

¿Es la unión mística un paradigma para la relación interpersonal? Una respuesta diferenciada en Edith Stein

Christof Betschart

LICENCIADO EN FILOSOFÍA - DOCTOR EN TEOLOGÍA

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA TERESIANUM

betschart@teresianum.net

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2019.6>

Resumen: En su obra *Ciencia de la cruz*, Edith Stein presenta la analogía de las relaciones interpersonales para explicar la diferencia específica entre la experiencia vivida de la fe y la experiencia mística, caracterizada esencialmente como un sentimiento momentáneo de la presencia divina. La experiencia de la fe se puede comparar con una relación con quien se conoce de oídas, mientras que la experiencia mística correspondería al encuentro de persona a persona. El artículo explora las virtualidades y los límites de esta analogía que compara la relación divino-humana con una relación entre personas humanas. Se demostrará que Stein no se opone a la fe y a la experiencia mística fugaz, sino que busca mostrar cómo ambas convergen en la unión mística estable en la que la condición es la entrega mutua y libre.

Abstract: In *Science of the Cross*, Edith Stein introduces the analogy of the interpersonal relationship to reflect the specific difference between faith and the mystical experience characterized essentially as a momentary feeling (*fühlen or spüren*) of the divine presence. The lived faith can be compared to a hearsay relationship, whereas the mystical experience would correspond to the encounter from person to person. The article explores the virtualities and limits of this analogy that compares the divine-human relationship to a relationship between human persons. It will be shown that Stein does not oppose faith and the passing mystical experience, but seeks to show how the two meet in the stable mystical union of which the mutual and free gift of self is the condition.

Palabras clave: Edith Stein, mística, Ciencia de la cruz, unión, relación interpersonal

Keywords: Edith Stein, mysticism, Science of the cross, union, interpersonal relationship

INTRODUCCIÓN

El interés de Edith Stein por las vivencias religiosas comienza algunos años antes de su bautismo. Es evidente que éste interés solo puede ser reforzado por su familiaridad con las figuras místicas carmelitas. En tanto carmelita, es cuando recibe la oportunidad de abordar este tema en diálogo con Teresa de Avila, el Pseudo Dionisio o Juan de la Cruz, ella se piensa como una fenomenóloga que pone su método al servicio de la descripción y de la interpretación de las vivencias místicas. Esto lo hace lejos de las discusiones polémicas de las décadas precedentes desde la oposición entre Saudreau y Poulain a inicios del siglo XX.

Trataré de mostrar que la analogía con la relación interpersonal puede ayudar a comprender mejor la experiencia mística en la continuidad y en la novedad, en relación a la vida de fe. Lo vamos a hacer en una perspectiva teológica, incluso si la contribución Steiniana en este contexto se debe a su perspectiva fenomenológica. En la primera parte, vamos a introducir la analogía interpersonal en Stein a continuación de Teresa y de Juan de la Cruz y así mismo, seguida de su trabajo filosófico sobre el concepto analógico de persona. La segunda parte más teológica buscará distinguir entre la unión mística momentánea y la permanente. La tercera parte aborda esta distinción a la luz de la analogía interpersonal como una relación de oídas (indirecta) y un encuentro de persona a persona.

1. LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN ANALOGÍA CON LA RELACIÓN INTERPERSONAL

Antes de entrar en el mundo carmelitano y aquel de Edith Stein, iniciemos nuestra búsqueda mirando la filosofía dialógica¹. En efecto, ella no solo se interesó en las relaciones entre personas humanas, si no que igualmente y de una manera privilegiada en la relación entre el Yo humano y el Tu divino, como Silvano Zucal lo mostró en su libro sobre la oración en la filosofía dialógica. Autores como Rosenzweig, Levinas, Picard, Buber, Ebner y Guardini, pero también Simone Weil y María Zambrano, que no pertenecen en estricto rigor a la filosofía dialógica, son tratados. El denominador común de estos diferentes autores es pensar la oración en términos de relación asimétrica entre un Yo humano y un Tu divino y como un acontecimiento de la palabra. Por otra parte, siempre según Zucal, esta relación no debe ser considerada como cualquier realización del diálogo interpersonal, sino como su paradigma.² Le da un lugar importante a Zambrano que se

¹ Cf. ZUCAL SILVANO, *Pregñiera e filosofia dialogica* (Brescia: Morcelliana, 2014).

² *Ibíd.*,13.

interesa en los dos santos del Carmelo, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, y muestra que la experiencia mística – en la perspectiva cristiana – concibe la unión en la alteridad.³

1.1 UNA MIRADA CARMELITANA

Si miramos ahora hacia los dos místicos del Carmelo, Teresa y Juan, a pesar de la diversidad en la manera que ellos tienen de dar cuenta de la relación con Dios, comparten elementos esenciales. Por un lado, sostienen que la relación con Dios es asimétrica, porque Dios es trascendente en relación a nuestra realidad: él es eterno mientras que nosotros vivimos en el tiempo, él es de naturaleza divina mientras que nosotros somos de naturaleza humana. Pero por otro lado, los dos se esfuerzan en encontrar símbolos sacados de la experiencia humana para hablar de la relación con Dios que pueden conducir hasta la unión estable. Algunos símbolos podrían llevar a pensar en una forma de disolución de la persona humana en Dios. Teresa, por ejemplo, utiliza el símbolo del agua:

«Acá es como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cual es el agua, del río, o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse (7M 2,4)»⁴.

Es verdad que Teresa no lleva la interpretación en el sentido de una fusión entre Dios y la persona humana. De hecho, ella utiliza en el mismo párrafo un segundo símbolo, el del cirio compuesto por dos elementos distintos, la mecha y la cera, mientras está ardiendo (7M 2,4).

En Juan de la Cruz, encontramos entre otros el símbolo del fuego que consume la madera:

«Así como, aunque, habiendo entrado el fuego en el madero, le tenga transformado en sí y está ya unido con él, todavía, afervorándose más el fuego y dando más tiempo en él, se pone mucho más candente e inflamado hasta centellear fuego de sí y llameare» (LB, Prologue 3)⁵.

