



Artículo

Un acercamiento a las bases de la experiencia mística en Edith Stein y Gerda Walther An approach to the basis of mystical experience in Edith Stein and Gerda Walther

Stefano Santasilia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

stefano.santasilia@uaslp.mx

 <https://orcid.org/0000-0001-7482-8917>

Resumen: Las reflexiones elaboradas por Edith Stein y Gerda Walther alrededor de la experiencia religiosa, y más precisamente de la experiencia mística, revelan ahondar sus raíces en una precisa concepción antropológica de corte relacional. De hecho, las dos filósofas presentan la idea de un ser humano caracterizado por un fondo (alma o yo) cuyo punto más hondo corresponde al lugar de presencia de una alteridad fundamental. El análisis de las condiciones de la experiencia mística, en estas dos autoras, podrá mostrar como esta misma presencia se manifiesta bajo la forma de la relación.

Palabras clave: Edith Stein, Gerda Walther, Experiencia Mística, Alma, Yo.

Abstract: The reflections developed by Edith Stein and Gerda Walter around the religious experience, and more precisely the mystical experience, reveal their roots in a precise anthropological conception of a relational nature. In fact, the two philosophers present the idea of a human being characterized by a depth (soul or self) whose deepest point corresponds to the place of presence of a fundamental alterity. The analysis of the conditions of the mystical experience, in these two authors, will be able to show how this same presence manifests itself in the form of the relationship.

Key words: Edith Stein, Gerda Walther, Mystical Experience, Soul, Ego.

Recibido: 28 de abril de 2024/Aceptado: 22 de mayo de 2024



INTRODUCCIÓN

La atención reservada por la filosofía hacia el fenómeno místico no constituye un dato reciente. De hecho, se puede llegar a afirmar que hay como una “convergencia” de las dos experiencias con respecto a la cuestión radical de la evidencia. Claramente, con el término “convergencia” no se quiere afirmar para nada la identidad de la reflexión filosófica y de la experiencia mística, y, sin embargo, hay que reconocer una cercanía debida al anhelo filosófico de alcanzar un fundamento que, por su carácter de absolutez, parece presentarse en muchas lecturas como inefable (por ejemplo, en el platonismo y en su directa “radicalización” neoplatónica). Razón por la cual, Elmar Salmann puede afirmar que entre las dimensiones filosóficas y místicas es posible individuar una “afinidad electiva”¹ que, al contrario de una identidad, expresa una interesante complementariedad de carácter metodológico y, podríamos decir, con referencia a la mirada misma, siempre orientada hacia el fundamento (metafísico y/o existencial), de las dos dimensiones. El mismo Salmann condensa la cuestión en una interrogación fundamental: ¿a qué se reduce la filosofía sin una experiencia de fundamentación/partida que remite a una intuición (o inspiración), y, sobre todo, sin el objetivo (más o menos explícito) de “iluminar” una suerte de trasfondo no “explicable” (y, a veces, indecible) a partir del cual se va configurando la misma dinámica de la evidencia? Pero, si la filosofía presenta, de alguna manera, una vinculación fundamental con la experiencia mística, es cierto que también esta última no puede declararse completamente desvinculada de la reflexión filosófica: en efecto, la mística no podría ser realmente “localizada” sin el impulso de expresarse mediante un lenguaje descriptivo y reflexivo capaz de dar presencia a su afán de revelar un fondo último y primordial².

Se trata del intento de expresar una conciencia inmediata de la presencia de lo absoluto y no se puede negar que, a lo largo de la historia del pensamiento varios autores hayan intentado buscar un acceso directo a esta evidencia que parece escaparse completamente al dominio conceptual y que, por esta razón, parece permitir una “entrada” mediante aquella excavación que apunta a las raíces últimas de la constitución de la subjetividad. Por esto, no se puede tratar

¹ Cfr. Elmar Salmann, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», en *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, ed. por Aniceto Molinaro y Elmar Salmann (Roma: Studia Anselmiana, 1997), 29-60.

