesante diálogo entre la filosofía, la psicología y la visión teresiana del ser humano ²⁰¹: “qué es lo que esta imagen del alma [la teresiana] tiene en común con la que antes nosotros mismos hemos descrito (con criterios filosóficos), y qué es lo que tiene de diverso”. Y concluye: “Es común 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”²⁰².

Hay por tanto en común entre las dos santas el interés hacia el *reino* del alma, que aparece en toda su riqueza pero también en toda su complejidad y fragilidad.

“...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 su extraordinaria capacidad de expresar en términos inteligibles sus vivencias

200 E. Stein, *Apéndice I El Castillo Interior, en Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser, en Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002-2007, vol. III, pp. 1113 y ss.

201 “Nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. [...] este castillo tiene como he dicho muchas moradas, unas en lo alto, otras embajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas estas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma. [...] la puerta para entrar en este castillo es la oración”. Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas del Castillo interior*, n.1, n. 3, n. 7 (2 de junio-29 de noviembre 1577). Edición digital: <http://dfists.ua.es/~gil/las-moradas-del-castillo-interior.pdf>

202 *Ivi*, p. 1114.

interiores, hasta hacer claro y evidente lo inefable, y dejarlo marcado con el sello 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”²⁰³.

Edith Stein reconoce la aportación que Teresa ofrece al conocimiento del alma y la asume como guía en su camino de búsqueda intelectual, aparentemente ajeno y lejano a la santa de Ávila. Lo que Edith quiere mostrar es que los caminos que llevan a la verdad pueden ser muchos, aunque el punto de llegada será siempre una verdad parcial, como la relativa a la estructura de la interioridad humana y sus posibles aperturas. Sin embargo la intención de Stein no es la misma de Teresa, como subraya la filósofa:

“Quedaba absolutamente fuera del punto de mira de la Santa indagar si la estructura del alma tenía además sentido, prescindiendo de este ser habitación de Dios, y si quizás habría otra ‘puerta’, diversa de la oración. A las dos preguntas debemos responder, evidentemente, en sentido afirmativo”²⁰⁴.

El tema de la puerta de acceso al *castillo interior*, la cuestión de la entrada, que es no solamente el conocimiento de sí mismo, sino también la posibilidad de una auténtica libertad, es central tanto en la búsqueda de Teresa como en el itinerario de Stein ²⁰⁵. Según la santa de Ávila uno no conocerá a sí mismo hasta que no se sabrá habitado por Dios, por tanto esta es la invitación: “poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey”²⁰⁶. Pero antes hay que hacerse abrir por los sirvientes del castillo, es decir por las potencias del alma -inteligencia, voluntad, imaginación, sentimientos- que van orientadas y pacificadas con el fin de liberarse de la oscuridad y del asedio de reptiles y otros animales que están alrededor del edificio. Teresa expresa también poéticamente

203 *Ivi*, p. 1114.

204 *Ivi*, p. 1131.

205 Cfr. E. García Rojo, ‘*El Castillo del alma*’ de Edith Stein, en “Revista de Espiritualidad”, n. 72 (2013), pp. 573-594. Cfr. también L. Cruz, *La Misericordia desde el comentario al Castillo Interior de Teresa de Ávila, según Edith Stein*, en “La Revista Católica”, julio/septiembre 2016, pp. 211-225.

206 Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas del Castillo interior*, cit., *Primeras Moradas*, n. 8. Cfr. J. Vicente Rodríguez, *Castello interiore o Le Mansioni*, en A. Barrientos (ed.), *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù. Ambiente storico e letteratura teresiana*, Ediciones OCD, Roma 2004, pp. 394-455

este proceso donde se mezclan la conciencia de su propia dignidad, el sentido de la grandeza de Dios y el sentimiento de su propia fragilidad²⁰⁷: “Alma, buscarte has en Mí, y a Mí buscarme has en ti”²⁰⁸.

Al comentar paso a paso la obra de Santa Teresa, Edith Stein emprende una descripción de las moradas que se sitúan en el interior del yo que quiere entrar en sí mismo, llevando a cabo una especie de racionalización de los consejos de Santa Teresa. La puerta no es, entonces, sólo la de la oración, sino también la puerta de la autoconciencia, como indica la Santa, y el conocimiento de sí mismos es correlativo al conocimiento, aunque oscuro e imperfecto, de Dios. Comparando la estructura y las diferentes potencias del alma, la filósofa propone en un primer momento otras vías de acceso: la primera es la capacidad para ser consciente, no solo del mundo exterior, sino de la propia vida espiritual. La conciencia originaria del yo significa autorreflexión, que se sitúa en la dirección del “gnosce te ipsum” socrático, pero corregido y completado a la luz del “noverim te, noverim me” de San Agustín.