El fin del símbolo es precisamente mostrar que la madera, que simboliza el alma, se transforma bajo la acción del fuego, que simboliza el espíritu. Aquí igualmente Juan de la Cruz no explota el símbolo en el sentido de una fusión.

³ Cf. *Ibíd.*, 111-162. El autor dedica el capítulo más largo a este autor y enfatiza la compatibilidad de la experiencia mística con una interpretación dialógica.

⁴ Todas las citas de Teresa están tomadas de: TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, ed. Tomás Álvarez (Burgos: Monte Carmelo, 2014¹⁷), 963.

⁵ Todas las citas de Juan de la Cruz están tomadas de: JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, ed. José Vicente Rodríguez y Federico Ruiz Salvador (Madrid: Editorial de Espiritualidad 2009⁶).

En relación a estos símbolos como el agua y el fuego, los que Teresa y Juan privilegian, son sacados de las relaciones entre personas humanas y más precisamente la amistad y el matrimonio.

Conocemos el famoso párrafo en el cual Teresa caracteriza la oración como una relación de amistad: «Que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama» (V 8,5). La ventaja de este símbolo es que tiene que ver con todas las etapas de la vida espiritual y que corresponde a una experiencia humana particularmente importante, ya sea que uno es gratificado ya sea que se siente la carencia o sus límites. Más aún que la amistad, Teresa toma el matrimonio como un símbolo para la relación con Dios: «No hallo otra [comparación] que más pueda dar a entender lo que pretendo que el sacramento del matrimonio» (5M 4,3). Este pasaje es revelador, porque muestra que Teresa está consciente que se trata de una *comparación* o de un símbolo, que los símbolos son esencialmente limitados, es decir que sirven sobre todo para iluminar un aspecto, y que hay símbolos más o menos bien escogidos. Según ella, el símbolo del matrimonio es el mejor posible. Se trata de una declaración de principio, pues si los símbolos sacados de la naturaleza pueden ayudar a comprender ciertos aspectos de la unión, la relación interpersonal es del mismo tipo y se acerca más por esta razón a la relación con Dios.

Juan de la Cruz se apoya aun con mayor frecuencia que Teresa en el simbolismo esponsal, pero la amistad no se olvida tampoco. Así, la comunicación de Dios es comparada con la afección materna, fraterna y amistosa: «Comuníquese Dios en esta interior unión al alma con tantas veras de amor, que no hay afección de madre que con tanta ternura acaricie a su hijo, ni amor de hermano ni amistad de amigo que se le compare».⁶ O en uno de los *Dichos de luz y amor*, compara a Dios con el esposo y amigo: «Toma a Dios por esposo y amigo con quien te andes de continuo, y no pecarás, y sabrás amar, y haránse las cosas necesarias prósperamente para ti»⁷. Sin embargo, el símbolo esponsal es sin duda el más central en Juan de la Cruz estrechamente ligado al tema de la unión, presente al inicio de las grandes obras y el hilo rojo del *Cántico espiritual* siguiendo el modelo bíblico en el *Cantar de los cantares*.

1.2 UN COMPLEMENTO FILOSÓFICO

⁶ *Ibíd.*, 711 (CB 27,1).

⁷ *Ibíd.*, 105 (*Dichos de luz y amor*, 67).

¿Qué hace que las analogías de la amistad y del matrimonio sean las mejores para aproximarse a la relación divino-humana? La respuesta más simple es que los hombres son personas como las personas divinas. En efecto, en la tradición filosófica inspirada por la teología cristiana, el concepto de persona se aplica de manera analógica a Dios, a los ángeles y a los hombres. Boecio es el autor más influyente que trató el tema de esta analogía en su libro sobre la persona y las dos naturalezas de Cristo. Según Boecio, no podemos llamar *personas* a los objetos inanimados, a las plantas o a los animales, “pero decimos del hombre que es persona, lo decimos de Dios, lo decimos del ángel”⁸.

Tomás de Aquino retomará la investigación boeciana particularmente en la famosa cuestión 29, artículo 3 de la *Prima pars* de la *Summa Theologiae* donde él considera a la persona como lo más perfecto de la creación⁹. Como todos los nombres que hablan de una perfección creada, el de persona se aplica de manera excelente a Dios. Pero ¿cómo debemos modificar la definición boeciana de persona: *naturae rationabilis individua substantia*, para que ella pueda ser aplicada a las personas divinas? Según Tomás, la naturaleza de Dios no es *rationabilis* en el sentido de que Dios tendría la necesidad de pensar paso a paso, pero hay una naturaleza *intellectualis* conociendo *uno intuitu*. Cuando se trata de una substancia, no hay que entenderlo como el soporte de los accidentes, sino como el hecho de subsistir. De esta manera, podemos asociar la definición boeciana de persona a la idea de una subsistencia en una naturaleza intelectual. En cuanto a las personas divinas, la subsistencia se distingue solo por las relaciones recíprocas de las personas divinas entre ellas, las relaciones son en ellas mismas subsistentes.

Por supuesto se trata de una aproximación entre otras, incluso siendo una de las más influyentes es también una de las más criticadas. Antes de Tomás, Ricardo de San Víctor, por ejemplo, ofrece una definición más *existencial* de la persona divina como *divinae naturae incommunicabilis existentia*¹⁰. El adjetivo *divina* puede ser cambiado con *humana* o *angélica* y la definición así modificada se aplicará

⁸ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis*, ch. 2, en *Theological Tractates*, ed. Hugh Fraser Stewart, Edward Kennard Rand, S. Jim Tester (Cambridge MA: Harvard University Press, 1973), 82.84: “Ex quibus omnibus neque in non viventibus corporibus personam posse dici manifestum est (nullus enim lapidis ullam dicit esse personam), neque rursus eorum viventium quae sensu carent (neque enim ulla persona est arboris), nec vero eius quae intellectu ac ratione deseritur (nulla est enim persona equi vel bovis ceterorumque animalium quae muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt), at hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angeli”.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* Ia, q. 29, a. 3c.: “Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo”.

¹⁰ RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, l. IV, cap. 22, en *De Trinitate*, Jean Ribailier (ed.), Textes philosophiques du Moyen Âge 6, Vrin, Paris 1958, p. 187 y 188.

entonces a una persona humana o angélica. Uno de los puntos interesantes en Ricardo es su comprensión del concepto de existencia que viene del verbo compuesto *ex-sistere*: el *ex* indica el origen de la relación mientras que el *sistere* indica la esencia.