² Cfr. *ibid.*, 30.

simplemente de un “discurso espiritual” que puede ser catalogado como “edificante”, sino de una verdadera empresa filosófica orientada hacia el mismo fondo de la subjetividad: algo que revela la posibilidad, sin duda atrevida, de afirmar que desde su comienzo la filosofía ha desarrollado un camino orientado hacia el intento de captar la evidencia de lo absoluto, a pesar del tener que reconocer, continuamente, su inefable presencia. Y todo esto queda atestiguado por la misma historia del pensamiento o, por lo menos, por uno de sus caminos: el sendero en el cual se colocan, acomodados por este tipo de búsqueda, autores como Agustín, Eckhart, Nicolás De Cusa, Schelling, Hegel, hasta llegar a la contemporaneidad donde en varias corrientes de pensamiento, entre las cuales la fenomenología, se puede registrar este afán de búsqueda. En el pensamiento de los autores que representan este “latido” fundamental del pensamiento filosófico se manifiesta aquella “mística no religiosa” que Philippe Capelle considera como corazón pulsante del pensamiento, en el sentido de un *élan* que se configura como abandonarse al misterio del ser que nos precede y supera³. De esta manera, el análisis de las profundidades del “alma” – entendida como lo que yace al fondo de la subjetividad – representa una tarea de carácter filosófico que, en el encuentro con una apertura relacional, puede mostrarse también como el momento de máximo reconocimiento de la propia dimensión creatural.

Los caminos de Edith Stein – filósofa y autora de escritos espirituales⁴– y de Gerda Walther – filósofa y atenta observadora de la sociedad⁵ – representan magníficamente lo afirmado, y se muestran como ejemplos profundamente interesantes de una investigación que apunta al corazón de la subjetividad y que, en su ahondar, considera poder encontrar el punto límite en el cual la dimensión individual del sujeto se conecta con la realidad mediante una relación de reconocimiento de una “ulterioridad” fundamental. Para mostrar todo esto, el discurso se articulará en tres momentos específicos: en los dos primeros momentos se intentará mostrar la lectura del origen del fenómeno místico en el marco de las reflexiones de Stein y Walther; sucesivamente se propondrán unas breves conclusiones en las cuales se dejará salir a la luz precisamente la “afinidad electiva” entre filosofía y mística a la luz de las afirmaciones de las dos pensadoras.

³ Cfr. Philippe Capelle, «Verso una tipologia della relazione filosofia-mistica», en Varios Autores, *Esperienza mistica e pensiero filosofico* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2003), 86.

⁴ Es de conocimiento común que Edith Stein, además de publicar textos de carácter filosófico, después de su conversión al catolicismo y de su entrada en el camino del Carmelo, escribió también textos de carácter espiritual como *Ciencia de la cruz* (Burgos: Monte Carmelo, 1994).

⁵ Pocos saben que la producción de carácter fenomenológico de Walther incluye también una interesante obra dedicada a la

1. EL ORIGEN DEL FENÓMENO MÍSTICO EN EL PENSAMIENTO DE EDITH STEIN

La reflexión elaborada por la filósofa Edith Stein alrededor del fenómeno místico podría ser “tachado de “subjetivismo” en el sentido del identificarse con un afán interior movido por la opción personal de fe. Y es cierto que el interés de Stein hacia la “cuestión mística” considerada en el marco de la misma estructura de la persona humana no puede ser comprendida sin el pasaje a través de la experiencia de su conversión y de su acercarse a la reflexión tomista. Sin embargo, constituiría un error garrafal el pensar que tal atención fuese sólo el resultado de su catolicismo y, en fin, de su vocación monástica. La convergencia entre el interés filosófico y la elección de fe representa un nudo gordiano que no puede ser desatado so pena la pérdida de ambas perspectivas, y es algo que la misma filósofa reconoce al declarar que quien busca la verdad se encuentra más cerca al fondo absoluto, que constituye su misma raíz, de cuanto se podría pensar⁶. En esta perspectiva, un análisis filosófico puede mantener activo el sentido riguroso de la investigación de los fundamentos, y a la vez considerarla como la forma mejor de cumplir con el amor hacia aquel absoluto del cual todo salimos, y al cual tenemos que volver. Pero no se trata simplemente de un análisis metafísico, en el cual la neutralidad de las categorías genera la pérdida del contenido existencial de la relación con el absoluto: no hay que olvidar que, como se decía al comienzo, se trata de un camino en el cual la filosofía se alimenta del afán místico, y donde este afán requiere la reflexión filosófica para aclararse a sí mismo. Por esta razón, nos parece completamente adecuada la afirmación de Lucia Vantini que considera incorrecto acercarse a la reflexión steiniana sobre el fenómeno místico sin pasar por su estudio dedicado a la empatía⁷.

