

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Caballero Bono, José Luis  
Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein  
Teología y Vida, vol. LI, núm. 1-2, 2010, pp. 39-58  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32216728003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein

*José Luis Caballero Bono*  
INSTITUTO DE FILOSOFÍA EDITH STEIN  
GRANADA, ESPAÑA

En la primavera del año pasado se inauguró en Berlín un busto en bronce de Edith Stein. Está ubicado junto al río Spree, a la entrada del Ministerio alemán de Asuntos Exteriores, en una ciudad llamativamente alejada de lo religioso. El autor de la efigie es Bert Gerresheim, el mismo artista que realizó el grupo escultórico sobre la santa junto al Seminario Diocesano de Colonia. Y al igual que allí, ha representado el rostro de Edith Stein cortado, longitudinalmente, en dos mitades que no encajan entre sí.

La imagen puede sugerir una ruptura vivida por el personaje. Entiendo que esa ruptura es el acontecimiento de la conversión, y que ese momento decide también sobre la manera como podemos dividir el itinerario intelectual de Edith Stein. Pero la imagen del rostro escindido sugiere también que hay una continuidad en la persona y en su pensamiento, que se trata del mismo rostro.

En primer lugar, por tanto, la división o periodización de su pensamiento. Es muy frecuente leer que el recorrido intelectual de Edith Stein se divide en tres etapas: etapa fenomenológica, etapa de filosofía cristiana –que algunos, demasiado restrictivamente, llaman tomista– y etapa mística<sup>1</sup>. El problema de esta división tripartita es que no resulta del todo claro qué quiere decir la expresión «etapa mística». ¿Una ocupación con los místicos? Semejante ocupación ya la tiene Edith Stein en los años en torno a la conversión: lee los *Ejercicios* de san Ignacio; escribe poesía mística, como el bellísimo poe-

<sup>1</sup> Así se ve, por ejemplo, en A. LOBATO, «Edith Stein: el nuevo itinerario de la filosofía cristiana», *Theresianum*, 38 (1987) 255. Stephan Patt distingue entre fase fenomenológica, período metafísico y mística (cf. S. PATT, *El concepto teológico-místico de «fondo del alma» en la obra de Edith Stein*. [EUNSA, Pamplona 2009] 19).

ma a Cristo resucitado en la Pascua de 1924 (regalo a la madre Ambrosia Heßler, OP); se recrea en la plegaria de san Nicolás de Flüe... por no hablar del interés con el que sigue el caso de la estigmatizada Therese Neumann, o de la devoción con la que visita, en un cementerio de Espira, la tumba de Barbara Pfister, una persona muerta con fama de santidad.

Ahora bien, si con la expresión «etapa mística» se quiere apelar a la vivencia interior de Edith Stein, entonces habrá que preguntar en qué consiste esa vivencia. En su escrito «Caminos del conocimiento de Dios», concluido en 1941, nuestra autora nos dice que el núcleo de la vivencia mística consiste en el «sentimiento» —entre comillas— de que Dios está presente. Más aún: «Uno se siente tocado por él, el presente, en lo más profundo»<sup>2</sup>. Se trata de un «ser interiormente tocado por Dios sin palabra e imagen»<sup>3</sup>. Pues bien, estas metáforas táctiles se encuentran en nuestra autora mucho antes de la denominada por algunos «etapa mística». Me refiero al texto «Libertad y gracia», que, por criterios internos de léxico y de contenido, así como externos —el papel en que está escrito— ha de fecharse en el verano de 1921. En ese escrito habla la recién convertida del «acto religioso fundamental» (*religiöser Grundakt*), que en realidad coincide con la experiencia de la gracia. Y en este contexto aparecen esas metáforas: «Berührtwerden von der Hand Gottes» («ser tocado por la mano de Dios»), o «die Hand, die mich anrührt» («la mano que me toca»), o bien la imagen de Dios tocando con los nudillos a la puerta del alma, semejante a las que emplean Eugenio Zolli o Xavier Zubiri<sup>4</sup>.

A la luz de estos datos considero que es preferible entender el recorrido intelectual de Edith Stein dividiéndolo de manera más sencilla en dos etapas: la etapa fenomenológica y la etapa que llamo de filosofía cristiana.

<sup>2</sup> Cf. E. STEIN, «Wege der Gotteserkenntnis» en E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke* (Edith Stein Gesamtausgabe 17, Herder, Freiburg im Breisgau 2003) 45.

<sup>3</sup> Ibid., 49: «das innere Berührtwerden von Gott ohne Wort und Bild».

<sup>4</sup> Cf. E. STEIN, «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik» en E. STEIN, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben* (Edith Steins Werke VI, E. Nauwelaerts / Louvain - Herder/ Freiburg im Breisgau 1962) 192. En esa misma página, la expresión «das Anklopfen». El título dado por los editores a este texto, «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik» («La estructura óntica de la persona y su problemática gnoseológica») es inadecuado y alejado de la pretensión fundamental de este escrito. El título correcto, a tenor también del manuscrito y del esquema diseñado por Stein, es el de «Freiheit und Gnade» («Libertad y gracia»).

No prejuizo sobre la idoneidad de esta última expresión, sino que simplemente la tomo de la autora, que la emplea al menos desde comienzos de los años treinta para calificar su proyecto creador.

De esta manera, el rostro de Edith Stein cortado a pico se convierte en figura alegórica del decurso de su pensamiento. Pero existe una comunicación entre las dos mitades del rostro. Hay en la etapa fenomenológica motivos que cobran más fuerza en la segunda etapa. Y a su vez, se encuentra mucha fenomenología en la filósofa cristiana. La mística está presente en los dos períodos.

Reconstruir la unidad del rostro significa descubrir cuáles son los ejes que atraviesan el pensamiento de esta gran mujer. Consideraré que hay una gran línea transversal que viene dada por el concepto de «espíritu». Se trata de un concepto sistemático, porque impregna toda la obra de la autora y desde él se puede entender toda ella. A continuación modularé dos direcciones que ha tomado este concepto en la obra de Stein. A lo largo de esta doble modulación iré señalando algunas líneas que podríamos llamar, no ya sistemáticas, sino temáticas: temas que aparecen en las dos etapas de su pensamiento. Por último ofreceré una reflexión acerca de cómo entender una espiritualidad cristiana desde el concepto de espíritu y una síntesis final.

