

Estudios

Reflexiones sobre la relación entre fe y mística Contrapunto entre Edith Stein y Ernst Tugendhat

GWENDOLYN ARAYA GÓMEZ

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía

Universidad Católica de Temuco

Centro UC de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein

garaya@uct.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-0531-0775>

Resumen: Este artículo presenta un contrapunto entre Edith Stein y Ernst Tugendhat, centrado en la relación entre fe y mística como dos caminos hacia la experiencia trascendente, abordados desde sus respectivas posturas fenomenológicas. El análisis se enfoca en la interpretación de obras clave de ambos autores, ofreciendo una perspectiva contrastiva de sus puntos de partida: la experiencia de la fe cristiana en Stein, orientada a una relación mística con Dios, y la búsqueda de una mística secular en Tugendhat, basada en el autoconocimiento. Este contrapunto metodológico no busca equilibrar sus visiones, sino resaltar sus convergencias y divergencias, visibilizando la complejidad de la experiencia mística. Finalmente, se exploran las limitaciones del análisis y se proyectan posibles aportaciones de ambos autores a una revisión contemporánea de la mística en el contexto religioso.

Palabras clave: Edith Stein, Ernst Tugendhat, fenomenología de la religión, fe, mística, teología espiritual, experiencia religiosa

Abstract: This article compares Edith Stein and Ernst Tugendhat in the relationship between faith and mysticism as two paths leading to transcendent experience, viewed through their respective phenomenological frameworks. The analysis examines key works by both authors and compares and contrasts their approaches: Stein's experience of the Christian faith oriented toward a mystical relationship with God and Tugendhat's pursuit of secular mysticism based on self-knowledge. The methodology of counterpoint seeks not to harmonize their views but to highlight both discrepancies and areas of overlap while demonstrating the complexity of mystical experience. After

recognizing the inherent limitations of the analysis, the author discusses what both Stein and Tugendhat can contribute to a current reevaluation of mysticism in religious contexts.

Keywords: Edith Stein, Ernst Tugendhat, phenomenology of religion, faith, mysticism, spiritual theology, religious experience

1. INTRODUCCIÓN

Quien se acerca al estudio de la mística se encuentra con una interrogante fundamental: ¿por qué la mayoría de los investigadores sitúa el fenómeno místico en el marco de la espiritualidad religiosa? Al parecer ha habido cierto consenso en situar la mística en el marco del fenómeno religioso por dos razones. Primero, por su origen histórico y etimológico en las religiones místicas¹. Segundo, porque es necesario un marco referencial conocido desde el cual partir², y la reflexión filosófico-teológica sobre la experiencia espiritual se ha construido hasta ahora, principalmente, a partir de la vivencia religiosa cristiana, matriz de la conciencia europea³ e importada a otros continentes.

Sin embargo, desde finales del siglo XX se ha ido evidenciando una creciente y constante metamorfosis del hecho religioso⁴, la cual se evidencia como reconfiguración credencial respecto de la institucionalidad religiosa tradicional, resultando “curiosas amalgamas entre creencias de diversos orígenes y alcances”⁵, lo que implica una auténtica revolución cultural de las creencias⁶. Como

¹ Cf. J. M. VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Trotta, Madrid 2009) 19.

² Cf. Ch. A. BERNARD, *Teología mística* (Monte Carmelo, Burgos 2006) 55. 59.

³ M. RODRÍGUEZ. “Prólogo”, en S. CANTERA, *La crisis de occidente. Orígenes, actualidad y futuro* (Sekotia, Madrid 2020).

⁴ L. BAHAMONDES, “Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea”, *Revista Guillermo de Ockham* 10/2 (2012) 113, en línea: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105325282009> (consulta: 02/06/202).

⁵ I. VEGA-CENTENO, “Sistemas de creencias. Entre la oferta y la demanda simbólicas”, *Nueva Sociedad* 136 (1995) 60, en línea: <https://nuso.org/articulo/sistemas-de-creencia-entre-la-oferta-y-demanda-simbolicas/> (consulta: 19/09/2024).

⁶ A. CANTERAS, “La muta religiosa”, en E. BERICAT (coord.), *El fenómeno religioso, presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas* (Centro de Estudios Andaluces, Sevilla 2008) 154.

resultado, el cristianismo y las religiones históricas han ido perdiendo representatividad como fenómenos sociales universales, destacándose en América Latina un particular proceso de secularización, el “tránsito desde un monopolio religioso a un escenario de diversidad y pluralismo”⁷. De esta manera, reducir la experiencia mística exclusivamente a un sistema religioso parece limitar una dimensión constitutiva de lo humano como es la espiritualidad.

En tal situación epocal, el presente artículo propone repensar la mística en su tránsito hacia nuevas formas de comprensión, revisando los fundamentos desde dentro del cristianismo, a través de la obra de Edith Stein⁸ y explorando, al mismo tiempo, una perspectiva que incluye la espiritualidad secular, con Ernst Tugendhat⁹. Para ello, se

⁷ L. BAHAMONDES, “Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea”, 114.

⁸ Edith Stein (1891-1942), filósofa, pedagoga, monja carmelita, santa. Nacida en Breslau (Alemania), hoy Wrocław, ciudad polaca. Como tal, vivió a la vez las raíces hebreas familiares y el nacionalismo prusiano [...]. Fracasados sus intentos de encontrar un puesto docente en distintas Universidades mientras daba clases particulares de fenomenología y ética en Breslau, ejerció como profesora de germanística en el Liceo y en la Escuela de Sta. Magdalena de las Dominicas de Spira, de 1922 a 1931. Entre 1928 y 1933 pronunció conferencias y participó en Congresos de Pedagogía en Alemania, Austria y Suiza. Tanto su origen judío como su oposición a la primacía del Estado sobre la persona, le valdrían la oposición estatal de proseguir con la docencia [...]. El 14 de octubre de 1933 ingresó en el Carmelo de Colonia. Rehusó huir del nacionalsocialismo a Iberoamérica, como se le había sugerido, y prefirió permanecer junto a los suyos en aquellos momentos críticos. Fue martirizada en Auschwitz-Birkenau el 9 de agosto de 1942. Fue canonizada en 1998 por el papa Juan Pablo II como santa Teresa Benedicta de la Cruz. Cf. U. FERRER SANTOS, “Edith Stein”, en F. FERNÁNDEZ y J. MERCADO (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*, en línea: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/stein/Stein.html> (consulta: 1/08/2022).

⁹ Ernst Tugendhat (1930-2023), filósofo, pedagogo y profesor universitario de origen checoslovaco. Ha sido uno de los filósofos más importantes de los últimos decenios. Nacido en Brno, hoy República Checa, en una rica familia de origen judío, huyó con su familia del nazismo a Venezuela. Más tarde residió en EE. UU. y allí estudió matemáticas y lógica. De vuelta en Alemania, fue discípulo de Heidegger, a quien tuvo siempre en cuenta, aunque su filosofía difería mucho de la de su polémico maestro [...], divulgó el filosofar, dedicó su talento a la antropología y, sobre todo, introdujo el estudio de la ética buscando un fundamento adecuado de esta tan importante como escurridiza materia. Se convirtió, así, en referencia a la hora de unir

plantea un análisis entre ambos autores, el cual no busca un equilibrio entre sus posturas, sino un contraste que ilumine los matices y las particularidades de dos visiones que ofrecen respuestas diversas y complementarias sobre la experiencia mística y su relación con la fe. Es posible poner las dos posturas en diálogo, porque ambos filósofos relacionan mística y fe desde un análisis fenomenológico de base husserliana, lo cual ofrece un particular punto común de referencia que enriquece la discusión. De esa manera, se ofrece un contrapunto entre sus visiones para mostrar cómo cada enfoque aporta elementos que enriquecen el debate académico, sin que ello implique una equiparación de validez filosófica ni teológica.

Si se asume que, al hablar de mística, debe hacerse en el marco de la experiencia religiosa¹⁰, es necesario interrogar —en un primer nivel— por su relación con la fe, entendiendo a priori ambos conceptos como dos tipos de experiencia diferenciada (se dicen con palabras distintas), aunque con puntos en común (se relacionan semánticamente). La exigencia de tal precisión no es meramente académica, sino que tiene una real importancia para orientar la existencia. Los creyentes se cuestionan si la falta de experiencia mística revela una fe inmadura, mientras que quienes buscan espiritualidad fuera de la religión rechazan que la mística esté limitada a lo religioso y, por tanto, sea inaccesible para ellos.

En consecuencia, la pregunta fundamental no solo se refiere a si la fe y la mística son dos momentos de la experiencia de Dios o caminos paralelos que pueden confluir, sino también si estas vivencias son tan radicalmente distintas que alcanzar una implicaría superar la otra. Además, surge el desafío de cómo la mística puede referirse tanto a una experiencia religiosa como a una secular, dependiendo de los

la filosofía continental con la filosofía analítica de cuño anglosajón. Al mismo tiempo, apoyó el pacifismo, los derechos de los emigrantes y una interesante visión del derecho. Cf. J. SÁBADA, “Ernst Tugendhat, el filósofo que buscó el fundamento de la ética”, *El País*, en línea: <https://elpais.com/cultura/2023-03-16/ernst-tugendhat-el-filosofista-que-busco-el-fundamento-de-la-etica.html> (consulta: 16/03/2024).

¹⁰ Sobre la noción de experiencia en Edith Stein, hay una sugerente tesis doctoral en publicación. Véase la presentación de la defensa en C. NÚÑEZ, “La noción de experiencia en la obra de Edith Stein y su aporte para la comprensión de la relación entre el ser humano y Dios”, *Teología y Vida* 63/1 (2022) 107-120.

presupuestos teóricos y existenciales que se adopten en el debate. En lugar de responder directamente estas preguntas, se quiere visibilizar cada una de las perspectivas, las cuales exigen ser valoradas en su especificidad, ya que responden a inquietudes existenciales particulares y profundas.

El análisis se basa en tópicos y argumentos de una selección de obras de cada autor, centradas en su reflexión explícita sobre la relación entre mística y fe. Se excluyen obras importantes y representativas de ambos autores, ya que el propósito no es hacer una comparación exhaustiva ni abordar la complejidad de su pensamiento. Esta aclaración es especialmente relevante en el caso de Edith Stein, dada la amplitud, los matices y la altísima complejidad de su obra. Asimismo, es aplicable a Ernst Tugendhat, cuyo enfoque en la reflexión sobre la contingencia y su esfuerzo de diálogo con el pensamiento budista, demuestran su compromiso con una comprensión filosófica más profunda y coherente.

Ambos autores, a través de su servicio filosófico, buscan clarificar conceptos y distinguir entre ellos, integrando diversos criterios y perspectivas para abordar cuestiones fundamentales desde sus respectivas disciplinas. En el caso de Edith Stein, se examina preferencialmente *Caminos del conocimiento de Dios*¹¹, y se complementa parcialmente con *Ciencia de la Cruz*¹² y *Ser Finito y Ser Eterno*¹³, enfocándose en sus aportes antropológico-teológicos. Por su parte, el contrapunto incluye la obra de Ernst Tugendhat, *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*¹⁴, en el cual aborda la relación entre el ego y la mística. Se considera también su ensayo *Las raíces*

¹¹ E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, en J. URKIZA y F. SANCHO (eds.), *Obras Completas, V, Escritos espirituales (en el Carmelo teresiano, 1933-1942)* (El Carmen, Vitoria 2006) 123-181.

