

Tiempo e interioridad de la persona. Edith Stein y San Agustín

*Time and interiority of the person.
Edith Stein and St. Augustine*

RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ*

Resumen: Dentro de las influencias que se pueden identificar en la obra de Edith Stein se encuentra san Agustín de Hipona, pero dicha influencia ha sido poco explorada y, a pesar de lo importante que es, se le ha dado mayor prioridad a Husserl y a santo Tomás, a santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz. Sin embargo, como vamos a ver, san Agustín ocupa un lugar central. En este artículo vamos a acercarnos a los entrecruces que es posible identificar en ambos filósofos acerca de dos tópicos: el tiempo y la interioridad. Stein llegó a considerar que su obra más importante, a saber, *Ser finito y ser eterno*, era una obra agustiniana. Por esta razón, nuestro objetivo consiste en estudiar en qué sentido recibió Stein la influencia de san Agustín e identificar esos lugares. Dicha influencia es importante para comprender la persona desde el punto de vista del tiempo, como ser finito que busca un fundamento eterno, y desde el punto de vista de la interioridad, donde es capaz de encontrar un sentido de trascendencia interior, donde el centro de la persona se devela como la morada de Dios y el lugar de la Verdad.

Palabras clave: Persona, interior, tiempo, devenir, eternidad, Dios.

Abstract: Among the influences that can be identified in Edith Stein's work is St. Augustine of Hippo, but this influence has been little explored and despite its importance, greater priority has been given to Husserl and St. Thomas, St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross. However, as we will see, St. Augustine occupies a central place. In this article we will approach the crossroads that can be identified in both philosophers on two topics: time and interiority. Stein came to consider his most important work, namely, *Finite Being and Eternal Being*, as an Augustinian work. For this reason our aim is to study in what sense Stein was influenced by St. Augustine and to identify those places. Such influence is important for understanding the person from the point of view of time, as a finite being seeking an eternal foundation, and from the point of view

* Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). E- mail: ruben.sanchez.munoz@upaep.mx. ORCID 0000-0002-3010-5810

of interiority, where he is able to find a sense of inner transcendence, where the center of the person is unveiled as the abode of God and the place of Truth.

Keywords: Person, interior, time, becoming, eternity, God.

Recibido: 11/07/2025

Aceptado: 11/03/2026

1. Introducción

En este trabajo nos proponemos explorar algunas de las relaciones que hay entre interioridad y el tiempo en el pensamiento de Edith Stein y san Agustín, tomando como punto de referencia a la persona humana. De modo especial, nos interesa estudiar el modo como la filósofa de Breslau leyó la obra del obispo de Hipona y algunos paralelismos que hay entre ambos.

Nos parece que, hasta hace relativamente poco, no se había tomado en consideración con la suficiente seriedad la importante recepción que hizo Stein de san Agustín. El método fenomenológico que ella sigue y adopta a través de la influencia directa de Husserl en su búsqueda de la verdad le marca el camino de ir a las cosas mismas¹ con la intención de esclarecer su sentido, pero al mismo tiempo se abre a la posibilidad de buscar qué es lo que otros filósofos han dicho acerca de esas cosas dentro de la tradición filosófica. Es allí donde entra en diálogo no solo con santo Tomás de Aquino, de quien aprendió, entre muchas otras cosas, a revisar los aportes que otros autores habían hecho respecto de un tema, sino que también dialoga con san Agustín, Scoto, Platón y Aristóteles, entre otros. Es verdad que en nuestros días cada vez hay más trabajos de comparación, pero en la mayoría vemos la centralidad que ha ocupado el pensamiento de santo Tomás de Aquino y el modo como Stein lo recibió².

¹ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, en *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, Monte Carmelo/Espiritualidad/El Carmen, Burgos 2003, pp. 590-591. [*Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Herder, Freiburg 2004], ESGA 14, pp. 28 y 29.

² M. RAMOS, *Edith Stein y el De veritate de Tomás de Aquino. Resúmenes, introducciones y comentarios de Edith Stein al "De veritate" de Tomás de Aquino*, International Academy of Philosophy, Columbia 2018; W. REDMOND, «La rebelión de Edith Stein, la individuación humana», *Acta fenomenológica latinoamericana* 2, 2005, pp. 89-106.

Ciertamente, no se puede negar que santo Tomás ocupa un lugar especial dentro de la obra de la fenomenóloga discípula de Husserl. Ella misma llegó a considerarse discípula del Aquinate y realizó importantes traducciones del Doctor Angélico. Pero nos parece que es importante dar un paso más allá y defender que san Agustín ocupa un lugar especial también. Y este es, en efecto, el objetivo de este artículo. Como el título mismo nos indica, abordaremos este influjo a partir de dos ejes temáticos, a saber: la temporalidad y la interioridad de la persona humana. El horizonte desde el cual desarrollamos este análisis es antropológico y el método que seguimos es el fenomenológico.

2. El interés de Stein por san Agustín

En el horizonte de sus investigaciones y cursos en torno de la antropología filosófica, alrededor del año de 1932, encontramos un importante curso que lleva por título: *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*. En este trabajo dedica Stein un “Excurso sobre la doctrina de la libertad en san Agustín”. Sobre este curso Stein estaba trabajando alrededor de 1933. En efecto, por estas fechas ella era profesora en el Instituto de Pedagogía científica de Münster, donde impartió cursos tan importantes como “La estructura de la persona humana” y “Los problemas de la moderna formación de las muchachas”. Y con la intención de seguir ampliando sus investigaciones, estaba preparando un curso de antropología teológica, la cual extiende a su propuesta pedagógica, expuesta en su curso sobre la estructura de la persona humana, donde aparecen tesis importantes que Stein recupera del obispo africano. Y después, en *Ser finito y ser eterno*, la filósofa vuelve sobre algunas tesis fundamentales del autor de las *Confesiones* y recupera, sobre todo, algunos pasajes del *De Trinitate* y otros textos. En efecto, el capítulo VII de *Ser finito y ser eterno* está dedicado a “La imagen de la trinidad en la creación” y aunque la filósofa recurre a otros autores, como Pseudo Dionisio Areopagita o santa Teresa de Ávila, puede verse ya en el título mismo de la obra la centralidad que ocupa el santo obispo africano.

En especial, me gustaría que tengamos en cuenta una declaración que hizo Stein a su amiga Hedwig Conrad-Martius en la carta del 17 de noviembre de 1935, donde dice haber examinado detenidamente y sin pausa su libro sobre el alma de las plantas. Le dice que coinciden mucho sus puntos de vista, pero añade una indicación muy importante: “Pero, al parecer, yo soy más platónica y agustiniana que usted”³. Y al comentar

³ E. STEIN, *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*, Monte Carmelo/Espiritualidad/El Carmen, Burgos 2002, p. 1155.

la tesis de Henri Boelaars *Der Intentionaliteit der kennis bij Edmund Husserl*, en una carta del 21 de mayo de 1941 le habla a este de un libro en el que "... hay mucho que le interesaría". Se trata de *Ser finito y ser eterno* que Stein había concluido en 1936 y que a la fecha de 1941 seguía sin publicarse, y que de hecho no se publicaría hasta la década de los cincuenta. De este libro dijo: "Aunque tomó como punto de partida a Tomás, ha resultado ser completamente agustiniano"⁴. Ahora bien, lo que interesa explorar aquí es: ¿qué quiere decir Stein cuando afirma que ella es "más platónica y agustiniana" que su amiga? y ¿en qué sentido *Ser finito y ser eterno* resultó ser "completamente agustiniano"?