En Tomás se define la persona divina como relación subsistente y en Ricardo se incluye el origen y por lo tanto la relación en el concepto de persona. De esta forma, encontramos una abertura al debate sobre en qué medida la relación define a la persona. ¿Puede ser por ejemplo, de manera unívoca, que la persona divina y la persona humana son relaciones subsistentes? La pregunta es muy vasta y no podemos comprometernos aquí a dar una respuesta pero podemos indicar que es importante no perder de vista la idea de analogía en el concepto de persona lo que incluye semejanza y diferencia.

1.3 EL PUENTE STEINIANO

Con estos elementos, nos hemos acercado a lo que Edith Stein tratará de implementar en la última de sus obras, *Ciencia de la Cruz*. Como carmelita, ella está marcada por el lenguaje amistoso y nupcial que retoma con mucho entusiasmo. Pero como filósofa, ella se interesó en los presupuestos filosóficos de tal lenguaje, como se ve en *Ser finito y ser eterno* donde propone considerar la analogía entre lo finito y lo infinito como una analogía de la persona.

En el párrafo sobre las tres especies de unión con Dios, a saber la unión creacional, la unión por gracia y la unión mística, Stein se sitúa en la línea de Teresa de Jesús y de Juan de la Cruz, pensando la unión a la manera de la relación entre las personas humanas. Ciertamente, en lo que toca a la unión creacional no se puede hablar aún de unión interpersonal en el sentido preciso del término, ya que la presencia de Dios en sus criaturas no es necesariamente conocida por ellas. Esto es el caso para las criaturas inanimadas, pero también para las plantas y los animales. En lo que toca a los hombres, la presencia de Dios en sus criaturas se puede conocer, pero nos situamos a nivel de un conocimiento objetivante de Dios.

La dimensión interpersonal, la relación de una persona a otra, solo se actualiza realmente en la unión por gracia y la unión mística. Aquí está lo que Stein propone para distinguir las dos uniones:

«Es como si se diera un hombre de quien hubiésemos oído ya cosas buenas y maravillosas; nos ha hecho incluso favores y hemos recibido de él grandes regalos; por todo esto nos sentimos inclinados por gratitud y amor hacia él, y en nuestro interior nace un deseo, que va tomando proporciones

crecientes, de conocerlo personalmente. Pero él no se *confía* todavía a su protegido; no le concede siquiera la satisfacción mínima de una entrevista personal, y menos le ha abierto su interior y *regalado su corazón*»¹¹.

Stein no se refiere en primer lugar a las relaciones calificadas como la amistad y el matrimonio, sino que en general toma una relación que se despliegue como encuentro con una persona que nos tiene cariño. He aquí nuestro punto de partida para enfrentar la unión mística. Veremos en la tercera parte cómo esta analogía ilumina la unión mística.

2. LA RELACIÓN ENTRE VIDA CRISTIANA Y UNIÓN MÍSTICA

Hasta ahora hemos considerado el simbolismo interpersonal en Teresa de Avila y Juan de la Cruz como fundado en la analogía de la persona. Antes de poder abordar la cuestión de esta contribución, a saber si la unión mística es el paradigma de la relación interpersonal, hay que introducir algunas aclaraciones teológicas.

2.1 LA VIDA CRISTIANA, SANTIDAD Y MÍSTICA

La constitución dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II aborda en su quinto capítulo la «universal vocación a la santidad en la Iglesia». Esta santidad cristiana es considerada en una lógica participativa: la santidad de las personas divinas es comunicada a la Iglesia y a sus miembros llamados a vivir la caridad perfecta (LG 40) siendo conducidos por el espíritu, obedeciendo a la voz del Padre y siguiendo a Cristo (LG 41). Si la santidad es una, ella se realiza según los dones y las funciones diversas de los miembros de la Iglesia: “Todos los fieles de Cristo están entonces invitados y deben buscar y alcanzar la santidad y la perfección propias de su estado” (LG 42). Como trasfondo de estas afirmaciones conciliares está el deseo de sobrepasar una concepción de la vida eclesial en la cual la santidad sería la meta de pocas personas (los religiosos y religiosas así como los sacerdotes por ejemplo), mientras que los otros se limitarían con una forma mínima dentro de una perspectiva de

¹¹ Traducción de la versión española STEIN EDITH, «Ciencia de la Cruz», en *Obras completas V*, 357. El original en alemán: „Es ist etwa so wie bei einem Menschen, von dem man schon viel Gutes und Großes gehört hat; er hat einem auch schon Wohltaten erwiesen, Gaben gespendet; darum neigt man sich ihm in Liebe und Dankbarkeit zu und hat in steigendem Maß das Verlangen, ihn persönlich kennenzulernen. Aber er hat sich dem Schützling noch *anvertraut*: nicht in dem Mindestmaß, daß er ihm eine Zusammenkunft gewährt hätte; noch weniger hat er ihm sein Inneres eröffnet oder gar ihm *sein Herz geschenkt*“. STEIN EDITH, «Kreuzeswissenschaft», ESGA (= *Edith Stein Gesamtausgabe*) 18, 148.

tendencia legalista. Incluso si esta visión nunca ha sido enseñada como tal en la Iglesia, ella ha influenciado poderosamente las conciencias en ciertas épocas¹².

Lumen Gentium solo habla de mística en referencia al cuerpo místico de Cristo. Pero en forma análoga a la santidad, la mística fue considerada a veces como reservada a algunos raros elegidos. Se entiende entonces que a principios del siglo XX, algunos teólogos se opusieron a la tendencia de contrastar dos vías diferentes: una ordinaria del simple cristiano y otra extraordinaria que pasa por las gracias místicas¹³. En la familia carmelita, el Padre María Eugenio del Niño Jesús (Henri Grialou) se interesó en un capítulo de su suma espiritual *Quiero ver a Dios* a la cuestión del “llamamiento a la vida mística y a la contemplación”¹⁴, donde defiende un llamado general a la vida mística y a la contemplación. El Padre María Eugenio define la vida mística como «la vida espiritual caracterizada por la intervención habitual de Dios por medio de los dones del Espíritu Santo»¹⁵. La vida contemplativa esta más limitada en relación a la vida mística puesto que ella supone «la intervención habitual de Dios por medio de los dones contemplativos de ciencia, inteligencia y sabiduría»¹⁶ en la oración. Lo que me parece importante es el hecho que la vida mística y contemplativa se acerca a la santidad. Así, el objetivo común de la santidad se alcanza por la vía de la vida mística o por la vía de la vida contemplativa¹⁷. Más que la cuestión de la mística y de la contemplación en cuanto tales, el objetivo es promover una intensificación de la vida cristiana como se ve bien en la última frase del capítulo: el Amor «nos invita a la fuente de agua viva de su intimidad, y su voluntad es que seamos santos»¹⁸.

