



ARTIGOS LIVRES

La relevancia de la espiritualidad/mística para el quehacer teológico: aportes del pensamiento de Edith Stein¹

The relevance of spirituality/mysticism for theological work. Contributions of Edith Stein's thought

A relevância da espiritualidade/mística para o fazer teológico. Contribuições do pensamento de Edith Stein

Juan Francisco Pinilla

Aguilera²

orcid.org/0000-0002-3142-4709

jpinilla@uc.cl

Recebido em: 21 nov. 2024.

Aprovado em: 15 jun. 2025.

Publicado em: 15 jul. 2025.

Resumen: Esta investigación indaga acerca de la relevancia de la espiritualidad y la mística para la teología sistemática y viceversa. Aquella recíproca relación es una cuestión que acompaña toda la historia de la teología y, a mitad del siglo pasado, ocupó de manera señera el pensamiento de Hans Urs von Balthasar y el de Karl Rahner, ambos referentes obligatorios. Tampoco estuvo ausente en la reflexión de los teólogos latinoamericanos de la liberación, aunque las cuestiones acerca del método teológico parecen haber eclipsado la oportuna recepción de la dimensión profundamente espiritual y mística de la liberación. En esta reflexión se busca abrir una nueva perspectiva a partir de la recepción de los que resultaron ser los últimos estudios de la fenomenóloga Edith Stein (+1942), precisamente sobre Dionisio Areopagita (*Wege der Gotteserkenntnis*, ed. 1946) y Juan de la Cruz (*Kreuzeswissenschaft*, ed. 1950). Esta primera aproximación arroja un resultado que puede sintetizarse en tres grandes razones fundamentales de la relevancia recíproca entre espiritualidad y el quehacer teológico sistemático: relevancia kenótica, trinitaria y escatológica, horizontes fecundos de la identidad esencial del pensar teológico cristiano.

Palabras clave: Teología. Espiritualidad. Mística. Edith Stein.

Abstract: This research investigates the relevance of spirituality and mysticism for systematic theology and vice versa. That reciprocal relationship is a question that accompanies the entire history of theology and, in the middle of the last century, it occupied in a prominent way the thought of Hans Urs von Balthasar and Karl Rahner, both obligatory references. Nor was it absent from the reflection of Latin American liberation theologians, although questions about the theological method seem to have eclipsed the timely reception of the deeply spiritual and mystical dimension of liberation. This reflection seeks to open a new perspective based on the reception of what turned out to be the last studies of the phenomenologist Edith Stein (+1942), specifically on Dionysius the Areopagite (*Wege der Gotteserkenntnis*, ed. 1946) and John of the Cross (*Kreuzeswissenschaft*, ed. 1950). This first approach yields a result that can be summarized in three major fundamental reasons for the reciprocal relevance between spirituality and systematic theological work: kenotic, trinitarian and eschatological relevance, rich horizons of the essential identity of Christian theological thinking.

Keywords: Theology. Spirituality. Mysticism. Edith Stein.

Resumo: Esta pesquisa investiga a relevância da espiritualidade e do misticismo para a teologia sistemática e vice-versa. Essa relação recíproca é uma questão que acompanha toda a história da teologia e, em meados do século passado, ocupou com destaque os pensamentos de Hans Urs von Balthasar e Karl Rahner, ambas referências obrigatórias. Também não



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ El presente artículo corresponde a la disertación para la inauguración del segundo semestre académico PUCRS. Aula Magna, 26.08.2024.

² Pontificia Universidade Católica do Chile (PUC Chile), Santiago, Chile.

esteve ausente da reflexão dos teólogos da libertação latino-americanos, embora as questões sobre o método teológico pareçam ter ofuscado a recepção oportuna da dimensão profundamente espiritual e mística da libertação. Esta reflexão procura abrir uma nova perspectiva a partir da recepção do que vieram a ser os últimos estudos da fenomenóloga Edith Stein (+1942), precisamente sobre Dionísio Areopagita (*Wege der Gotteserkenntnis*, 1946) e João da Cruz (*Kreuzeswissenschaft*, 1950). Esta primeira abordagem produz um resultado que pode ser sintetizado em três grandes razões fundamentais para a relevância recíproca entre espiritualidade e trabalho teológico sistemático: relevância kenótica, trinitária e escatológica, horizontes fecundos da identidade essencial do pensamento teológico cristão.

Palavras-chave: Teologia. Espiritualidade. Mística. Edith Stein.

1 Introdução

Esta investigação nos plantea una pregunta de manera amplia. Y, la comprensión de sus supuestos puede ayudarnos, más que a responder de manera taxativa, a abrir nuevas preguntas acerca de la profunda interrelación "de diferenciación y complementariedad" (Bernard, 2007, p. 70) entre espiritualidad y teología, no de manera abstracta, sino en lo concreto del quehacer teológico en que cada uno se halla comprometido de manera vital. Cabe tener presente el artículo *Espiritualidad* de Balthasar (2001b, p. 229-230), donde afirmaba:

La presencia de lo espiritual es algo que no puede recuperarse por otro camino que por el de una conmoción, provocada por el encuentro elemental del creyente con la revelación, la cual le haga saber a éste de algún modo, de una vez por todas, cómo se debe pensar y hablar en teología, y cómo no debe pensar ni hablarse

La misma pregunta de esta investigación siembra una inquietud y una referencia obligada en el quehacer teológico, al tiempo en que se formula tanto la relevancia de la espiritualidad para la teología, como también la relevancia de la teología para la espiritualidad. Como advierte Saverio Cannistrà (2014, p. 419):

[...] la cuestión de la relación entre experiencia personal de Dios y reflexión teológico-sistemática no es una novedad hodierna, sino, más bien una constante en la historia de la teología, desde sus inicios. Indagar esta relación significa inevitablemente recorrer toda la historia de la teología, evidenciando los puntos de mayor aproximación de ambos polos.

Por lo tanto, la pregunta asume la distinción actual entre espiritualidad y teología, respetando objetos y métodos diversos, y abre a la posibilidad de una complementación recíproca, pero cabe también una posibilidad de integración interdisciplinaria más profunda, cuyo método abriría un replanteamiento epistemológico (Bernard, 2007; Gutiérrez, 1983; Sobrino, 1985).