La influencia de san Agustín en el pensamiento occidental es de gran alcance. En efecto, María Zambrano se refirió al santo obispo de Hipona como el padre de Europa⁵ y, en nuestros días, Mauricio Beuchot escribió:

Su influjo alcanza hasta nuestros días. Hay una presencia fuerte de san Agustín en la filosofía universal, debido a su genio y a su pasión por la verdad. Es lo que animó su búsqueda existencial, una búsqueda de la verdad, que encontró en la Verdad Máxima, en el mismo Dios. Y tal fue su herencia para el pensamiento posterior. Sigue siendo un paradigma filosófico, con esa búsqueda apasionada de la verdad, del sentido de la existencia, que él colocaba en lo más alto, que es Dios⁶.

En lo que sigue, vamos a apoyarnos fundamentalmente en estas dos referencias, a saber, el curso de antropología *La estructura de la persona humana* y *Ser finito y ser eterno*, para explorar el modo como la filósofa dialoga con san Agustín y cómo hace suyas algunas tesis agustinianas que permiten comprender la idea de la persona humana en la que trabajó durante toda su vida. No pretendemos agotar el tema, sino explorar los ejes que hemos indicado.

Este interés que Stein mantuvo por el santo obispo de Hipona, lo trabajó hace algunos años Ezequiel García-Rojo a partir de un estudio de la Trinidad⁷; la libertad la ha explorado Pamela Chávez⁸; Anneliese Meiss

⁴ *Ibid.*, p. 1372.

⁵ M. ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid 2000, p. 66.

⁶ M. BEUCHOT, *La filosofía de san Agustín. Verdad, orden y analogía*, San Pablo, México 2015, p. 115.

⁷ E. GARCÍA, "Trinidad y creación en Edith Stein", en *Revista de espiritualidad*, 2001, pp. 75-113.

⁸ P. CHÁVEZ, "Cuestiones en torno a la recepción de san Agustín por Edith Stein", en *Anales de la Facultad de Teología* LXV (104), pp. 127-139.

estudia la recepción del deseo agustiniano en *Ser finito y ser eterno*⁹, y un estudio muy interesante sobre san Agustín expuesto desde un enfoque fenomenológico se lo debemos recientemente a Diego Rosales¹⁰. En temas relacionados con la formación de la persona, Francesc Torralba expone a san Agustín como una de las fuentes medievales de su pensamiento¹¹. Y en el *Edith Stein-Lexikon*, Hans Otto Seitschek presenta algunas líneas centrales de la relación Stein-san Agustín en la entrada “Agustinus”. No es todo lo que se ha hecho al respecto, pero son trabajos que marcan una dirección y son un preámbulo de lo que vamos a proponer a continuación.

3. La temporalidad

En *Ser finito y ser eterno*, uno de los autores en los que Stein se apoya para desarrollar su investigación fenomenológica partiendo del hecho del propio ser, además de Husserl y Descartes, es san Agustín. Así pues, es importante señalar que la influencia de san Agustín no se encuentra entonces solamente en el capítulo VII de su obra más importante, sino que aparece ya en el punto de partida de la investigación, que es uno de los ejes centrales de la obra y que se encuentra descrito ya en el segundo capítulo. A su juicio, “siempre que en su búsqueda de la verdad el espíritu humano ha buscado un punto de partida indubitablemente cierto, se ha encontrado con esta cercanía inescapable, *el hecho del propio ser*”¹².

En este punto, Stein se apoya en *De Trinitate* XV, 12 de san Agustín¹³:

¿Cuántas realidades conocemos con tanta certeza como nuestro vivir? Aquí al menos no tememos ser por las apariencias engañados, porque el que se engaña ciertamente vive [...] porque esto no se ve con los ojos del cuerpo. Conocemos por una ciencia muy íntima nuestro vivir, y en esto no puede un académico objetar: “Quizá duermes y lo ignoras, y ves en sueños”. ¿Quién ignora, en efecto, que las visiones de los sueños son muy semejantes a las visiones de los que están bien despiertos? Mas el que está cierto

⁹ A. MEIS, “La noción de ‘deseo’ en san Agustín, repensada por Edith Stein en su obra *Ser finito y ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*”, en *Anuario Filosófico*, 2025. <https://doi.org/10.15581/009.58.2.003>.

¹⁰ D. ROSALES, *Antropología del deseo. La existencia personal en San Agustín*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020.

¹¹ F. TORRALBA, *Formar personas. La teología de la educación en Edith Stein*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020.

¹² E. STEIN, *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*, edición y traducción de M. Crespo, Ediciones Encuentro, Madrid 2023, p. 62. [*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*. ESGA 11/12, Herder, Freiburg 2006, p. 40].

¹³ Véase E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, pp. 62-63 / ESGA 11/12, p. 40.

de la ciencia de su vida no dice: “sé que estoy despierto”, sino: “sé que vivo”. Ora duerma, ora esté despierto, vive. Ni en sueños falla esta ciencia; porque el dormir y el soñar es propiedad del que vive¹⁴.

En efecto, el descubrimiento de la vida del yo conduce tanto a san Agustín como a Stein a preguntarse por el modo de ser de esta realidad recién descubierta. En ambos casos, al dirigir la mirada a sí mismo, el yo consciente descubre que su ser no puede separarse de la temporalidad¹⁵; cambia de un instante a otro, por decirlo así: es y no es. Este es el sentido de esta expresión agustiniana: “*si tuam naturam mutabilem inveneris*”, esto es, una naturaleza mudable, como lo es la humana.

Como sabemos, san Agustín aborda esta cuestión en el libro XI de las *Confesiones* de un modo magistral, y con un sentido y un rigor que podemos llamar fenomenológico. Y Stein sigue este mismo camino. Pero no necesariamente porque siga los pasos de san Agustín, en un primer momento, sino que aquí, al desarrollar sus análisis de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo, es más husserliana e inclusive sus desarrollos dejan ver algunas influencias heideggerianas, pero desarrollando también fuertes críticas y discrepancias¹⁶. Esta idea tiene una justificación. Stein leyó cuidadosamente a Heidegger y reseñó varias de sus obras, y en estas reseñas tomó distancia de las tesis del filósofo de la Selva Negra¹⁷.

¹⁴ *Trin.* XV, 12. Las obras de san Agustín pueden consultarse en la página <https://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm> Para este trabajo usamos las *Obras completas de san Agustín* (41 Tomos), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid. Las obras de san Agustín las citaremos siguiendo la norma establecida, y ya común, en el *Augustinus-Lexikon*, editado por Cornelius MAYER (3 vols.), Schwabe & Co. AG, Basel/Stuttgart 1986.

¹⁵ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 64 / ESGA 11/12, p. 42.

¹⁶ Véase E. STEIN, *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. trad. Rosa M. Sala, Trotta, Madrid 2010 / ESGA 11/12, pp. 443-499.