### 1. *El espíritu como clave*

El primer rendimiento propiamente personal de Edith Stein en el campo de la filosofía se produce a raíz de un curso de Husserl titulado «Naturaleza y espíritu» (1913). Llama la atención que todo su pensamiento puede encajar en estas dos sencillas palabras. En el mundo mental de Edith Stein todo lo que hay pertenece, o bien a la naturaleza, o bien al espíritu. Y sólo la persona humana participa eminentemente de los dos ámbitos.

Ahora bien, aunque la persona humana no sea puro espíritu, es el espíritu lo que hace a la persona, lo que la define. Más aún, el espíritu es aquello por lo que el hombre puede ser llamado imagen de Dios. En *Ser finito y ser eterno* encontramos esta afirmación: «La prerrogativa del hombre frente a las criaturas inferiores es que él, en cuanto *espíritu*, es réplica de Dios»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> «Wenn es der Vorrang des Menschen vor den niederen Geschöpfen ist, daß er als *Geist* Gott nachbildet [...]» (E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* [Edith Stein Gesamtausgabe 11/12, Herder, Freiburg im Breisgau 2006] 431).

Ahora bien, ¿qué es el espíritu? Si tanta importancia tiene en el pensamiento de Edith Stein, ¿cómo tenemos que entenderlo?

La palabra alemana *Geist* (espíritu) tiene una connotación intelectual, dice relación a una actividad o facultad superior o intelectual. Por eso no es extraño encontrar, por ejemplo, propaganda de un medicamento con la siguiente acreditación: «Gut für Körper, Seele und Geist». Lo cual podríamos traducir como «Bueno para el cuerpo, para el alma y para la cabeza». Es decir, bueno también para despejar nuestra mente, para que podamos realizar una actividad mental porque, pongamos por caso, dicho medicamento favorece la circulación sanguínea.

Esta acepción intelectual de la palabra espíritu está muy presente en la filosofía alemana. Sin embargo, no es la que adopta Edith Stein. Para ella, espíritu significa sencillamente «apertura». El espíritu es la dimensión de apertura de la persona, es lo que hace que la persona sea persona. Esto nos obliga a desestimar algunas interpretaciones que se han dado de la palabra «espíritu» en relación con Edith Stein.

Por un lado, es fácil buscar presuntas coincidencias con filósofos contemporáneos a nuestra autora. También Max Scheler pondera la excelencia del espíritu en el hombre. Sin embargo, Scheler no escapa a esa comprensión intelectualista de la palabra *Geist*. El filósofo de Munich juega con el binomio de conceptos sensible/espiritual. En su teoría de los valores nos habla de una percepción sentimental sensible que capta valores inferiores, precisamente sensibles. Y de una percepción sentimental espiritual que capta valores espirituales o superiores tales como la belleza o el conocimiento. Para Edith Stein esto no es así. Para ella, la percepción sensible es ya un acto espiritual porque es una expresión del espíritu, de la apertura de la persona. No hay contraposición entre sensibilidad y espíritu, sino entre naturaleza y espíritu. Así, la piedra carece de espíritu; los animales sólo tienen funciones espirituales inferiores.

Por otro lado, la impronta intelectualista que arrastra el término *Geist* puede ocasionar malentendidos a la hora de verter los escritos de Edith Stein en una lengua distinta a aquella en la que fueron pensados. Mi querido profesor Walter Redmond, residente en Texas, ha ofrecido la versión en español de unas densas páginas de nuestra autora. En ellas traduce varias veces el término *Geist* como «mente»<sup>6</sup>. Es posible que la constela-

<sup>6</sup> Cf. E. STEIN, *Excurso sobre el idealismo trascendental* (Colección Opuscula Philosophica, Ediciones Encuentro, Madrid 2005). Ya en la primera página del texto aparece

ción semántica que evoca en un norteamericano la palabra inglesa *mind* incluya el concepto de espíritu. Pero es evidente que la palabra «mente» en español –al menos en el español de mi país– tiene un halo decididamente intelectual. Ciertamente, Edith Stein, traduciendo a Sto. Tomás de Aquino, ha empleado a veces la palabra *Geist* para significar *intellectus*. Pero ella misma, en la nota que antepone a la cuestión décima *De veritate*, nos advierte de que con ello quiere indicar «solamente el espíritu cognoscitivo, el entendimiento». Por tanto, no todo el espíritu.

El concepto de espíritu, en fin, tal vez por evocar algo etéreo, puede dar lugar a un tercer equívoco en cuanto a su sentido en el pensamiento de Edith Stein. Uno de los mayores especialistas en fenomenología que hay en España escribió a este respecto que lo propio del espíritu es no ser necesariamente correlato de un cuerpo. El espíritu, escribe él a propósito de Edith Stein, «reúne las propiedades que no presentan característica descriptiva que las ligue necesariamente con el cuerpo, sino que se hallan en vinculación esencial con el “espíritu” y pueden pensarse, por consiguiente, dadas también en sujetos no humanos y en sujetos puramente espirituales»<sup>7</sup>. Lamento no poder declarar sin matiz mi conformidad con esta apreciación de mi buen amigo y querido profesor Miguel García-Baró. Tal y como acabamos de decir, la percepción sensible es una función espiritual, y vemos que está necesariamente ligada a un cuerpo. No cabe pensarla en un sujeto que sea puramente espiritual, que carezca de cuerpo. Es verdad que en la clasificación de los sentimientos que maneja Edith Stein ella habla de lo que llama «sentimientos espirituales». Son aquellos en cuyo concepto no está incluido que tengan que estar ligados a un cuerpo vivo. Por ejemplo, el sentimiento de alegría. El creyente concederá que Dios se alegra, pero no por ello admitirá que tiene palpitaciones del corazón o cosa parecida. A pesar de todo, el concepto de sentimiento espiritual está muy localizado en la obra de Stein y la palabra «espiritual» tiene allí un sentido restringido. También es cierto que otras veces nuestra autora emplea el epíteto «espiritual» como contrapuesto a lo material corruptible. Pero lo formalmente constitutivo del espíritu no es la des-

---

la palabra «mente» donde debiera decir «espíritu»: «“La turba de sensaciones” está recogida en las formas de la sensibilidad y del entendimiento –la mente [*Geist*] construye así el mundo que aparece» (19). En la nota que figura en esta misma página se traduce *Geistesbewegung* como «movimiento de la mente» y *geistiger Akte* como «de actos mentales».