Con respecto a este tema, la reflexión de Stein se concentra de manera evidente sobre la posibilidad de la percepción de la vivencia del otro: de hecho, la experiencia de la empatía representa máximamente la posibilidad de acceso a lo que no nos pertenece y, sin embargo, nos provoca en el fondo de nosotros mismos. Se trata de una característica profundamente importante porque modifica la misma constitución de la subjetividad que, a partir de esta

fenomenología de lo social: *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften* (Halle: Max Niemeyer, 1922) en la cual la filósofa muestra un específico interés que sólo sucesivamente será colocado por autores como Schütz en el centro de los estudios de fenomenología aplicados a la dimensión social.

⁶ Se trata de un tema que atraviesa toda su, ya citada, reflexión relativa a la Ciencia de la cruz; sobre él vale la pena remitir a Cristiana Dobner, *Edith Stein ponte di verità. Dalla fenomenologia della verità allá testimonianza della verità* (Milano: Mimesis, 2015). Con respecto a la peculiaridad de la presencia steiniana en el marco de la fundación husserliana de la fenomenología, vale la pena remitir a Roberta de Monticelli, «Edith Stein e la fenomenologia della mistica», en Edith Stein, *Vie della conoscenza di Dio*, trad. por Francesca de Vecchi (Bologna: Dehoniane, 2008), en particular 75-81.

⁷ Cfr. Lucia Vantini, *La fenomenologia della settima stanza: Gerda Walther ed Edith Stein* (Verona: QuiEdit, 2019), 81.

experiencia, asume la específica configuración de un “yo recibido”⁸ dentro de una indisoluble relación con alteridades capaces de vivencias (que, de alguna manera, podemos percibir). La empatía no puede fundarse en la analogía, no puede permitir una “intersubjetividad monádica” que remite a una correspondencia *a priori*, sino pretende una relación – sin duda problemática, pero igualmente real – entre dos sujetos a la luz de la posibilidad de “sentir” lo que el otro está sintiendo. El ejemplo que la filósofa pone al comienzo de su reflexión resulta ser emblemático: “Un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido su hermano, y yo noto su dolor. ¿Qué es este notar? [...] Lo que quiero saber es esto, lo que el notar mismo es, no por qué camino llego a él”⁹. No se trata de una deducción, de un camino *per causam* sino de una vivencia peculiar, algo que podría ser definido como la vivencia “del otro”, en el sentido a la vez objetivo y subjetivo del genitivo: es la vivencia de la vivencia del otro y, por esto mismo, es la vivencia del otro, de su alteridad en cuanto alteridad. No se trata de un “traslado” o “pasaje” sino del darse auténticamente cuenta de la vivencia otra en forma de unión en la diferencia: siento la vivencia otra en mí. Queda claro que no se puede tratar de una identificación porque toda vivencia remite a un sujeto y no puede ser transferida de manera que dos sujetos puedan tener una vivencia completamente idéntica. Lo que Stein quiere expresar es, en cambio, una proximidad constitutiva la cual revela, inmediatamente y sin necesidad de alguna deducción, la imposibilidad de reducción del sujeto – cualquier sujeto – a objeto. Una proximidad, según Stein, reveladora de una condición capaz de mostrarse también en su verdad relacional: “Es posible que otro me juzgue mejor que yo mismo y me proporcione mayor claridad sobre mí mismo. [...] Así trabajan mano a mano empatía y percepción interna para darme yo a mí mismo”¹⁰. De los efectos producidos en mi vida por la vida del otro sujeto se me revela definitivamente que yo no me conozco completamente, en cuanto la experiencia empática me muestra algo de mí que no puedo dominar y prever: “Lo mismo puede ocurrir a los demás, y así enriquecemos empáticamente nuestro sentir, y nosotros sentimos ahora otra alegría que ‘yo’ y ‘tú’ y ‘él’ aislados”¹¹. Lo que me muestra la empatía es precisamente la imposibilidad del aislamiento, y por esto Stein puede afirmar que “Pero ‘yo’ y ‘tú’ y ‘él’ permanecen conservados en el ‘nosotros’, ningún ‘yo’ sino un ‘nosotros’, es el sujeto del sentir a una”¹²; es decir, la relación permanece y,

⁸ Cfr. *ibid.*, 84.