¹⁷ Sobre su relación con Heidegger, Stein da la siguiente indicación en *Ser finito, ser eterno*: “Finalmente, permítaseme decir algo sobre la relación de este libro con uno de los intentos más importantes de una fundamentación de la metafísica que se han dado en nuestro tiempo, a saber, la filosofía de la existencia de Martin Heidegger y su contrafigura, la doctrina del ser que aparece en los escritos de Hedwig Conrad-Martius. Durante el tiempo en el que la autora fue asistente de Husserl en Friburgo (1916-1918) se produjo el acercamiento de Heidegger a la fenomenología. Esto llevó a un conocimiento personal y a un primer contacto objetivo que pronto fue interrumpido por la separación en el espacio y por la diversidad de caminos vitales. La autora leyó *Ser y tiempo*, de Heidegger, poco después de su aparición recibiendo una fuerte impresión de esta obra, pero sin poder emprender en aquel entonces una discusión objetiva.

Recuerdos que se remontan a esta primera ocupación con la gran obra de Heidegger, muchos años atrás, han surgido sin duda durante el trabajo de este libro. Pero solo después de su finalización surgió la necesidad de contraponer estos dos intentos tan diferentes acerca del sentido del ser. Así surgió el apéndice sobre la filosofía de la existencia de Heidegger”. E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 29 / ESGA 11/12, pp. 6-7.

Así como se puede hablar del sentido fenomenológico de los desarrollos de san Agustín sobre el tiempo, también podríamos decir que los desarrollos fenomenológicos de Husserl en las lecciones sobre el tiempo de 1905 son muy agustinianos. Solo por poner un ejemplo, podemos recordar aquellas palabras de Husserl en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, donde dice:

El análisis de la conciencia del tiempo es una cruz ancestral de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento. El primero en experimentar intensamente las formidables dificultades que plantea y en afrontarlas hasta casi desesperar fue san Agustín. Todo el que se ocupe con el problema del tiempo debe aún hoy estudiar en profundidad los capítulos 14-28 del libro XI de las *Confesiones*. Pues la modernidad, tan celosa de su saber, no ha ido en estos temas asombrosamente lejos, ni ha penetrado más hondo que el gran pensador que denodadamente se debatió con ellos. Aún hoy cabe decir con san Agustín: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*¹⁸.

En efecto, tanto para Stein como para san Agustín, la persona tiene una experiencia de sí misma como ser en el tiempo. Pero ¿qué es el tiempo y cómo se vive esta temporalidad? En el caso de san Agustín, la pregunta por el tiempo tiene el sentido fenomenológico de la pregunta por la experiencia del tiempo. Recordemos estas palabras del Capítulo XIV de las *Confesiones*:

¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que, si nada pasase, no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y sin nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para hacer tiempo, es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe este, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?¹⁹.

¹⁸ E. HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. trad. A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid 2002, p. 25 / [*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, ed. R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1966].

¹⁹ *Conf.* XI, 14, 17.

En efecto, este pasaje revela una de las mayores dificultades del problema de la temporalidad, en especial de la antropología agustiniana, en la que la existencia humana se experimenta como “una mezcla de finitud e infinitud, de temporalidad y eternidad, de ser y no ser”²⁰. Con justicia ha juzgado Mircea Eliade que las *Confesiones* son el primer libro moderno²¹. ¿Cómo puede decirse que el tiempo es si la experiencia misma que tenemos de él nos presenta una realidad fugaz, móvil, inestable e inasible? Al moverse deja de ser, cede su paso y se convierte en algo más. Debemos recordar que para san Agustín el único tiempo que realmente existe es el presente. ¿No existe el pasado ni el futuro? Dice el obispo africano:

Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de las cosas presentes (visión [o intuición]) y presente de cosas futuras (expectación)²².

Hay aquí una descripción (fenomenológica podríamos decir) del tiempo interior que es, a su vez, la experiencia de la propia subjetividad²³. El tiempo se nos escapa, pero se vive interiormente. El alma, que vive ontológicamente instalada en el presente, se distiende hacia atrás (al pasado) o hacia adelante (al futuro) sin abandonar su presente. Esta es la *distentio animi*. En el alma existen los tres tiempos²⁴. En esta experiencia “se distiende la vida”, dice san Agustín.

Pero frente a este ser finito, se encuentra el Ser sin más, el ser perfecto, inmutable e infinito. El Dios de Moisés, que crea a partir de la nada (*creatio ex nihilo*); su ser es “de naturaleza eterna e inmutable” y “es el verdadero y el único, puesto que siempre permanece de la misma mane-

²⁰ R. M. RIVAS, “El tiempo y el ser en Agustín de Hipona: finitud y eternidad como categorías ontológicas”, en R. GIBU, C. GONZÁLEZ y A. XOLOCOITZI (Coords.), *Hitos filosóficos del tiempo*, Lambda, México 2024, p. 193.

²¹ M. ELIADE, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. 3, Paidós, México 2020, p. 73.

²² *Conf.* XI, 20, 26.

²³ En la filosofía del siglo XX, la filosofía de san Agustín ha estado presente en autores tan importantes como J.-Y. Lacoste, J.-L. Chrétien, M. Blondel, J. Ratzinger, entre otros. Véase D. ROSALES, *Antropología del deseo*. cit.

²⁴ Véase *Conf.* XI, 28, 38.

ra”²⁵. Dios no está en el tiempo. Pero una imagen de él nos es dada en el tiempo, puesto que, si algo pudiésemos alcanzar a decir de Él, sería que es eterno, es decir: siempre presente. Sin antes ni después, sin ya no ni todavía no. Ser perfecto, cuyo ser se muestra en un hoy (ahora) infinito y eterno. Boecio, como recuerda Rivas, definió la eternidad como “la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable”. De modo tal que la eternidad puede comprenderse como un presente que abarca todos los tiempos²⁶. Pero dicho de este modo, ¿no se sigue de ahí que el ser humano lleva en su propia interioridad de alguna manera alguna huella o vestigio de la eternidad? Este es uno de los puntos en los cuales Stein coincide con el filósofo. “San Agustín piensa que el hombre está llamado a vivir esa estabilidad en el ser, pues experimenta una resonancia profunda de la eternidad en su interior. El hombre es un insatisfecho en el tiempo, cuyo corazón solo se aquieta y alcanza la paz en la estabilidad del Ser”²⁷. ¿Qué es el ser finito, entonces, de cara al ser eterno de Dios? Formulada la pregunta de este modo, vemos ya alguna referencia al título de la obra de Stein en la que intenta comprender las relaciones entre el ser finito y el ser eterno.

¿En qué consiste el ser del ser finito según san Agustín? Las cosas creadas son y existen porque Dios las hizo. ¿Decir que las cosas creadas son y no son? En el primer caso: son porque Dios las hizo; en el segundo caso: no son, porque no tienen la estabilidad y la inmutabilidad del ser perfecto (que solo es Dios). ¿En qué consiste el ser de las cosas creadas? El ser del ser finito consiste en ser precario y su ser huidizo nunca se detiene y se nos escapa de las manos. “Todas las cosas pasan en momentos rapidísimos; el torrente de las cosas se desliza”²⁸. Por ello, como indica en *De civitate Dei*, “el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse”²⁹ o bien al decir: “Al acercarse la niñez, desaparece la infancia; al llegar la juventud, desaparece la adolescencia; al llegar la vejez, desaparece la juventud y, al llegar la muerte, desaparece toda edad. Cuantas edades deseas, tantas muertes de edades anhelas”³⁰. Y, sin embargo, como indica Beuchot, para san Agustín, “el alma, aun cuando se da en la temporalidad, por sus conocimientos universales accede a la intemporalidad, participa de la eternidad

²⁵ *Gn. litt.* V, 16, 34.