<sup>7</sup> M. GARCÍA-BARÓ, «El problema de la existencia del otro. Con especial referencia a las investigaciones de Edith Stein acerca de la Endopatía», *El Olivo*, IX/21 (1985) 125.

vinculación, presente o posible, de un cuerpo. En la persona humana, lo espiritual es rigurosamente inseparable de lo corporal. En su obra *Ser finito y ser eterno*, Edith Stein llega a escribir que el cuerpo habrá de conservarse de algún modo después de la muerte de la persona, aunque pierda algo de su naturaleza<sup>8</sup>. Lo que define al espíritu no es la independencia del cuerpo: es la apertura.

## 2. La doble dirección de la apertura espiritual

El espíritu del que he venido hablando como apertura es un constitutivo de la persona, lo que nuestra autora denomina «espíritu subjetivo». Pero esta apertura tiene dos direcciones: hacia la naturaleza por la percepción y hacia el espíritu por la empatía y por la conciencia. Un texto maduro de Edith Stein recoge programáticamente esta doble dirección: «Espíritu es salir de uno mismo, apertura en un doble sentido: para un mundo de objetos que es vivenciado y para [la] subjetividad ajena, [el] espíritu ajeno, con el que se vive y se vivencia en común». Vamos a seguir, pues, estas dos vías de apertura: hacia la naturaleza y hacia el espíritu, aunque no sólo hacia el espíritu ajeno, sino también hacia el espíritu propio<sup>9</sup>.

### 2.1 La apertura hacia la naturaleza

Podemos considerar a la naturaleza simplemente como el mundo de las cosas, de lo infraespiritual. Desde ahí ha de entenderse la definición más antigua que Stein nos ofrece del espíritu. Éste es «la conciencia como correlato del mundo de objetos»<sup>10</sup>. Aquí no hay que entender la palabra «objeto» en el sentido kantiano, sino en el sentido más habi-

<sup>8</sup> «La separación de cuerpo vivo y alma en la muerte es seccionamiento de una unidad natural y no puede suprimir la copertenencia. Ambas partes pierden ahí algo de su naturaleza» (E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, 313 nota). En lengua original: «Die Trennung von Leib und Seele im Tode ist Durchschneidung einer natürlichen Einheit und vermag die Zusammengehörigkeit nicht aufzuheben. Beide Teile verlieren dabei etwas von ihrer Natur».

<sup>9</sup> Esto se puede resumir en una apertura hacia dentro y hacia fuera, como dice Stein: «La existencia del hombre está abierta hacia dentro, es una existencia *abierta para sí misma*, pero precisamente por eso está también abierta *hacia fuera* y es una *existencia abierta* que puede contener en sí un mundo» (cf. E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie* [Edith Stein Gesamtausgabe 14, Herder, Freiburg im Breisgau 2004] 32).

<sup>10</sup> E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung* (Edith Stein Gesamtausgabe 5, Herder, Freiburg im Breisgau 2008) 108.



tual y corriente de cosa, algo independiente de mí. De esta manera, la apertura espiritual hacia la naturaleza como distinta de mí se convierte en una de las líneas maestras de la refutación que Edith Stein opone al idealismo que creía encontrar en Husserl. Cuando giro la cabeza hacia un lado noto que cambia el panorama, que el paisaje no se desplaza con mi movimiento ocular. Esto es índice de que tiene una existencia independiente.

En los tratados que presentó para obtener una habilitación docente en Gotinga, Stein insiste en el carácter espiritual de la percepción sensible. Éste es el que hace posible que nuestra percepción alcance las cosas mismas y no se quede aprisionada en sus representaciones de las cosas (*noemata*)<sup>11</sup>. Es por la admisión del espíritu por lo que Stein hace una lectura inequívocamente realista del concepto de intencionalidad. Dentro de esta problemática, si el lector examina la teoría steiniana de los esquemas en *Introducción a la filosofía*, o la sección de *Potencia y acto* titulada «Excursus sobre el idealismo trascendental», se percatará de la importancia que en ellos tiene el concepto de espíritu. La percepción sensible es la primera función del espíritu, nos abre a la naturaleza y su análisis permite una primera superación del idealismo.

## 2.2 La apertura del espíritu hacia el espíritu

Más importante que la apertura del espíritu a la naturaleza es la apertura de éste a otros espíritus. Muchísimas páginas de Edith Stein se refieren a este aspecto o lo presuponen, pues toda la antropología y la mística dan por supuesto que podemos abrirnos a lo que se nos abre de la persona y a lo que se nos abre de Dios.

Considero que la apertura al espíritu conoce cuatro modalidades en Edith Stein según que el término al que nos abrimos sea también espíritu subjetivo, sea espíritu objetivo, sea el espíritu divino, o bien sea mi propia interioridad. Todos estos modos de apertura descansan sobre la empatía,

<sup>11</sup> El escrito aludido es *Contribuciones para una fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, que constaba de dos tratados presentados en 1919 a la Universidad, aunque sólo publicados en 1922. En el segundo de ellos, *Individuo y comunidad*, afirma respecto de las intuiciones sensibles que «la mirada espiritual va a través de ellas a los objetos sin hacerlas a ellas mismos objetos» (E. STEIN, «Individuum und Gemeinschaft», *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, V [1922], 138). Más adelante declara: «Como distintivo de la captación espiritual vemos que el sujeto sale de sí, se enfrenta al mundo y lo pone frente al espíritu» (159).



pero en el último caso creo que es menester introducir también el concepto de conciencia. Vamos a hacer un repaso de cada uno de estos modos.