¹² E. STEIN, *Ciencia de la cruz*, en J. URKIZA y F. SANCHO (eds.), *Obras Completas, V, Escritos espirituales (en el Carmelo teresiano, 1933-1942)* (El Carmen, Vitoria 2006) 183-478.

¹³ E. STEIN, *Ser finito y ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser* (ed. y trad. de M. CRESPO (Encuentro, Madrid 2023).

¹⁴ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico* (Gedisa, Barcelona 2004) 192 pp.

*antropológicas de la religión y la mística*¹⁵. Aunque las obras originales están en alemán, en este artículo se cita la traducción oficial al español, idioma en el cual se escribió este artículo.

Este estudio se realizó desde un enfoque hermenéutico teológico-espiritual, con el propósito de comprender el significado y alcance que cada autor otorga a la comparación entre fe y mística. El sentido teológico derivado no es unívoco, sino que surge del contrapunto razonado entre ambas perspectivas, iluminando distintas comprensiones del misterio de Dios en la vida humana y la búsqueda de trascendencia. Al aplicarse a ideas en lugar de melodías, el contrapunto se refiere a un contraste armónico de diferentes perspectivas con el fin de generar una mejor comprensión y enriquecer el análisis. Se espera que el análisis permita avanzar en la comprensión de la mística en contextos emergentes.

La estructura del análisis se organiza en dos partes: primero, se discute la relación entre fe y mística en el contexto religioso; y segundo, se examina la naturaleza de la mística respecto a la fe. Al final del artículo, se presentan propuestas para continuar la investigación.

2. PRESUPUESTOS PARA SITUAR LA MÍSTICA DENTRO O FUERA DEL FENÓMENO RELIGIOSO

2.1. *La postura de Stein*

La mística influyó tanto en el proceso de conversión de Stein al catolicismo como en su concepción antropológica¹⁶. Angela Ales Bello subraya que el pensamiento místico de Teresa de Ávila, especialmente su exploración de la interioridad humana, desempeña un papel central en el análisis fenomenológico de Stein sobre la experiencia religiosa. La filósofa italiana concluye que los dos elementos clave del análisis

¹⁵ E. TUGENDHAT, "Las raíces antropológicas de la religión y la mística", en ID., *Problemas* (Gedisa, Barcelona 2002) 215-228. También en *Ideas y valores* 50/17 (2001) 7-20, en línea <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/16351/17279> (consulta: 10/04/2022).

¹⁶ A. ALLES BELLO, "Interiorità e mistica: Edith Stein interprete di Santa Teresa d'Avila", en P. MANGANARO, *L'anima e il suo oltre: Ricerche sulla mistica cristiana* (Edizioni Carmelitane, Italia 2006) 61.

steiniano —la fe y la mística— deben investigarse de manera conjunta, abarcando tanto la descripción filosófico-fenomenológica del ser humano como el sentido profundo de la experiencia mística¹⁷.

Siguiendo esta línea de pensamiento, puede observarse un proceso similar en la interpretación que Stein realiza de Dionisio Areopagita y Juan de la Cruz. Así, la comprensión de la mística, basada en la tradición cristiana y el análisis de la conciencia de los místicos, se convierte en un puente hacia una profundización fenomenológico-filosófica. Esto fundamenta una teología que conecta la búsqueda de la verdad con la mística, considerada como la forma más elevada de conocimiento de Dios en esta vida¹⁸. Según el análisis de la filósofa judeo-alemana, la fe y la mística están intrínsecamente conectadas dentro del fenómeno religioso, ya que ambas representan diferentes formas de experiencia de Dios, aunque con características esenciales distintas. Stein se basa en la distinción de San Juan de la Cruz entre la “inhabitación divina” y la “unión transformante por el amor”, complementada por las explicaciones de Teresa de Jesús, quien sostiene que esta diferencia no es solo de grado, sino de naturaleza¹⁹. Siguiendo a Dionisio Areopagita, Stein aplica esta distinción al ámbito del conocimiento, proponiendo tres vías para conocer a Dios: la teología simbólica, la fe y la experiencia mística. De este modo, evita concebir la fe y la mística como opuestas, integrándolas en una triada experiencial, en la cual la captación simbólica de un ser creador (sentimiento religioso) es el punto de partida²⁰.

Sin embargo, considera la experiencia mística como certeza de la presencia divina en el alma²¹, con lo cual ve una estructura esencial distinta respecto de la teología simbólica y la experiencia de la fe. En otras palabras, lo que la autora parece proponer es que, aunque la

¹⁷ Cf. A. ALLES BELLO. “Edith Stein commenta Santa Teresa d’Avila”, *Rivista online di Filosofia: Filosofia e mistica* (novembre 2016) 48-58, en línea: <https://romatrepress.uniroma3.it/wp-content/uploads/2020/01/B@belonline-vol.-1-2-Filosofia-e-mistica-2.pdf> (consulta: 15/04/2022).

¹⁸ Cf. E. STEIN, *Castillo interior*, 105; *Ciencia de la cruz*, 360.

¹⁹ Cf. E. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, 352. 355.

²⁰ Véase E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 142-155.

²¹ Véase E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 150. 154. Se puede observar un desarrollo en espiral de esta idea en *Ciencia de la Cruz*, 150. 352.

experiencia mística comparte elementos comunes con el sentido simbólico y la fe, no se puede jerarquizar ni plantear como una etapa superior de realización espiritual. Mantiene una relación de concordancia con otros modos de conocer a Dios, pero su esencia radica en el sentimiento perceptible de la presencia divina²². Esta observación coincide con algunos estudios de la época²³. Hay que considerar que sentimiento (*das Gefühl*) es tanto impresión como sensación; se trataría de una percepción interior, por ello la autora complementa esos significados describiéndola como *certeza*.

En *Ciencia de la Cruz*, Stein describe que la certeza de la presencia íntima de Dios es un tipo de comprensión espiritual que solo se adquiere a través de la experiencia. Esta característica de la mística, entendida como un conocimiento experiencial de Dios, sugiere que, desde la perspectiva de E. Stein, podría existir una relación causal entre la mística y la fe en ciertos casos. En *Caminos del Conocimiento de Dios*, ya había anticipado un análisis con ejemplos concretos: Primero, el joven Samuel, quien más tarde se convirtió en profeta, y que escuchó la voz de Dios sin conocerlo aún. Dicha experiencia considerada mística por la autora, lo prepara para la fe y lo confirma en una misión asociada a esa fe religiosa. Segundo, el de Saulo de Tarso, quien más tarde se convirtió en el apóstol Pablo, muestra que su experiencia visionaria refuerza la fe religiosa en el único Dios aprendida del judaísmo, aunque solo en el conocimiento de Cristo alcanza su realización²⁴. Es la experiencia personal de encuentro con Cristo quien lo transforma de perseguidor en discípulo y apóstol de los gentiles. Para la autora, el caso de Saulo convertido en Pablo se constituye en un ejemplo vivo de la relación complementaria entre experiencia de fe y vida mística.

Entonces, según el análisis de la filósofa judío-alemana, fe y mística están mutuamente referidas dentro del fenómeno religioso porque son

²² Véase E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 150. Además, cf. *Ser finito y ser eterno*, 1115. Se trata de una observación en el apéndice de *Castillo Interior*, en la cual reflexiona sobre la presencia divina ignorada. Véase la cita a Teresa de Jesús [1M1,6] y el parafraseo a Juan de la Cruz [LB 4, 14].

²³ Cf. A. STOLZ, *Theologie der Mystik* (Friedrich Pustet GmbH & Co, Regensburg 1936).

²⁴ Véase E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 347.

dos tipos de experiencia de Dios, aunque tienen diferencias esenciales. En su opinión, todas las formas de conocimiento de Dios están relacionadas, en cuanto apuntan más allá de sí, y de alguna manera se auto trascienden buscando la unión permanente con Dios²⁵.

Hay que decir que los fundamentos filosóficos de Edith Stein beben también de las fuentes de la espiritualidad carmelita, lo que enriquece su visión de la mística como una experiencia transformadora y relacional, profundamente arraigada en su cosmovisión cristiana. Así, la ontología steiniana del “ser en relación” se entrelaza con la tradición mística cristiana, y la particular maestría espiritual de los reformadores del Carmelo, creando un marco robusto para explorar la relación entre fe y mística desde una perspectiva fenomenológica y teológica.

Desde la experiencia sanjuanista, Stein recoge que el camino de la fe es camino de cruz, que conlleva despojo y desasimiento voluntario²⁶. En su formulación antropológico-teológica, advierte que para amar a Dios son necesarias conjuntamente la voluntad y la libertad del espíritu²⁷.

No es posible analizar con mayor profundidad aquí el aporte de Stein, sin embargo, para los fines del artículo, basta constatar que el lugar que Stein le da a la mística, no solo profundiza en el conocimiento fenomenológico de la naturaleza humana en cuanto ser espiritual, sino que –en virtud de ello– también subraya la dimensión trascendente del ser en relación con Dios. Por lo tanto, la mística compete a la comprensión y al desarrollo de la vida espiritual, de la cual la fe religiosa es el elemento que más le interesa hacer notar. En su noción de fe, destaca la influencia del Cardenal Newman, cuyos escritos tradujo. Esto quiere decir que la fe implica una relación de reciprocidad entre Dios y el ser humano, en cuanto asentimiento voluntario y libre a su llamado y consentimiento a su acción transformadora en lo más íntimo del ser.

²⁵ Véase E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 151. 160.

²⁶ Cf. E. STEIN, *Ciencia de la cruz*, 270. 305.

²⁷ E. STEIN, *Ciencia de la cruz*, 283.

2.2. *La postura de Tugendhat*

El trabajo doctoral de Johan Serré²⁸ ofrece una descripción precisa de la concepción de mística en Tugendhat. Aclara que, en lugar de comprenderla como una unión con lo divino, la concibe como un proceso psicológico orientado a despojarse de los deseos y expectativas personales, con el fin de reducir el sufrimiento y alcanzar una mayor tranquilidad frente a la inmensidad del universo. En efecto, el filósofo checo ve la mística como una “liberación del apego volitivo”, lo que implica “superar el deseo o la codicia”²⁹, aspectos que vincula estrechamente con la búsqueda de la paz interior. Tugendhat, considera que “lo que el ser humano necesita es la paz espiritual”³⁰, por tanto, “liberarse de toda preocupación”³¹. Es decir, lo que importa, en definitiva, es la ética como camino para la superación del mayor obstáculo en la realización del ser, la contingencia.

Desde la perspectiva de Tugendhat, la mística estaría fuera del marco del fenómeno de la religión, porque, además de ser caminos diferentes, mística y fe responden a motivos opuestos³², por lo tanto, sin posibilidad de elementos comunes. La imagen es la de caminos paralelos que nunca confluyen. Su argumento se basa en la motivación³³. Cuando entra en la experiencia del creyente y del místico, observa que ambos buscan respuestas en algo “que no es de este mundo”³⁴. Sin embargo, ve una oposición primaria entre religión

²⁸ J. SERRÉ, *De (on)mogelijkheid van niet-religieuze mystiek. Gebaseerd op de werken van Ernst Tugendhat: The (Im)Possibility of Non-Religious Mysticism*. Proefschrift voorgelegd tot het behalen van de graad van doctor in de wijsbegeerte, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, Universiteit Antwerpen, 2021, en línea: <https://repository.uantwerpen.be/docman/irua/f56e85/182405.pdf> (consulta: 05/10/2024).

²⁹ Véase J. SERRÉ, *De (on)mogelijkheid van niet-religieuze mystiek*, 140.

³⁰ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 9.

³¹ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 10.

³² Véase E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 132.