²⁶ R. M. RIVAS, “El tiempo y el ser en Agustín de Hipona”, cit., p. 196.

²⁷ *Ibid.*, pp. 193-194.

²⁸ En *Ps.* 38, 7.

²⁹ *De Civ. Dei*, XIII, 10.

³⁰ En *Ps.* 38, 7.

de lo espiritual [...] por eso el hombre está polarizado hacia Dios”³¹. Pero ¿de qué modo tiene el hombre noticia del ser de Dios?

Pues bien, veamos ahora cómo enfrenta Stein esta “carrera hacia la muerte” que aparece en el análisis existencial del tiempo vivido en san Agustín. En efecto, también Stein dedicó una obra fundamental a pensar las relaciones entre el ser y el tiempo, entre la finitud y la eternidad en su obra magna. Stein es muy agustiniana, a nuestro juicio, al tomar como punto de partida de su análisis la realidad del ser particular, a saber, la evidencia del yo vivo, *el hecho del propio ser*. Es verdad que en la lista de autores en los que la filósofa se apoya se encuentran también Descartes y Husserl, además de san Agustín. No vamos a detenernos ni en el filósofo moderno ni en el contemporáneo, sino en el último filósofo de la antigüedad. Porque mientras que podría parecer evidente la influencia incuestionable de su maestro Edmund Husserl, de quien adopta el método fenomenológico, y que Descartes aparezca, dada la evidencia del pensamiento y la certeza indubitable del *cogito*, san Agustín, por su parte, no solo es un precursor de la modernidad, sino uno de los padres de la Iglesia en los que mayormente se va a apoyar Stein en esta obra de madurez.

En efecto, el libro que empieza tomando como punto de partida los resultados que la filósofa había obtenido en un estudio previo, a saber, *Potenz und Akt*, empieza con un enfoque claramente tomista, ya que el segundo capítulo está dedicado al estudio del acto y la potencia como modos de ser. Lo que pasa es que, si nos detenemos un momento a observar con cuidado, veremos cómo san Agustín está presente también en este punto de partida. Como vimos anteriormente, Stein cita el *De Trinitate* XV, 12, donde san Agustín argumenta acerca de la certeza de nuestro vivir. Sea que estoy despierto o que esté dormido, “Sé que vivo”. Al dirigir la mirada retrospectiva hacia este ser que se descubre viviendo, Stein cae en la cuenta de que su propio ser se le escapa. Y aunque se trata del conocimiento más originario:

...cuando me vuelvo al ser [a este ser propio del que soy consciente], este me muestra, tal como es en sí mismo, dos caras: la de ser y la de no ser. El «yo soy» no aguanta la mirada. «Lo que soy» es diferente en cada momento y, puesto que el ser y la moción intelectual no están separados, puesto que yo soy «en ella», el ser es también diferente en cada momento. El ser de «antes» ha pasado

³¹ M. BEUCHOT, *La filosofía de san Agustín*, cit., p. 76.

y ha hecho sitio al ser de ahora. El ser del cual soy consciente como mi ser no puede separarse de la temporalidad³².

En consecuencia, mi ser puntual (presente) se mueve entre el ya no (del pasado) y el todavía no (del futuro). Es y no es.

Para Stein es muy significativo que mi ser puntual sea, viva en el presente, aunque sea solo por un instante. A juicio de Stein, el punto de contacto real puntiforme en el que yo soy en cada ahora nos revela “la *idea del ser puro* que no tiene en sí nada de no ser, en el cual no hay un ‘ya no’ y un ‘aún no’, que no es temporal, sino *eterno*”³³. En este sentido, el siempre presente agustiniano (esto es: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro) nos revelan la idea de un ser puro que se convierte en la medida de nuestro ser finito. En otras palabras: “el ser eterno y el ser temporal, el ser inmutable y el ser mutable y, así mismo, el no ser, son ideas con las que el espíritu se encuentra; no son tomadas de otro lugar”³⁴.

Este paso del ser al no ser nos pone siempre ante la nada, ante la posibilidad de la muerte. ¿Cómo enfrenta Stein esta “carrera hacia la muerte” como la llama san Agustín y que en sus días estaba muy presente en el pensamiento heideggeriano? Stein lo enfrenta criticando la angustia ante la muerte, porque le parece insensata. Ante ello defiende que:

al hecho innegable de que mi ser es fugaz, que se mantiene de momento en momento y que está expuesto a la posibilidad de no ser, le corresponde otro hecho igualmente innegable, a saber, que, a pesar de esta fugacidad, *soy y soy mantenido en el ser* de momento en momento, y en mi ser fugaz abrazo a un ser que perdura. Me sé sostenido y en ello tengo descanso y seguridad³⁵.

La propuesta ontoteológica de Stein, como bien podemos llamarla, llega a la conclusión de que “Dios se revela como *el que es*, como ‘creador’ y *conservador*”³⁶. Dios no está en el tiempo. Stein llama eterno al “*señor del ser* [...] *el ser mismo*”³⁷, el cual, al no estar en el tiempo, “es el señor del tiempo”³⁸. El ser finito está limitado, “no posee su ser, sino que cada vez se le regala de nuevo”³⁹. Ser eterno también significa, a su juicio, “po-

³² E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 64 / ESGA 11/12, p. 42.

³³ *Ibid.*, pp. 64-65 / ESGA 11/12, p. 42.

³⁴ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 65 / ESGA 11/12, p. 42.

³⁵ *Ibid.*, p. 59.

³⁶ *Ibid.*, p. 60.

³⁷ *Ibid.*, p. 62.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

sesión plena del ser, *no ser nada*, es decir, *ser todo*⁴⁰, en oposición al ser finito, cuyo ser consiste en “*ser algo y no todo*”⁴¹.

En este sentido Stein también es agustiniana al proponer un sentido de participación en el ser. El ser finito no se hunde en la nada porque es y es conservado en el ser, pero, además, porque participa del ser. Para san Agustín, todas las cosas creadas participan del Ser supremo, del sumo Bien, que es Dios. Por ello dice en *su Comentario a los Salmos* (134, 4):

No encontrarás en absoluto ningún bien que no sea bien si no es por él. Así como es propio del bien hacer cosas buenas, así también le es propio ser el Bien [...]. Así pues, él es; hasta el punto de que, en comparación de él, todas las cosas que han sido hechas no son. No comparándolas a él son, porque son por él; comparándolas a él, no son porque es cierto que es el Ser inmutable, el que únicamente es. Es, pues, el Ser, como el bien de bienes es el Bien.

De ello se sigue que las cosas creadas son y no son. No son porque cambian, su ser es pasajero; pero son, porque participan del Ser. Y respecto del bien, las cosas buenas de la creación son, porque participan del Bien supremo, a saber, del Bien perfecto. Pero de este Bien solo conocemos vestigios⁴², como cuando dice Stein que el alma es una imagen lejana de la Trinidad o, en general, al sostener que la creación es una imagen del Creador.