#### A) La apertura al espíritu subjetivo

Como sabemos, esta apertura se da por la empatía, que es la experiencia del vivenciar ajeno. Visto a distancia, el concepto más importante de la tesis doctoral de Edith Stein no es el de empatía, sino el de espíritu. La empatía es importante porque es *ratio cognoscendi* del espíritu. Pero el espíritu es la *ratio essendi* de la empatía. Esta última sólo es posible porque el hombre es un ser espiritual, constitutivamente abierto.

Dicho esto, quisiera apuntar tres aspectos relacionados con la empatía que me parecen importantes en el contexto de este trabajo: el tema de la individualidad cualitativa, el alcance metafísico de la empatía y la relevancia de ésta en orden a la antropología.

Por un lado, la individualidad cualitativa. Para Edith Stein, el hecho inconcuso de que empatizamos se convierte en un alegato contra la doctrina del yo puro de Husserl. Aunque esta doctrina permanece aún en escritos iniciales, el yo puro —dice nuestra autora— es un yo carente de cualidades. De esta manera, dos yoes puros se distinguirían tan sólo cuantitativamente, con una distinción puramente numérica como la que existe entre dos puntos geométricos. Ahora bien, la empatía es la prueba de que los individuos nos distinguimos cualitativamente, porque tus vivencias son tuyas; aun cuando estén en mí gracias a la empatía, no son mías. Esta defensa de la individualidad cualitativa tiene su repercusión en la etapa de filosofía cristiana. Es precisamente la razón de que la materia sola no pueda ser principio de individuación en el caso del individuo humano según nuestra autora.

En segundo lugar, el alcance metafísico de la empatía. Quizá no es suficientemente explícita Edith Stein respecto a la distancia que separa a la empatía de la percepción sensible y, por tanto, de toda forma de positivismo. Pongamos un ejemplo comparando la empatía con el recuerdo, la espera y la fantasía.

Cuando yo salga de esta sala podré recordarla tal y como la percibí, con ustedes delante de mí. También es posible que alimente la expectativa de volver a verla como la percibí y la conservo en el recuerdo. Todavía es posible un acto de fantasía por el que imagino esta sala con variantes respecto a la manera como la percibí. Por ejemplo, la recuerdo con las

mismas dimensiones y configuración, pero llena de niños. Todo esto indica que el recuerdo, la espera y la fantasía no sólo se apoyan en la percepción sensible, sino que requieren la percepción sensible de su objeto.

Pues bien, esto no es posible en el caso de la empatía. Primero porque la vivencia ajena no puede ser percibida, sino sólo empatizada. Es cierto que para que haya empatía se requiere alguna percepción, pero no está dicho que lo percibido haya de ser el sujeto empatizado. Puedo empatizar con Goethe leyendo sus obras y sin haberlo visto nunca a él mismo. Pero todavía hay otra razón. Edith Stein dice que puedo empatizar vivencias que yo nunca he tenido. Por ejemplo, la estructura del tipo religioso aunque yo no me identifique con ese tipo. A mí me parece que esto abre un campo a la doctrina de la analogía que, pese a los reparos iniciales de Stein, parece inevitable en la explicación de la comprensión del otro. Esto confirma aún más el montante metafísico, y no sólo fenomenológico, de la empatía. Y tal vez ayuda a comprender las vacilaciones de Husserl en cuanto al papel de la analogía en la fenomenología de la intersubjetividad<sup>12</sup>.

El tercer aspecto que he anunciado es la relevancia antropológica. Es la propia Stein la que narra que la ocupación con su tema de doctorado la condujo hacia lo que más le interesaba: el estudio de la estructura de la persona humana. Si el espíritu es el gran eje sistemático de su pensamiento, la estructura de la persona humana es el eje temático capital. Y dicha estructura se esclarece gracias al efecto que produce el conocimiento del otro sobre el conocimiento de mí mismo.

Sabemos que Edith Stein delimita muy pronto tres constitutivos básicos de la persona humana: cuerpo vivo (*Leib*), alma y espíritu. El alma y el espíritu son lo mismo contemplado desde dos puntos de vista: el del recogimiento en sí y el de la apertura. En realidad, el espíritu es el alma *ad extra*.

<sup>12</sup> De hecho, estas vacilaciones se dan en la propia Stein. En *Sobre el problema de la empatía* critica la doctrina de la inferencia por analogía, pero al mismo tiempo sostiene la posibilidad de empatía con individuos pertenecientes a tipos alejados del nuestro (animales, plantas), en lo que sin duda habrá una dosis creciente de interpretación. En *La estructura de la persona humana* admite sin trabas la interpretación analógica de lo ajeno por referencia a lo propio y de lo propio por referencia a lo ajeno, dedicándole una sección (cf. E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, 75-76).

Obviamente, la persona no se agota en estos constitutivos. Otros elementos son decisivos en su estructura, como los sentimientos. Pero el más importante de ellos es la libertad. Además, tampoco hay que buscar originalidad en señalar una estructura tripartita. Erasmo de Rotterdam sigue también esta división inspirándose en Orígenes y, en último término, en un pasaje de la primera carta de san Pablo a los Tesalonicenses: «Que todo vuestro ser, el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserven sin mancha hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo» (1 Tes 5, 23)<sup>13</sup>. Más cerca de nuestra autora, Scheler anuncia en su *Ética* que tratará ulteriormente el «problema del espíritu-alma-cuerpo»<sup>14</sup>, Hedwig Conrad-Martius sigue la misma terminología<sup>15</sup>, y hasta Martin Heidegger se referirá a esta terna conceptual en el parágrafo décimo de *Ser y tiempo*<sup>16</sup>.

Por eso, lo más importante para nosotros no es que sean tres los constitutivos de la persona, sino la manera como Edith Stein los analiza y el hecho de que esta estructura se mantiene, enriquecida, en la etapa de filosofía cristiana. Allí profundizará en lo que, siguiendo a Tomás de Aquino, llama «potencias del alma», de las que distingue tres principales: conocimiento, voluntad y *Gemüt*. Esta última potencia, de difícil traducción, explica el rasgo específico de la mujer<sup>17</sup>. La mujer vive más

<sup>13</sup> Cf. E. DE ROTTERDAM, *Enchiridion. Manual del caballero cristiano* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1995) 113. El texto de Orígenes, también aludido por Hugo de San Víctor, dice: «si in nobis, id est hominibus, qui ex anima constamus et corpore ac spiritu vitali».