Se procederá por plantear un punto de partida para la reflexión, el cual señalará también la perspectiva desde la cual se aborda la cuestión presente. Una vez descrita la motivación inicial, se tratará de clarificar los conceptos de mística y teología a la luz de los estudios de Edith Stein sobre Dionísio Areopagita y sobre Juan de la Cruz. Ambos escritos corresponden a los últimos que la autora alcanza a realizar antes del fin de su vida en el campo de concentración de Auschwitz-Birkenau en 1942. Con la conciencia del peligro inminente estas obras ofrecen una maduración y síntesis del pensamiento fenomenológico de la autora en cuestiones de espiritualidad y mística. Son obras cuyo contexto histórico y existencial remite a lo esencial de la vida y de la fe. De estos estudios steinianos se podrá espigar algunas perspectivas de respuesta a la cuestión planteada.

2 La búsqueda inicial a partir de la experiencia pastoral con jóvenes: to feel or not to feel, that's the question

El tema de esta investigación apunta a la inquietud que me ha acompañado treinta años de vida académica en la Facultad de Teología de la PUC de Chile. Mi motivación para el estudio de la teología espiritual nació del deseo de comprender el sentir al que se referían frecuentemente los jóvenes en la pastoral. En general, aquel sentir se despachaba en el mundo pastoral como una cuestión de mero sentimentalismo juvenil, opuesto a una fe objetiva, para la cual, por ejemplo, la oración o la eucaristía se debe celebrar, se sienta o no se sienta. Entonces, me pregunté si aquel reclamo del sentir juvenil tendría alguna ciudadanía teológica en el mundo de la gracia, lo que requería un profundo discernimiento. La cuestión siguiente era definir con quién dialogar

este tema, en qué autor o autora podría investigar una comprensión del sentir, el cual me parecía correspondiente a una fe encarnada, pero muy distinto de uno epidérmico o sentimental. Para esto recurrí, en primer lugar, a Juan de la Cruz, un autor validado como Doctor universal de la Iglesia y santo. O sea, doctrina segura en una materia controvertida.

Pero, a medida que avanzaba en la lectura del místico, se me fue haciendo muy difícil comprender y retener las múltiples y detalladas distinciones, con las cuales el santo Doctor describía el itinerario purificador del alma, para guiar la transformación hacia la unión divina. Con todo, los poemas cautivaban mi atención y mi memoria. Era como leer a dos autores al mismo tiempo, al poeta y al teólogo, pero también filósofo, místico y guía espiritual. Finalmente, lo abandoné y caí en las letras de Teresa de Jesús, a quien leí detenidamente, pero sufriendo un castellano del siglo XVI. La tomé ciegamente como maestra de oración, lo que no significa un buen discipulado. Pero, a la larga, también me empezó a conflictuar la lectura. Pasado un tiempo, volví resignado a Juan de la Cruz, autor que Segundo Galilea recomendaba para la vida adulta. Pero, aunque el camino de las noches propuesto por Juan me parecía abrupto y radical, sentía que el místico era de una racionalidad implacable en sus principios y leyes espirituales. Por ejemplo, en los modos de ir al todo y de no impedirlo, versos escritos en *la Subida del Monte Carmelo*, en el dibujo puesto al principio del libro:

Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.
Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.
Para venir a lo que no gustas,
has de ir por donde no gustas.
Para venir a lo que no sabes,
has de ir por donde no sabes.
Para venir a lo que no posees,
has de ir por donde no posees.

Para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres.

Modo para no impedir al todo

Cuando reparas en algo,
dejas de arrojarte al todo.
Porque para venir del todo al todo
has de negarte del todo en todo.
Y cuando lo vengas del todo a tener,
has de tenerlo sin nada querer.
Porque, si quieres tener algo en todo,
no tienes puro en Dios tu tesoro (Juan de la Cruz, 2017, p. 221).

En esta desnudez halla el espiritual su quietud y descanso, porque, no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está en el centro de su humildad. Porque, cuando algo codicia, en eso mismo se fatiga (Juan de la Cruz, 2007, p. 143).

implacable! Von Balthasar (2011, p. 121) señala, en el capítulo que dedica al místico castellano en su estética teológica:

Toda la obra de Juan aparece, consecuentemente, tocada de una reducción inexorable y arrasadora, de una relativización y licuación de todas las verdades, valores y bienes que no sean "Dios en sí" y, por lo mismo, es imperiosa la necesidad de desprenderse de ellos, de abandonarlos, de superarlos.

Para mi sorpresa, el autor de las oscuras noches purificadoras del sentido y del espíritu, el "asceta inexorable", (Balthasar, 2011, p. 117), y citando a H. Delacroix, uno de los "grands simplificateurs du monde" (Balthasar, 2011, p. 143 y 167) sabía de aquel misterioso sentir al cual intentaba aproximarme para poder dilucidarlo. De esta manera, comencé el Magister en teología con una tesina en la última obra de Juan de la Cruz: *Llama de Amor Viva*, obra pneumopática por excelencia (Castro, 2000, p. 889) y el mismo poema, en la base del comentario que constituye la obra, centró mi investigación: "Oh toque delicado que a vida eterna sabe y toda deuda paga"...

Ciertamente, en los años 80 los intereses de la teología, en general, no eran precisamente misti-

cos, se discutía principalmente en torno al método. Escasa atención se daba al fuerte componente espiritual y místico presente en la teología de la Liberación, y en el "amor preferencial y la solicitud por los pobres y necesitados", sellada en Puebla (n. 382). En todo caso, seguí adelante con el apoyo especial de dos grandes maestros de mi Facultad, el patrólogo p. Sergio Zañartu, sj. y la profesora de antropología teológica hna. Anneliese Meis, sss., quienes fueron también mis cartas de presentación en la Gregoriana. En el doctorado, bajo la valiosa dirección del p. Charles-André Bernard sj., investigué aquel "toque divino al alma" en toda la obra sanjuanista, ubicándolo en el marco de la doctrina clásica de los sentidos espirituales, iniciada por Orígenes y profundizada por Buenaventura Pinilla (2009, p. 47-59). Este trabajo me abrió el mundo de la mística renano-flamenca, Eckhart, Ruusbroeck, Suso y Herp y facilitó el contacto con la tradición de los santos autores de la espiritualidad cristiana. Así, de un día para otro, pasé de la teología sistemática a la teología espiritual, aunque el camino recién comenzaba. Actualmente, participando en el Centro UC Edith Stein, se vuelve una y otra vez sobre el casi intraducible *Gemüt* alemán, que González de Cardedal traduce como misterio de "entrañeza", un sentir entrañable, el cual, junto al entendimiento y la voluntad forman para Edith Stein la estructura operativa del alma en su acceso al mundo, a sí misma y a Dios.