¹² “The Church has never taught that holiness was a privilege reserved for an elite group in the Church (the religious, for example). The age-old practice of canonizations, which honor the faithful in various states of life, illustrates this. However, Christians have been more or less aware of this point throughout the ages. One does not have to look too far back in history to find an era when one thought, confusedly, that the fullness of Christian life could be found only in consecrated life and that the rest of God’s people would be content with a necessary minimum”. DE LA SOUJEOLE Benoît-Dominique, «The Universal Call to Holiness», *Vatican II Renewal Within Tradition*, ed. Matthew L. Lamb - Matthew Levering (Oxford – New York: OUP, 2008).

¹³ Cf. MINVIELLE Bernard, *Qui est mystique? Un demi-siècle de débats 1890-1940* (Paris: Essai d’histoire, CLD, 2017).

¹⁴ MARÍA EUGENIO DEL NIÑO JESÚS, *Quiero ver a Dios*, trad. Juan Montero (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002⁴), 477-491; texto original «Appel à la vie mystique et à la contemplation», en ID., *Je veux voir Dieu* (Toulouse: Éditions du Carmel, 2014), 548-562 [419-432].

¹⁵ *Ibid.*, 478; texto original: 549 [420].

¹⁶ *Ibid.*; texto original: 549 [420].

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 478; texto original: [549] 420. En otros lugares se habla de santidad: 478, 483 y 491; texto original: 549, 554 y 562 [420, 424 y 432].

¹⁸ *Ibid.*, 491; texto original: 562 [432].

2.2 LA MIRADA STEINIANA EN DIÁLOGO

Edith Stein está perfectamente en la línea de una vida cristiana para tomar en serio y los testimonios por ejemplo en su correspondencia son múltiples. Así dice ella a Elly Dursy, su alumna en Espira: «La voluntad de Dios es nuestra santificación. Si no llegamos a ser santos, debemos a Dios aquello para lo que nos ha creado. Y esto seguramente no es indiferente. Todo depende de ir comprendiendo cuál es la voluntad de Dios respecto de nosotros»¹⁹. Pero en su perspectiva la santidad no se identifica con la vida mística. A propósito de una cuestión de la dominicana Callista Kopf, si la vida con gracias místicas está reservada a pocas personas, ella responde:

«Su hermano en religión Garrigou-Lagrange ha tratado de demostrar con toda energía (y muchos le han seguido) que [la vida con gracias místicas] sería sólo el despliegue de las tres virtudes teologales, y que todos los cristianos están llamados a lo que es *lo esencial*, a saber, a la unión con Dios»²⁰.

Es evidente que si comprendemos la vida mística como siendo el despliegue de la fe, de la esperanza y de la caridad o como vida guiada por el Espíritu Santo a través de sus dones, entonces la vida mística se debe identificar con la vida cristiana. La dinámica sería entonces similar a la del Concilio, a saber que todos los cristianos en sus condiciones respectivas están llamados al despliegue de lo que ya ha sido dado en el bautismo, lo que Garrigou-Lagrange nombra el *organismo espiritual*²¹.

La perspectiva de Stein es diferente: no digo opuesta, pero diferente o bien complementaria. No se trata de negar la progresión de la vida espiritual cristiana y de valorizar todos los elementos adquiridos ya considerados. Sino que ella se interesa a la vivencia de la persona. Su aproximación es fenomenológica como, por otra parte, lo es la de los santos del Carmelo. Lo sugiere en la continuación de su respuesta a Hermana Callista diciendo que Teresa y Juan de la Cruz no son

¹⁹ Traducción propia de STEIN Edith, Carta 622 a Elly Dursy, en OC I, 1343; texto original en ESGA 3, 430: „Gottes Wille ist unsere Heiligung. Wenn wir nicht heilig werden, bleiben wir Gott das schuldig, wozu er uns geschaffen hat. Und das ist sicher nicht gleichgültig. Alles kommt darauf an, die Klarheit zu gewinnen, was Gottes Wille für uns ist“. Cf. también ESGA 16,81 (*Jugendbildung im Licht des katholischen Glaubens*).

²⁰ Traducción propia de STEIN Edith, Carta 561 del 20 de octubre de 1938 a Hermana Callista Kopf, o.p, en OC I, 1278; texto original en ESGA 3, 310: „Ihr Mitbruder Garrigou-Lagrange hat mit allem Nachdruck zu zeigen gesucht (und viele sind ihm darin gefolgt), daß es nur die Entfaltung der 3 göttlichen Tugenden sei und alle Christen dazu berufen. Zu dem Wesentlichen daran nämlich, zur Vereinigung mit Gott“.

²¹ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE Réginald, «Les trois âges de la vie intérieure prélude de celle du ciel», 2 vol., *Traité de théologie ascétique et mystique* (Paris: Cerf, 1938). La presentación de las tres etapas: purificativa, iluminativa y unitiva, se encuentran correlativamente en: vol. 1.: 363-638; vol. 2: 1-462; vol. 2: 463-743. Se basa en la presentación de la vida interior donde el organismo espiritual ocupa un lugar importante (vol. 1: 61-125). La cuestión del *llamado a la contemplación* se trata en el vol. 2: 427-434. Garrigou-Lagrange tomó las distinciones del padre Marie-Eugène en su capítulo ya citado.

completamente de la misma opinión²². Ella no precisa su respuesta en la carta, pero ha reflexionado en eso en su texto sobre el *Castillo interior*²³ y lo hará también en sus dos textos sobre el Pseudo Dionisio y sobre Juan de la Cruz.