⁹ E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, trad. por José Luis Caballero Bono (Madrid: Trotta, 2004), 22.

¹⁰ *Ibid.*, 107.

¹¹ *Ibid.*, 34.

¹² *Ibid.*

además, asume un nivel nuevo que no consiste en una confusión de identidades sino precisamente en una vinculación del sentir que muestra una condición relacional previa a la misma constitución de la propia subjetividad. Así, la empatía se presenta como sabiduría de la intersubjetividad¹³ e impone un reconocimiento fundamental: siendo nuestra vida también corporal – de una corporeidad no simplemente material (cuerpo-objeto)¹⁴ –, nuestra misma corporalidad ya lleva inscrita en sí la presencia del otro en forma de relación. Y todo esto ya se muestra vinculado con la experiencia religiosa; de hecho, la misma filósofa reconoce que “así aprehende el hombre la vida anímica de su prójimo, pero así aprehende también, como creyente, el amor, la cólera, el mandamiento de su Dios; y no de modo diferente puede Dios aprehender la vida del hombre”¹⁵. Y tal afirmación asume aún más valor si consideramos la posibilidad de empatizar con otras empatías, es decir tener experiencia de vivencias de empatía ajenas, lo que implica la posibilidad de empatizar con la vivencia religiosa de otro sujeto.

Ahora, que sea directa o derivada, es cierto que la experiencia religiosa, entendida como experiencia de lo divino, sigue siendo experiencia de una alteridad como otro sujeto¹⁶, pero no se deja clasificar como una simple experiencia entre otras. Al contrario, se trata de una experiencia fundamental, en el sentido de que se presenta como fundamento de toda posible relación, y raíz del espacio de alteridad que habita nuestra misma subjetividad. Por esta razón, la cuestión de la experiencia mística no tiene que ver simplemente con una opción personal sino remite a la estructura misma de la persona. Pero no hubiera sido posible abrir este camino sin considerar lo revelado por la experiencia de la empatía. De hecho, en un texto sucesivo al trabajo sobre la empatía, la filósofa vuelve sobre la unidad corporal-espiritual del ser humano reconociendo su compleja realidad, unión de ánima y cuerpo entrelazada con la realidad mundana¹⁷. Y es en esta estructura compleja que se coloca una dimensión peculiar de la existencia humana: se trata de la dimensión del alma, que puede ser definida como “el espacio psíquico-corporal en el cual el sujeto puede experimentar el límite de su propia finitud y, a la vez,

¹³ Cfr. Lucia Vantini, *La fenomenología della settima stanza: Gerda Walther ed Edith Stein*, 96.

¹⁴ Con respecto a la cuestión de la corporalidad, Edith Stein asume la distinción entre *Leib* y *Körper* elaborada por Husserl. Con respecto a este asunto cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. por José Gaos (México: FCE, 1986), quinta meditación.

¹⁵ E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 27.

¹⁶ Como recuerda Schmitz, el encuentro con Dios es siempre un encuentro personal, y esta experiencia constituye la base de toda experiencia mística. Cfr. Hermann Schmitz, *Breve introducción a la nueva fenomenología*, trad. por Martín Simesende Bielke (Bogotá: Aula de Humanidades 2021), en particular los capítulos tres y seis.

¹⁷ Cfr. Edith Stein, *Introducción a la filosofía*, OC II (Burgos: Monte Carmelo, 2005), segunda parte.

su propia capacidad de trascendencia”¹⁸. Pero no se trata de una tercera dimensión, entre lo corporal y lo espiritual: más bien, el alma es lo que muestra la potencialidad espiritual de la misma corporalidad mientras se dirige a la propia intimidad y también al mundo.