3 Aclaración de los conceptos

La pregunta, todavía hoy, acerca de la relevancia de la espiritualidad y de la mística para la teología ya supone una valoración positiva de la espiritualidad y de la mística, que se busca explicitar. Pero lleva a precisar la cuestión de la finalidad, es decir, relevante para qué. En nuestros contextos académicos, muchas veces se oye todavía el reclamo de una teología sin espiritualidad, como también de una espiritualidad sin teología. Una tensión polar con muchos matices y fórmulas de solución. Víctor Codina (1977) diagnosticaba un malestar y hasta una asfixia teológica por ausencia de la dimensión pneumática. En este

sentido, el artículo de von Balthasar *Theologie und Heiligkeit*, de 1948, se ha convertido en un referente obligado hasta hoy, cuando se aborda la identidad de la teología:

El influjo del Espíritu Santo sobre la ciencia teológica completa y sella el carácter de santidad sobrenatural que le es propio por su principio, su objeto y su meta final, y por razón del cual los antiguos teólogos denominaban sencillamente a la teología doctrina sacra (Balthasar, 2001a, p. 217).

Allí se acuñó la convicción de que "la existencia de los santos es teología vivida" (Balthasar, 2001a, p. 218) y se afirma que "hubo algún momento en que se pasó de la teología arrodillada a la teología sentada" (Balthasar, 2001a, p. 222). Según José-Damián Gaitán de Rojas (2023, p. 381) este es un "texto que se puede considerar programático por lo que se refiere a su pensamiento sobre la importancia de la experiencia de los santos para la teología [...] que corrigió y amplió [...], en 1960". El teólogo suizo insistirá sobre el tema en su *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, de 1950, donde elabora la idea de la misión de la santidad, señala:

Para el teólogo, esos santos son más bien una nueva exposición de la revelación, un enriquecimiento de la doctrina, en torno rasgos poco observados hasta ahora. Aun cuando ellos mismos no fueran teólogos o sabios, su existencia, como totalidad, es un fenómeno teológico que encierra en sí una doctrina viva, fecunda y adaptada a la época, doctrina regada por el Espíritu santo y que debe, por ende, ser muy bien atendida, y junto a la cual, dirigida como está a toda la Iglesia, nadie puede pasar distraídamente (Balthasar, 1957, p. 21).

Una mirada sinóptica de los tres estudios balthasarianos aludidos permite percibir una matización en la consideración algo negativa de la mística de los reformadores carmelitas, "los españoles" (Balthasar, 2011, p. 228), quienes han reducido la mística a la subjetividad de "los estados" apartándose de la objetividad dogmática (Balthasar, 2011, p. 205), con el consecuente incremento de la brecha entre teología y espiritualidad. En esta misma línea debe entenderse el concepto antimístico de Teresa de Lisieux (Balthasar, 1957, p. 347). Pero en *Gloria*, el autor reconsidera esto desde la perspectiva estético-teológica:

Lo desafiante y escandaloso de la respuesta carmelitana a Lutero consistió en haber medido en el nuevo radicalismo cristiano toda la tradición monástica desde los griegos hasta el medioevo y haberle conferido, con la tendencia moderna al aspecto personalista, experiencial y psicológico, una radicalidad hasta entonces ignota (Balthasar, 2011, p. 118).

En el contexto latinoamericano, solo a modo de ejemplo, pues requeriría de un estudio particular, Gustavo Gutiérrez (1983, p. 58) considera también que "la experiencia espiritual es el terreno en que hunde sus raíces una reflexión teológica. La comprensión intelectual permite profundizar el nivel de la vivencia de la fe que siempre es previo y fontal" y que "en la raíz de toda espiritualidad hay una experiencia determinada, hecha por personas concretas viviendo un tiempo preciso. Experiencia simultáneamente propia y comunicable a los otros" (Gutiérrez, 1983, p. 60). Ideas que ya estaban presentes en *La fuerza histórica de los pobres* (Gutiérrez, 1979). Con todo, la gravedad del divorcio entre teología espiritual y teología sistemática depende de lo que se entiende por espiritualidad, cuya dilucidación supera con mucho este espacio, como también su literatura. Sin embargo, cabe expresar que esencialmente espiritualidad remite, en primer lugar, al Espíritu Infinito y a su imagen creada, el espíritu humano, finito. Particularmente, a la manifestación pentecostal del Espíritu Santo, brotando siempre del costado abierto del Redentor. De esta manera, espiritualidad designa una vida según el Espíritu, en las propias palabras de san Pablo en Rom 8 y Gal 4. Respecto a la mística, la definición se hace más compleja. Una primera dificultad tiene que ver con la plurisemia del concepto, por no decir ambigüedad e incluso eclecticismo, lo que atañe también a la espiritualidad. Ambas realidades dan cuenta de una profunda experiencia religiosa, la cual se extiende, además, más allá del mundo cristiano. De hecho, un gran especialista declara:

Es imposible, por eso, conocer de verdad la religión sin pasar por el conocimiento de la mística. Sin la referencia a la mística pueden

saberse muchas cosas sobre la religión, pero se está condenado a ignorar el núcleo más íntimo, la verdad definitiva de la religión (Velasco, 2009, p. 10).

En la misma línea, Edith Stein en la fundamentación de su antropología, al indagar en la estructura del alma afirma en el *Castillo Interior*:

Pero no es posible ofrecer un cuadro preciso del alma -ni tan siquiera de forma somera y deficiente- sin llegar a hablar de lo que compone su vida íntima. Para ello, las experiencias fundamentales sobre las que hemos de basarnos son los testimonios de los grandes místicos de la vida de oración (Stein, 2004a, p. 80).

Luego, la experiencia mística se nos presenta como fuente ineludible para conocer la verdad, tanto del núcleo de lo que es la religión, como la vida íntima del alma. La necesidad de tener que acudir a testimonios personales sitúa, ya, delante de cuestiones de tipo vital y experiencial, con el peligro de cierto subjetivismo, del que todo quehacer científico quiere huir. Sin embargo, existe también la posibilidad de un pensar científico que se haga cargo seriamente de la experiencia portadora de un logos místico. Siendo la experiencia, por lo demás, "uno de los conceptos más enigmático de la filosofía" (Lehman, 1972, p. 72). Aquí, hay que acotar que por más que el lenguaje místico experiencial trascienda todo inexorablemente, en la dinámica de la teología negativa, no por eso es apofático. Frente al prejuicio generalizado, no superado, de concebir lo místico como un sentimentalismo subjetivo incommunicable y falto de razón (Ortega), Edith Stein profundiza en las obras de grandes autores místicos, y en esa búsqueda modela su propia concepción de lo llamado místico. Cabe tener presente aquí, la lúcida distinción de Teresa de Jesús en el *Libro de la Vida*, 17.5: "Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es" (Teresa de Jesús, 1984, p. 103)³. Teresa de Jesús, quien hizo partícipe de su proyecto de reforma del Carmelo a Juan de la Cruz, coincide

³ Ver nota del editor: 17 Interesante gradación de "tres gracias" o triple dotación, desde la experiencia mística hasta la expresión literaria: experimentar, entender, expresar. En la moderna psicología corresponden a los tres momentos: sentir, entender, comunicar. Parcial coincidencia con un texto de Osuna en el "Tercer Abecedario", tr. 3, c. 2. Cf. c. 12, nota 24. Disponible en: <https://albalearning.com/audiolibros/tereseta/lv-17.html>. Acceso em: 7 jun. 2025.

con este último en la capacidad de intelegir la experiencia de Dios y de expresarla (Pinilla, 2023).