2.3 LA UNIÓN MÍSTICA EN LA PERSPECTIVA STEINIANA

Antes de hablar de manera más precisa de la unión mística, hay que precisar que en la línea de lo anterior, Stein estima que la unión con Dios es el fin de todos los cristianos desde esta vida. En su carta a Hermana Callista dice que “lo decisivo es la unión con Dios por la voluntad, es decir la conformidad con la voluntad divina”. La ilusión tiene que ver con las modalidades que conducen a la unión con Dios y que Teresa describe en las quintas moradas retomadas por Stein en su comentario del Castillo Interior:

«Así, existen claramente dos caminos para la unión con Dios, y a la vez para la perfección del amor: una vida fatigosa con el propio esfuerzo, cierto no sin la ayuda de la gracia; y el ser llevados hacia lo alto, con gran ahorro de trabajo personal, pero en cuya preparación y realización (*Auswirkung*) se le exige muchísimo a la voluntad»²⁴.

En los dos casos, se trata de unión con Dios, pero solamente en el segundo, Stein utiliza el adjetivo *místico*. Ya algunas páginas antes, ella subraya que se puede hablar de una «vida de gracia mística»²⁵ solo cuando la persona siente (*spürt*) la presencia de Dios en ella, es decir según Teresa a partir de las cuartas moradas. La unión mística con Dios presupone una gracia que Teresa llama la *oración de unión*, y Stein nombra como *Gebet der Vereinigung*²⁶. Esto significa que el adjetivo *místico* es un término que ella utiliza de manera más delimitada en relación a lo que es habitual hoy en día. Según la analogía de la relación interpersonal, se habla de mística solo cuando hay un encuentro de persona a persona y

²² “Los santos Padres de nuestra Orden [Teresa de Jesús y Juan de la Cruz] no son, del todo, de este parecer [de Garrigou-Lagrange]” (OC I, 1278); texto original en ESGA 3, 311: “Unsere hl. Ordenseltern sind nicht ganz dieser Ansicht”.

²³ Cf. carta del 20 de octubre de 1938 a Hermana Callista Kopf, o.p., en OC I, 1278: “De todos modos, para consuelo de los no agraciados místicamente, los dos acentúan que lo decisivo sería la unión con Dios por la voluntad, esto es, la conformidad con la voluntad divina”. Texto original en ESGA 3, 311: „Jedenfalls betonen beide zum Trost für die nicht mystisch Begnadeten, daß das Entscheidende die Vereinigung mit Gott durch den Willen sei, d.h. die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen“.

²⁴ STEIN Edith, «El castillo interior», en OC III, 1122; texto original en ESGA 11/12, 510: „So gibt es offenbar zwei Wege zur Vereinigung mit Gott und damit zur Vollkommenheit der Liebe: ein mühsames Emporklimmen durch eigene Anstrengung, freilich mit Gottes Gnadenhilfe, und ein Emporgetragenwerden, das viel eigene Arbeit erspart, dessen Vorbereitung und Auswirkung aber doch an den Willen hohe Anforderung stellt“.

²⁵ OC III, 1116 traducción propia; texto original: ESGA 11/12, 504.

²⁶ *Ibid.*, 1119; texto original: ESGA 11/12, 507.

no solo cuando hay un *encuentro de oídas*. Con un vocabulario un poco fluctuante ella habla de *experiencia mística* (*mystische Erfahrung*)²⁷, de *experiencia sobrenatural de Dios* (*übernatürliche Erfahrung Gottes*)²⁸, de *vivencia mística* (*mystisches Erleben*)²⁹, de vivencia del encuentro personal con Dios³⁰ o también de la vivencia de la unión³¹. El texto no permite diferenciar entre experiencia mística (*mystische Erfahrung*) y vivencia mística (*mystisches Erlebnis*)³². La razón probable es la interferencia entre dos mundos terminológicos que ella frecuenta: a saber por una parte su patria filosófica que es la fenomenología y que prefiere hablar de vivencia religiosa (*religiöses Erlebnis*) y, por otra parte, la teología espiritual de su época que habla con gusto de la experiencia mística³³.

Volvamos pues a la unión mística que según Stein es una experiencia o una vivencia mística entre otras. En el sentido de la experiencia de unión, la unión es esencialmente pasajera. Teresa de Avila, por ejemplo, piensa que dicha unión no sobrepasa nunca media hora³⁴. Incluso si Teresa y Stein insisten en la disposición humana y sobre cierta progresión en el camino espiritual, el acento está puesto sobre la gratuidad de Dios. Ya en las cuartas moradas, Teresa dice: “porque da el Señor cuando quiere y como quiere y a quien quiere, como bienes suyos, que no hace agravio a nadie” (4M 1,2). Stein se refiere a esta gratuidad particularmente cuando se trata de rendir cuenta de las experiencias místicas de personas no creyentes. Para Stein es evidente a la vez que esto existe y que Dios está al origen de estas gracias. Dios toca los corazones: puede haber experiencia de unión como lo sabemos por numerosos testimonios místicos no cristianos.

Sin embargo, en la perspectiva cristiana, Stein interpreta estas experiencias místicas pasajeras como un despertar de la fe y como preparación a la recepción de la gracia santificante³⁵. En efecto, todavía

²⁷ OC V, 142 nota 59, 150s. y 362 (ESGA 17, 38 nota 68 y 47s.; ESGA 18, 153).

²⁸ OC 141 (ESGA 17, 38); cf. también el término *Erfahrungserkenntnis* (OC V, 357; ESGA 18, 149).

²⁹ OC V, 148 (ESGA 17, 45s.)

³⁰ *Ibid.*, 160 (ESGA 17, 57).

³¹ *Ibid.*, 348 y 351 (ESGA 18, 139 y 143).

³² Esto es evidente en los dos términos *Erfahrungsgrundlage* (ESGA 11/12, 501; ESGA 18, 29) y *Erlebnisgrundlage* (ESGA 18, 183 y 193).

³³ Así, el importante libro de Baruzi que Stein usó para su obra *Ciencia de la Cruz*, lleva el título: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística* (*S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*).