Se trata de nuestra más propia localización, del punto de nuestro ser más verdadero, que generalmente no consideramos y que percibimos en su temblar frente a acontecimientos que nos desestabilizan y desorientan. Una auténtica introspección es capaz de revelar esta modalidad del existir, entrelazamiento entre las dimensiones que constituyen lo humano, y que revela una presencia ulterior¹⁹. La presencia de una alteridad ya presente en nosotros que nos abraza y en la cual todos nos encontramos abrazados, razón por la cual la filósofa propone el ejemplo del niño que confía en el cuidado de su madre: no se trata de una confianza superficial sino de algo que brota directamente de la conciencia de la propia fragilidad y vulnerabilidad. El alma es el lugar de esta doble conciencia que se abre y manifiesta precisamente como relación constitutiva con una alteridad, un sujeto otro y ulterior con el cual desde siempre me encuentro en comunicación. Mi libertad permite que yo no asuma responsablemente la consecuencia de tal vínculo, pero este nunca desaparece y configura la herida (*vulnus*, relativo a mi vulnerabilidad) que permite la presencia del otro en mí mismo. Se podría decir que, con la introducción del espacio del alma, Edith Stein asume plenamente – y lleva a su máximo nivel – la “provocación” que surge de la experiencia empática. Provocación que es también pro-vocación, es decir llamado a la auténtica vocación relacional.

Pero esta vocación no presenta una caracterización neutral, sino se expresa siempre mediante decisiones que remiten a valores, aquellos valores que determinan, describiéndola de alguna manera, nuestra personalidad. Claramente, la posibilidad de la decisión implica la condición de libertad: el alma es el lugar de la alteridad en nosotros, pero es igualmente el lugar del yo, lo que muestra un yo que se edifica según el ritmo de sus decisiones – que revelan su orientación con respecto a los valores – las cuales implican siempre una relación con la alteridad. La vida del alma, que incluye la vida del yo en su relación constitutiva con la alteridad, se manifiesta sobre todo como vida “axiológica” la cual, como ya se ha indicado, no podría darse sin la condición de la libertad. De hecho, la misma filósofa reconoce que lo que podría ser definido como el pasaje del reino de la naturaleza al reino de la gracia implica una etapa

¹⁸ Lucía Vantini, *La fenomenología della settima stanza. Gerda Walther ed Edith Stein*, 114.

¹⁹ Cfr. Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. por. Alberto Pérez, José Mardomingo, Constantino Ruiz Garrido OC II (Burgos: Monte Carmelo, 2007), 1023-1050 y 1089-1095.

fundamental que es la de la libertad en cuanto no se puede dar este pasaje sin una elección libre del sujeto²⁰. La experiencia de la libertad, que involucra también la relación intercorporal (como expresión libre del alma), es también lugar de la trascendencia y muestra el alma como anclaje de la vida humana en una dimensión ulterior, expresión de una trascendencia fundante y fundamental. Pero no se trata de una experiencia de pérdida de la individualidad. Al contrario, en esta experiencia de la trascendencia, como alteridad que habita el fondo de la humana existencia, todo se da a través del filtro de la individualidad: también la gracia queda recibida, y aceptada, por cada alma según su propia individualidad. Es cierto que en esta aceptación – que, en el fondo, es aceptación y reconocimiento de la misma estructura de la persona humana – se realiza una renovación, pero no en el sentido de una novedad que cancela la individualidad ya constituida; más bien se trata de un “renacer” de esta misma individualidad a una condición de auténtico conocimiento, de liberación de su misma libertad²¹.

Estas consideraciones de carácter antropológico ya conducen a la filósofa en el terreno – caracterizado por un “luminoso claroscuro” – de la experiencia mística: efectivamente, todas las posibles consideraciones relativas a la dimensión decisional y a la estructura de la subjetividad apuntan a mostrar como la trascendencia esté colocada – mediante la vida del alma – en el centro del sujeto, el cual es capaz de empatía porque es visitado establemente por una alteridad/ulterioridad que le revela su misma estructura. Por esta razón, se podría afirmar que «la antropología fenomenológica steiniana, en este sentido, es también una teología»²², en cuanto se trata de un camino de “alejamiento” que, en realidad, representa una reapropiación profunda de la propia condición de sujeto. Una condición caracterizada por una relacionalidad – que la experiencia de la empatía deja magistralmente salir a la luz – que remite a la imposibilidad de la soledad: hay una relación que precede y en la cual se apoya el yo mismo, una relación que se muestra en el alma como base y fundamento y gracias a la cual se abre la posibilidad de cualquier otra relación. Así que la experiencia religiosa, que en su forma más básica se constituye como experiencia mística, se presenta antes que todo como experiencia de una relación fundamental²³.

²⁰ Cfr. Edith Stein, «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik», en *Edith Steins Werke*, vol. VI (Geleen: Archivum Carmelitanum, 1962).