Esta experiencia del autoconocimiento se realiza a medida que la persona va creciendo durante el período de maduración que va desde la infancia a la juventud ²⁰⁹. Sin embargo, Stein es consciente que conocerse a sí mismo no es un proceso que se realiza automáticamente y necesariamente con el avanzar de la edad, sino que requiere trabajo y puede tropezar con errores: “Pero con este genuino y sano anhelo de conocerse, suscitado por el descubrimiento del ‘mundo interior’, se mezcla de ordinario un impulso excesivo a la ‘autoafirmación’” ²¹⁰. El resultado es “una falsa imagen desde lo que otros ven desde fuera que conlleva el encubrimiento del propio ser”²¹¹.

Fuerte de su experiencia docente, Stein muestra una sincera preocupación pedagógica y señala implícitamente los riesgos que se pueden producir si falta

207 Cfr. T. Álvarez Fernández, *Guida all'interno del castello. Lettura spirituale delle Mansioni di Teresa d'Avila*, Ediciones OCD, Roma 2005, p. 33.

208 *Poesía* n. 8, en Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, intr. de T. Álvarez Fernández, Monte Carmelo, Burgos 1981, p.1510.

209 “Otro impulso a reentrar en sí mismo se da, por pura experiencia, en el crecimiento de la persona durante el período de maduración que va desde la infancia a la juventud. Las sensibles transformaciones interiores impulsan por sí mismas a esta autoobservación”. E. Stein, *Apéndice I El Castillo Interior*, cit., Ivi, p. 1132.

210 *Ivi*, p. 1132.

211 *Ivi*, p. 1133.

una específica tarea educativa. Tales riesgos consisten por un lado en lo que se podría definir narcisismo, por el otro en una formación carente que es más bien deformación, con el resultado que la psique moldeada desde el exterior llega a esconder la autenticidad de la persona.

En este camino es de extrema importancia la segunda puerta, que es el trato con otras personas, que realizan una función de espejo, gracias a la interacción con la imagen nuestra que los demás reflejan:

“Una posibilidad de entrada en su interior, se la ofrece el trato con otros hombres. La experiencia natural nos da una imagen de ello y nos dice que también ellos tienen una imagen de nosotros. Y así llegamos, en cierto modo, a vernos a nosotros desde fuera”²¹²

A través de la empatía, el sujeto percibe su estructura de ser humano justo en relación intersubjetiva con otros seres humanos, es decir su dimensión corpóreo-psíquico-espiritual, reconocida también en la vida del otro, que se manifiesta, entonces, como un *alter-ego*.

Sin embargo, esta puerta también puede abrirnos a una falsa realidad: “un conocimiento al que van vinculadas muchas 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”²¹³.

La investigación científica del “mundo interior”, desde la psicología moderna del siglo XIX y XX, ha pretendido constituirse como otra puerta de acceso al yo humano. Sin embargo, su intento de explorar con el método empírico la compleja interioridad del hombre y su significado, ha acabado por describir los fenómenos psíquicos sin ninguna referencia al alma, es decir ignorando aquella dimensión que sólo la investigación filosófica, o mejor dicho la fenomenológica; puede poner de manifiesto²¹⁴. Este planteamiento naturalista no sólo no llega

212 *Ivi*, p. 1131.

213 *Ivi*, p. 1131.

214 “Resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del alma, desde que la ‘psicología’ de nuestro tiempo ha comenzado a seguir su camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así en el siglo XIX a una ‘psicología sin alma’”. *Ivi*, p. 1132.

a conocer el *castillo* del yo, sino que lo derrumba casi del todo: “Es como si del ‘castillo interior’ se conservasen sólo restos de muralla, que apenas nos revelan la forma original, a la manera que un cuerpo sin alma ya no es un verdadero cuerpo”²¹⁵.

No obstante Edith Stein reconoce que pensadores como Dilthey, Brentano y Husserl han contribuido a no limitar la interpretación del ser humano a la sola componente psico-física, explorando sus dimensiones espirituales y proporcionando una sólida base para la psicología.

Después de haber presentado las posibles puertas de acceso a la interioridad del hombre y haber puesto de relieve la insuficiencia de cada una, la filósofa se pregunta si al final la puerta de la oración no sea precisamente el único verdadero acceso a esta esfera humana tan impenetrable. En esta perspectiva, los místicos con sus descripciones de la profundidad del alma, han de considerarse, como ella declara al final del *Castillo*, “maestros del conocimiento de sí” y por esto importantes interlocutores de psicólogos y filósofos.

Si no todos pueden alcanzar el nivel de la experiencia mística, no obstante todos pueden entrar en sí mismos y establecer una relación dialógica con el Otro absoluto. Se realiza así la paradoja de un sujeto que precisamente renunciando a su propia autonomía y reconociendo su dependencia se encuentra a sí mismo. En la obra sobre *Causalidad psíquica*, escrita con toda probabilidad entre 1918 y 1920²¹⁶, Stein así describe esta experiencia personal, que llama de “descanso en Dios”:

“El descanso en Dios es algo completamente nuevo e irreductible. Antes era el silencio de la muerte. Ahora es un sentimiento de íntima seguridad, de liberación de todo lo que la acción entrena de doloroso, de obligación y de responsabilidad. Cuando me abandono a este sentimiento, me invade una vida nueva que, poco a poco, comienza a calarme y —sin ninguna pretensión por

215 *Ivi*, p. 1132.