<sup>14</sup> M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (Caparrós Editores, Madrid 2001) 29.

<sup>15</sup> En *Individuum und Gemeinschaft*, Stein cita el *Gespräch von der Seele*, de 1917, incluido luego en H. CONRAD-MARTIUS, *Metaphysische Gespräche* (M. Niemeyer, Halle 1921).

<sup>16</sup> La cuestión ontológica sobre la persona, dice Heidegger, «alcanza al ser del hombre entero, a quien se está habituado a tomar por una unidad corpóreo-anímico-espiritual. Cuerpo, alma, espíritu pueden designar a su vez sectores fenoménicos susceptibles de aislamiento [...]; dentro de ciertos límites puede no ser de peso su indeterminación ontológica. Pero en la cuestión del ser del hombre no puede obtenerse éste por adición de las formas de ser del cuerpo, del alma y del espíritu, encima todavía por definir».

<sup>17</sup> El *Gemüt* reúne todo lo emocional que hay en la persona. Es como un *sensus cordis*. Cuando Edith se ocupa de Sto. Tomás de Aquino alguna vez traduce *affectus* como *Gemüt*. Edith dice que es el lugar donde el alma está cabe sí misma (*bei sich*). Es, por así decir, el alma *ad intra*. O como dice Edith Stein con una expresión que está en nuestra tradición mística, «el alma del alma». El *Gemüt* no es una facultad al mismo

desde el *Gemüt* que el varón. Por eso Stein hablará de «alma de la mujer» y de que la distinción entre ella y el varón no puede ser sólo corporal, sino que afecta al espíritu. Sin embargo, el desarrollo teórico de esto sólo se da en la segunda etapa. Yo no veo que el tema de la mujer sea transversal en su obra.

#### B) La apertura al espíritu objetivo

Ésta es también una línea temática presente a lo largo de toda la obra de la autora judía. El espíritu objetivo es el mundo de los valores y de la cultura. Edith ha indicado desde el principio cómo en la relación intersubjetiva nos damos cuenta de la jerarquía de valores en que vive una persona y de la jerarquía que parece más conforme a la razón. También nos ha llamado la atención sobre el hecho de que la persona vive entre obras del espíritu: instituciones, libros, el idioma, edificios, las ciencias del espíritu, el Estado... Todo ello tiene una consistencia propia.

Desde esa consistencia se explica la enigmática frase que escribe en *Introducción a la filosofía*: las ninfas no tienen alma, pero tienen espíritu<sup>18</sup>.

nivel que el conocimiento y la voluntad. Más bien el funcionamiento de esas otras facultades pasa por el *Gemüt*. Es como si fuera una válvula que dota de valor emocional a los conocimientos que obtenemos y a las decisiones que manan de nuestra voluntad (tal vez es posible aquí una analogía con el concepto de «corazón» en Pascal). Además de esto, el *Gemüt* es el lugar donde el ser humano congrega y elabora todo lo que recibe. Edith escribe en «Vida cristiana de la mujer» que el *Gemüt* es el «órgano de la percepción del ser en su totalidad y en su peculiaridad». Por eso dice también que de las tres actitudes ante la Creación —conocerla, gozarla y configurarla— en la mujer predomina la segunda. El predominio del *Gemüt* en ella hace que experimente en sí una unión más íntima de su cuerpo y de su alma que el varón. También hace que su modo de conocimiento sea menos conceptual, más intuitivo y práctico que el del varón. Ella está más abocada a la totalidad, mientras que el varón es más unilateral en todo lo que conoce y hace (esto tiene consecuencias profesionales). El *Gemüt* también hace que la mujer esté más proyectada hacia lo personal-vital, que sea más sensible a la persona individual y concreta. Por el *Gemüt*, la mujer capta quién es y cómo está, pero también la calidad y la valía de las otras personas y cosas. El *Gemüt* es el centro de desarrollo para la mujer y de promoción para aquellos con quienes la mujer trata. La prevalencia del *Gemüt* capacita para una mayor implicación personal en lo vivenciado y para una mayor disposición a vivir desde el amor. Lo cual, unido al conocimiento intuitivo, hace que la mujer pueda abarcar al otro en su totalidad. El *Gemüt*, en fin, proporciona a la mujer una mayor sensibilidad para los valores superiores, así como una mayor capacidad estética.

<sup>18</sup> «Denken wir an die Gestalten unserer Märchen, die Nixen, die Geist und Leib, aber keine Seele haben» (E. STEIN, *Einführung in die Philosophie* [Edith Stein Gesamtausgabe

Confieso que le di muchas vueltas a esta afirmación tratando de desentrañar su significado. Llegué incluso a preguntar a una periodista, llamada Ninfa Watt, si había escuchado alguna vez cosa semejante. Ella me respondió amablemente que tal vez las ninfas no tienen alma porque en la mitología responden con desdén a los varones de carne y hueso que intentan cortejarlas.

Pues no es así. El que las ninfas no tienen alma no significa que se comporten como unas desalmadas con los galanes que las pretenden. No tienen alma porque no son reales, porque son personajes de ficción. Pero tienen espíritu. ¿Qué espíritu? El espíritu objetivo. Las ninfas no existen físicamente, pero existen en el mundo de las fábulas, y por tanto en el espíritu objetivo.

Ahora bien, si tiramos de la madeja tratando de ver de dónde viene el reino del espíritu objetivo, la respuesta será siempre la misma: hay obras del espíritu –por ejemplo, hay ciencias del espíritu como la historia– porque el hombre tiene espíritu. La legalidad que Edith llama *motivación*, esa conexión de sentido que escapa al determinismo de la causalidad, se da sólo donde hay persona espiritual y libre. Y por eso el lenguaje, como dechado de la libertad, es exclusivo del hombre. Entre la apertura al espíritu subjetivo, la apertura al espíritu objetivo y la apertura al espíritu divino se sitúa uno de los temas en que Edith se siente más a su sabor: el estatuto de los signos y de los símbolos. Quienes se empeñan en que hay una distancia insalvable entre *Sobre el problema de la empatía* y *Ciencia de la cruz*, que a la larga quieren que sea una distancia entre la filosofía y la mística, deberían darse cuenta de esto. La semiología es una preocupación de Edith Stein desde el principio, cuando se confrontaba con la doctrina de Theodor Lipps, hasta el final, cuando ha pasado por la lectura del Areopagita.