²¹ Cfr. *ibid.*

²² Lucia Vantini, *La fenomenologia della settima stanza: Gerda Walther ed Edith Stein*, 119.

²³ Con respecto al lugar de la experiencia religiosa en el pensamiento de Edith Stein nos permitimos remitir a Rubén Sánchez Muñoz, *La vivencia religiosa en Edith Stein. A cien años de su conversión y ochenta de su muerte* (México: Lambda, 2022) y Rubén Sánchez Muñoz, «Las vivencias de “reposo” y la “seguridad” en Dios como base para una fenomenología de la religión en Edith Stein», en *Filosofía de la Religión. Problemas y enfoques contemporáneos*, coord. por Rubén Sánchez Muñoz y Cinthia C. Robles Luján (México: Lambda, 2023). En ambos textos sale patentemente a la luz como la experiencia religiosa no puede ser

Y esta dimensión es la que constituye un fondo inquebrantable a partir del cual se origina nuestra fuerza vital, pero esta fuerza se puede dar sólo a partir de la aceptación de una pasividad originaria que es esta misma relación fundamental con el absoluto.

2. EL ORIGEN DEL FENÓMENO MÍSTICO EN EL PENSAMIENTO DE GERDA WALTHER

La postura filosófica de Gerda Walther es conocida generalmente por su propuesta de análisis fenomenológico de la experiencia mística. En este sentido, es posible afirmar que la reflexión de esta filósofa – que, como hemos ya considerado, no se limita simplemente al ámbito religioso – representa el intento más directo y evidente de tomar en consideración la dinámica estructural de este tipo de experiencia²⁴. Alumna, por un determinado periodo, de la misma Edith Stein, el interés de Walther se orientó rápidamente hacia la investigación de la manifestación mística.

La filósofa sabe muy bien que se trata de algo muy complejo, que ella misma define como una “empresa temeraria”²⁵. Y, sin embargo, se trata de una empresa provechosa, capaz de mostrar algo fundamental: una vez más, se trata de una relación originaria. Walther se encuentra en la obligación de reconocer que “es como si una persona fuese [...] ‘impregnada’ profundamente de las vivencias y del modo de ser de otras personas, de modo que, de alguna manera, vive y hace experiencia a partir de ellas más que de sí misma”, lo que reconduce rápidamente la atención a lo que se ha dicho con respecto de la empatía. Es cierto que en Walther no se encuentra un estudio tan detallado de este tipo de experiencia cuya peculiaridad es la de mostrar la presencia de una “grieta” en la unidad de la subjetividad. Pero esto no significa que no se esté haciendo referencia a la presencia del otro en el fondo de la propia subjetividad; al contrario, así como para Edith Stein, el interés de Walther apunta a la comprensión de la esencia del ser humano, es decir a lo que yace al fondo de su ser una persona²⁶. Y se trata de una relación con lo divino como absoluto que nos abraza y trasciende: la vivencia mística es una experiencia directa “en carne y hueso, aunque imperfecta y unilateral, de la divinidad en sí”²⁷. Pero el llegar a la realización de esta experiencia implica una forma de desnudez: el yo, la unidad

considerada una experiencia del individuo encerrado en sí mismo, sino que se constituye como la vivencia de una relación fundamental con una alteridad que es, a la vez, constitutiva.

²⁴ Con respecto a la génesis de la investigación de Walther cfr. Marina Pia Pellegrino, *L'essere umano e la sua vita interiore. Linee di fenomenologia della mistica in Gerda Walther* (Napoli: Edizioni Scientifiche, 2007), 15-28.

²⁵ Cfr. Gerda Walther, *Fenomenologia della mistica*, trad. por. Lucia Parrilli Fina y Manuela Tonelli (Milano: Glossa, 2008), 18. La traducción al español es nuestra.

²⁶ Cfr. *ibid.*, 19.

²⁷ *Ibid.*, 20.

que constituye el sujeto tiene que encontrarse frente a su mismo desarraigo, su vacío constitutivo generado por aquellas experiencias límites – como la muerte de una persona querida o el profundo fracaso de las propias intenciones – que dejan al sujeto completamente desorientado y como perdido, sin algún amparo.