³³ Entiéndase en su significado fenomenológico, que no equivale a causalidad (causa), sino que es prerracional o asociativa. Cf. E. STEIN, *Causalidad Psíquica*, en J. URKIZA y F. SANCHO (eds.), *Obras Completas, II, Escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)* (El Carmen, Vitoria 2005) 215-339. También, cf. J. SAN-MARTÍN, “La motivación básica de Husserl y el sentido de la fenomenología”, *Anuario Filosófico* 53 (3) (2020) 447-470, en línea: <https://doi.org/10.15581/009.53.3.003> (consulta: 07/03/2022).

³⁴ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 128.

y mística, aunque reconoce que ambas son “puntos de referencia trascendentes”³⁵.

En consecuencia, para el filósofo, la fe implica una ética opuesta a la mística. En su opinión, la fe es una actitud religiosa basada en una relación de intercambio, porque lo que el creyente pretende es conseguir la bendición divina, una relación por conveniencia que pretende garantizar la consecución del propio proyecto. En tal sentido, la mística aparece como oposición a la fe religiosa, en cuanto implica la negación voluntaria de todo proyecto personal y, por tanto, la liberación del *deseo egoico* y del interés de autorrealización.

Su argumento se profundiza hasta proponer que aquello que las personas místicas describen como la búsqueda de la unidad o sentimiento de unificación, es solo síntoma de una certeza de que es posible la auto liberación. Esa intranquilidad radical o angustia existencial solo se puede superar rompiendo la barrera del aislamiento de sí mismo. Lo que la persona mística busca es distanciarse de sí al punto de dejar de ser lo más importante³⁶. Al salir de su egocentricidad se libera, deja de sufrir y alcanza la paz. Con esto plantea una relación de motivación, es decir, una causalidad psíquica entre la renuncia al ego y la paz interior. Una cuestión que parece ser una nota universal en la experiencia mística, en cuanto está presente en todas las tradiciones con diferentes expresiones: muerte del yo, renuncia de sí, vaciamiento.

En términos religiosos, E. Tugendhat plantea una crítica refinada al postular que la entrega a la voluntad de Dios es el valor fundamental del creyente. Según su análisis antropológico, esto se da porque el ser que “dice yo”³⁷ tiene una tendencia autorreferencial. De esta, el autor infiere una estructura de la egocentricidad, característica del ser humano, la cual se revela incluso en el caso del altruismo. En efecto, poner el bien del otro como propósito personal, implica convertir lo ajeno en su propio deseo y su meta de realización³⁸.

³⁵ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 125.

³⁶ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 10.

³⁷ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 45

³⁸ Cf. E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 46.

Por lo tanto, para el filósofo checo la mística tiene una cierta superioridad respecto de la religión en cuanto logra el desapego al propio proyecto, en oposición a la fe, paradigma del sentimiento religioso, en la cual el deseo de éxito constituye su motivación al mismo tiempo que su límite. De modo que, en su visión, puesto que las personas místicas viven en actitud de renuncia a sus deseos egoicos como acto liberador que emerge de la misma libertad, para ser místico hay que dejar de ser religioso³⁹.

Desde la perspectiva de Tugendhat, la mística estaría fuera del marco del fenómeno de la religión, porque las religiones promueven el sometimiento a la voluntad divina, mientras que la mística busca la superación de la egocentricidad y la búsqueda de la paz mental por la disolución del deseo⁴⁰. Además, el autor parte de la tesis de Schleiermacher, quien define el núcleo de la religión como un sentimiento de absoluta dependencia⁴¹, y luego la interpreta desde la crítica nietzscheana, considerando que este sentimiento surge de la conciencia del límite del propio poder⁴².

En efecto, en su ensayo sobre la “trascendencia inmanente”, el autor alemán analiza la idea de trascendencia desde la perspectiva de Nietzsche, quien rechaza la noción tradicional de lo trascendental como algo más allá del mundo físico. Nietzsche sostiene que tras la “muerte de Dios”, el ser humano debe crear su propio sentido de la vida⁴³. Según esto redefine la trascendencia como un fenómeno

³⁹ Véase E. TUGENDHAT, “Nietzsche y la antropología filosófica: el problema de la trascendencia inmanente, en ID., *Problemas* (Gedisa, Barcelona 2002) 199-200.

⁴⁰ Véase M. WENNING, “Mysticism and Peace of Mind: Reflections on Tugendhat and Daoism”, *Frontiers of Philosophy in China* 12/4 (2017) 554ss, en línea: <https://www.jstor.org/stable/26571921> (consulta: 05/05/2019).

⁴¹ Véase E. TUGENDHAT, “Las raíces antropológicas de la religión y la mística”, 218.

⁴² Véase E. TUGENDHAT, “Las raíces antropológicas de la religión y la mística”, 218-219.

⁴³ Hay que recordar que Nietzsche propone una “transvaloración de los valores”, es decir, una completa reevaluación de los valores morales y religiosos heredados de la tradición. En su visión, los valores tradicionales —especialmente los religiosos— promueven una actitud de servidumbre y dependencia del ser humano frente a un poder superior, algo que para Nietzsche es inherentemente opresivo. La creación del sentido desde dentro, en su esquema, implica una ruptura con esta estructura de dependencia y la afirmación de la vida en sus propios términos. La trascendencia

inmanente, centrado en la voluntad de poder, que abarca tanto el control sobre los demás como la capacidad creativa y el dominio de uno mismo. Aunque Tugendhat critica la ambigüedad del concepto de poder, reconoce en Nietzsche una crítica válida a la dependencia religiosa de lo suprasensible y, bajo la influencia del existencialismo y la fenomenología, adopta una línea de pensamiento similar. Para él, la creación del sentido desde dentro requiere un proceso de auto liberación de todo apego volitivo y dependencia externa.

De esta manera para Tugendhat es inconcebible que el sentido de la vida pueda venir de una relación con lo divino. Si bien admite que el sentimiento de dependencia origina y sustenta la experiencia religiosa, a su juicio, impide al ser humano una auténtica liberación y paz mental y, por lo tanto, resulta incompatible con la creación del sentido desde una perspectiva secular y autónoma. En su lugar, defiende la capacidad humana para encontrar paz y equilibrio frente a la contingencia de la vida. Es decir, al estar dotada de espíritu la persona puede formular y reformular sus propios referentes y ámbitos de sentido y significación existencial.

Tugendhat sigue una línea de pensamiento influenciada tanto por Schleiermacher como por Nietzsche. Schleiermacher redefine la religión en términos de un sentimiento de absoluta dependencia, Tugendhat considera que la dependencia hacia lo divino es un obstáculo para la paz interior. Por su parte, Nietzsche, con su rechazo al "Dios trascendental", abre el camino a una ética de la auto liberación, que Tugendhat acoge, alejándose de cualquier referencia a lo suprasensible.

2.3. Primer contrapunto entre E. Stein y E. Tugendhat

Sin lugar a duda, fe es un término religioso, aun cuando se usa la palabra en el sentido genérico de confiar, siempre remite a su significación teológica. No sucede lo mismo con la palabra mística o

divina, que dicta un orden externo de valores, es incompatible con la necesidad humana de ser el propio creador de su vida y su sentido. Véase F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder* (EDAF, Madrid 2008). Especialmente el Libro Segundo "Crítica de los supremos valores históricos", entre el que se destaca la crítica a la religión (pág. 119ss.).

misticismo, ya que su uso es polisémico y se utiliza tanto para designar un estado de unión con Dios, como también sinónimo de sentido o compromiso por una causa. Por ello, una primera precisión conceptual necesaria es su categorización dentro del fenómeno religioso.

No obstante, la manera más común e intuitiva de hablar de mística ha sido relacionarla con religión, interpretación que ha tenido mayor recepción e impacto hasta ahora. Esto es un punto fundamental y crucial, porque al situar la mística en el marco del fenómeno religioso, inmediatamente emerge la pregunta por su relación y distinción con la fe. En términos simples, Stein y Tugendhat coinciden en establecer una relación entre ambos conceptos. Se puede plantear que ambos coinciden en establecer la relación entre mística y fe considerando a la una y la otra como fenómenos existenciales. Estos se dan en el ámbito de la experiencia humana, y a la vez, configuran una identidad o modo de ser que tiende a la trascendencia. De este modo, en lugar de hablar de mística y religión a secas —lo cual sería mucho más abstracto— desde la fenomenología, Stein y Tugendhat ponen la experiencia como base de la reflexión. Y, si bien comparten una misma tradición de pensamiento filosófico, en algunos puntos coinciden y en otros difieren, lo que se evidencia tanto en los presupuestos que utilizan como en las conclusiones a las cuales llegan.

Stein pone el foco en examinar las posibilidades de continuidad y descubre que no existe una experiencia mística lineal a la experiencia de la fe, sino que la fe puede ser tanto origen como horizonte de la mística. Esto implica una distinción con matices complejos porque la mística no depende del ser humano, no supone un mero ejercicio de su capacidad de crear un sentido existencial a su vida, sino que implica una auténtica relación del ser humano con las personas divinas. Es lo que Stein considera como una “constante y asidua cooperación con la gracia”⁴⁴.

Profundizando, se observa que tanto E. Stein como E. Tugendhat consideran que la fe y la experiencia mística son diferentes expresiones de la espiritualidad humana. Al decir de E. Tugendhat, dos caminos, “no se excluye la posibilidad de que haya mística o rasgos místicos en

⁴⁴ STEIN, *Ciencia de la Cruz*, 350.

la religión”⁴⁵. Por su parte, E. Stein tampoco excluye que haya mística fuera de la religión, no obstante, su concepto de mística está profundamente vinculado con la gracia divina y la fe cristiana. Es más, argumenta que en algunos casos la experiencia mística precede a la fe⁴⁶. De este modo, la referencia a la gracia en Stein es crucial, mientras que en Tugendhat, la mística se basa en un proceso de desapego interno y liberación del ego, que excluye la noción de intervención divina. La dependencia de lo divino para Stein y la autonomía radical de Tugendhat son diferencias fundamentales. Para Tugendhat, la mística implica la superación de la fe como dependencia, mientras que Stein ve la fe y la mística como caminos de liberación que pueden estar entrelazados.

Ciertamente, leídos en su conjunto proponen una reflexión sobre la imagen de Dios y su rol en la experiencia mística humana; y sobre si la experiencia espiritual de liberación interior al margen de la religión o como superación a ella, puede equipararse completamente a la mística teológica.

3. BASES TEÓRICAS DE LA CONVERGENCIA Y DIVERGENCIA ENTRE FE Y MÍSTICA

3.1. La postura de E. Stein

En su obra *Caminos del Conocimiento de Dios*, la filósofa concluye que fe y mística son dos caminos sobrenaturales del conocimiento de Dios. El adjetivo de sobrenatural refuerza la idea de la gracia divina, es decir, que la posibilidad de conocer a Dios no depende causalmente ni de la inteligencia ni de la voluntad humana, sino que compromete la libre iniciativa de Dios y su voluntad de autocomunicarse y autodonarse⁴⁷ a través de esos caminos. El sustantivo conocimiento indica un tipo de relación específico, la que podría denominarse inicialmente una conciencia de la presencia de Dios.

⁴⁵ Véase E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 130.

⁴⁶ Cf. E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 347.

⁴⁷ “*Selbstoffenbarung und Selbsthingabe Gottes*” (E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 150).