216 E. Stein, *Psychische Kausalität*: constituye la primera parte de su doble aportación que lleva por título: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, en *Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, Niemeyer, Halle, 1921. Nuevamente publicado con otros dos escritos por Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1970.

parte de mi voluntad— a impulsarme hacia nuevas realizaciones. Este flujo vital me parece ascender de una Actividad y de una Fuerza que no me pertenecen pero que llegan a hacerse activas en mí. La única suposición previa necesaria para tal renacimiento espiritual parece ser esta capacidad pasiva de recepción que está en el fondo de la estructura de la persona”²¹⁷.

Por contraste, la literatura contemporánea nos muestra otro castillo, *El Castillo* de Franz Kafka, donde la imagen cambia totalmente de signo²¹⁸. Expresa lo que se ha llamado “la angustia de ser extraños al castillo”. El personaje principal, cuyo nombre es indicado sólo con el K. inicial, llega a un pueblo a los pies del castillo, donde ha sido llamado para trabajar como agrimensor. Pero hay burocracia sin fin que impide el inicio de su trabajo en el castillo: su contrato es regular, pero la práctica se ha perdido, por lo que tiene que “quedar a disposición”, pero no hay oportunidad de saber cuándo se va a solucionar el problema. Sólo un grupo de mediadores y empleados que siempre atienden asuntos por escrito y comunican a través de mensajes a menudo incomprensibles, entra y sale del castillo, haciendo de barrera a la entrada. El edificio se convierte en un lugar codiciado y aún siniestro y amenazante, interpretado por algunos como el símbolo de la ley o de una autoridad despótica, que determina y oprime la existencia del hombre. Es significativo que del “Conde Westwest”, el señor que reside en el castillo, no se puede saber nada, de hecho, casi no se puede mencionar. El destino de K. es quedarse fuera, porque -como le explica Olga- las entradas del Castillo son muchas, pero no es posible conocer las reglas por las que se abre ahora la una ahora la otra²¹⁹.

Es interesante comparar el término utilizado por Stein e lo que en cambio encontramos en la novela de Kafka para indicar el castillo. Entre *Burg (Die Seeleburg)* y *Schloss (Das Schloss)* hay una profunda diferencia. El primero se refiere a un lugar sólido y seguro (*Geborgen*), pero no hostil. El segundo en cambio indica,

217 Citado por A. López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid 1989, p. 164.

218 La novela, escrita en 1922 y publicada póstuma en 1926, es la última del escritor y se ha quedado inacabada. La comparación con Teresa de Ávila es analizada con detalle por A. M. Sicari, *Nel “Castello interiore” di Santa Teresa d’Avila*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 17-30.

219 Cfr. F. Kafka, *Obras Completas I. Novelas. El desaparecido (América)*. El proceso. *El castillo*. Traducción de Miguel Sáenz, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona 1999.

como sustantivo del verbo Schließen (obstruir, cerrar), un lugar cerrado, una fortaleza majestuosa e inaccesible.

Es el tema del umbral, de la puerta, que aparece innumerables veces en la novela y che resulta invalicabile, pero que es también la razón de la existencia, como se ve en otra novela de Kafka, *Ante la Ley*: “Todos se esfuerzan por llegar a la Ley -pregunta el campesino ya a punto de morir al guardián que no le ha permitido entrar en la Ley- ¿cómo es posible entonces que durante tantos años nadie más que yo pretendiera entrar? ”. Responde el guardián: -Nadie podía pretenderlo porque esta entrada era solamente para ti. Ahora voy a cerrarla”²²⁰.

K., llamado precisamente para trabajar en el castillo y sin embargo incapaz de entrar en él, se siente por todas partes solo y desarraigado, en la condición de quien se siente arrojado al mundo (la *Geworfenheit* heideggeriana) que le impide conocer aquel sentido que busca: por lo que su ser se deconstruye hasta perder su identidad. Si el castillo es la expresión de la persecución, de la culpa y soledad del hombre en presencia de la autoridad, sin embargo es también metáfora de la eterna búsqueda del hombre, que no se resigna a ver delante de él un horizonte totalmente cerrado. Por otro lado, sólo la relación con un Absoluto personal puede liberarle de la prisión en sí mismo y abrirle a una experiencia de amor. En esta tarea, la mística tiene mucho que enseñar, también el filósofo y al escritor.

220 F. Kafka, *Davanti alla legge*, in *La meta e la via. Racconti scelti*, Rizzoli, Milano 2000, p. 49.