Según la filósofa, es en aquellos momentos que en el más profundo desierto interior se deja percibir algo diferente con respecto a la sensación de desorientación. En lo más profundo de su soledad, el sujeto siente la posibilidad de un “abrazo” que no proviene de los otros sujetos sino de una dimensión más profunda y fundamental: en su hundirse en el vacío del sentido, el sujeto percibe otra posibilidad en el medio de su desnudez²⁸. Y es el comienzo de la salvación: alcanzar, pero sobre todo aceptar, esta condición es lo que, según Walther, permite liberarse de los vínculos negativos y – mucho más importante – de la actitud diabólica de llenar este vacío a toda costa. Se trataría de aquel vacío tan recordado por la historia de la mística y que, justamente, tiene que ser “abrazado” para que, finalmente, se revele el enlace originario con el fundamento divino. La verdad, la esencia de todo lo que es, no puede manifestarse a partir de una donación de sentido desde la conciencia – es decir el sujeto, el yo – sino que tiene que implicar una relación originaria con una alteridad que se revela sólo a partir de nuestra pasividad constitutiva y, por esto, originaria²⁹. De hecho, la aceptación de la condición de vacío muestra la imposibilidad de la auto-suficiencia: perder la actitud del bastarse a sí mismo es el primer paso hacia el reconocimiento de la dimensión fundamental, la cual entonces no podrá más que ser relacional. Lo que se activa, según Walther, es una nueva fuerza vital y se da el presentarse, todavía poco claro, de la alteridad. En Walther, la dinámica que caracteriza esta experiencia queda descrita casi según el estilo de la apuesta pascaliana³⁰, por la cual nada nos puede asegurar, en el momento de vacío inicial, que habrá respuesta. No obstante, no hay otra posibilidad que aventurarse en la aceptación del vacío como momento de apertura del reconocimiento de una alteridad a venir (pero que viene en cuanto ya dentro de una relación fundamental). De repente, se manifiesta una dimensión como en forma de abrazo: la filósofa subraya que se trata de un sentir una presencia

²⁸ Cfr. *ibid.*, 164.

²⁹ Cfr. *ibid.*, 168-171. Con respecto a esta pasividad, Lucia Vantini habla de “sapiencia del exilio”, con una referencia directa al pensamiento de María Zambrano (cfr. Lucia Vantini, *La fenomenología della settima stanza: Gerda Walther ed Edith Stein*, 26). Más allá de la posible convergencia y/o congruencia entre las posturas de las dos filósofas, es cierto que el reconocimiento de una subjetividad fundada en una originaria relación – es decir una presencia de la alteridad en el corazón mismo de la subjetividad – justamente remite a la metáfora del exilio en cuanto implica una expropiación del propio yo.

³⁰ Cfr. Blaise Pascal, *Pensamientos*, III, § 233.

que se encuentra “atrás” y “abajo” y, a la vez, “por encima” y “más allá”³¹. No se trata de una recuperación de la mirada de la conciencia; al contrario, lo que Walther describe corresponde a lo que en la espiritualidad ha sido definida varias veces como “noche mística”: “una oscuridad cálida, grávida de luz; casi se podría decir que resplandece de manera oculta”³². Desde el punto de vista del yo, considerado como referencia fundamental de todas las vivencias del sujeto, lo que se genera en la experiencia mística es el hacerse patente de un desfase, de una no-coincidencia con el propio centro.

Se comprende todo esto de manera mejor si se considera la lectura del yo como “lámpara” propuesta por Walther: el yo es centro (yo-centro) en cuanto fuente de la orientación de la persona, y la filósofa propone pensarlo como una llama que ilumina y dona calor, pero sólo en cuanto colocada en un combustible que es metáfora del fondo último; el contenedor de la lámpara corresponde al cuerpo (que se configura como un conjunto de conexiones que se presenta según el binomio ser-tener, es decir que somos-tenemos un cuerpo)³³. A partir de esta estructura, la filósofa considera que el surgimiento de cada vivencia se da a partir del yo, pero no surge precisamente de su voluntad sino, más bien, desde un entrelazamiento entre interioridad y exterioridad (y es precisamente a partir de tal condición que Walther recuperará el sentido de la empatía). Así que el sujeto puede decidir no prestarle atención a tal constitución de la experiencia y quedarse “atrapado” en una concepción subjetivista enjaulada dentro del paradigma sujeto-objeto. O puede dejarse provocar – en el sentido de provocación, pero también de pro-vocación, es decir de seguir su llamada fundamental – por este entrelazamiento y empezar a reconocer aquel oscuro, pero auténtico y fundamental, fondo de la existencia del yo. Se abre, entonces, un nuevo horizonte de la experiencia, difícil pero no imposible de explorar.