E. Stein nota una diferencia entre fe y mística distinguiendo entre sentimiento y percepción. La fe se caracteriza por una confianza que describe como el “sentimiento de que Dios está presente”. Aquí la alusión al sentimiento implica más una certeza que una percepción sensorial. En tanto que la mística implica una percepción interior de la presencia divina, un “sentirse tocado en lo más interior por aquel que está presente”⁴⁸. Aquí la alusión al interior –clave en la reflexión sanjuanista– implica un conocimiento experiencial. En términos fenomenológicos, la conciencia de la inhabitación divina, no es por fe, (confianza y certeza) sino por vivencia de la presencia divina en la interioridad. Y es precisamente, la experiencia personal de lo divino el distintivo de la experiencia mística respecto de la fe⁴⁹. La diferencia parece sutil, pero plantea un orden radical: mientras la fe es conocimiento oscuro⁵⁰, la mística es conocimiento experiencial de la presencia de Dios⁵¹. Teológicamente, con esta distinción la autora parece resaltar el carácter subjetivo de la fe (*fides qua*) y con ello relevar el lugar de la libertad humana. En efecto, el acto de creer –la opción de creer– es caracterizada por la confianza e implica la facultad de la voluntad.

No obstante, para la fenomenóloga, el conocimiento de un contenido no queda realizado sin su anclaje experiencial. Ella considera que “el mero sentimiento (*Gefühl*) de la presencia divina es el comienzo, el grado inferior de la vida de oración”⁵². Al involucrar el sentir, E. Stein nos sitúa de inmediato en otra dimensión, trascendiendo las potencias del alma, en aquella experiencia de Dios que se caracteriza por un encuentro íntimo y personal con él y cuya esencia es la dimensión afectiva. A la luz de Stein, se puede plantear

⁴⁸ E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 148.

⁴⁹ Cf. J. F. PINILLA, *Los sentidos espirituales, en particular, el “toque de Dios” en San Juan de la Cruz*, OCD, doctor de la Iglesia (Anales de la Facultad de Teología Vol. 49 n°2; Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1998).

⁵⁰ Véase E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 131.

⁵¹ Véase E. STEIN, *¿Qué es filosofía?*, en J. URKIZA y F. SANCHO (eds.), *Obras Completas*, II, *Escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)* (El Carmen, Vitoria 2005) 174; ID., *Ciencia de la Cruz*, 352.

⁵² E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 179.

que la cualidad experiencial de la mística religiosa es sentirse amado por Dios y saberse unido/a él.

Con ello sugiere otra diferencia específica entre fe y mística: mientras la fe es el camino ordinario de lo sobrenatural, la mística se revela como un camino extraordinario⁵³. La filósofa explica, en su obra *Caminos del conocimiento de Dios*, cómo entiende el binomio:

No hay que entender lo “extraordinario” como si fuera un camino lateral sin significado fundamental. Antes bien la investigación nos debe llevar a pensar que el conocimiento experiencial [de los teólogos] es objetivamente lo primero y fundamental, que hace posible el camino “ordinario”, y que, además, es el punto de partida de todo conocimiento de Dios⁵⁴.

Para la autora, la fe no es una actitud de confianza en Dios sin más, sino un don de Dios, al igual que la mística es un camino sobrenatural, es decir, que no depende de la acción humana, aunque queda condicionada por la voluntad y la libertad.

Por lo tanto, E. Stein admite que la mística es un tipo de conocimiento de Dios, pero advierte que “nadie llegará jamás por diligencias propias, ni aun apoyadas por la gracia, a experimentar como realidad viviente la presencia divina en su interior y el sentimiento de estar unido con Dios”⁵⁵. Es decir, ningún tipo de ascesis induce a un estado místico, ni puede asegurarse el desarrollo en la vida espiritual con voluntarismo. Teológicamente, es importante afirmar que el ejercicio ascético no garantiza la experiencia mística; a lo más, ejercita la disposición a recibir la gracia divina. Acto de apertura que es respuesta a la misma gracia. Todo lo que puede hacer el ser humano

⁵³ En el sentido de infrecuente, en oposición a ordinario, lo que ocurre cotidianamente. Es preciso evitar confundir lo extraordinario con lo sobrenatural. Véase E. STEIN, *Caminos del Conocimiento de Dios*, 142.

⁵⁴ E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 141. En la nota 59, el editor español aclara que la nota fue tachada, sustituyéndolo por otra breve, después de “experiencia sobrenatural”: “Bajo este título están resumidos diversos asuntos (cf. 29ss del ms.)”. Cf., en la edición alemana, ESGA 17, 38, Anm, 68.

⁵⁵ E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 352.

es, según el consejo de E. Stein, ir “disolviendo los obstáculos” a la gracia y disponerse como “vaso vacío para la acción divina”⁵⁶.

Al margen de la discusión entre mística y ascesis, el análisis de E. Stein es fino en precisiones. Puede darse la experiencia mística como revelación previa a la fe y como apoyo a la fe y su misión profética. Esto no quita que también pueda darse “la fe como plenitud del conocimiento natural de Dios”, aunque no necesariamente la mística como realización de la fe⁵⁷. Dicho, en otros términos, la santidad supone la experiencia mística, pero no todas las personas que reciben gracias místicas llegan a ser santas. Es el misterio de la libertad humana.

Interpretando el pensamiento de Stein, lo que se puede aprender sobre Dios es responsabilidad del creyente, el cual puede discernir y elegir con qué información nutre sus propias imágenes –lo que lee, lo que escucha, a quién se confía–⁵⁸. Para ella, la fe es conocimiento oscuro⁵⁹, en cuanto el misterio no puede ser comprendido por el entendimiento, aunque ciertamente inflama la voluntad. Por lo tanto, lo aprendido en el catecismo o la interpretación teológica es equivalente a conocer a una persona solo de oídas⁶⁰. En tal sentido, tiene carácter propedéutico porque está al servicio de la formación de imágenes o ideas de Dios⁶¹.

Con esto la autora rescata el aspecto doctrinal de la fe, es decir, todo lo aprendido por transmisión y recepcionado en la propia tradición religiosa. Cabe recordar la distinción teológica de san Agustín entre la dimensión subjetiva y la dimensión objetiva, respectivamente (*fides qua*

⁵⁶ E. STEIN, “Carta 561. A Calista Kopf del 20/10/1938”, en J. URKIZA y F. SANCHO (eds.), *Obras Completas, I, Escritos autobiográficos y cartas* (El Carmen, Vitoria 2002) 1277.

⁵⁷ Cf. E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 180.

⁵⁸ Cf. E. STEIN, *Caminos del Conocimiento de Dios*, 160ss.

⁵⁹ Véase E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 131.

⁶⁰ La autora argumenta –entre otras razones– que el conocimiento de Dios se da al modo de las relaciones interpersonales. Cf. C. BETSCHART, “¿Es la unión mística un paradigma para la relación interpersonal? Una respuesta diferenciada en Edith Stein”, *Steiniana: Revista de Estudios Interdisciplinarios* 3(1) (2018) 106-124, en línea: <https://doi.org/10.7764/Steiniana.1.2019.6> (consulta: 25/05/2023).

⁶¹ Cf. E. STEIN, *Caminos del Conocimiento de Dios*, 154.

y *fides quae*)⁶². Aplicado a la postura de Stein, su argumento atañe al segundo aspecto, es decir, al conocimiento de los contenidos de la fe común e implica la facultad intelectual, la razón, las cosas que se creen, el contenido concreto creído.

Sin embargo, en opinión de la fenomenóloga, solo se puede decir que se conoce a Dios cuando se ha tenido una auténtica experiencia de él. No basta un conocimiento de oídas. En este sentido la fe es realización del conocimiento natural de Dios –teología simbólica–, mientras que la mística abre la posibilidad de la realización de la fe, en el sentido fenomenológico de completitud. El saber sobre Dios y el conocer a Dios, solo adquiere su pleno sentido en el encuentro personal con él. Por ello la filósofa alemana resalta que “el núcleo de toda vivencia mística es el encuentro con Dios de persona a persona”⁶³.

En efecto, dado que lo propio del ser de Dios es relacional, solo en una relación personal Dios puede darse a conocer a sí mismo y revelar su presencia, haciéndose sentir, es decir, manifestándose como amor en el acto más propiamente amoroso que es estar presente. Para la teología esto significa que en el misterio de la individualidad –de alguna manera– se hace accesible el mismísimo Dios, en cuanto se da a conocer de manera personal respetando la singularidad y honrando aquel núcleo irrepetible que constituye la persona humana.

3.2. La postura de E. Tugendhat

En la obra *Egocentricidad y mística*, el planteamiento de E. Tugendhat se desarrolla en base a la hipótesis de una brecha insuperable entre religión y mística. El filósofo evita partir de las definiciones tradicionales de mística, critica su uso más popular y cuestiona la centralidad que ha adquirido el sentimiento de unidad en los estudios sobre mística comparada.

La palabra mística se usa de diversas maneras. Algunos la asocian con una peculiar iluminación intuitiva, pero este sentido es más bien

⁶² Cf. P. CHÁVEZ, “Cuestiones en torno a la recepción de San Agustín por Edith Stein”, en A. SERRANO y J. F. PINILLA (eds.), *Cuestiones de fe y razón en Edith Stein* (Anales de la Facultad de Teología, Vol. 65, n° 104; Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2012) 127-139.

⁶³ E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 148.

marginal. Más relevante es la difundida concepción según la cual la mística consiste en un sentimiento de unidad sujeto-objeto: el místico se vería de alguna forma en unión con Dios, con el ser, con todas las cosas. Esto da cuenta de un aspecto clave de la mayoría de las concepciones místicas en Oriente y Occidente; sin embargo, en mi opinión, el centro es otro⁶⁴.

Según observa Tugendhat, “en particular en India, China y Japón, la mística parece haber sido más importante que las religiones, y habrían sido las místicas y no las religiones las que habrían conducido a concepciones integradoras de vida y de paz del alma”⁶⁵. Desde su postura no se puede plantear que la mística sea la cumbre de la fe (en el sentido del grado supremo de la experiencia religiosa), porque no hay una relación de continuidad entre una y otra. Por lo cual, en opinión de E. Tugendhat, la verdadera oposición no se da entre fe y mística, sino en estricto rigor entre religiones y místicas. Es más, la fe no se aborda como una experiencia sobrenatural, sino como una vivencia de la propia capacidad de dar sentido a la vida. De tal modo, que fenomenológicamente, la cuestión mística para este autor implica una causalidad psíquica, una motivación:

Yo creo que hay que entender toda mística a partir de un determinado motivo. El sentimiento místico de unidad de todas las cosas no solo le sobreviene a uno, sino que se lo busca. ¿Por qué? Una respuesta a esta pregunta es que los seres humanos tienen necesidad de paz espiritual⁶⁶.

A su juicio, el ser humano necesita la paz espiritual y la busca porque siente una constante amenaza del proyecto personal debido a la contingencia humana (o la mala suerte). De allí que, en su opinión, la creencia en dioses exprese una proyección del deseo⁶⁷. De acuerdo con su observación, lo que en la actitud religiosa aparece como una negación de sí, en el fondo es una estrategia que daría la ilusión de obtener de todas formas aquello que se desea, aun cuando se emplee

⁶⁴ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 9.

⁶⁵ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 14.

⁶⁶ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 9.

⁶⁷ Véase E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 139.

la postura que se expresa en la frase del Padre nuestro, “hágase tu voluntad”⁶⁸.

Se puede ejemplificar esta observación crítica del autor ficcionando la siguiente plegaria: *Señor, quizás no me concedas (exactamente) lo que te pido (porque podría no convenirme), pero sé que me bendecirás (que de todas formas el proyecto de mi vida llegará a buen término)*. A partir de esta suerte de aceptación o, mejor dicho, de conformidad con la voluntad divina, el filósofo checo plantea una actitud religiosa totalmente opuesta: la actitud mística, caracterizada por la entrega absoluta. Ambas tratan de resolver el problema de la contingencia, aunque de modo contrapuesto⁶⁹.