³⁴ Cf. 5M 2,7: “¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale una alma de aquí, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con El; que a mi parecer nunca llega a media hora!”.

³⁵ Cf. OC V, 358 (ESGA 18, 149).

falta algo esencial a la unión en un sentido pleno, a saber el don de sí mutuo «a unión (...), como entrega mutua que es, no puede darse sin fe y sin amor, es decir, sin la gracia santificante»³⁶.

El término unión es utilizado aquí en un sentido nuevo, a saber en el sentido de una unión permanente. Para esta, el don de sí mutuo presupone la fe y el amor porque uno no puede darse razonablemente y libremente a alguien que no conoce y que no quiere. Así, el don de sí no debe ser entendido como un acto arbitrario de libertad sin ningún criterio de discernimiento. Al contrario, el don de sí presupone conocimiento y amor de la persona a la cual uno se da. No se basa en un flechazo (aunque fuera una experiencia mística), sino en una decisión madura y concretizada en la vida. La gracia de unión solo prepara al don de sí completo que sella la unión permanente que él presupone, pero que no se reduce a las gracias místicas recibidas. Según Stein, la unión es permanente ya en los compromisos espirituales y en el matrimonio espiritual que Teresa describe en las sextas y las séptimas moradas³⁷.

La particularidad de esta unión mística permanente es que ella hace la síntesis entre la unión con Dios por la voluntad y la experiencia de unión mística. En efecto, la unión mística permanente integra lo que precede o bien, en lenguaje fenomenológico, la unión mística permanente es el cumplimiento (*Erfüllung*) conjunto de la fe y de la experiencia mística. La originalidad de Stein se encuentra particularmente en el hecho de que el cumplimiento no va solamente del esfuerzo constante de conformarse a la voluntad de Dios a la experiencia mística. Parece también haber (incluso si Stein hace solo algunas alusiones) cumplimiento en el sentido inverso: la experiencia de Dios dada más allá de las fronteras visibles de la Iglesia se cumple en la vida bautismal, pero también en otras circunstancias que no dominamos.

Tratemos de ver ahora de qué manera esta visión integrativa de la unión mística permanente puede ser precisada por la analogía de la relación interpersonal y en qué medida la unión mística permanente puede ser considerada paradigmática en la relación interpersonal.

³⁶ *Ibid.*, 358; texto original: ESGA 18, 149: „Die Vereinigung dagegen als wechselseitige Hingabe kann nicht ohne Glauben und Liebe, d. h. nicht ohne die heiligmachende Gnade geschehen. Sollte sie bei einer Seele einsetzen, die nicht im Stand der Gnade wäre, so mußte in einem mit ihrem Beginn die heiligmachende Gnade geschenkt werden und als deren Vorbedingung die vollkommene Reue“.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 357 (ESGA 18, 148).

3. LA UNIÓN MÍSTICA A LA LUZ DE LA RELACIÓN INTERPERSONAL

En lo relativo a Garrigou-Lagrange o María Eugenio del Niño Jesús, Edith Stein marca aún más la novedad de la experiencia mística en relación a la vida de fe. Podríamos reprocharle que pierde de vista la progresión en el camino espiritual así como la generosidad de Dios para comunicarse. Ya lo hemos dicho, su mirada es fenomenológica, es decir que se concentra sobre lo que vive el sujeto en su relación con Dios en quien él cree o que siente presente. No es lo mismo el acto de creer en Dios (con sus diferentes aceptaciones: *credere Deo*, *credere Deum*, *credere in Deum*) o de sentir su presencia. La analogía de la relación interpersonal quiere justamente rendir cuenta de esta distinción, a saber que la fe es comparable a la relación de oídas, mientras que la experiencia mística se compara al encuentro de persona a persona. ¿Es esta una manera demasiado radical de comprender la distinción? Por un lado, ¿la fe es solamente una relación a distancia, de oídas? Y por otro lado, ¿la experiencia mística es realmente un encuentro inmediato con Dios? Y tal inmediatez ¿es ella posible en la relación divino-humana?

3.1 LA FE COMPARADA A LA RELACIÓN DE OÍDAS

Comencemos por la relación de oídas comparada a la fe. En este tipo de relación falta el encuentro personal, pero sin embargo la relación no es ficticia, superficial o poco intensa. Se puede conocer mejor a una persona que uno nunca ha visto que a una persona que uno ya frecuenta y esto es aún más cierto cuando el conocimiento transmitido es fiable (como es el caso de la fe que se funda sobre la autorrevelación de Dios). Es verdad que la información recibida sobre otra persona puede quedar a nivel de un conocimiento objetivo, un conocimiento de pasaporte que no llegaría al nivel de una relación interpersonal. Pero si por ejemplo un amigo nos habla mucho de una persona amada y si en seguida la encontramos, la impresión puede ser que ya la conocíamos de antes y es efectivamente el caso, ya que el conocimiento indirecto (de oídas) es un conocimiento de la persona. En otros términos, este conocimiento nos da la posibilidad de conocer y de amar a la persona no como un objeto, sino como un sujeto con el cual estamos en relación. Además, esta relación puede profundizarse, por ejemplo a través de una correspondencia. Comparar la fe a tal conocimiento indirecto no es por lo tanto reducirlo a una simple información sobre Dios, pero puede realmente rendir cuenta de una profundización de la relación: el *credere in Deum* que expresa este dinamismo.

En el caso de la fe, hay que insistir sobre la relación que se está construyendo incluso si ella excluye la inmediatez del encuentro. La analogía tiene sus límites: en la experiencia humana, una relación con

una persona que nunca hemos visto es comúnmente poco intensa y algo secundaria. Pasa algo distinto en la relación con Dios: por un lado, el creyente aprende a descubrir en todo la presencia de Dios (en la naturaleza, en el prójimo, en las alegrías e incluso en las pruebas de la vida); por otro lado, el dinamismo de la fe incluye el deseo del encuentro con aquel que es a la vez el origen y el fin de la vida humana.