A la luz de tal concepción, podemos entender de forma mejor lo que Walther quiere decir cuando habla de la experiencia mística como desnudez del yo: no se trata de una aniquilación sino de una “reducción” (en plena conformidad con la tradición fenomenológica) a lo esencial del yo, a su momento fundamental de desarraigo en el cual el yo deja de reconocerse como “parte” del mundo en favor de una relación con una alteridad que lo fundamenta y lo sostiene. Aunque la *Fenomenología de la mística* no se presente como un texto “transparente” desde el punto

³¹ Gerda Walther, *Fenomenologia della mistica*, 172.

³² *Ibid.*, 177.

³³ Cfr. al respecto Marina Pia Pellegrino, *L'essere umano e la sua vita interiore. Linee di fenomenologia della mistica in Gerda Walther*, 36-51.

de vista del rigor metodológico de la fenomenología, es cierto que se sitúa en aquel surco en el cual se coloca también la reflexión de Stein, Hering, Scheler, todo orientado hacia el esfuerzo de hacer posible el discurso relativo a una alteridad trascendente que subyace a la misma constitución de la subjetividad.

3. (¿HAY UNA) CONCLUSIÓN (?)

¿Realmente se puede ofrecer una conclusión digna con respecto al análisis, aunque muy breve, de las bases de la experiencia mística en Stein y Walther? La pregunta no tiene que ver con la capacidad de quien escribe, o con una posibilidad última y absoluta. Más bien se trata de comprender si realmente un discurso sobre la experiencia mística, leída desde el punto de vista de la filosofía, pueda presentar unas conclusiones mínimamente satisfactorias.

Lo que las dos filósofas dejan salir a la luz es la importancia de un reto que desde siempre – es decir a partir de su fundación – aflige a la misma fenomenología (y, ¿por qué no?, a la filosofía *tout court* si consideramos lo que se ha ido afirmando en la introducción). Es decir, la posibilidad, o no, de dirigir la propia mirada hacia el fundamento, no concebido como mera fuente de sentido, sino como sentido mismo de la realidad; un sentido capaz de “abrazarme” y, por esto, de superarme. En las dos autoras se reconoce que la experiencia mística necesita de una atención específica y de una voluntad de “excavación” para poder tener acceso a este nivel tan profundo. Sin embargo, a pesar de poder eludir la llamada hacia las profundidades, esto no significa que estas profundidades no existan: de hecho, las dos filósofas se encuentran en la necesidad de reconocer un inevitable anclaje de la misma “naturaleza” humana dentro de este fondo correspondiente a lo absoluto. Lo que significa que el ser humano es *naturaliter* místico, *homo religiosus*. Claramente, esto no implica afirmar que todos los seres humanos serán directamente creyentes, pero sí deja abiertas dos cuestiones fundamentales: ¿es posible afirmar que, entonces, la experiencia religiosa corresponde a una dimensión esencial de lo humano? y a partir de esta cuestión, en los estudios fenomenológicos ¿no será necesario volver a reconsiderar el estatuto del fenómeno y de la misma constitución de la conciencia? Si no se trata de cuestiones nuevas – basta con pensar en autores como los ya citados Scheler y Hering, añadiendo los protagonistas del así definido *tournant théologique de la phénoménologie française*³⁴ -, sin duda se trata

³⁴ Cfr. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: l'Éclat, 1991). En este texto, Janicaud trata de mostrar como en estos autores que intentan re-involucrar el problema de una excedencia de la manifestación relativa al fenómeno religioso, se va configurando un ir más allá de los mismos límites de la fenomenología.



de problemas que quedan todavía activos y que invitan a repensar el papel de la antropología filosófica, de la filosofía de la religión y de la misma fenomenología³⁵. En este sentido, Edith Stein y Gerda Walter quedan como dos referencias fundamentales.

³⁵ Con respecto a esta cuestión en el pensamiento de Husserl, vale la pena mencionar un libro de reciente publicación: Monika Adamczyk-Enriquez, *Phänomenologie als Methode des inneren Lebens. Ethisch-anthropologische und theologisch-mystische Implikationen in Husserls Denken* (Würzburg: echter, 2002).