Considera la fe como un proceso y progreso espiritual en la vida religiosa. De hecho, distingue tres niveles a partir de lo que considera “el acto más típico en el que se manifiestan las verdaderas motivaciones religiosas, la oración”⁷⁰. En un primer nivel, el creyente pide a Dios por sus necesidades, en un segundo nivel, desea cumplir la voluntad divina; en el tercero, entra en una actitud de aceptación de lo que Dios provee. No obstante, concluye que, en cualquiera de los niveles, la fe siempre implica una actitud interesada, la cual necesita ser superada por la mística⁷¹.

Sin embargo, en su visión es claro que para el creyente Dios se muestra como solución que garantiza que el proyecto de la vida no fracasará. Para el místico/a, la solución es soltar la expectativa, renunciar al deseo de un proyecto vital, pues sabe que no puede tener control ni garantía de éxito. Desde esta perspectiva, para el filósofo checo, la actitud religiosa y la actitud mística sirven “para elaborar las frustraciones del deseo (reales o temidas) recurriendo al universo

⁶⁸ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 11.

⁶⁹ Véase E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 154.

⁷⁰ E. TUGENDHAT, “Las raíces antropológicas de la religión y la mística”, 11.

⁷¹ Cf. E. TUGENDHAT, “Las raíces antropológicas de la religión y la mística”, 11-13.

numinoso”⁷². Mientras una convierte el deseo en plegaria, la otra intenta superarlo, renunciando a él⁷³.

Su argumento antropológico-ético a favor de la mística respecto de la fe se basa en la diferencia entre los animales y los seres humanos. El ser humano, al tener autoconsciencia, es decir, tener consciencia de ser él mismo y de vivir autorreferencialmente, sentiría un estado de intranquilidad desconocido para los animales⁷⁴.

Esa intranquilidad sería un rasgo específicamente humano, intrínseco a la relación que tiene consigo mismo, con su yo. En el fondo, como todo fenomenólogo, busca desentrañar la estructura esencial del ser, y desde el acceso antropológico, considera que el ser humano está configurado egocéntricamente. Por lo tanto, E. Tugendhat postula que la mística es una actitud ética, la cual consiste en trascender o relativizar la propia egocentricidad, con el fin de “liberarse o al menos mitigar la preocupación por sí mismo”⁷⁵.

En la concepción de Tugendhat, la egocentricidad humana, que genera una profunda intranquilidad existencial debido al apego a los deseos y la necesidad de éxito personal, puede superarse mediante la renuncia a dichos anhelos. Este desistimiento no busca la satisfacción externa, sino que permite un distanciamiento del propio ego, liberando al ser humano de la constante preocupación por su proyecto vital. A través de este desapego, la persona mística alcanza una paz espiritual basada en la aceptación de la contingencia y la libertad interior,

⁷² E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 140.

⁷³ Se advierte en este planteamiento la influencia de la filosofía budista en E. Tugendhat. Comparativamente, se puede decir que la influencia de E. Stein es la filosofía cristiana y la teología bíblica. No parece haber rasgos de influencia del misticismo judío en sus juicios, al menos no directamente, pese a que el judaísmo fue la religión transmitida por su madre y con la cual creció. De hecho, su opción vocacional coincide con su opción intelectual al alero de la tradición carmelita.

⁷⁴ Véase E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 10-11. Es sugerente la comparación que realiza entre el ser humano y el animal. Habla de la consciencia humana, pero no niega la consciencia animal, sino que deja abierta la posibilidad de otro tipo de consciencia, el cual describe como sin sensibilidad egocéntrica, o bien lo imagina como otra forma de establecer la relación consigo, sin autorreferencia como sería en el caso del humano.

⁷⁵ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 10.

ofreciendo una vía para trascender la inquietud inherente a la autoconsciencia humana.

El autor no emplea presupuestos teológicos en su reflexión; su enfoque es antropológico y ético. Por ello, considera la mística como una vía para liberarse del yo, fuente de sufrimiento, más que como una experiencia trascendental de lo sagrado. Su perspectiva secular recupera ciertos aspectos de las espiritualidades asiáticas, como el budismo, donde la superación del apego y el deseo son centrales para lograr la paz. Así, en el análisis del autor, la mística se aleja de la fenomenología del sentimiento religioso como una dimensión transversal a la naturaleza humana y rechaza su comprensión desde una perspectiva religiosa confesional. En su lugar, circunscribe la comprensión de la mística a la dimensión espiritual humana, entendida como autotranscendencia psíquica hacia el equilibrio emocional y la paz mental.

3.3. Segundo contrapunto entre E. Stein y E. Tugendhat

Hasta ahora se han resaltado ciertas tensiones entre los enfoques de ambos autores sobre fe y mística. Sin embargo, es preciso señalar que, aunque opuestos en algunos aspectos, ambos responden a inquietudes existenciales comunes, como la autenticidad del ser en la búsqueda de sentido, la libertad para crear el propio proyecto de vida y la superación del sufrimiento.

Respecto de la autenticidad, hay que partir reconociendo que la crítica del autor a la fe es determinante, y al examinarla desde la perspectiva teológica, hay que darle razón en que la estructura de la egocentricidad puede llevar a la persona a una autorreferencialidad patológica. Además, el creyente se puede autoengañar, y en ese sentido el discernimiento espiritual puede permitirle identificar sus verdaderas motivaciones. Sin embargo, se podría plantear que al igual que Tugendhat, Stein previene contra una falsa expresión de religiosidad o una especie de mediocridad religiosa, la cual no busca ni indaga más allá, se contenta con el conocimiento de oídas sin llegar a autoformarse y disponerse a un conocimiento experiencial.

En cierto modo, Tugendhat atribuye a la fe esa especie de mediocridad⁷⁶, pues –en su opinión– la religión no logra sacar al individuo de su autorreferencialidad. Considera que esta refuerza la idea de que Dios está disponible para hacer favores y milagros a quienes se lo piden. Stein en cambio, atribuye el estancamiento a los obstáculos que el ser humano pone en el camino espiritual, tanto en la senda de la fe como en el recorrido místico⁷⁷. Tugendhat imagina la estructura de la egocentricidad cerrada en el sí mismo. Stein observa esa estructura como concéntrica e íntima. En la profundidad del alma no encuentra un sí mismo en soledad, sino la sede de la libertad y la gracia, habitada por Dios⁷⁸.

Por otra parte, respecto de la necesaria libertad para crear el propio proyecto vital, es imposible refutar la observación de E. Tugendhat respecto a la mística como proceso de purificación y/o liberación de aquello que impida o dificulte el ascenso espiritual. En efecto, en la literatura mística es frecuente la alusión a la negación del ego, de la renuncia a los propios deseos, e incluso, –como Juan de la Cruz– de un desear lo contrario al deseo instintivo⁷⁹. En este punto, E. Stein al asumir la tradición carmelita estaría de acuerdo con la crítica del filósofo checo, pues tiene una reflexión profunda sobre el vaciamiento como condición necesaria para la vida de gracia⁸⁰. Viene bien recordar su consejo: “Hacer de nuestra parte todo lo posible, a fin de llegar a ser un vaso vacío para la gracia divina, es un camino más seguro”⁸¹. Es este uno de los argumentos de Patrizia Manganaro, quien plantea como característica esencial de la mística la práctica no-egológica. Explica que es el saberse referido a un origen lo que motiva la negación del yo

⁷⁶ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 132.

⁷⁷ Cf. E. STEIN, “Carta 561. A Calista Kopf”, 1277-1278.

⁷⁸ Cf. S. PATT, *El concepto teológico-místico de “fondo del alma” en la obra de Edith Stein* (EUNSA, Pamplona 2009) 160-162.

⁷⁹ Es interesante notar que la muerte mística plantea la emergencia de una concepción contra individualista del sujeto en el que el yo y el otro no son oponentes, sino aliados cercanos. Véase G. M. MORALES-JODRA, *Mors Mystica*, Temple University ProQuest Dissertations Publishing, 2018, en línea: <https://scholarshare.temple.edu/bitstream/handle/20.500.12613/3300/TETDEDXMoralesJodra-temple-0225E-13343.pdf?sequence=1> (consulta: 08/10/2022).

⁸⁰ Cf. E. STEIN, *Ciencia de la cruz*, 444. 447. 452.

⁸¹ Cf. E. STEIN, “Carta 561. A Calista Kopf”, 1278.

histórico y concreto contingente. Una forma de captar la trascendencia del ser finito⁸².

Un tercer elemento común es la consideración del sufrimiento. Aunque, en contrapunto con E. Stein, E. Tugendhat no considera la mística desde la dimensión de la gracia, cuestión propiamente teológica, porque su interés antropológico se sitúa en un contexto secularizado⁸³. Sin embargo, la necesidad de la paz mental busca resolver el problema del sufrimiento. Incluso, implica un problema religioso, porque, para él, la religión tradicional proyecta una dependencia hacia un ser trascendente que promete protección o consuelo frente a los sucesos de la vida. Esta búsqueda de paz mental refleja una necesidad de seguridad frente a lo desconocido o lo incontrolable, lo que revela, desde la perspectiva de Tugendhat, una limitación del ser humano en su autonomía y libertad, al depender de una fuente externa en lugar de alcanzar la paz a través de la auto liberación. El sufrimiento cesa cuando acaba el deseo. Es una postura conocida por la difusión del budismo en Occidente.

En contraste, para E. Stein el problema es entender el sufrimiento y la injusticia desde la experiencia de Dios, al contrario de E. Tugendhat, cuyo problema es entenderlo como superación de la experiencia humana de la contingencia. El pensamiento de Stein ofrece una respuesta a la reinterpretación que Ernst Tugendhat hace de la crítica nietzscheana, al proponer una nueva comprensión del sufrimiento y la trascendencia. Donde los existencialistas ven debilidad y resignación, Stein ve solidaridad, posibilidad de intercesión y redención de “todas las necesidades humanas”⁸⁴. La cruz es un signo contradictorio, impuesta en la más profunda ignominia, abrazada, fuente de unión con Dios y felicidad⁸⁵. Para ella, la paz mental no es una meta, si acaso, lo es la paz interior, aunque como consecuencia de la relación con Dios.

⁸² Cf. P. MANGANARO, *Filosofía della mistica. Per una pratica non-egologica della ragione* (Lateran University Press, Città del Vaticano 2008).

⁸³ Véase E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 130.

⁸⁴ E. STEIN, *A Dios Padre*, en J. URKIZA y F. SANCHO (eds.), *Obras Completas, V, Escritos espirituales (en el Carmelo teresiano, 1933-1942)* (El Carmen, Vitoria 2006) 811.

⁸⁵ Véase E. STEIN, *Signum Crucis* (16-XI-37), en J. URKIZA y F. SANCHO (eds.), *Obras Completas, V, Escritos espirituales (en el Carmelo teresiano, 1933-1942)* (El Carmen, Vitoria 2006) 784-785.