4 El realismo santo en Edith Stein

Es inevitable atender, al menos como una indicación, al modo privilegiado de expresión de la mística. El habla mística canta. El símbolo, el ritmo y la música expresan un logos vivo transformador de la conciencia. A tal punto que la fenomenóloga Edith Stein (2004b), en el que resultó ser su último estudio, realizado en 1941 y editado póstumamente en 1950, puede tratar acerca de una ciencia de los santos y una ciencia de la cruz. Lo que constituye su valor científico es la adecuada impresionabilidad (realismo u objetividad) de los hechos en el sujeto, quien los acoge de manera correcta y en la profundidad exacta. Lo contrario es una especie de entumecimiento o ceguera:

Esto es el "realismo del santo" *l'heilige Sachlichkeit*: la receptividad interior original del alma renacida en el Espíritu Santo; lo que en ella entra, lo acoge en la forma adecuada y en la correspondiente profundidad; y encuentra en ello -no impedida por ningún falso entumecimiento ni entorpecimiento-la fuerza viva, móvil y dispuesta a ser formada, y que se deja dirigir y moldear fácil y alegre por lo recibido. Cuando la fuerza de un alma santa acoge de esta manera las verdades de la fe, entonces ella llega a la "ciencia de los Santos". Cuando el misterio de la cruz se convierte en su "forma interior", entonces alcanza la "ciencia de la cruz" (Stein, 2004b, p. 206)⁴.

En el caso de Juan de la Cruz, Edith Stein (2004b, p. 207) señala que se unen en él, el artista, el niño y el santo, pero distingue cada "realismo":

Así tenemos que contar en él con el realismo propio del artista. Por la fuerza inquebrantable de su impresionabilidad, el artista se emparienta con el niño y con el santo. Pero -al contrario del "realismo de los santos" - se trata de una impresionabilidad que ve el mundo a la luz de un determinado campo de valores, y fácilmente a costa de los demás. A él le corresponde un modo propio de conducta como respuesta.

5 Teología y experiencia de Dios: Dionisio

Ahora bien, adentrarse en la relevancia para la teología sistemática de la espiritualidad y de la mística lleva a indagar en los vínculos originarios de la teología con la experiencia de Dios, lo cual constituye la identidad y la misión propia de la ciencia teológica para la vida, y como acierta el profesor Gomes (2021, p. 155): "A teología precisa influir decididamente na formação de uma conduta autônoma, comunicativa e comprometida dos sujeitos de fé". Con esto, el quehacer teológico comparte el cuño transformador de la experiencia espiritual, derivado de la misma Revelación divina en su talante performativo de la vida y la sociedad⁵. En este sentido, para aclarar el concepto de mística, siguiendo las investigaciones de Edith Stein (2004c, p. 130), es ineludible recurrir al "padre de la mística", Dionisio Areopagita, autor del siglo VI, cuyo pensamiento teológico ha inspirado siglos de reflexión, especialmente su breve y densa obra *De Mystica Theologia*, que sigue siendo comentada hasta el día de hoy por grandes pensadores. Esta obra precede en poco tiempo a la *Kreuzeswissenschaft* que será editada en 1946 (Stein, 2003). Edith Stein advierte lucidamente que esta obra "no se puede entender como tratado de mística o como teoría sobre la mística, en el sentido actual". La teología para Dionisio designa sin más la Sagrada Escritura, siendo Dios mismo el *Ur-Theologe* (Stein, 2004c). El adjetivo mística, independizado de su sustantivo original (Polo, 2017), designa en la actualidad una serie de realidades muy diversas entre sí⁶. Para el Areopagita, mística representa uno de los tipos posibles del conocimiento sobrenatural de Dios, se trata de un adjetivo y de ahí que pueda haber propiamente de una teología. Pero se trata de un conocimiento distinto de la fe y del pensamiento meramente especulativo, lo que crea tipos y grados en la teología misma. Mística refiere a una modalidad sobrenatural extraordinaria del conocimiento de Dios, así comenta Stein (2004c, p. 141):

⁴ En las referencias a las Obras de Edith Stein, la primera cifra corresponde a la edición española y, en paralelo, se pone la edición alemana.

⁵ Tema tratado en el VI Simpósio Internacional Edith Stein. Pessoa, comunidade, sociedade e Estado: dimensão relacional na fenomenologia de Edith Stein. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre/RS. 22-24.11.2023.

⁶ Ver el amplio estudio de Aimé Solignac (1990, p. 1142- 1173).

Las posibles fuentes a considerar de las que puede obtener un conocimiento de Dios son: un conocimiento natural, la fe como camino "ordinario" del conocimiento sobrenatural de Dios, y por último, la experiencia sobrenatural, como camino "extraordinario" del conocimiento sobrenatural de Dios

Ya la fe representa un conocimiento sobrenatural de Dios, aunque oscuro para la razón, Stein (2004b, p. 253) comenta en *Ciencia de la Cruz*:

La desnudez, que se exige para esta unión transformante, tiene que actuarse en el entendimiento por medio de la fe, en la memoria por la esperanza, y en la voluntad por el amor. De la fe ya se ha indicado, que concede al entendimiento un conocimiento seguro aunque oscuro. Le muestra a Dios como luz inaccesible, incomprensible e infinito, ante quien fallan todas las fuerzas naturales y, precisamente por eso lleva al entendimiento de nuevo hacia su total nada; reconoce su propia impotencia y la grandeza de Dios.