Así, la analogía utilizada por Stein quizá no da todo su peso a la fe. De esta forma, en *Caminos del conocimiento de Dios*, ella escribe: “es el mismo Dios, en cuya presencia estaba y en quien hasta ahora creía *ciegamente*, al que ahora *siente presente*”³⁸. La expresión *creer ciegamente (blind glauben)* no me parece feliz. El hecho que Stein borrrará este pasaje de su manuscrito me parece indicar que ella se da cuenta que la formulación no comprende la vida de fe en su profundidad. En efecto, como acabamos de verlo, la fe se profundiza: ella crea una familiaridad con Dios. Un límite de la analogía es justamente que, en las relaciones entre personas humanas, se puede claramente decir si la relación es de oídas o si hay encuentro. Pero aquí, considerando esta familiaridad con Dios por la fe, uno puede imaginarse que el creer y el sentir de la presencia de Dios ya no son diferenciados por el sujeto. Lo mismo vale para la fe en Cristo: la fe en Jesús como hijo de Dios puede llevar a tal familiaridad que puede pasar, sin ser consciente de ello, hacia el sentir de su identidad divina.

3.2 LA EXPERIENCIA MÍSTICA COMPARADA AL ENCUENTRO DE PERSONA A PERSONA

Pasemos ahora a la relación de persona a persona comparada a la experiencia mística. Puede darse el caso ya evocado que el encuentro personal se sitúa en la continuidad de un conocimiento anterior de la otra persona y que se trata así del acabamiento del conocimiento indirecto en su riqueza ya evocada. Pero tomemos primero la experiencia mística como tal, tomada esencialmente, comparada con el encuentro entre personas sin conocimiento anterior. Dentro de la experiencia humana, algunos de nuestros encuentros son superficiales o bien funcionales. Seguramente, Stein no quiere comparar este tipo de encuentros a la experiencia mística. Más bien ella está pensando en los encuentros que dejan una huella importante dentro de una vida y pueden permanecer en la memoria durante años. Un instante puede bastar para que se establezca una relación entre *Yo* y *Tú* que da

³⁸ *Ibíd.*, 154 nota 78; texto original en ESGA 17, 51 nota 100: „Es ist derselbe Gott, an dessen Gegenwart ich bisher *blind* geglaubt habe und Den ich jetzt als gegenwärtig *spüre* (Freilich ist es nur eine vorläufige Erfüllung, ein vorübergehender Vorgeschmack dessen, was uns als Anschauung Gottes im Glorienlicht verheißen ist)“.

acceso al mundo interior de una persona sin poder expresarlo. Hay una plenitud en tales encuentros: algo irreductible ocurre. Pero el encuentro es pasajero y si queda aislado, no cambia la vida de las personas. El conocimiento y el amor se condensan en un momento sin dar lugar a una historia común. Esto es posible sin conocer el nombre, el origen, la historia, los amigos ni el medio de la otra persona. De manera análoga, una persona puede ser tocada por Dios sin conocerlo anteriormente. Es el caso de una experiencia mística que no está en la continuidad de la vida de fe y que por el contrario puede abrir el camino hacia esta vida como se ve bien en Stein misma.³⁹

Preguntemos si esta comparación no dice demasiado de la experiencia mística. Comparar tal experiencia a un encuentro de persona a persona sugiere que se trata de una visión cara a cara. Pero justamente, según la tradición Católica, esta visión cara a cara es posible solamente en la vida eterna. Stein reconoce y explicita este límite de la analogía: “Todo esto no es, sin embargo, la visión cara a cara; aquí falla la comparación o símil de la aproximación progresiva entre los hombres”⁴⁰. Para aclarar este punto hay que anotar en primer lugar que *visión cara a cara* según la expresión bíblica⁴¹ o la *visión beatífica* es el conocimiento más perfecto que una persona humana pueda tener de Dios⁴². Es verdad que la unión mística, del punto de vista de la analogía utilizada, se sitúa más cerca de la visión que de la fe. Pero considerando que un encuentro persona a persona no es el todo o nada, uno puede imaginarse encuentros sucesivos que conducen a un conocimiento y a un amor creciente. Así, la analogía interpersonal da cuenta de tal profundización luego de un primer encuentro con una persona. La novedad de la vida eterna sería que Dios se revele de manera definitiva y permanente en su unidad tripersonal⁴³. En todo caso, Stein sostiene que el conocimiento místico en esta vida, a pesar de su inmediatez, no alcanza la perfección de la vida eterna que implica el develarse completo de Dios.

³⁹ Si el origen de la experiencia mística es divino, no hay razón para hablar de un místico natural. Dicho esto, es concebible que ciertos esfuerzos humanos puedan conducir a experiencias vividas interpretadas como experiencias místicas y que no son necesariamente así en el sentido de la gratuidad de un encuentro interpersonal. Estas experiencias posiblemente podrían estar vinculadas a lo que se llamó contemplación adquirida en la tradición carmelita.

⁴⁰ OC V, 357; texto original en ESGA 18, 148s.: „All das ist kein Schauen von Angesicht zu Angesicht – darin versagt das Bild von der fortschreitenden Annäherung zwischen Menschen“.

⁴¹ Nótese en varias ocasiones la idea de un *encuentro cara a cara* de esta vida, por ejemplo, con respecto a Jacob (Gn 32,31) y especialmente a Moisés (Ex 33,11; Nb 12,8; Dt 34,10; Eccl 45,5) o incluso el pueblo de Israel (Num 14,14; Dt 5,4). Con san Pablo, el *encuentro cara a cara* se refiere solo a la vida por venir (1Co 13,12).

⁴² Cf. TORRELL Jean-Pierre, «La vision de Dieu “per essentiam” selon S. Thomas d’Aquin», *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées* (Paris: Vrin, Bibliothèque thomiste, 2000), 177-197.

⁴³ Nótese el testimonio de Santa Teresa de Ávila sobre sus visiones imaginarias de Cristo. Ella nunca ve los ojos de Cristo, lo que parece indicar que él no se revela completamente después de un pensamiento querido por Edith Stein de que los ojos le dan acceso al alma.