Asimismo, la posibilidad de que el proyecto de vida auto fundado no llegue a concretarse, dada la finitud humana, no es una tragedia ni una amenaza. Sobre todo, si se ha declarado: “Para mí la cuestión principal, naturalmente, es la base religiosa de la vida entera”⁸⁶ y “he aprendido a amar la vida desde que sé para qué vivo”⁸⁷, ni siquiera el sufrimiento frustra las posibilidades de plenitud. Su filosofía de la cruz, especialmente en su obra *Ciencia de la cruz*, desentraña una sabiduría crítica, en la cual el sufrimiento permanece injustificable, pero posible de ser libre y voluntariamente integrado en un proceso de solidaridad, reparación y salvación. La gracia de Dios como fortaleza para afrontar cualquier sufrimiento⁸⁸ y vinculando la muerte de Cristo con la libertad divina⁸⁹. De esta forma, el sentido de la vida se va descubriendo progresivamente en el misterio de la vida y de la cruz. En lugar de ser producto de las posibilidades contingentes es descubierto y vivido en relación con el Dios personal, que invita a una entrega libre y amorosa que enriquece, en lugar de limitar, la autonomía humana.

Por último, contrastan y se acercan en consideraciones de antropología filosófica fundamental. Para el filósofo, los fenómenos de la religión y de la mística tienen profundas raíces antropológicas, en cuanto son “conductas por las que el hombre se distingue de otros animales, que no pueden ser consideradas como meros fenómenos accidentales de una u otra cultura”⁹⁰. De hecho, el objetivo que declara es dar con una representación general de lo humano, esto es, la significación que tiene para nosotros desentrañar la relación entre actitud religiosa y actitud mística⁹¹. De tal modo, que, a su juicio, “no solo son caminos diferentes, sino que responden a motivos opuestos”⁹². Para E. Stein, en cambio, la esencia de lo humano reside en su constitución tripartita: unidad de cuerpo-alma-espíritu, lo cual le

⁸⁶ E. STEIN, “Carta 115. A Roman Ingarden del 5.II.24”, en J. URKIZA y F. SANCHO (eds.), *Obras Completas, I, Escritos autobiográficos y cartas* (El Carmen, Vitoria 2002) 736.

⁸⁷ E. STEIN, “Carta 116. A Roman Ingarden del 19.VI.24”, en J. URKIZA y F. SANCHO (eds.), *Obras Completas, I, Escritos autobiográficos y cartas* (El Carmen, Vitoria 2002) 738.

⁸⁸ E. STEIN, *Ciencia de la cruz*, 468.

⁸⁹ E. STEIN, *Ciencia de la cruz*, 477.

⁹⁰ E. TUGENDHAT, “Las raíces antropológicas de la religión y la mística”, 7.

⁹¹ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 128.

⁹² E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 132.

posibilita una apertura radical y trascendente. Dado que el espíritu es el eje primordial de su pensamiento⁹³, no le basta una constatación antropológica, sino que avanza asumiendo “un mínimo de presupuestos teológicos”⁹⁴ para desentrañar el sentido de las experiencias espirituales en el ser humano.

Queda por aclarar todavía en qué momento de la vida de la fe aparece o se da algo así como una experiencia mística. Tugendhat, releva subrepticamente una diferencia de identidades entre la persona creyente y la mística, e interpela una nueva pregunta: ¿cómo se da el paso o el salto de la religión a la mística?, dado que, según el análisis del pensador checo, se trata de dos modelos actitudinales completamente opuestos ante la existencia. Para entrar en la actitud mística, habría que superar la actitud religiosa. Siguiendo a E. Stein, se puede plantear que la mística es un don de la gracia, no necesariamente relacionada con las etapas de madurez de la fe. Puede ser previa a la fe, para inducir el despertar religioso o durante el camino de la fe para fortalecer la misión⁹⁵. Lo común es que, dentro del ámbito de la religión, la experiencia mística aparece como un apoyo a la vida de fe, ya sea para suscitarla, para fortalecerla o para impulsarla a la misión.

4. HERMENÉUTICA TEOLÓGICO-ESPIRITUAL

4.1. Interpretación contextual

Definidos los contrapuntos básicos, se intentará, una interpretación de las posturas de ambos autores. Se puede comenzar planteando la cuestión de los destinatarios de la reflexión de Edith Stein y Ernst Tugendhat. En el caso de la autora, se propone la posibilidad de una filosofía cristiana, y, por lo tanto, asume “un mínimo de presupuestos teológicos” para poder mirarse críticamente a sí misma en su pretensión de fundamentar el conocimiento sobre lo humano⁹⁶. Lo

⁹³ Véase J. L. CABALLERO-BONO, “Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein”, *Teología y Vida* 51/1-2 (2010) 39-58.

⁹⁴ E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 160.

⁹⁵ E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 179.

⁹⁶ Cf. E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 160.

considera un paso insustituible para constituir una filosofía rigurosa, autoconsciente de sus posibilidades y limitaciones.

Por su parte, E. Tugendhat plantea una antropología filosófica en primera persona⁹⁷, la cual prescinde de cualquier presupuesto teológico. Considera que es innecesario usar el recurso de la fe como fundamento de la ética, ya que bastaría con encontrar un sentido existencial meramente filosófico. Se remite a dilucidar las “estructuras antropológicas generales, por ejemplo, en la necesidad de recogimiento”⁹⁸. Su intención es contribuir a un fundamento ético para los contemporáneos⁹⁹.

De ahí se entiende que para E. Tugendhat, tanto la religión como la mística, aparezcan como creación humana para superar la angustia de existir. En este argumento, se observa la fuerte influencia de Heidegger. Sin embargo, hay que reconocer que la reflexión del filósofo checo previene al creyente del riesgo de buscar a Dios por sus beneficios. Es un peligro del que prevenían también los místicos españoles Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, y tantos otros maestros de la vida espiritual. Entonces, es cierto que el sentimiento religioso aloja una preocupación por superar lo contingente, que está llamado a ser trascendido.

Por su parte E. Stein habla por ello de una intencionalidad trascendente, una tendencia hacia un “ir más allá”¹⁰⁰. En tal caso, la misma fe es la expresión de un Dios que se hace cercano y salvador, que busca e invita al ser humano a una relación con él; y en la mística es este mismo Dios que se *autorrevela* y *autocomunica* en el interior del ser humano, hasta ser comprendido como salvador y Dios Trinidad¹⁰¹. De hecho, en la tradición teresiana sanjuanista, en estas últimas etapas se cumpliría la promesa de Cristo que recoge Jn 14, 23, a saber, la inhabitación trinitaria permanente¹⁰².

⁹⁷ Cf. E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 11.

⁹⁸ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 128.

⁹⁹ Véase E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 129.

¹⁰⁰ E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 170.

¹⁰¹ En consonancia las moradas sexta y séptima, tal como las describe Teresa de Jesús.

¹⁰² Véase E. STEIN, *Ciencia de la cruz*, 368. La cita, en nota 650, refiere a Juan de la Cruz: LB 1,15.

En contraste, E. Tugendhat no desarrolla un argumento teológico, ni usa presupuestos bíblicos. Al compararlo con E. Stein, parece detenerse justo a la entrada de la pregunta por el fundamento: ¿qué significa la realización humana comprendida en pedir o renunciar a aquello que se anhela y busca? Es coherente que esta interrogante no esté en su horizonte reflexivo, porque su pretensión es comprender las manifestaciones contemporáneas de religiosidad. Observa asertivamente que fe y mística se entienden como actitudes estratégicas de autotranscendencia.

Para E. Stein, en cambio, en un mundo conmocionado por las guerras mundiales, donde la esperanza en lo humano solo puede sostenerse en un fundamento trascendente, fe y mística son manifestaciones del Espíritu divino actuando en el interior del ser humano. No cabe para ella una apología de la inmanencia que niegue la trascendencia constitutiva del ser¹⁰³.

Entonces, al poner el foco en la experiencia de la contingencia, E. Tugendhat concluye que fe y mística son experiencias opuestas. Mientras que E. Stein centra la mirada en la experiencia de la gracia, entendida como la certeza de la presencia transformadora de Dios en el ser humano. De este modo, la misma contingencia humana señala su posibilidad de trascendencia¹⁰⁴, porque “la vida del alma, en cuanto espiritual-personal, también puede elevarse sobrenaturalmente”¹⁰⁵.

Cabe retomar la pregunta inicial desde una hermenéutica teológico-católica: ¿qué tipo de relación se puede establecer entre fe y mística? La fe como llamada de Dios, que implica una respuesta de confianza en él, involucra un acto libre y voluntario, un asentimiento como respuesta al llamado de Dios. Dada esta experiencia fundante, implica también adhesión a un contenido (dogmático, ético, litúrgico). Entonces, la fe es una experiencia espiritual, personal y comunitaria a la vez, basada en el presupuesto teológico de una revelación divina:

¹⁰³ De alguna manera allí se concentra la crítica que hace a *Ser y Tiempo*, de Heidegger, como apéndice de su obra *Ser finito y ser eterno*. *Ascenso al sentido del ser*. En consecuencia, se entiende que para la filósofa alemana no tenga sentido que el ser humano se funde en sí mismo, porque quedaría reducido a su propia inmanencia.

¹⁰⁴ Véase E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 170.

¹⁰⁵ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, 478.

Dios que, a través de su Palabra que ha encarnado y habitado entre nosotros (cf. Jn 1, 14s.) se ha dado a conocer a sí mismo. Es una buena noticia universal, dirigida a toda persona y a la humanidad. En el acto de fe, como respuesta al llamado divino, se reafirma entonces la libertad humana en la relación con Dios¹⁰⁶.

En tanto, cuando se trata de comprender la mística, se entra a un terreno distinto: el de la comunicación íntima con Dios. E. Stein resalta que se trata de un conocimiento de persona a persona¹⁰⁷. Es una oferta permanente, aunque no todas las personas están disponibles al llamado ni determinadas a hacer el camino. A partir de esa observación, se podría plantear que la mística, en cuanto implica un proceso de transformación, releva la dimensión intersubjetiva afirmando simultáneamente la acción libre y gratuita de Dios, y la acción humana libre que se recalca desde una dimensión pasiva primordial cual es la voluntad de recibir¹⁰⁸.

Se podría añadir que la mística tiene tanto una dimensión como un efecto comunitario, en cuanto es vivida como carisma testimonial, el cual despierta en otras personas la sensibilidad espiritual. Con ello, queda resaltado el aspecto relacional horizontal y vertical. Este sentido salvífico es inherente a la experiencia mística. La persona mística se convierte en un líder espiritual que anima y acompaña a otros en el desarrollo de su interioridad. Se trata de un carisma al servicio del conocimiento y la unión con Dios.

4.2. Interpretación de las conclusiones de los autores

Primero que todo, para evitar comparaciones injustas, es preciso situar a cada autor en su punto de partida. Cuando Tugendhat

¹⁰⁶ Sobre el tema, hay trabajos más recientes. Cf. L. BUR, *L'expérience de la liberté selon Edith Stein un chemin entre deux abîmes* (Les éditions du Cerf, Paris 2023) 475pp. También, en vías de publicación, H. BELLO, *La libertad como despliegue y autoconfiguración de la persona humana, al modo de la dinámica trinitaria del amor en Edith Stein*. Tesis doctoral presentada a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 2022.

¹⁰⁷ E. STEIN, *Ciencia de la Cruz*, 362.

¹⁰⁸ Hay que recordar que el carácter pasivo lo había planteado Husserl como propio de la actitud fenomenológica. Sin embargo, la relectura e interpretación mística es propia de Edith Stein. Cf. W. REDMOND, "El misterio de Edith Stein", *Revista Portuguesa de Filosofia* 78, n°1/2 (2022) 433.

reflexiona sobre la contribución específica de la filosofía, destaca que su primer objetivo es aportar claridad a través de la distinción de conceptos; y el segundo, ayudar en la integración de criterios parciales. Según su concepción, “la filosofía pretende alcanzar una visión más amplia y estructurada de las cuestiones fundamentales de la experiencia humana”¹⁰⁹. En tanto, Stein también describe un doble rol de la tarea filosófica: la específica de la fenomenología husserliana, – colaborar a la fundamentación de las ciencias del espíritu– y la tarea de una filosofía cristiana, “preparar el camino de la fe”¹¹⁰.