Pero, la modalidad mística no es solo oscuridad, sino también indeterminación, no tiene un contenido particular, como sería para la fe los artículos de la fe. La imagen es la nube, el rayo de tiniebla de Dionisio: "Así se le da la contemplación mística, el 'rayo de tiniebla', la misteriosa sabiduría de Dios, el conocimiento oscuro y general: sólo éste se corresponde al Dios incomprensible, que ciega el entendimiento y se le presenta como tiniebla" (Stein, 2004b, p. 306). De esta manera, no es producto de un pensamiento deductivo, sino un conocimiento por contacto, es decir inmediato y pasivo, lo que implica una receptividad, característica esencial de la experiencia mística, lo que se resume en la *patiens divina* (Bernard, 1994). No podemos abordar en detalle el tema propio de la mística en Edith Stein (2004c), pero baste con mencionar sus categorías personalistas de presencia y encuentro presentes en dos textos clave:

Esta seguridad puede apoyarse en el "sentimiento" de que Dios está presente: en lo más interior de Él se siente tocado por el que está presente. A esto es a lo que, en sentido propio, denominamos experiencia de Dios. Es el núcleo de toda vivencia mística: el encuentro con Dios de persona a persona (Stein, 2004c, p. 148).

Y únicamente allí donde está presente, puede hablarse de un conocimiento personal de Dios. Denominamos a esto "sentimiento de la presencia de Dios", y viene a ser el núcleo de toda experiencia mística. Mas sólo es el comienzo, el grado inferior de la vida mística de oración. Desde aquí hasta la cima de la "contemplación infusa", hasta la permanente unión con Dios, hay diferentes grados y pasos (Stein, 2004c, p. 150).

Esto de por sí, es una cuestión de extremada relevancia para la teología, pues, fundamenta tanto la pluralidad, como también la relatividad de todo acceso teológico particular al misterio de Dios. Frente a la pluralidad, cabe una expresión de Edith Stein (2013, p. 153, traducción personal) presente en su propia traducción y comentario de Dionisio: "Fundamentalmente, la meta de toda teología es despejar el camino hacia Dios mismo". Para Dionisio, la teología mística trasciende y corona los esfuerzos de la teología simbólica, la que recoge el habla simbólica de Dios en la creación, pero es también su superación, en la medida que privilegia la fruición del misterio, la unión con Dios, "lo máximo en este mundo".

6 Mística y Sagradas Escrituras

Pero no solo Dionisio ha tocado la cuestión mística. Anteriormente, ya los padres de la Iglesia conocen un conocimiento místico, cabe destacar especialmente a Orígenes y Gregorio de Nisa⁷. El pensamiento teológico de estos grandes autores se desarrolla, precisamente, a partir de la comprensión del sentido místico contenido en el sentido espiritual de las Sagradas Escrituras, donde descubren paradigmas de la comunión espiritual con Dios, por ejemplo, en el *Éxodo* y principalmente en los poemas del *Cantar de los Cantares*. Luego, el pensar teológico, desde su origen, ha afrontado la experiencia espiritual y mística como tarea propia. Como señala Codina (2010, p. 197): "La teología se divorcia de la espiritualidad cuando deja de ser teología narrativa que cuenta lo que le sucedió a Abrahán, a Moisés, a David, a Pedro, a Juan, a Santiago, a Pablo [...], y se convierte en un sistema

⁷ Ver: Meis et al. (2000).

de verdades y dogmas". Los comentaristas de la *pagina sacra*, han descubierto en el sentido literal de la Escritura, un triple sentido espiritual, que se abre por la alegoría, la cual se dirige y convoca la integralidad psico-física-espiritual del ser humano en la escucha de la Palabra y lleva a trascender la letra hacia la enseñanza moral que contiene, es decir, para mover a una respuesta fiel en la realización libre de la voluntad divina; pero no se detiene allí, sino que puede mover finalmente hacia su sentido anagógico, o sea, a una contemplación elevada, que hace participar en los misterios divinos allí expresados. De esta manera, la *lectio sacra* configura los peldaños de un ascenso hacia Dios que responde a su divino descenso. Arriba y abajo no son meros referentes locales, representan la pertenencia a estados del ser, donde el misterio de la Encarnación del Verbo eterno constituye su punto de encuentro y de tránsito (Pascua). En este sentido, emerge la cuasi sacramentalidad de la Escritura, que es en el fondo, como afirma Dei Verbum 2, un verdadero "acceso al Padre en el Espíritu Santo" por medio de Cristo, Verbo encarnado. La finalidad de este hablarnos el Dios invisible como amigos, tiende a un morar entre nosotros: "para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía". En este sentido, se puede afirmar que la finalidad de la Revelación es auténticamente mística, es decir, da un conocimiento que mueve a una profunda amistad divina, a una comunicación interior recíproca, una compañía y comunión de vida, que adviene en toda su gratuidad y libertad, la cual tiende a la permanencia en el amor en la edificación de un Pueblo santo.

El sentido anagógico de la Escritura es un sentido oculto en la letra, de ahí la primera acepción de lo místico como lo oculto, cuya apertura requiere una iniciación. Cabe advertir que todavía hoy hablamos de sacramentos de iniciación a la vida cristiana, la cual se configura esencialmente desde y hacia el Misterio trinitario. Ahora bien, junto a este acontecimiento espiritual de la recepción creyente de la Palabra de Dios, en diferentes épocas y contextos, se constata también, aunque no de manera generalizada, una experiencia de contacto directo con Dios, que irrumpe a veces

momentáneamente, fugazmente; algo distinto de la fe, y que en algunos creyentes alcanza un grado de presencia interior de Dios permanente, vivida como una transformación interior. Un impacto divino que funda una misión eclesial.

7 Del adjetivo al sustantivo

Históricamente, el paso del adjetivo al sustantivo, independizó la experiencia mística de la teología en la Iglesia, acentuando la subjetividad y con ello la incomunicabilidad de la experiencia mística, arriesgando hallarse siempre al margen de la vida eclesial y bajo sospecha heterodoxa. En adelante, se tenderá a calificar de místico algo esotérico, lo que se agudizará en la llamada cuestión mística de principios del siglo pasado, donde diversas escuelas teológicas debatieron en torno al problema de la contemplación infusa y adquirida y si la mística era o no la meta común de la vida cristiana. Esta separación del pensar teológico redujo lamentablemente la percepción de la mística a una mera cuestión de fenómenos místicos, los éxtasis, llagamientos, traslocaciones, visiones, locuciones..., pero se perdió la sustancia del conocimiento para lo cual aquellos fenómenos no juegan ningún papel significativo, antes bien, debido a la ambigüedad del origen, pueden estorbar el verdadero encuentro con Dios, de esto es particularmente crítico Juan de la Cruz, centrado ante todo en la configuración con la voluntad divina, así afirma ya al inicio del *Cántico Espiritual* (CB 1,3): "Porque ni la alta comunicación ni presencia sensible es cierto testimonio de su graciosa presencia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma lo es de su ausencia en ella" (Juan de la Cruz, 2007, p. 577); "aprehensiones" que ha analizado con detalle en *Subida del Monte Carmelo* 2, 11 y 12 (Juan de la Cruz, 2017).