### C) La apertura al espíritu divino

En *Causalidad psíquica*, Edith Stein ha señalado tres conceptos de espíritu: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu divino<sup>19</sup>. Es pertinente ahora decir algo sobre la apertura a este último.

---

8, Herder, Freiburg im Breisgau 2004] 147). Cuestión ulterior es qué clase de cuerpo vivo (*Leib*) poseen las ninfas. ¿Se está refiriendo Edith Stein al cuerpo vivo de la palabra en que se comunica algo de ellas?

<sup>19</sup> Cf. E. STEIN, «Psychische Kausalität», *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, V (1922) 106.

Si por espíritu divino entendemos en sentido amplio el orbe de lo sobrenatural, el tema está planteado ya en *Sobre el problema de la empatía*. Edith había leído en Gotinga algunos textos del teólogo Eric Peterson acerca de los ángeles. A raíz de esto se pregunta por la posibilidad de una empatía entre espíritus puros o por la eventualidad de empatizar con un espíritu puro. Esta pregunta formulada en 1916, unida a algunos testimonios biográficos, avala que por esas fechas nuestro personaje ya siente una inquietud vital por lo religioso. Además, el dato nos sirve para afirmar que el tema de los ángeles es transversal en el pensamiento de Edith Stein. Baste recordar que ocupa una sección entera en *Ser finito y ser eterno*. Sabemos que Edith, contrariamente a Sto. Tomás, llega en algún momento a asignar estructura hilemórfica a los ángeles. La razón que da –que sólo Dios es por antonomasia espíritu puro, lo que indica que los ángeles no lo son– me parece débil a la luz de la metafísica del Doctor Angélico. Desde ésta, en efecto, cabe pensar el espíritu puro como finito sin que la finitud le venga de la materia, sino de su propia condición de ente creado en el que la esencia, por tanto, no se identifica con su ser<sup>20</sup>.

Pero el espíritu divino en sentido estricto es Dios mismo. La historia personal de Edith Stein le condujo a plantearse la apertura del espíritu a Dios. Y esto sucede a partir del primer semestre de 1918. Es entonces cuando Edith tiene una experiencia religiosa que considero decisiva y de la cual nos ha dejado una alusión en una carta a Roman Ingarden (el 12 de mayo de 1918) y, sobre todo, dos bellas descripciones. Estas descripciones no nos dicen tanto qué es Dios, sino más bien cómo se le ha mostrado o qué efectos ha tenido sobre ella. Pues bien, la primera de estas descripciones está recogida en *Causalidad psíquica*. Nos habla de un afluir de fuerza vivificante allí donde falla la fuerza vital, de un «estado de quietud en Dios», del sentimiento de estar cobijado, de un

<sup>20</sup> Tampoco estimo válido el argumento cuando Edith dice que sólo a Dios cabe dar el nombre de forma pura, aduciendo que para que el ángel sea criatura finita ha de tener algún tipo de materia. Si la forma es lo que comunica el ser, como dice Tomás de Aquino y admite la propia Edith Stein, entonces la forma no es el ser. Por lo tanto, una forma creada no es necesario que informe a una materia. Sería finita por su propia condición de ser restringido por una esencia. Y tampoco es necesario que Dios sea forma: basta con que sea el Ser por antonomasia. Tomás de Aquino ha señalado la asimetría entre los binomios materia/forma y potencia/acto por la que cabe asignar esta segunda, pero no la primera, a las sustancias inmateriales creadas (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, lib. II, cap. LIV).



volver a nacer... y al final añade lo siguiente: «El único presupuesto de semejante renacimiento espiritual parece ser una cierta capacidad de acogida como la que se funda en la estructura de la persona que está sustraída al mecanismo psíquico»<sup>21</sup>. Si tenemos en cuenta que la autora ha estado hablando de la psique y del espíritu, esto es tanto como decirnos que una experiencia de Dios sólo es posible para un ser que sea espiritual, que tenga espíritu.

Pero, ¿cómo explicar esa apertura a Dios y ese acogerlo? Edith Stein lo hace utilizando el molde conceptual de su tesis doctoral. La experiencia de Dios es empatía con alguien carente de cuerpo vivo. Por tanto, carente también de cuerpo físico. Empatía con alguien invisible, inaudible, intangible... Un ejemplo de ello es la vivencia de estar solos en una sala y tener la sensación de que hay alguien más. Naturalmente que aquí se corre el riesgo de sufrir una ilusión. Pero ese riesgo no es mayor que en cualquier otro caso de empatía, pues hemos visto que ésta se halla a distancia de la percepción sensible. Para empatizar con Dios tenemos que percibir algo, pero ese algo no tiene que ser Dios mismo. Considero que desde aquí se abre un fecundo camino para comprender la experiencia de la gracia, en la que empatizamos la actitud benevolente de alguien invisible; la doctrina de la revelación como autodonación de una realidad divina personal, y no primariamente como una comunicación de verdades; o la realidad del cuerpo místico, porque la empatía ordinaria con el prójimo nos predispone a esa otra empatía con Dios.

#### D) La apertura hacia la propia interioridad

Lo que podríamos llamar topografía y espeleología del alma es algo que está presente en las dos etapas del pensamiento de Edith Stein. La imagen de la espacialidad del alma se da antes de que la autora haya conocido la metáfora del castillo interior (así, por ejemplo, ya hablaba de estratos). El alma, nos dirá Stein, tiene una superficie y una profundidad, una periferia y un centro. No son conceptos equivalentes: uno puede estar en el centro de una cuestión y, sin embargo, conocerla superficialmente.

Pero, sobre todo, el alma tiene un centro. Hay un «fondo del alma» que Stein ha caracterizado de varias maneras. Le da distintos nombres: primero, núcleo, donde arraigan el cuerpo vivo, el alma y el *Gemüt*, así

<sup>21</sup> E. STEIN, «Psychische Kausalität», 76.



como la libertad y la percepción de los valores; más tarde el *Gemüt* será ese centro, llamado también «alma del alma», donde el yo se siente en su propia casa, el nivel donde toma las decisiones más importantes y donde puede hacer entrega de sí mismo; o bien el centro es lo que llama «yo puro», pues en ocasiones esta expresión de varios significados parece aludir al centro del alma.