De este modo, a partir de los contrapuntos, se comprende que a Tugendhat le interesa más distinguir entre fe y mística que buscar su posible relación o articulación. Es así como atribuye un mayor valor ético a la mística con relación a la fe, en cuanto la afirma como su ideal de superación. Sin embargo, esta apreciación queda supeditada a una visión comercial, sostenida en una espiritualidad del intercambio, en la cual opera, en sentido negativo, una ética retribucionista. Al parecer, a partir de lo planteado por E. Tugendhat, se podría describir la mística como una actitud existencial de superación de la experiencia religiosa como vínculo entre lo humano y lo divino. Se plantea la mística como una evolución espiritual que supera el apego al deseo de agradar a otro (cumplir la voluntad divina).

Es sugerente esta postura, en cuanto invita a vivir la espiritualidad humana como autonomía ética, la cual se alcanzaría en un estado de madurez del ser. Se trata de una autonomía de la voluntad, es decir, cuando se decide desde el interior sin la influencia de una fuerza externa al yo. Esto conlleva una consecuencia práctica para la vida del creyente, la cual puede describirse como poner en tela de juicio la imagen de Dios que se tiene. En la crítica de Tugendhat subyace la idea moderna de que la ética judeocristiana es esencialmente heterónoma. Por lo tanto, el creyente estaría subyugado por un deber ser, el cual estaría siendo el factor primario de la actuación religiosa. Sin duda, hay que discernir en qué medida y hasta qué punto para la vida de la fe esta crítica puede convertirse en un aliciente para purificar las intenciones.

¹⁰⁹ E. TUGENDHAT, “Sobre la muerte”, en ID., *Problemas* (Gedisa, Barcelona 2002) 162.

¹¹⁰ E. STEIN, *Ser finito, ser eterno*, 56.

En tanto, se observa en Stein una relevancia de la tarea filosófica al servicio de la fe¹¹¹. Sin embargo, la fe no es entendida como mero sentimiento de dependencia de un ser superior –como consideraba Schelermacher citado por Tugendhat¹¹²–, sino como camino ordinario de conocimiento de Dios, un conocimiento oscuro¹¹³. Además, es don y virtud, fruto de la disponibilidad humana y una respuesta libre y voluntaria frente a la iniciativa de Dios. La mística en este sentido, no se podría proponer como un camino superior, en cuanto no es procurada por la ascesis, sino que se vivencia como una gracia divina, un don inmerecido. En su visión, este regalo divino tiene como propósito la fe, en la medida que interpela a una respuesta humana en la fe-confianza. Por eso, o suscita la fe, o la fortalece para una misión¹¹⁴. Esto significa que no se requiere experiencia sensible extraordinaria para desarrollarse. Se puede vivir una experiencia mística sin ser virtuoso ni llegar a la santidad; y se puede ser santo(a) sin haber experimentado nunca el llamado de Dios como algo extraordinario.

¹¹¹ Nótese el argumento: “Toda la filosofía necesita ser completada, ya que todo lo finito, en cuanto creado, tiene relación con Dios, lo que la filosofía es incapaz de explicar por sus propios medios, y porque no solo el hombre sino todo el cosmos está englobado en los misterios de la caída y de la redención” (E. STEIN, “Carta 474. A Jacques Maritain del 16.IV.36”, en J. URKIZA y F. SANCHO [eds.], *Obras Completas*, I, *Escritos autobiográficos y cartas* [El Carmen, Vitoria 2002] 1167).

¹¹² Cf. F. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, KGA, I,2, p. 245, citado por L. FLAMARIQUE, “Sobre la relación entre filosofía existencial y religión. Heidegger lector de Schleiermacher”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 67 (2013) 252, en línea <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1633> (consulta: 03/10/2024). El análisis de la autora permite aclarar que Tugendhat, aunque está influenciado por Heidegger en su filosofía, interpreta a Schleiermacher desde la crítica de Nietzsche a la religión, en lugar de comprender la “dependencia” como autenticidad existencial. Si así fuese, quizás su postura sería menos radical respecto a Edith Stein, quien estaría dispuesta a admitir el sentimiento de dependencia como el reconocimiento de la finitud humana y la aceptación de que, efectivamente, hay mucho que escapa al propio control y comprensión. Es una forma de relacionarnos con el mundo, de manera que no niega la autonomía humana, sino que, al contrario, nos invita a una mayor profundidad en la comprensión del sentido del existir.

¹¹³ La oscuridad de la fe refiere a un límite humano. Cf. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1020. Y al mismo tiempo, refiere a la naturaleza del conocimiento de Dios y la inefabilidad de la experiencia mística. Cf. E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 131.

¹¹⁴ Cf. E. PACHO, *Diccionario de san Juan de la Cruz* (Burgos, Monte Carmelo 2009) 1266.

Desde la fenomenología cristiana, Stein argumenta que la estructura esencial del ser humano se revela como unidad psico-físico-espiritual, por lo cual incluye la capacidad para lo trascendente, lo que hace que la experiencia mística sea una expresión auténtica de esa estructura. En consecuencia, el análisis conjunto de la fenomenología y la teología mística, en su interpretación de figuras clave como Dionisio Areopagita, Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, permite a la autora desarrollar una comprensión más completa de la antropología filosófica cristiana.

Desde una perspectiva teológica, el hecho de que la experiencia mística y la descripción fenomenológica del ser humano deban ser investigadas conjuntamente sugiere que la mística no es solo una vía especial o extraordinaria de conocer a Dios, sino que está profundamente conectada con la antropología teológica. Desde esta visión, se podría decir que la teología de la mística no debe verse separada de la teología antropológica, sino que ambas se enriquecen mutuamente, ofreciendo una visión más integral de la fe.

De tal manera que la mística religiosa considera la posibilidad de un don sobrenatural o de una relación íntima entre lo humano y lo divino. Una tradición espiritual en la cual estamos aún inmersos, donde todavía en el espacio secularizado persiste la distinción entre profano y sagrado. Tanto en el espacio propiamente religioso como en el secular, la mística mantiene su estatus propio como una actitud o estilo de vida que emerge ya sea como desarrollo, superación o trascendencia. En otras palabras, de cara a los desafíos contemporáneos al establecer una relación entre fe y mística, ya sea de conciliación o confrontación, se está asumiendo un binomio analítico complejo. Por una parte, se intenta describir los rasgos fundamentales de una antropología filosófico-fenomenológica; y, por otra, busca dilucidar el sentido de la dimensión espiritual en sí misma.

En contraste, Ernst Tugendhat, al reflexionar sobre la relación entre fe y mística, adopta un enfoque secular y ético, el cual desafía la dimensión espiritual tal como es entendida en la fenomenología cristiana. Para Tugendhat, la antropología filosófica no depende de la trascendencia divina, sino que se fundamenta en la capacidad del ser humano para auto comprenderse y enfrentar su finitud. Mientras que

Stein propone que la experiencia mística revela la unidad psico-físico-espiritual del ser humano, Tugendhat ve la mística como un medio para superar el ego y alcanzar un estado de serenidad interior desvinculado de la relación con lo divino. Así, la mística en Tugendhat se convierte en un proceso de autoconocimiento que guía a una vida ética basada en la reflexión sobre la contingencia y la existencia humana. Este enfoque secular ofrece una alternativa a la interpretación mística cristiana, centrando la experiencia de la finitud humana en lugar de una unión con lo trascendente.

Por último, aunque el tema del sufrimiento es amplio y complejo, este artículo no ha podido abordarlo en profundidad debido a su enfoque en un análisis contrapuntístico, panorámico y parcial entre las perspectivas de Stein y Tugendhat. Sin embargo, es posible afirmar que la interpretación del sufrimiento y la trascendencia en Stein contrasta profundamente con la de Tugendhat, y quizás este sea el núcleo de la relación entre fe y mística, que merece ser explorado más a fondo en estudios futuros. Mientras Tugendhat, influenciado por el argumento budista del desapego, considera la mística como un camino para superar la contingencia y liberarse de los afectos personales, reconoce que el sufrimiento surge al aferrarse a la ilusión de permanencia en un mundo no permanente. Para Tugendhat, solo al dejar ir este apego puede uno liberarse del sufrimiento y alcanzar un estado de paz y liberación espiritual. En contraste, Stein entiende la trascendencia no como un proceso de auto liberación, sino como una relación afectiva con Dios, en la cual el sufrimiento adquiere sentido a través de la cruz como un acto solidario, vicario y redentor. En tanto Tugendhat aboga por una trascendencia inmanente y autónoma, Stein defiende una trascendencia relacional, donde la fe en Dios no limita al ser humano, sino que lo libera y dignifica en su plenitud espiritual.

5. CONCLUSIONES

El estudio ha propuesto un enfoque para abordar la relación entre fe y mística a través de un análisis hermenéutico-teológico. La reflexión se ha centrado en dos autores: Edith Stein, formada en el círculo pionero de fenomenólogos en Göttingen, y Ernst Tugendhat, estudiante de Heidegger y contemporáneo de Stein, ambos influidos

por la fenomenología husserliana en Alemania. A pesar de compartir esta formación, cada autor se basa en premisas filosóficas y teológicas distintas.

El análisis se llevó a cabo utilizando la metáfora del contrapunto, técnica que estudia la relación entre voces diferentes, no para lograr un equilibrio, sino para comprender mejor sus tensiones y matices. El primer contrapunto se enfocó en la relación entre fe y mística en el contexto de la espiritualidad religiosa, mientras que el segundo analizó la naturaleza de la mística en relación con la fe.

Comparando las ideas de Stein y Tugendhat, el contrapunto sirvió para destacar cómo sus presupuestos filosóficos se oponen, pero también se complementan en el desarrollo de la reflexión. Se espera que haya aportado una visión matizada del tema en cuestión y mostrado la complejidad de la experiencia espiritual, particularmente del estudio del fenómeno místico y de la fe como opción creyente. A continuación, se presentan dos grandes conclusiones. La primera, una reflexión sobre los presupuestos; la segunda, una reflexión sobre la contextualización histórica del pensamiento de cada uno de los autores.

Una primera conclusión sobre las premisas explícitas o implícitas indica que los presupuestos de E. Stein están tomados de una filosofía cristiana, con base bíblica, litúrgica, y bebiendo de las fuentes de la tradición agustiniana, la espiritualidad carmelita y la teología tomista¹¹⁵. En tanto, los presupuestos de E. Tugendhat hay que buscarlos en la filosofía oriental, influenciado por el estudio del budismo, en la cual lo espiritual no remite necesariamente a la búsqueda de la verdad, sino que su objetivo es práctico: comprender cómo vivir mejor. Desde una perspectiva teológica, este enfoque contrasta profundamente con el cristianismo, donde lo espiritual no solo busca una vida mejor en términos prácticos, sino una relación con la Verdad última, que es Dios. Para el cristianismo, la verdad no es solo

¹¹⁵ Francisco Javier SANCHO, "Introducción general", en E. STEIN, *Obras Completas*, V, *Escritos espirituales (en el Carmelo teresiano, 1933-1942)* (El Carmen, Vitoria 2006) 20ss; A. MEIS, "La certeza del ser: aproximación histórico-sistemática al dilema de comprensión del pensamiento tomista-agustiniano por Edith Stein en *Potenz und Akt*", *Revista española de Teología* 79 (2019) 209ss.

un medio, sino el fin, revelándose en la persona de Cristo como camino hacia la salvación y la plena realización humana. En el Evangelio según san Juan, Jesús afirma: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 8,31) y “la verdad los hará libres” (Jn 14, 6). Hay una identificación de la verdad con la vida y la libertad que es insoslayable. En cambio, en la filosofía budista, “las cuatro nobles verdades” son principios universales que explican la realidad de la experiencia humana¹¹⁶. De tal modo que operan como una guía práctica para entender la naturaleza del sufrimiento y cómo superarlo mediante la autotransformación y la disciplina mental. La verdad se percibe como algo pragmático y funcional, que ayuda a las personas a liberarse de las ataduras del sufrimiento y a alcanzar la iluminación. Es la razón por la cual Tugendhat encuentra en el budismo argumentos para desarrollar su propuesta de ética secular.