Paralelo corre el "divorcio" de la espiritualidad de la teología dogmática (Vandenbroucke, 1950). Una separación no totalmente saldada con los años, pues en algunas Facultades de Teología, no se comprende todavía el status teológico de una disciplina teológica centrada en el estudio de la experiencia espiritual cristiana (Bernard, 2007). Como se ha señalado anteriormente, todas estas

cuestiones han sido abordadas con claridad y profetismo por teólogos como Hans Urs von Balthasar (2001a), un estudio que no pierde vigencia, ha sido citado por el Papa Francisco (2018) en su *Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate*. Otro teólogo muy relevante en esta cuestión ha sido Karl Rahner (1982), quien no deja de ser citado respecto a su visión del cristiano del futuro⁸. Por su parte, Gustavo Gutiérrez (1983, p. 11) reconoce en su *Beber del propio pozo* "el pago de una vieja deuda". En la actualidad, en otro ámbito, que también atañe a la experiencia, autores como Dom Anselm Grün, abren también el diálogo hacia la integración de la psicología transpersonal (Goya, 1984). Y también se redescubren autores como Etty Hillesum, Simone Weil y Thomas Merton. El interés por la espiritualidad y la mística abarca en la actualidad numerosas y diversas expresiones culturales, pero ya nacidas fuera de la patria teológica.

Juan Pablo II (2000) al inicio de este segundo milenio, para una renovada evangelización, recomendó vivamente acudir a los grandes místicos españoles, que él mismo conocía en profundidad desde su formación académica. El recurso a esos autores, quienes inspiraron profundamente a la fenomenóloga Edith Stein, determinando así su conversión a la fe católica, ofrece al teólogo una fuente integración entre teología y experiencia espiritual. En el caso de Juan de la Cruz (2007, p. 781), se está ante un oyente de la Palabra, es decir, un auténtico teólogo, en quien se unen su formación samaltina con la reflexión de su experiencia vital del Dios de la Biblia, en sí mismo y en las personas que guía, bajo la conducción del Espíritu Santo, "el obrero de todo". No hay página de sus escritos que no contengan una cita bíblica, y muy probablemente hecha de memoria (Stein, 2004b). Juan quiere despejar el camino que él mismo debió recorrer para llegar a disponerse totalmente a la unión con Dios por transformación de amor: "Este es Evangelio que tiene que anunciar Juan de la Cruz, y a lo cual sirven todos sus escritos" (Stein, 2004b, p. 343). Juan encuentra en las Escrituras

Sagradas la norma de la experiencia espiritual, revela una reciprocidad entre la Palabra de Dios y la experiencia personal; la propia vida le abre el sentido de la Escritura y viceversa. Siempre se trata de la vida. Cosa notada por su discípula carmelita: "Pero la consonancia de la experiencia propia con la palabra revelada y los hechos de la Historia Sagrada es aquí particularmente impresionante" (Stein, 2004b, p. 396). Lo que en cierto sentido atañe también a la misma inspiración poética del místico:

Magdalena del Espíritu Santo pinta muy bien esa admiración inicial en un diálogo que mantuvo con el Santo. Refiriéndose al cuaderno de sus poesías que sacó fray Juan de la cárcel de Toledo, dice: "Este cuaderno que el santo escribió en la cárcel le dejó en el convento de Beas, y a mí me mandaron trasladarle algunas veces. Después me le llevaron de la celda y no supe quién. Causándome admiración la viveza de las palabras y su hermosura y sutileza, le pregunté un día si le daba Dios aquellas palabras que tanto comprendían y adornaban, y me respondió: 'Hija, unas veces me las daba Dios, y otras las buscaba yo' (BMC 10, p. 325)" (Rodríguez, 2008, p. 149-151).

8 Relevancia kenótica

El centro de la teología mística o contemplación oscura del místico carmelita es Cristo crucificado, para Stein es el punto en el cual se unifica toda su personalidad y misión, motivo expresado en el Prólogo de *Ciencia de la Cruz*, y así lo sintetiza al concluir la primera parte, titulada Mensaje de la Cruz:

Con esto hemos sintetizado los motivos principales de la "ciencia de la cruz". Resonarán continuamente cuando oigamos las enseñanzas del Santo y sigamos el camino de su vida. Se mostrará que se trata de las fuerzas motoras más profundas, según las cuales esta vida y obra se han formado (Stein, 2004b, p. 229).

Este es el criterio fundamental de la experiencia cristiana y del discipulado, la salvación por un amor entregado. La cruz es, por tanto, la norma del discernimiento que prevalece ante todo tipo de fenómenos extraordinarios, aledaños a la ex-

⁸ El texto original es de 1966. La traducción española traduce *Frömmigkeit* como espiritualidad. La cita ya clásica es: "El hombre espiritual (*Fromme*) del futuro o será un 'místico', es decir, una persona que ha 'experimentado algo', o no será espiritual, porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales".

perencia de la unión con Dios. Aquí encontramos lo que podemos llamar la relevancia kenótica de la espiritualidad para el quehacer teológico. Entendido este como un servicio a la comprensión de la fe desde su fundamento salvífico, que pone en primer lugar el amor, desde donde se realiza y hacia donde apunta. Desde la extrema paradoja de la cruz salvadora se comprende la necesidad de complementar siempre por la *vía negativa* toda afirmación teológica positiva, que por lo demás se funda en la *analogia entis*, con su siempre mayor disimilitud. Esto concede a la teología un carácter profundamente liberador, para ser un habla humildemente precario ante el misterio insuperable, no idolátrico y encerrado en sus propios conceptos. Y esta apertura le otorga también un horizonte ecuménico amplio, católico en el auténtico sentido de la palabra: integrar lo diverso en una totalidad complementaria.