3.3 LA UNIÓN MÍSTICA PERMANENTE COMPARADA A LA AMISTAD Y MÁS PARTICULARMENTE AL MATRIMONIO.

Nuestro último punto tiene que ver con la unión mística permanente comparable a la amistad o, en su acabamiento, al matrimonio. Ya hemos visto que la analogía interpersonal ayuda a comprender que la relación permanente pueda realizarse en dos direcciones: por un lado, la vida de fe se completa en la certeza sentida de la presencia de Dios y, por otro lado, la presencia sentida continúa en una búsqueda de aquel que se ha encontrado y conocido en la oscuridad y que, según las circunstancias concretas, puede conducir a la persona a abrazar la fe cristiana. De diferentes maneras, el conocimiento se enriquece y se profundiza y puede dar lugar a la unión permanente que supone la iniciativa gratuita de Dios y la fidelidad en el tiempo. Como ya lo hemos constatado, la unión está marcada por la reciprocidad, incluso si ella es asimétrica en el caso de la relación divino-humana, en el don de sí mismo. La fe es acompañada por el don de sí de toda la persona, incluso si el creyente no sabe lo que esto implica: “Por consiguiente, tampoco supo antes, como sabe ahora, a quién entregaba su voluntad, ni lo que entregaba ni qué clase de entrega exigía de ella la voluntad divina”⁴⁴. En la experiencia de unión mística, el don de sí es más profundo, porque él reposa sobre un mejor conocimiento a la vez de Dios y de sí mismo. Pero si el don de sí mismo se reduce al momento de la experiencia mística, él no transforma necesariamente la vida de la persona y el don puede quedar limitado a la vivencia aislada. El don de sí por la fe es total en la medida en que él compromete a la persona en el tiempo.

Pero solo en la unión mística permanente, el don de sí se logra: «Esta entrega de amor, que tiene lugar en el matrimonio místico, ¿será también por parte del alma algo diferente de la entrega incondicional que hace de su voluntad a la voluntad divina? »⁴⁵. En relación al don de sí por la fe, este no es considerado únicamente como un acto de una facultad (dado el caso la voluntad), sino un acto que compromete a toda la persona del punto de vista del conocimiento, de la voluntad y del ser. Stein descubre así un límite del modelo de las facultades que no logra dar cuenta en forma satisfactoria de este don de la persona. Solamente en la unión mística, la persona humana se da a

⁴⁴ OC V, 359; texto original en ESGA 18, 150: „Sie hat also noch gar nicht so wie jetzt gewußt, wem sie ihren Willen hingibt, was sie hingibt, und welche Hingabe dieser göttliche Wille von ihr verlangen kann“.

⁴⁵ OC V, 359; texto original en ESGA 18, 150: „Ist diese liebende Hingabe in der mystischen Vermählung auch von Seiten der Seele noch etwas anderes als die unbedingte Hingabe ihres Willens an den göttlichen Willen? Offenbar ja“.

partir del centro más profundo de su alma a las tres personas divinas conocidas por la fe y la experiencia.

La verdad de este don de sí holístico se juega en la vida concreta. Todo lo que fue dicho al principio de la segunda parte sobre la perspectiva del Concilio Vaticano II con el llamado universal a la santidad y la caridad perfecta que el implica, puede releerse como una concretización del don de sí en la vida de las personas. La referencia es el Cristo, el modelo perfecto del verdadero don de sí, consumido en la cruz. Stein, en una última coherencia, evoca la unión mística sobre la Cruz que es para ella el *Wahrzeichen*, el signo históricamente situado del don de sí de Cristo⁴⁶. Este no es el lugar para desarrollarlo como Stein lo hace por ejemplo en relación a los votos religiosos que ella interpreta a la luz del don libre de Cristo. En todo caso, insistiendo sobre el don concretizado en la vida, ella reconoce la insuficiencia de una fe aislada, sin vitalidad o bien de una experiencia mística etérea. Al contrario, la unión con Dios, ya sea mística o no (según la terminología steiniana), se concretiza y se verifica en el don de sí concreto a la manera de la vivencia en el matrimonio, con su búsqueda de fidelidad al interior mismo de las dificultades; o en la amistad, «dar su vida por sus amigos», Jn 15,13).

CONCLUSIÓN: ¿LA UNIÓN MÍSTICA ES PARADIGMÁTICA PARA LA RELACIÓN INTERPERSONAL? UNA RESPUESTA

Nuestro trayecto se basa en la idea que ciertas modalidades de relaciones entre personas humanas se encuentran analógicamente en la relación con Dios. Esta analogía tiene sus límites, pero se trata de la mejor analogía posible. Pasemos ahora de la analogía al paradigma, pues a partir de ahora tenemos los elementos necesarios para responder a la pregunta si y de qué manera la unión mística es paradigmática (no solamente analógica) para la relación interpersonal. En lo que corresponde a la unión mística, hemos distinguido entre la experiencia de unión mística, es decir la unión mística pasajera, y la unión mística permanente.

La primera no es paradigmática de la relación interpersonal como tal, porque la plenitud inmediata de la relación *Yo-Tú* no puede durar mucho tiempo. Es paradigmática en el sentido más limitado de una relación *Yo-Tú* que implica inmediatez, plenitud e infabilidad: una relación de persona a persona.

⁴⁶ Dans *Wahrzeichen*, del verbo *wahren*, guardar o conservar. Por lo tanto, el término tiene una referencia histórica como lo muestra Stein en OC V, 233-237; texto original: ESGA 18, 31-35.

Pero tal relación no puede ser permanente y por esta razón, Stein no se focaliza únicamente en la vivencia de unión, sino en la unión mística permanente que es concebida de manera integrativa. Pero ¿qué es lo paradigmático en esta relación holística? Sobretudo el aspecto que involucra toda la vida, a saber el don de sí. Si el prototipo del don de sí eterno se encuentra en la vida intratrinitaria, él se revela en su punto más alto en Cristo como modelo perfecto del don de sí en la historia. El don de sí logra completar la relación de conocimiento y de amor entre las personas, pues para darse, hay que conocer y amar a quien uno se da y hay que conocerse y amarse a si mismo, quien y lo que se da. La unión mística permanente posee su paradigma en la unidad intratrinitaria, pero a su turno ella es paradigmática para las relaciones interpersonales con sus numerosas modalidades del don de sí, más o menos libre, más o menos recíproca. La conclusión de esta contribución es también una apertura a la búsqueda sobre el don de sí en diálogo con otros autores y más allá de la vivencia religiosa.