Se ha expuesto que Edith Stein elabora una filosofía cristiana en la que la fe y la mística, cuando se da, son caminos complementarios para el conocimiento de Dios, cada uno con su propio carácter distintivo en la experiencia espiritual. La fe, como acto de confianza y entrega a Dios, y la mística, como experiencia transformadora de su presencia, permiten al ser humano participar en la vida divina mediante la gracia. Por otro lado, Ernst Tugendhat ofrece un enfoque filosófico centrado en la ética, en el que tanto la fe como la mística se entienden como actitudes humanas destinadas a enfrentar y trascender la contingencia existencial, sin referencia a lo divino. No obstante, aunque provienen de tradiciones y marcos filosóficos distintos, ambos autores aportan elementos esenciales para comprender las intenciones y motivaciones subyacentes en la conducta humana respecto a la espiritualidad. Stein y Tugendhat, desde sus respectivas perspectivas, develan la dimensión profunda del anhelo humano por trascender los límites de lo finito y abordar el misterio de la existencia, ya sea a través de la relación personal con Dios o mediante la liberación de la egocentricidad y la búsqueda de la paz interior.

Una segunda conclusión, en continuidad con la primera, se relaciona con la contextualización histórica del pensamiento de cada

¹¹⁶ Véase BUKKYO DENDO KYOKAI, “La enseñanza de Buda” (Kosaido Printing Co., Ltd., Tokyo, Japón 2006) 38-45.

uno de los autores o, dicho de otra manera, la cuestión de los destinatarios de la reflexión. A decir de la hermenéutica filosófica, contra quienes o a favor de quienes cada uno de los autores realiza la reflexión. Tugendhat desarrolla su filosofía en un contexto marcado por la búsqueda de paz interior y bienestar a través de prácticas meditativas y una espiritualidad inmanente. Su reflexión crítica sobre la religión refleja la influencia de las culturas asiáticas y la creciente secularización de la espiritualidad en el siglo XX y XXI, oponiéndose a la visión tradicional de la fe como sumisión a Dios. Stein, por su parte, responde al contexto de inicios del siglo XX, dominado por el positivismo, el materialismo y el existencialismo nihilista. Su pensamiento cristiano ofrece una alternativa que vincula la experiencia espiritual con el Ser eterno, fundamentando la trascendencia humana en un marco teológico.

El filósofo checo circunscribe la experiencia espiritual a lo inmanente, lo sitúa en la búsqueda de bienestar y paz interior, a través de lo que llama “inmersión meditativa”¹¹⁷, tan propia de la segunda mitad del siglo XX e inicios del siglo XXI. Es relevante observar que la oposición entre fe y mística está a la base de la contraposición que establece entre religión y mística¹¹⁸ basándose en su estudio de las culturas asiáticas¹¹⁹. Se puede observar que en el autor subyace una visión crítica de la fe como actitud de sumisión a Dios, la cual atribuye a la influencia de las religiones en general.

La recepción de su pensamiento ha tenido grandes repercusiones en el modo de repensar la dimensión religiosa de la mística, llegando a concluir que es un potencial de paz mental y desapego volitivo, el cual no depende de la revelación religiosa o la experiencia inefable¹²⁰. Aunque el autor evita negar el rol de la religión, su postura sirve para afirmar la posibilidad de desarrollo espiritual fuera del dominio de las instituciones religiosas. Además, muestra que aún persiste la idea de un Dios que amenaza, priva o coarta el progreso humano.

¹¹⁷ E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 131.

¹¹⁸ Véase E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 136.

¹¹⁹ Véase E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 14.

¹²⁰ Véase M. WENNING, “Mysticism and Peace of Mind”, 554.

En contraste, la filósofa alemana –y luego, monja carmelita–, incorpora el fundamento teológico para ampliar las cosmovisiones europeas preponderantes de inicios del siglo XX: el positivismo, el materialismo y el existencialismo nihilista, resultantes de la exacerbación racionalista del siglo XIX y aún enquistadas en la cultura hegemónica. Concluye que el ascenso espiritual no puede ser mera autotranscendencia, pues el ser humano no se puede dar a sí mismo la plenitud que anhela. Está condicionado por las limitaciones propias de un ser finito, aunque está sostenido por el Ser eterno¹²¹. Esa relación primordial hace posible encontrar sentido a la contingencia, cuando se descubre la apertura del ser y el dinamismo de las leyes que rigen el desarrollo y progreso espiritual. Hay que decir que más allá de la filosofía cristiana, la autora logra dar un fundamento antropológico a la experiencia espiritual en el marco religioso.

Al comparar ambos autores, se visibilizan dos conclusiones paralelas, las cuales mantienen en aporía la relación entre fe y mística. Según Tugendhat son actitudes existenciales; para Stein son experiencias espirituales sobrenaturales¹²². La perspectiva steiniana ofrece un mayor rendimiento desde la perspectiva teológica cristiana, ya que realza la posibilidad humana de un camino de trascendencia a través del vínculo con un Dios personal.

La propuesta de E. Stein es que, si bien la mística es una vía inhabitual a la vida de la fe, no es extraordinaria a las posibilidades del sentir humano, sino más bien es una prueba de la capacidad espiritual humana, de su configuración a partir de la interioridad. No obstante, no constituye un potencial de autotranscendencia tal como lo tematiza Tugendhat a partir de la cosmovisión de las espiritualidades asiáticas, sino que constituye una experiencia de la gracia divina. Ya que la autora se encuentra inmersa en la cosmovisión cristiana católica y contemplativa, se entiende que desarrolle una ontología del ser en relación. Esto tiene grandes repercusiones en la espiritualidad religiosa.

En efecto, aunque el ser humano desea la vinculación afectiva con un Dios personal –incluso a ella tienda y busque– no la puede exigir

¹²¹ En ese título se sintetiza la propuesta ontológica de Edith Stein.

¹²² Véase E. STEIN, *Caminos del conocimiento de Dios*, 181.

como derecho, ni tampoco depende de su voluntad. Sin embargo, la total unión con Dios puede recibirla como don gratuito en vista a fortalecer su fe y su misión. En este punto, se puede postular una coincidencia esencial con Tugendhat: la mística en cierto sentido comporta una actitud ética, afirmación que debe realizarse con matices. Para la autora, es intrínseco a la fe el discernimiento de la motivación, por lo tanto, incluye un estilo de vida comprometido, la cual Tugendhat atribuye exclusivamente a la mística.

Finalmente, con relación a los presupuestos, queda claro que estos son contextuales, exigen ser valorados en su justa medida y explicitados debidamente como parte de la reflexión crítica. Al poner en diálogo a estos autores, se aprende que Tugendhat está asumiendo la crítica nietzscheana a la religión cuando subraya la importancia del autoconocimiento y la trascendencia ética para una mística secular. En cambio, Stein intenta acoger la tradición mística cristiana histórica desde la voz de sus testigos, y ofrece así una visión en la que la mística es tanto un camino de conocimiento de Dios –vinculado con la autorevelación divina y la gracia– como una senda de progresiva unión y transformación en el Crucificado. Así la libertad humana se libera al cultivar una sabiduría misteriosa que llama “ciencia de la cruz”¹²³.

Al poner en contraste el análisis filosófico de E. Stein y E. Tugendhat, sobre la relación fe y mística, se concluye que para la teología es fundamental construir una reflexión que colabore a comprender mejor la posible relación entre Dios y el ser humano. Esto no significa, sin más, preferir *a priori* filosofía cristiana, tampoco negar el aporte de posturas sin intencionalidad teológica. Se trata de seguir buscando la racionalidad de la fe y la experiencia espiritual humana. En efecto, la fe creída, rezada, celebrada y vivida en lo cotidiano se ve invitada a profundizar en los contenidos fundamentales, sabiendo que

¹²³ En este punto, cabe justificar la relación que E. Stein establece entre razón y fe. La fenomenóloga concebiría la fe como punto de partida decisivo para la realización de la racionalidad creyente. Cf. G. ARAYA, “Ahora que soy creyente, debo reflexionar: razón y fe en el itinerario de conversión de Edith Stein”, en *Anales de la Facultad de Teología*, Vol. 65, n°104 (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2004) 115-123.

toda idea sobre Dios necesita de purificación de nuestros *deseos egoicos*. La fe sigue revelándose en sus múltiples dimensiones: intelectual, afectiva, vinculante¹²⁴.

En continuidad, se deducen dos líneas abiertas a la investigación. La primera aborda el sujeto de la experiencia espiritual: ¿quiénes pueden ser considerados personas místicas?, ¿cómo discernir entre la experiencia mística y otras formas de trascendencia?, ¿cuáles son los criterios para diferenciar al creyente del místico? Estas preguntas plantean el desafío de si disciplinas como la psicología o la neurociencia son suficientes para abordar este discernimiento o si es necesario incluir una perspectiva ética. La segunda línea de investigación sugiere examinar experiencias concretas de espiritualidad contemporánea, especialmente en la relación o separación entre fe y mística. Estudiar la complejidad de estas experiencias en diversos contextos podría ser clave para el acompañamiento espiritual, ayudando a identificar nuevos rasgos de la espiritualidad contemporánea en constante transformación.

Se evitó deliberadamente explorar las fuentes biográficas de los autores, aunque esto podría haber añadido un tercer contrapunto. Tugendhat propone una reflexión desde la “perspectiva de la primera persona”, ampliando la objetividad filosófica¹²⁵. Esta línea invita a analizar si el camino filosófico elegido justifica la vida y experiencia de quienes lo siguen. Esto abre la puerta para incorporar el impacto existencial de sus pensamientos como una herramienta útil para valorar su relevancia práctica en la vida de las personas.

Finalmente, respecto a los autores, se invita a continuar explorando sus respuestas filosóficas. A pesar de parecer contradictorias, ambas contribuyen a una mayor autenticidad en el desarrollo espiritual. Stein establece una base antropológica común, destacando la dimensión espiritual humana como clave para vincularse con otros, incluyendo a Dios. Esto subraya el misterio de la individualidad, donde la relación

¹²⁴ Véase BENEDICTO XVI, Carta apostólica en forma de *motu proprio Porta Fidei* con la que se convoca el año de la fe, 11/10/2011, n° 2. 4. 10, en línea: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei.html (consulta: 07/10/2023).

¹²⁵ Véase E. TUGENDHAT, *Egocentricidad y mística*, 129.

con lo divino es única y personal. Por su parte, Tugendhat advierte que una relación con lo divino basada en favores o validación personal distorsiona la espiritualidad, atrapando al creyente en una orientación egoica o autorreferencial que impide la auténtica trascendencia. Ambos autores, desde diferentes perspectivas, animan a una espiritualidad más auténtica, consciente y libre.