9 Relevancia Trinitaria: Trinidad que hace morada

La dimensión cristológica fundamental de la experiencia espiritual se abre, orgánicamente, al dinamismo trinitario. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz distinguen en la experiencia de unión con Dios un triple habitar de Dios en el alma, por esencia, por gracia y por unión de amor, "elección" señalará Stein (2004b, p. 357). Lo específico de la espiritualidad/mística cristiana tiende así, de manera graduada y diversificada, a la interrelación e intercomunicación con las Personas trinitarias, cuya distinción se percibe en un alto grado de perfección con toda su riqueza y variedad, en el misterio de una recíproca autodonación de gran profundidad y totalidad. Dirigirse a Dios como a un tú libre y personal es lo que llamamos "conciencia espiritual"; esta marca el inicio del desarrollo de la vida espiritual auténtica, en el

sentido de la personalización de la Alianza del Pueblo de Dios (Bernard, 2007, p. 46). El misterio personal de Dios evita caer en una mera conceptualización del misterio trinitario, el cual siempre remite a la obediencia de la fe y a la fidelidad en el compromiso ético.

10 Relevancia escatológica

La primacía de la experiencia subraya también el carácter histórico del pensamiento teológico con su índole comunitaria y eclesial, en cuanto se ubica en el aquí y ahora salvífico, revelando, a la vez, un ámbito de interacciones sociales, culturales y comunitarias donde emerge la persona libre y define su toma de posición. El kairós salvífico de la experiencia espiritual conjuga precisamente la irrupción gratuita de Dios en la historia, con la respuesta humana sostenida y animada siempre por el Espíritu que conduce su desarrollo, en la fragilidad y la tensión propia escatológica. La *visio Dei* propuesta a la fe oscura, cristalina fuente que solo alcanza los "semblantes plateados"⁹ de la meta a la que tiende toda la vida peregrina del creyente, un conocimiento que abre a una plenitud de vida y de amor eterno; la cual se distingue de todo anticipo dado en esta vida de aquella unión perfecta. Los místicos cristianos son unánimes en afirmar esta trascendencia de toda experiencia dada en este mundo. El relato de la unión mística, que constantemente se confiesa deficiente, aun en su imposibilidad nativa, busca expresarse siempre y, en este sentido, tiene la función de un habla profético para la peregrinación en la fe. Profecía de lo vivido y adelanto parcial de la promesa universal de consumación. También la narración del itinerario místico hace de criterio teológico, en cuanto reconduce cada vez al amor siempre mayor que brota de la cruz redentora.

⁹ Se alude a la estrofa 12 del *Cántico Espiritual* de Juan de la Cruz y a su comentario, del cual subrayamos los párrafos siguientes: "Y con el deseo en que arde, te dice lo siguiente, que es el sentido de la canción: ¡Oh fe de mi Esposo Cristo, si las verdades que has infundido de mi Amado en mi alma, encubiertas con oscuridad y tiniebla (porque la fe, como dicen los teólogos, es hábito oscuro), las manifestases ya con claridad, de manera que lo que me comunicas en noticias informes y oscuras, lo mostrases y descubrieses en un momento, apartándote de esas verdades (porque la fe es cubierta y velo de las verdades de Dios) formada y acabadamente, volviéndolas en manifestación de gloria! Dice, pues, el verso: ¡Oh cristalina fuente!" (CB 12.2); "A las proposiciones y artículos que nos propone la fe llama semblantes plateados. Para inteligencia de lo cual y de los demás versos es de saber que la fe es comparada a la plata en las proposiciones que nos enseña, y las verdades y sustancia que en sí contienen son comparadas al oro; porque esa misma sustancia que ahora creemos vestida y cubierta con plata de fe, habemos de ver y gozar en la otra vida al descubierto, desnudo el oro de la fe" (CB 12.4).

11 Conclusión

Para abordar la cuestión planteada respecto a la relevancia de la espiritualidad/mística para el quehacer teológico, se ha partido por reconocer un punto de partida en la pregunta por el sentir que surge de la vida pastoral, como testimonio personal. Aquella inquietud desembocó en una investigación teológica abierta a la experiencia mística, particularmente en Juan de la Cruz. Posteriormente el encuentro con Edith Stein lleva a retomar la pregunta teológico-pastoral y se profundiza en la recepción filosófico-teológica de Dionisio, de Teresa de Jesús y del poeta místico. En este espacio académico privilegiado, se ha podido señalar brevemente solo algunos aspectos que emergen de la reflexión de Edith Stein sobre mística y espiritualidad en sus estudios sobre los autores místicos señalados. De esta manera, se destaca una triple relevancia recíproca: trinitaria, kenótica y escatológica, lo que revela una dinámica constante del pensamiento teológico-místico que integra orgánicamente el pensamiento teológico sistemático. Esto se presenta como una referencia teológica esencial para una mayor integración entre espiritualidad, mística y el quehacer teológico sistemático. A modo de conclusión, auxilian las palabras del Niseno en la *Vida de Moisés* con una expresión paradójica, la cual resume esta aproximación a la vinculación entre espiritualidad y teología, donde ver a Dios solo es posible en la medida del seguimiento; es necesario caminar a sus espaldas para ir y poder encontrarse, en el mismo sentido de la marcha y no en contra. El teólogo siempre camina viendo las espaldas de Dios:

Por consiguiente, Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que El conduzca, eso es ver a Dios. Su paso indica que guía a quien lo sigue. Para quien ignora el camino, no es posible recorrerlo con seguridad más que siguiendo detrás de quien guía. Por esta razón quien guía, yendo delante, muestra el camino a quien le sigue, y quien sigue no se apartará del buen camino si mira continuamente a la espalda de quien conduce (Nisa, 2018)¹⁰.

Referencias

- BALTHASAR, H. U. V. Espiritualidad. In: BALTHASAR, H. U. V. *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*. 2. ed. Madrid: Encuentro, 2001b. p. 225-242.
- BALTHASAR, H. U. V. *Gloria una estética teológica: 3 estilos laicales*: Dante, Juan de la Cruz, Pascal, Hamann, Solov'ev, Hopkins, Péguy. 4. ed. Madrid, 2011.
- BALTHASAR, H. U. V. Teología y santidad. In: BALTHASAR, H. U. V. *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*. Madrid: Encuentro, 2001a. p. 195-223.
- BALTHASAR, H. U. V. *Teresa de Lisieux: historia de una misión*. Barcelona: Herder, 1957.
- BERNARD, C. A. *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'interiorité*. Paris: Les **édition** du Cerf, 1994.
- BERNARD, C. A. *Teología espiritual: hacia la plenitud de la vida en el espíritu*. 6. ed. Salamanca: Sígueme, 2007.
- CANNISTRÀ, S. La sfida della teologia oggi: tornare all'esperienza di Dio. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE MÍSTICA, 2014. *Actas I..I.* Burgos: Monte Carmelo, 2014. p. 419-449. Disponible em: <https://digicarmel.com/viewer.vm?id=26061&lang=es>. Acceso em: 7 jun. 2025.
- CASTRO, G. Llama de amor viva. In: PACHO, E. *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo, 2000. p. 875-893.
- CODINA, V. *Teología y experiencia espiritual*. Santander: Sal Terrae, 1977.
- CODINA, V. *Una Iglesia nazarena: teología desde los insignificantes*. Santander: Sal Terrae, 2010.
- FRANCISCO, Papa. Exhortación Apostólica Gaudete et Exsultate: sobre el llamado a la santidad en el mundo actual. AAS, Vaticano, v. 110, p. 1111-1161, 2018. Disponible em: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acceso em: 22 maio 2025.
- GAITÁN DE ROJAS, J. D.. Historia de una misión: Teresa de Lisieux y H. U. Von Balthasar. *Revista de Espiritualidade, Is. I.*, v. 82, p. 377-409, 2023. Disponible em: <https://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2935articulo.pdf>. Acceso em: 22 maio 2025.
- GOMES, T. F. Fé cristã e modernidade tardia. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 15, p. 147-157, 2021. Disponible em: <https://revista.fbmj.edu.br/index.php/davar/article/view/30/19>. Acceso em: 22 maio 2025.
- GOYA, B. Espiritualidad y psicología. *Revista de Espiritualidad, Is. I.*, v. 43, p. 649-672, 1984. Disponible em: <https://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/387articulo.pdf>. Acceso em: 22 maio 2025.