Estimo que la indagación del centro del alma es un tema que se intensifica en el segundo período del pensamiento de Stein. No en vano, el proyecto de filosofía cristiana no trata de incorporar sólo el saber teológico, sino también la sabiduría mística. Pero lo que me interesa destacar aquí es que el alma sólo puede entrar en sí misma si está abierta a sí misma, es decir, si es espiritual. Sólo porque es espíritu puede el alma allegarse a su más profundo centro. Pero esto significa que puede unirse allí con Dios, pues Dios mora en el fondo del alma. La apertura a Dios no se da sólo por la recepción de efectos sobrevenidos desde fuera, sino en lo más íntimo del hombre. Y esto no se basa sólo en la oración, como decía Teresa de Jesús, sino que lo que facilita la entrada en el castillo del alma es la estructura del alma misma. El alma puede conocerse como dotada de profundidad. Un conocimiento que depende de ese movimiento de autoreversión del espíritu que llamamos conciencia. En fase tardía, Edith ha preferido resumir qué es la persona no tanto mediante las tres potencias, sino mediante los conceptos de conciencia y libertad. «La libertad y la conciencia constituyen la personalidad», nos dice en *La estructura de la persona humana*<sup>22</sup>. «Hemos entendido por “persona” el yo consciente y libre», compendia en *Ser finito y ser eterno*<sup>23</sup>.

### 3. Una espiritualidad desde el espíritu<sup>24</sup>

Si bien Edith Stein no utiliza la palabra espiritualidad en sentido religioso (*Spiritualität*), sino en sentido filosófico como apertura de la persona

<sup>22</sup> E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, 102.

<sup>23</sup> E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, 320.

<sup>24</sup> Este apartado reproduce con ligeras variantes el que en otro lugar titulamos «Una espiritualidad de mosaico». Cf. J. L. CABALLERO BONO, «La empatía y su importancia en la vida del hombre», en F. J. SANCHO FERMÍN (dir.), *Edith Stein: antropología y dignidad de la persona humana* (Universidad de la Mística, Ávila 2009) 99-116 (aquí 113-116).

(*Geistigkeit*), a la luz del espíritu podemos decir algo de su manera de vivir la fe *in concreto*.

Hay un poema anónimo que algunos atribuyen a los años postreros de su vida y que yo considero efectivamente auténtico. Los últimos versos pueden traducirse así:

«No me preguntes el porqué de mi añorar,  
una piedra soy en tu mosaico;  
en el lugar correcto me pondrás,  
a tus manos yo me adapto».

Evidentemente, la autora está haciendo un juego con su propio apellido, Stein (piedra). Pero es un juego que lleva detrás toda su evolución espiritual. Ha habido un itinerario desde aquella frase que le dedicó un profesor del bachillerato, «golpea esta piedra y de ella brotan tesoros», hasta la confesión en primera persona: «una piedra soy en tu mosaico». Ha habido un tránsito desde el sueño humano de grandeza y la vanidad de las propias dotes hacia el abandono, la conciencia de que la significación de la propia vida está en manos de otro, la decide otro. Lo que signifique «piedra» (Stein) no lo da ya la jerarquía social de valores, sino Dios, que es quien hace el mosaico.

A propósito de estos versos me complace calificar la espiritualidad madura de Edith Stein como una espiritualidad de mosaico. El mosaico es una obra de encaje, donde la complejidad de los elementos tiene un sentido unitario.

Sentirse piedra o tesela del mosaico es sentirse en referencia a todas las demás teselas y percatarse de la propia posición por relación con las demás. La doctrina de la empatía nos decía precisamente que soy capaz de captarme a mí mismo como un *yo* cuando he empatizado con un *tú*. La espiritualidad de mosaico comprende, pues, la idea de intersubjetividad, cuyo fundamento es esa apertura espiritual llamada empatía.

Entre las teselas existe una verdadera relación funcional. Si cambiamos de posición una tesela de figura y color determinados, todo el mosaico se ve afectado. Los elementos están unos en función de otros. Esta funcionalidad está perfectamente recogida en el «uno por todos y todos por uno», la frase en que Edith Stein vio reflejada su propia tesitura espiritual al poco de la conversión. El *por* es la fórmula de la funcionalidad.

Pero el *por* señala también, podríamos decir, la oriundez del mosaico. El mosaico es *por* Dios, viene de Dios, con quien también empatizamos

sin mediación corporal. Él es el artista. Es decir, él es quien posee un plan; lo que Sto. Tomás de Aquino llamaba *ars*, esa palabra que despertó la atención de Edith Stein y que significa un principio o norma de producción de lo factible. Una espiritualidad de mosaico es todo lo contrario a una acumulación de experiencias, como si fueran teselas que uno va buscando. Al revés, es dejar que sea otro, Dios, quien hace la labor de taracea.

Una espiritualidad de mosaico es una espiritualidad de unidad. El mosaico, visto desde lejos, aparece como una pintura plana. Desaparece lo que los franceses llaman *cloisonisme*, desaparece el «divisionismo». Esta es también la visión que Dios puede tener del mosaico. Por eso una espiritualidad así es comunión con toda la creación. Resulta significativo que Edith Stein, que había reservado el término espíritu para realidades de índole personal, o estrechamente vinculadas a lo personal, en *La estructura de la persona humana* nos sorprende con la idea de que también el barro o la piedra están transidos de espíritu. Aquel espíritu que determina el que en su sentido resida el ser blando y moldeable o el ser duro e impenetrable. ¿Acaso podríamos hablar a estas alturas de una empatía con toda realidad creada?

La unidad del mosaico preserva lo peculiar de cada pieza, salva los contrastes, sin dejar que degeneren en dilemas. En ella cabe la complementariedad varón-mujer, cuestionada en nuestros días. O la convivencia en un marco multinacional y multicultural como es el iberoamericano. O el carácter multicolor de los carismas en la Iglesia. O el ecumenismo como vivencia personal.