Y así, todas las cosas claman que no se han hecho a sí mismas, sino que demandan a un Creador. Pero, entre el Creador y la creación hay una diferencia ontológica.

Tú eres, Señor, quien los hiciste; tú que eres hermoso, por lo que ellos son hermosos; tú que eres bueno, por lo que ellos son buenos; tú eres Ser, por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo buenos, ni de tal modo ser como lo eres tú, su Creador, en cuya comparación ni son hermosos ni son buenos ni tienen ser. Conocemos esto; gracias te sean dadas; mas nuestra ciencia, comparada con tu ciencia, es una ignorancia⁴³.

Y en esta misma dirección agustiniana, para Stein, “el reino del espíritu coincide con el Ser primero y *todo* ser significa una ‘participación’ en

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 87 / ESGA 11/12, p. 62.

⁴² Véase D. ROSALES, *Antropología del deseo*, cit., p. 222.

⁴³ *Conf.* XI, 4, 6.

el Ser primero, toma su origen de él y está prefigurado en él”⁴⁴. Todavía más, “el alma, como ‘creadora’, como ‘fuente de vida’, tiene también su arquetipo en Dios, porque la vida divina se renueva eternamente a sí misma de nuevo y brota de sus propias profundidades. Si la vida divina fuera rígida e inmóvil, no sería *vida*; y, sin embargo, es *vida* y toda vida terrenal no es más que una imagen lejana de ella”⁴⁵. En efecto, para Stein: “*San Agustín* buscó el camino a Dios sobre todo desde el interior y subrayó, de manera siempre nueva, que nuestro ser apunta más allá de sí mismo hacia el verdadero ser”⁴⁶. En *La estructura de la persona humana* dice: “El hombre es bueno por haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza, en un sentido que le distingue de todas las demás criaturas terrenas. En su espíritu lleva grabada la imagen de la Trinidad. San Agustín ha estudiado con máximo rigor las diferentes posibilidades de concebir la imagen de Dios inscrita en el espíritu humano”⁴⁷.

En lo que sigue, veremos el modo como Stein recibió la interioridad agustiniana, pues consideramos que este “mundo interior”, como lo llama la filósofa, es fundamental para comprender a la persona humana.

4. La interioridad

Queremos subrayar aquí lo importante que es esta “ciencia muy íntima”, como la llama san Agustín, porque apunta al ser interior, o sea, al hombre interior en el que se encontrará la Verdad, como indica el obispo de Hipona en el *De vera religione*: “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum*”⁴⁸. Esta tesis, a nuestro juicio, también la va a asumir y a defender Stein.

Lo que nos llama la atención es también que san Agustín no solo coloca a Dios como lo más alto, como dice Beuchot, sino que, al mismo tiempo, lo coloca en lo más íntimo de la persona. Nuestra tesis es que el sentido de la trascendencia de la persona, tanto en el obispo de Hipona como en la filósofa carmelita, se encuentra al poner la mirada tanto en lo alto como en lo íntimo y profundo. En ambos filósofos nos encontramos con un sentido de trascendencia interior, que tendría que revisarse aún en qué dirección se realiza. Pero no se puede negar este vínculo que hay en Stein entre trascendencia e interioridad. Al abordar el fenómeno

⁴⁴ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 350 / ESGA 11/12, p. 308.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 351 / ESGA 11/12, p. 308.

⁴⁶ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 84 / ESGA 11/12, p. 61.

⁴⁷ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 569 / ESGA 14, p. 9.

⁴⁸ *De Vera rel.* 39, 72.

religioso, Juan Martín Velasco se refiere a ello en la forma de un “sobrecogimiento’ por el Misterio como totalmente otro”, del que han dejado testimonio “hombres religiosos privilegiadamente dotados”⁴⁹, y pone como ejemplo a san Agustín.

Esta ascensión, que parece perderse en el infinito, va inseparablemente acompañada de un *descensus* hasta las profundidades de la propia interioridad, donde aparece lo totalmente otro como lo *interior íntimo meo*; pero sin la ascensión, sin la constatación de la absoluta diferencia no hay reconocimiento posible de la realidad del Misterio⁵⁰.

En efecto, en palabras de Charles Taylor, fue san Agustín quien “introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental”⁵¹. Para el autor de las *Confesiones*, el interior de la persona “es el alma” y “el sendero que lleva a Dios está dentro”⁵². Por esta razón se puede decir que “lo más alto” que es Dios es, al mismo tiempo, lo más íntimo y profundo de la persona. En efecto, Sciacca ha escrito que: “Para Agustín, el proceso de la sabiduría se identifica con el proceso mismo de nuestro espíritu; los grados del saber son los grados de nuestra espiritual elevación, que es conquista de una interioridad siempre más profunda: interiorizarse para trascenderse. Buscar, filosofar, es aprehender la verdad en el interior, es decir, adquirir conocimiento del alma y de Dios”⁵³. Para Stein, por su parte, como dijo a Ingarden en una carta de 1917, no se puede comprender qué significa ser persona sin abordar la cuestión de Dios; para ella, siguiendo en las obras de madurez el influjo de santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz sin dejar de señalar a san Agustín, el alma es la morada de Dios y es razonable pensar que Dios pueda haberse creado “para sí una morada ‘propia’ en cada alma humana”⁵⁴. La consecuencia de esta propuesta tiene un gran alcance, pues de ella se sigue que “quien no encuentra a Dios no se encuentra a sí mismo [...] ni a la Fuente de vida eterna que le espera en lo más íntimo de sí mismo”⁵⁵. Consecuentemente, quien no se conoce a sí mismo y no puede entrar en lo profundo de su ser, no puede trascender-

⁴⁹ J.M. VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, p. 128

⁵⁰ *Ibid.*, p. 128.

⁵¹ C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La constitución de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996, p. 147.

⁵² *Ibid.*, pp. 144-145.

⁵³ M. F. SCIACCA, *San Agustín*, tomo 1, Luis Miracle Editor, Barcelona 1955, p. 150.

⁵⁴ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 479 / ESGA 11/12, p. 423.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 482 / ESGA 11/12, p. 426.

se. La persona humana está llamada a la trascendencia, y esta llamada nace de la profundidad de su ser; que es para ella misma un misterio. Para Stein, la persona humana esencialmente es un buscador de Dios, y como Dios es la Verdad y el Bien, quien busca la verdad busca a Dios, y quien hace el bien hace la voluntad de Dios. “En la medida en que uno haga lo que Dios exige de él con su entrega más íntima de sí mismo, la vida divina se convertirá en su propia vida interior: encontrará a Dios en sí mismo cuando entre en sí mismo”⁵⁶.