¹⁰ En consecuencia, abandonando todo lo que es visible, no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia, en lo invisible e incomprensible, y allí ve a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprensibilidad como por una tiniebla. Por esta razón dijo el elevado Juan, que estuvo en la tiniebla luminosa: "A Dios nunca le vio nadie" (Nisa, 2018, p. 171), definiendo con esta negación que el conocimiento de la esencia divina es inaccesible no sólo a los hombres, sino también a toda naturaleza intelectual.

GUTIÉRREZ, G. *Beber en su propio pozo*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983.

GUTIÉRREZ, G. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 1979.

TERESA DE JESÚS, Santa. Libro de la Vida. In: JESÚS, S. T. *Obras Completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1984. p. 1-309.

JUAN PABLO II, Papa. Carta apostólica *novo millennio ineunte*: al concluir el Gran Jubileo del año 2000. AAS, Vaticano, v. 93, 266-309, 2001. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html. Acesso em: 22 maio 2025.

JUAN DE LA CRUZ, San. *Subida del Monte Carmelo*. Salamanca: Sigueme, 2017.

JUAN DE LA CRUZ, San. *Obras completas*. Salamanca: Sigueme, 2007.

LEHMAN, K. Experiencia. In: RAHNER, K. et al. (ed.). *Sacramentum Mundi*: enciclopédia teológica. Barcelona: Editorial Herder, 1972. v. 3, p. 72. Disponível em: <https://www.apps.idteologia.org/index.php?r=sagradaTeologia/view&id=31>. Acesso em: 7 jun. 2025.

MEIS, A. et al. *El dinamismo del encuentro entre Dios y el hombre en los comentarios al Cantar de los Cantares de Orígenes, Gregorio de Nisa y Juan de la Cruz*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2000.

NISA, G. *Sobre la vida de Moisés*, 2. ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2018.

PINILLA, J. F. Caminos a la cuestión del ser en Llama de Amor Viva (primera canción) de san Juan de la Cruz. *Teología y Vida*, Santiago, v. 50, p. 433-449, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art29.pdf>. Acesso em: 22 maio 2025.

PINILLA A, J. F. Mística, persona y sociedad. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL EDITH STEIN, PESSOA, COMUNIDADE, SOCIEDADE E ESTADO: DIMENSÃO RELACIONAL NA FENOMENOLOGIA DE EDITH STEIN, 6., 2023. *Anais [...]* Porto Alegre: PUCRS, 2023. p. 220-235.

POLO, T. Michel de Certeau lector de san Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad, Is. I.*, v. 76, p. 187-215, 2017. Disponível em: <https://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2437articulo.pdf>. Acesso em: 22 maio 2025.

RAHNER, K. Ser Cristiano en la Iglesia del futuro. *Selecciones de Teología, Is. I.*, v. 21, n. 4, 1982. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/478445097/Extrato-Ser-Cristiano-en-la-Iglesia-del-futuro-Karl-Rahner>. Acesso em: 22 maio 2025.

RODRIGUEZ, J. V. *100 fichas sobre San Juan de la Cruz, para aprender y enseñar*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.

SOBRINO, J. *Liberación con espíritu*: apuntes para una nueva espiritualidad. Santander: Sal Terrae, 1985.

SOLIGNAC, A. Mystique. In: VILLER, M. et al. *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris: Beauchesne, 1990. v. 14. p. 1142-1173. Disponível em: <http://www.dictionnairedespiritualite.com/appli/article.php?id=9937>. Acesso em : 7 jun. 2025.

STEIN, E. Caminos del conocimiento de Dios: la "teología simbólica" del Areopagita y sus presupuestos objetivos. In: STEIN, E. *Obras completas, V: escritos espirituales*. Burgos: Espiritualidad-Monte Carmelo-El Carmen, 2004c. p. 123-181.

STEIN, E. Ciencia de la Cruz. In: STEIN, E. *Obras completas, V: escritos espirituales*. Burgos: Espiritualidad-Monte Carmelo-El Carmen, 2004b. p. 183-477.

STEIN, E. *Kreuzeswissenschaft: studie über Johannes vom Kreuz*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2003.

STEIN, E. Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser. In: STEIN, E. *Obras Completas, III: escritos filosóficos*. Burgos: Espiritualidad-Monte Carmelo-El Carmen, 2004a. p. 587-1200.

STEIN, E. *Wege der Gotteserkenntnis: studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner*. 3. ed. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2013.

VANDENBROUCKE, F. Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines. *Nouvelle Revue Théologique, Is. I.*, v. 72, p. 372-389, 1950. Disponível em: <https://www.nrt.be/fr/articles/le-divorce-entre-theologie-et-mystique-ses-origines-2688>. Acesso em: 7 jun. 2025.

VELASCO, J. V. *El fenómeno místico: estudio comparado*. 3. ed. Madrid: Trotta, 2009.

Juan Francisco Pinilla

Doutorado em Teologia Espiritual pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1993). Professor associado na Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Chile. Membro do Centro de Estudos Interdisciplinares em Edith Stein .

Endereço para correspondência:

JUAN FRANCISCO PINILLA AGUILERA

Pontificia Universidad Católica de Chile

Facultad de Teología

Av. Vicuña Mackenna, 4860

Macul, Santiago, Chile

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.