Pero permanece verdadero que solamente Dios tiene la perspectiva absoluta de lo que soy y de lo que son los otros. Como dice Edith Stein, «lo que nosotros creemos comprender de vez en cuando del propio corazón no es más que un reflejo pasajero de lo que permanece en el secreto de Dios hasta el día en que todo se haga manifiesto» (carta de 16 de mayo de 1941 a Sor María Ernst).

En ese estar expuesto a la mirada de Dios es donde quedan unidas la libertad, que depende de nosotros, y la historia, que se nos escapa de la mano. Allí se unen el presagio y el destino efectivo de la persona. Por ejemplo, el anuncio de reconciliación del Yom Kipur y el cumplimiento de la expiación que cierra el puzzle de la vida de Edith Stein. La expiación vicaria es una pieza dentro del plan providencial de quien hace el mosaico. Edith Stein nos dice que ha de ser permitida por el «juez», cuya voluntad es por tanto empatizada. Y la idea de expiación vicaria envuelve la de la

funcionalidad con todo el cuerpo místico: «Existe una vocación al sufrimiento con Cristo y, a través de eso, a colaborar en su obra redentora. Si estamos unidos al Señor, somos miembros del cuerpo místico de Cristo; Cristo continúa viviendo en sus miembros y sufre en ellos; y el sufrimiento soportado en unión con el Señor es su sufrimiento, insertado en la gran obra de la redención y, por eso, fructífero» (carta del segundo día de Navidad de 1932 a Anneliese Lichtenberger).

#### 4. *Síntesis final*

El busto de Edith Stein en Berlín se erige sobre un pedestal de piedra. Una placa presenta allí una cita extractada de su obra que dice así: «Para la consideración externa el cuerpo vivo, como lo que cae bajo los sentidos, es lo primero y el espíritu lo último. Visto desde dentro, el espíritu consciente de sí es lo primero y el cuerpo físico lo más alejado y último». La mirada de Edith Stein ha querido ver a la persona humana desde dentro. Y allí ha descubierto el espíritu como lo que nos abre hacia fuera y hacia ese dentro. Desde el espíritu es desde donde entiendo que vemos el rostro de Edith Stein como unitario e indiviso. Alguna vez he indicado que el concepto de espíritu equivale, en ella, al concepto de ser en Sto. Tomás. Es una afirmación excesiva. Pero el espíritu es lo que lo une todo. Considero que es el concepto más fecundo para entender la totalidad de la obra de Stein. Yo no afirmo que sea uno de los conceptos más importantes ni uno de los rasgos esenciales de la doctrina steiniana de la persona. Esto también lo hacen otros autores, como Bernhard Augustin o Stephan Patt<sup>25</sup>. Mi criterio es que se trata del concepto más importante.

El espíritu como apertura abarca los demás conceptos que Edith le adjunta en sus escritos maduros. Así, el salir de uno mismo, pues el salir presupone la apertura para poder salir. O la definición de espiritualidad como despertar y apertura: aquí la noción más importante es la de apertura (*Aufgeschlossenheit*), pues el estar despierto –nos dirá Edith en *Ser finito y ser eterno*– supone que el ojo del espíritu está abierto. O la definición de la persona como ser espiritual y libre. La libertad no está sometida a la legalidad propia del espíritu, la motivación. Edith Stein, sin embargo, nos ha ofrecido un análisis del acto libre que destaca el momento inicial del propósito. Ahora bien, el proponerme algo, el quererlo, significa que es-

<sup>25</sup> Cf. B. AUGUSTIN, *Ethische Elemente in der Anthropologie Edith Steins* (Dissertationes Series Philosophica VII, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003) 264; S. PATT, *El concepto teológico-místico de «fondo del alma» en la obra de Edith Stein*, 97.

toy abierto a ello, a ese término de mi voluntad. Lo mismo cabe decir de la caracterización de la persona como ser consciente y libre, puesto que la conciencia no es sino una modalidad que adopta el espíritu.

Hace quince años tuve la oportunidad de conversar largamente con la hermana Mauritia Müller, de las dominicas de Arenberg. La hermana Mauritia sirvió varios años en el Hospital de la Trinidad de Colonia. Allí estaba en el invierno de 1936, cuando Edith Stein fue conducida a ese hospital por haber sufrido fracturas en la muñeca y en un pie. Ella recordaba perfectamente la conversación con la religiosa carmelita y la manera como ella se había presentado: «Soy Edith Stein. Hermana Teresa Benedicta de la Cruz». Muchas veces en mi vida he pensado sobre estas dos frases. ¿Qué significa el hecho de que Edith haya dicho primero su nombre civil y sólo después el nombre de Orden? Un posible significado es que ella no es patrimonio de la Orden Carmelitana. Que tiene un mensaje que decir, no sólo a los carmelitas, ni siquiera tan sólo a los católicos o a los cristianos, sino también a un musulmán o a un hinduista, incluso a una persona no religiosa. Yo considero que el mensaje que Edith Stein propone a la humanidad se sintetiza en una sola frase: «El hombre tiene espíritu».

*Resumen:* el pensamiento de un autor puede reducirse a pocas palabras cuando se ha comprendido su tema principal. Una visión de conjunto del pensamiento de Edith Stein detecta dos grandes etapas y un concepto clave que es transversal y sistemático en dicho pensamiento: el concepto de espíritu. A partir de él pueden iluminarse otros ejes temáticos que están presentes a lo largo de su obra, algunos de los cuales se señalan en este artículo. Finalmente, la clave del pensamiento steiniano ofrece valiosas sugerencias en orden a una comprensión de la espiritualidad desde el espíritu.

*Palabras clave:* Edith Stein, continuidad, espíritu, apertura, espiritualidad.

*Abstract:* An author's thoughts can be summarized in few words once his/her key point has been understood. An overview of Edith Stein's thought legacy detects two main stages and a key concept that is transversal and systematic in said thinking: the concept of the spirit. Based on this, other thematic axes that are present throughout her work can be highlighted, some of which are shown in this paper. Finally, the key of Steinian thinking offers valuable suggestions in order to comprehend spirituality from the Spirit.

*Key words:* Edith Stein, continuity, spirit, opening, spirituality.