Pero ¿qué entiende san Agustín por persona? Recordemos lo que dice el filósofo en su libro *De Trinitate*: “‘Persona’ no indica la especie, sino el individuo singular; y así la esencia o persona no es equivalente a la palabra ‘hombre’, común a todos los seres humanos, sino que se refiere concretamente a un hombre singular; por ejemplo, Abraham, Isaac o Jacob, o algún otro cuya presencia se puede señalar con el índice”⁵⁷. En consecuencia, como vamos a ver a continuación, tanto para Stein como para san Agustín, al igual que Boecio, la persona es una realidad concreta y singular. Mas ¿qué quiere decir san Agustín con que solo se le puede señalar con el índice? Una vez más, para ambos filósofos, el ser más íntimo de la persona es incomunicable, imposible de capturar en conceptos y, finalmente, un misterio. Suponiendo que el nombre propio pudiera designar de una manera adecuada este ser individual de la persona, todavía podría ponerse en cuestión, como lo hace Stein, si ese nombre propio es el que lleva en este mundo. Stein piensa que no, pues defiende que en nuestro lenguaje humano no existen nombres propios, no al menos para la persona humana. El ser interior y profundo resulta ser misterioso, y está oculto, es una realidad oscura para la persona misma. Y, sin embargo, en ella se encuentra la raíz de su ser, su ser más íntimo y personal, su núcleo inmutable⁵⁸. Pese a ello, considera que “El alma está destinada a ser eterna, y esto muestra por qué está destinada a reflejar la imagen de Dios de una ‘manera muy personal’”⁵⁹.

Cabe destacar que esta vía de la interioridad es la misma que sigue Stein para fundamentar la individualidad personal y que en el transcurso de la investigación deviene como el lugar o la morada de Dios. La persona, como queda descrita en su curso de 1932-33 sobre *La estructura de la persona humana*, posee una singularidad irrepetible, un ser único; se refiere a ello en los términos de un “*quale simple*”⁶⁰. Pero justo porque

⁵⁶ *Ibid.*, p. 425 / ESGA 11/12, p. 376.

⁵⁷ *De Trin.* VII, 6, 11.

⁵⁸ Véase al respecto Ch. BETSCHART, “Person”, en *Edith Stein-Lexikon*, pp. 278-280.

⁵⁹ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 478 / ESGA 11/12, p. 422.

⁶⁰ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 658 / ESGA 14, p. 87.

aquello con lo que se encuentra es con un ser único, valioso e irreplicable, Stein arguye que el ser individual de la persona humana es inefable e incommunicable⁶¹. La razón de ello radica en su modo de ser único y que se llega a ello a través de un sentimiento oscuro, al que le falta la claridad del conocimiento racional. En sus propias palabras dice, en *Ser finito y ser eterno*, que “el hombre se siente a sí mismo como algo irreplicable [...], cada uno siente en lo más íntimo de su ser que es ‘suyo’ y también lo consideran así quienes realmente lo han ‘comprendido’”⁶². Por supuesto que la filósofa llega a cuestionar el fundamento racional de este sentimiento y lo justifica diciendo que no se trata de un estado de ánimo sin importancia, sino de un sentir que “tiene en sí mismo valor cognoscitivo, nos revela algo, un algo al que el sentimiento es la vía de acceso”⁶³. Este sentir, como no podía ser de otra manera, es un acto espiritual, lo que Stein llama un “percibir espiritual”, lo que nos da a entender que se trata de la captación de algo valioso, a saber, la persona misma cuya dignidad es captada en un acto emotivo-afectivo.

¿Por qué entonces este percibir espiritual es descrito en la forma de un sentimiento? Dice la filósofa: “Lo llamamos ‘sentir’ porque es una captación ‘oscura’, carente de la claridad y nitidez de una percepción intelectual que podemos captar en conceptos”⁶⁴. En este sentimiento “captamos algo único y real”. Esta realidad es la persona individual. “Si entonces sentimos que nuestra propia esencia y la de los demás es de tal naturaleza, que no se presenta más que una vez, este sentimiento llevará su propia garantía como un tipo especial de experiencia original, dentro de sí mismo”⁶⁵. Se trata de un modo de ser único, que “no se parece al de ningún otro”⁶⁶. A esta parte de la individualidad personal descrita hasta aquí la podemos llamar material; pero esta descripción tiene como base una estructura formal de la persona que Stein describe del siguiente modo: “en la unidad del *yo* autoconsciente como tal, que abarca la especie de su esencia como lo ‘más propio’ y atribuye la misma unidad y ‘singularidad’ a todo otro *yo*”⁶⁷.

Para ella, el modo de ser individual de los seres personales es diferente al modo de ser de las cosas materiales⁶⁸. Ante todo, el modo de ser

⁶¹ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 476 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶² *Ibid.*, p. 476 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶³ *Ibid.*, p. 477 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 477 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 477 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 477 / ESGA 11/12, p. 421.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 477 / ESGA 11/12, pp. 421-422.

⁶⁸ Véase al respecto W. REDMOND, “Individualidad y objetividad en la antropología de Edith Stein”, en *Diálogo filosófico* 80, 2011, pp. 243-256; S. BORDEN, *Thine own self. Indivi-*

personal es espiritual, es decir, es libre, lo que significa que es capaz de configurar su vida libremente⁶⁹ y que encuentra su vida como algo separado de todo lo demás. Se trata de la vida de la persona humana que puede descender en su interior. Stein defiende que “lo más íntimo del alma, lo más propiamente suyo y lo más espiritual, no carece de color y forma, sino que tiene un carácter propio y singular”⁷⁰. Ella lo llama “núcleo de la persona”⁷¹, en el que se revela “el alma humana, con su estructura personal y su cualificación individual”⁷²; en este núcleo de la persona se encuentra el “centro de su ser”⁷³. Como muestra Cordula Haderlein, el carácter (*Character*) es para Stein un concepto central en la labor formativa de la persona, por lo que posee una relevancia especial para la constitución de la misma; para su despliegue y desarrollo son fundamentales tanto la apertura al mundo de los valores, como el compromiso que asume la persona con ellos para su realización. En esta receptividad Stein vería la esencia de la persona y el modo como el carácter se relaciona con la acción, en el sentido de que lo que la persona siente se convierte en una fuerza motriz que se realiza en la voluntad y en la acción⁷⁴.

Cuando Stein se pregunta cómo es que llegamos a saber de este carácter y singularidad personal, dice que el alma “lo siente cuando está ‘consigo misma’, ‘recogida en sí misma’”⁷⁵ y, de acuerdo con su análisis, “la diferencia esencial del individuo no es captable”⁷⁶. Pero cabe decir que no es captable del todo o de manera general. Algo de ella se deja ver para la persona misma y para los demás, porque, al igual que san Agustín, para Stein la persona es un ser de relación⁷⁷. Para san Agustín, en efecto, las tres personas de la Trinidad mantienen entre sí una relación esencial, una vida en comunidad; para Stein, la persona humana pertenece a comunidades, es un ser social por esencia, pero, además, lleva en sí misma marcada, como toda la creación, la imagen de la Trinidad.

duality in Edith Stein's later writings, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2010.

⁶⁹ Véase D. MORAN, “La actudud personalista: Edmund Husserl, Max Scheler y Edith Stein”, en *Areté* 34 (1), 2022, pp. 171-205.

⁷⁰ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, pp. 475-476 / ESGA 11/12, p. 420.

⁷¹ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 669 / ESGA 14, p. 96.

⁷² *Ibid.*

⁷³ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 669 / ESGA 14, p. 96. Véase también D. MORAN, “Edith Stein’s Encounter with Edmund Husserl and Her Phenomenology of the Person”, en E. Magri, D. Moran (eds.), *Empathy, Sociality, and Personhood, Contributions To Phenomenology* 94, 2017, pp. 31-47.

⁷⁴ C. HADERLEIN, “Character”, en *Edith Stein-Lexikon*, Herder, Freiburg 2017, pp. 69-70.

⁷⁵ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 476 / ESGA 11/12, p. 420.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 346 / ESGA 11/12, p. 303.

En Stein la individualidad personal se deja ver y se expresa tanto en el cuerpo como en las acciones y el carácter de la persona, en todo lo que hace, y es lo que nos atrae o lo que nos hace tomar distancia de los otros (por ello, la empatía es tan importante en la obra de Stein); no obstante, esta individualidad:

No se la puede captar de tal modo que se la pueda llamar con un nombre general, ni se la puede comparar con otras. No puede descomponerse en cualidades, rasgos, etc., porque es más profunda que todo eso. Es el cómo (ποιόν) de la esencia, que a su vez pone su impronta en cada característica y en cada actitud del ser humano y constituye la clave para comprender la estructura de su carácter⁷⁸.

La palabra griega ποιόν designa este “cómo” personal; en este caso designa el carácter, el modo de ser único de la persona. Merece la pena recordar cómo entendía Stein este carácter y por qué es tan importante traerlo a colación. La razón de ello es que Stein, ya desde sus obras del periodo fenomenológico, se refiere al carácter como “la capacidad de sentir y el impulso con el que este sentir se transforma en voluntad y en acción”⁷⁹ e indica que el genuino campo del carácter “es el ámbito de la vida afectiva y de la vida de la voluntad”⁸⁰.

Pues bien, Stein distingue varios tipos de sentimientos. Dentro de ellos se encuentran los sentimientos espirituales (*geistige Gefühle*), que son una clase de sentimientos en los cuales se nos dan “valores u objetos dotados de valor”⁸¹, a través de ciertos actos de conciencia. Estos valores sentidos tocan a la persona muy profundamente y la mueven, hacen que tome postura ante ellos. Pero, como ocurre también en Max Scheler, la persona humana es capaz de tomar postura ante sí misma, sobre su vida y sus acciones⁸². Es capaz de sentirse a sí misma y, al verse tocada por estos sentimientos, es capaz también de ceder y entregarse por completo a los valores sentidos e inclusive puede hacer donación de sí para realizar esos valores. Por ello los sentimientos religiosos, que son una

⁷⁸ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 476 / ESGA 11/12, p. 420.

⁷⁹ E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, en *Obras completas II. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*, Burgos: Monte Carmeno/Espiritualidad/El Carmen, 2005, p. 802. [*Einführung in die Philosophie*, Freiburg, Herder, 2004], ESGA 8, p. 128. Si el carácter tiene más sentidos, es un asunto que se revisará en otro momento.

⁸⁰ E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, p. 802 / ESGA 8, p. 128.

⁸¹ M. CRESPO, *La razón emotiva. Ensayos de fenomenología de la emotividad*, Lambda, México 2025, pp. 213 y ss.

⁸² M. A. MARTÍNEZ, “La irreductibilidad fenomenológica de la persona a partir de Max Scheler (con referencias a Gabriel Marcel y Michel Henry)”. *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, n. 22, 2025, 177-97. <https://doi.org/10.69873/aep.i22.325>.

clase de sentimientos espirituales, son tan importantes para comprender el proceso de renovación y conversión personal, como muestra Ingrid Vendrell⁸³.

Pero ¿qué entiende la filósofa judía por sentir? Se refiere a la capacidad de “estimar valores”, por lo que el carácter designa también, además de lo indicado arriba, “la apertura (eventualmente también la cerrazón) para el reino de los valores y es la manera en que uno se aplica a su realización”⁸⁴. En consecuencia, nos parece razonable sostener que en Stein la persona es un ser espiritual capaz de sentir los valores, quererlos y elegirlos (esto es, actuar acorde con ellos). Entonces, sentir los valores es importante porque permite la constitución de la persona al sentirse a sí misma, al tener experiencia de sí y descender a sus propias profundidades; por ello los valores son luminarias para la persona: le revelan no solo los valores que se le aparecen, sino también su valor propio, su dignidad⁸⁵. La persona es puesta ante sí misma al descender a su intimidad.

Urbano Ferrer describe estas profundidades de la persona en Edith Stein a partir de la imagen de un iceberg⁸⁶. La punta que se deja ver en la superficie viene a ser el yo consciente, pero la vida de la persona no se agota en ello, sino que posee una profundidad cada vez más honda a la que ella misma podría descender. A su juicio, Stein usa el concepto de sí mismo para referirse a la materia que la persona tiene que formar (y que al formarla y actualizarla se forma a sí misma). Esta materia es “como un resto de opacidad situado en su interior y que el yo va sucesivamente esclareciendo”⁸⁷. Por esta razón, Stein define a la persona en su curso *Der Aufbau der menschlichen Person* como “el sí mismo que debo formar” y como un ser “dueño de sí mismo y despierto”⁸⁸. Por otra parte, esta profundidad que sostiene al iceberg puede iluminarse, es decir, el yo puede descender poco a poco, aunque siempre de un modo limitado, sin poder llegar a conocerse del todo.

Y aquí una vez más podemos ver la influencia del obispo de Hipona en la santa filósofa carmelita. En la *Ciencia de la Cruz*, su última gran

⁸³ Véase I. VENDRELL, “Fenomenología de las emociones religiosas”, en *Filosofía de la religión: problemas y enfoques contemporáneos*, de R. SÁNCHEZ y C. C. ROBLES (Coords.), Lambda, México 2023, pp. 147-162.

⁸⁴ E. STEIN, *Introducción a la filosofía*, p. 802 / ESGA 8, p. 128.

⁸⁵ Para una comprensión más amplia del lugar que ocupan las emociones en la fenomenología, véase de manera general el libro de M. CRESPO, *La razón emotiva. Ensayos de fenomenología de la emotividad*, cit. Para el lugar de las emociones en Stein, véase de este mismo libro el capítulo 12: “Sobre el sentimiento de valor en Edith Stein”, pp. 206-225.

⁸⁶ U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?* Lambda, México 2022, pp. 57-58.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁸ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, p. 648 / ESGA 14, p. 78.

obra dedicada al pensamiento de san Juan de la Cruz, Stein sigue el camino de la interioridad agustiniana y cita su *Comentario al Evangelio de San Juan* (XV, 25): "... si buscas un lugar santo, preséntate interiormente como templo de Dios. Porque el templo de Dios es santo, y tú eres este templo. ¿Orarías en el templo? Reza en ti mismo. Pero primero sé templo de Dios, porque en su templo oye al que ora"⁸⁹. Así pues, también para Stein el centro interior de la persona humana es "templo de Dios". Dios se ha hecho en el interior de la persona una morada para sí mismo. Por ello decía Stein que aquellos que han sido arrastrados hacia su propia interioridad, los conocedores de la vida interior, "experimentaron una vida nueva, poderosa, superior, que irrumpía en ellos: la vida sobrenatural, divina"⁹⁰.

Conclusiones

Tanto para Stein como para san Agustín, la persona humana lleva en su propio interior un lugar sagrado, un lugar santo, y no solo es ella para sí misma y para los demás un misterio, sino que es ella misma el lugar del Misterio. La persona es el misterio en quien se revela el Misterio. Pero ello es así debido a que Dios mismo es una Persona. Por lo que este encuentro es interpersonal. Es una relación entre personas, entre misterios (aunque entre ellas haya un gran abismo). Recordemos lo que dice Juan Martín Velasco en su *Introducción a la fenomenología de la religión*: "Sin el Misterio... no habría religión", pero "la religión existe cuando la respuesta del hombre está a la altura de esa presencia y de su llamada"⁹¹. Al explorar las relaciones entre el tiempo y la interioridad en estos dos autores, se nos ha abierto una línea de trabajo en dirección de la filosofía de la religión, que se queda por ahora como tarea pendiente⁹².

Podemos decir que la presencia de Dios toca el corazón de la persona. La persona siente la presencia del ser eterno en su interior. Y ante

⁸⁹ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, pp. 421-422 / ESGA 11/12, pp. 373-374.

⁹⁰ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, p. 421 / ESGA 11/12, p. 373. De acuerdo con ello, la búsqueda de Dios responde a un llamado persona. Michael F. Andrews ha problematizado esta excedencia de la experiencia de Dios en "A Phenomenology of Ethics and Excess: Experiences of Givenness and Transcendens According to Edith Stein", A. Calcagno (ed.), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History*, Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life 4, pp. 119-131. DOI 10.1007/978-3-319-21124-4_11

⁹¹ J.M. VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, cit., p. 298.

⁹² Véanse algunos resultados en R. SÁNCHEZ MUÑOZ, *La vivencia religiosa en Edith Stein. A cien años de su conversión y ochenta de su muerte*, Lambda, México 2022 y "Fenómeno religioso y apertura de la persona en la perspectiva de Edith Stein", en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, n. 16, 2022, pp. 51-68. <https://revistaquien.org/index.php/aep/article/view/34/34>

esta presencia es necesario que la persona tome una posición y sea capaz de responder. Las tomas de postura ante los valores sentidos son fundamentales para luego comprender si la respuesta a estos valores es racional o no. Como indica Velasco, existe la religión allí donde la respuesta está a la altura de la presencia y la llamada de Dios. Pero hay que destacar todavía que Dios llama desde el centro interior de la persona, pero no porque llegue a ocupar un lugar en el que antes no estaba. Dios se ha hecho para sí mismo un recinto sagrado en el fondo más íntimo de la persona humana. En esta tesis, una vez más se une la propuesta de Stein y el santo obispo de Hipona, lo que resulta fundamental para comprender a la persona humana como *imago Dei* y templo sagrado de Dios.

Bibliografía

- BEUCHOT, M., *La filosofía de san Agustín. Verdad, orden y analogía*, San Pablo, México 2015.
- BORDEN, S., *Thine own self. Individuality in Edith Stein's later writings*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2010.
- CHÁVEZ, P., "Cuestiones en torno a la recepción de san Agustín por Edith Stein", en *Anales de la Facultad de Teología LXV* (104), pp. 127-139.
- CRESPO, M., *La razón emotiva. Ensayos de fenomenología de la emotividad*, Lambda, México 2025.
- ELIADE, M., *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. 3., Paidós, México 2020.
- FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?* Lambda, México 2022.
- GARCÍA, E., "Trinidad y creación en Edith Stein", en *Revista de espiritualidad*, 2001, pp. 75-113.
- HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. trad. A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid 2002, p. 25 / [*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, ed. R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1966].
- KNAUP, M., y SEUBERT, H., (eds.), *Edith Stein-Lexikon*, Herder, Freiburg 2017.
- MARTÍNEZ, M. A., "La irreductibilidad fenomenológica de la persona a partir de Max Scheler (con referencias a Gabriel Marcel y Michel Henry)". *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, n. 22: 177-97. <https://doi.org/10.69873/aep.i22.325>.
- MAYER, C. (ed.), *Augustinus-Lexikon* (3 vols.), Schwabe & Co. AG, Basel/Stuttgart 1986.
- MEIS, A., "La noción de 'deseo' en san Agustín, repensada por Edith Stein en su obra *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*", en *Anuario Filosófico*, 2025. <https://doi.org/10.15581/009.58.2.003>.

- MICHAEL F. A., "A Phenomenology of Ethics and Excess: Experiences of Givenness and Transcendens According to Edith Stein", en A. Calcagno (ed.), *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History*, Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life 4, pp. 119-131. DOI 10.1007/978-3-319-21124-4_11
- MORAN, D., "La actitud personalista: Edmund Husserl, Max Scheler y Edith Stein", en *Areté* 34 (1), 2022, pp. 171-205.
- , "Edith Stein's Encounter with Edmund Husserl and Her Phenomenology of the Person", en E. Magrì, D. Moran (eds.), *Empathy, Sociality, and Personhood, Contributions To Phenomenology* 94, 2017, pp. 31-47.
- RAMOS, M., *Edith Stein y el De veritate de Tomás de Aquino. Resúmenes, introducciones y comentarios de Edith Stein al "De veritate" de Tomás de Aquino*, International Academy of Philosophy, Columbia 2018.
- REDMOND, W., "Individualidad y objetividad en la antropología de Edith Stein", en *Diálogo filosófico* 80, 2011, pp. 243-256.
- , "La rebelión de Edith Stein. la individuación humana", *Acta fenomenológica latinoamericana* 2, 2005, pp. 89-106.
- RIVAS, R. M., "El tiempo y el ser en Agustín de Hipona: finitud y eternidad como categorías ontológicas", en R. Gibu, C. González y A. Xolocotzi (Coords.), *Hitos filosóficos del tiempo*, Lambda, México 2024.
- ROSALES, D., *Antropología del deseo. La existencia personal en San Agustín*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2020.
- SAN AGUSTÍN, *Obras completas de san Agustín* (41 Tomos), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- SÁNCHEZ, R., "Fenómeno religioso y apertura de la persona en la perspectiva de Edith Stein", en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, n. 16, 2022, pp. 51-68. <https://revistaquien.org/index.php/aep/article/view/34/34>
- , *La vivencia religiosa en Edith Stein. A cien años de su conversión y ochenta de su muerte*, Lambda, México 2022.
- SCIACCA, M. F., *San Agustín*, tomo 1, Luis Miracle Editor, Barcelona 1955, p. 150.
- STEIN, E., *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*, edición y traducción de M. Crespo, Ediciones Encuentro, Madrid 2023 [*Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*. ESGA 11/12, Herder, Freiburg 2006].
- , *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, trad. Rosa M. Sala, Trotta, Madrid 2010.
- , *Introducción a la filosofía*, en *Obras completas II. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica*. Burgos: Monte Carmeno/Espiritualidad/El Carmen, 2005 [*Einführung in die Philosophie*, Freiburg, Herder, 2004].
- , *La estructura de la persona humana*, en *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, Monte Carmelo/Espiritualidad/El Carmen, Bur-

- gos 2003. [*Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, Herder, Freiburg 2004], ESGA 14.
- , *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*, Monte Carmelo/Es-piritualidad/El Carmen, Burgos 2002.
- TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La constitución de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.
- TORRALBA, F., *Formar personas. La teología de la educación en Edith Stein*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2020.
- VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006.
- VENDRELL, I., “Fenomenología de las emociones religiosas”, en *Filosofía de la religión: problemas y enfoques contemporáneos*, de R. Sánchez y C. C. Robles (Coords.), Lambda, México 2023, pp. 147-162.
- ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, Trotta, Madrid 2000.