

2 EL AMOR DESBORDANTE Y SU CERTEZA. INFLUENCIA DE DIONISIO AREOPAGITA EN EDITH STEIN

DOI: 10.22199/S07198175.2016.0002.00004

Anneliese MEIS

Recibido el 06 de junio de 2016. Aceptado el 21 de julio de 2016.

RESUMEN

El estudio pretende verificar la influencia de Dionisio Areopagita en la comprensión del amor de Edith Stein en su obra *Endliches und ewiges Sein* VII, 5.7. Busca precisar el significado teológico filosófico de la índole desbordante del amor de Dios hacia el ser humano y del ser humano hacia Dios y los demás, es decir, investiga su dimensión individual social-ecclesial en cuanto dinámica descendente-ascendente de su realización participativa y mediadora.

Palabras clave: Dionisio Areopagita; Amor desbordante; Certeza; Edith Stein.

OVERFLOWING LOVE AND ITS CERTAINTY. DIONISIUS THE AREOPAGITE'S INFLUENCE ON EDITH STEIN

ABSTRACT

This study intends to prove Dionysius the Areopagite's influence on Edith Stein's understanding of love in her book *Endliches und ewiges Sein* VII, 5.7. It aims to define the theological-philosophical meaning of the overflowing characteristic of God's love to human beings and from human beings to God and the others, that is, it examines its individual social-ecclesial dimension as a descending-ascending dynamics of its participative and mediating realization.

Key words: Dionysius the Areopagite; Overflowing love; Certainty; Edith Stein

Introducción

Si bien el amor humano se expresa a través de rostros y gestos concretos, irrumpe desde dentro del ser singular la cristalina “fuente originaria de amor” –el *Urquell der Liebe* (Stein, SFE 1006/EES 351; SFE 841/EES 208)–, proyectándose más allá de los contornos visibles de su expresión hacia horizontes invisibles. De hecho, el amor se origina en el interior del ser humano concreto, pero tiene su origen en lo alto, viene de Dios, al cual vuelve por medio de una búsqueda incansable de plenitud. Tal dinámica descendente-ascendente del amor, la describe magistralmente Dionisio Areopagita en sus escritos, de manera que Edith Stein la considera “una alabanza admirable a la grandeza y al amor de Dios, impregnados y penetrados por el espíritu de un santo temor sagrado hasta en su expresión verbal” (Stein, EES 326 n.42)¹. La influencia de este autor patrístico enigmático sobre el pensamiento de E. Stein, pensadora moderna potente, se pretende indagar en lo que se refiere al amor en un aspecto preciso, descrito por una variedad lingüística llamativa del “fluir”, “refluir” y “desbordar” en el párrafo 5 del capítulo VII de la obra steiniana *Ser finito y Ser eterno* (EES VII 5)², teniendo tal desborde su sostén metódico en la certeza de ser simple (Stein, SFE 645-47 / EES 40-42).

¹ “ein überwältigender Lobgesang auf die Grösse und Liebe Gottes, durchweht und bis in den sprachlichen Ausdruck hinein geprägt vom Geist heiliger Ehrfurcht”.

² Los verbos “überfließen”, fließen, zurückfließen”, lo atestiguan en su versión original, sin que la traducción española lo reproduzca adecuadamente: Cf. ESS 327/SFE 978; EES 329/SFE 980; EES 338/SFE 991; EES348/SFE 1003; EES 349/ SFE 1004; EES 350/SFE 1005; EES 351/SFE 1006.

1. El acceso al amor en el pensamiento dionisiano

El acceso al amor en el pensamiento dionisiano, que Edith Stein ofrece en *EES*, se articula a través de tres referencias al Areopagita, a primera vista insignificantes, por encontrarse dos en las notas a pie de página y una en una cita de Tomás de Aquino, pero que abren el universo dionisiano en sus ideas claves: “el rayo de tiniebla”, el “primer ente” –arquetipo de todo cuanto existe– y el “cristal”, engranaje simbólico de la armonía de los entes entre sí, todas ideas que configuran la realidad del amor por una misteriosa dinámica que trasciende los límites de ser finitos hacia su infinitud.

1.1. El “rayo de tiniebla” y la posibilidad de contemplarlo

La primera mención de Dionisio en *EES*, emerge dentro del contexto de la cuestión de la relación entre filosofía y teología, cuando Edith Stein trata de dilucidar “aquella óptica de conjunto de las verdades de la fe y del conocimiento filosófico” que “lleva el sello de la doble fuente de conocimiento” (Stein, *SFE* 635 n.85/ *EES* 32 n.62) y se detiene en la fe en cuanto “luz oscura”. La autora trata de hacer tal oscuridad comprensible por su recurso a Juan de la Cruz, quien a su vez alude a Dionisio que “llama a esta contemplación infusa *rayo de tiniebla*”, porque aquí se muestra “al ojo esta divina y oscura luz” (Stein, *SFE* 635 n.85/ *EES* 32 n.62).

Si bien la traducción española señala las fuentes sanjuanistas para la explicación steineana, en cuanto:

Nos da a entender algo, pero solamente para indicarnos algo que nos sigue siendo incomprensible. Ya que el fondo último de todo ente es insondable, por eso todo lo que se considera bajo este ángulo cae bajo la ‘luz oscura’ de la fe y del misterio, y todo lo que es comprensible recibe un trasfondo incomprensible (Stein, *SFE* 635/ *EES* 32 n.62)

Con todo, el texto original de la nota es más explícito respecto al cómo comprender la referencia sanjuanista al Areopagita, cuando afirma:

“Siguiendo a Dionisio Areopagita, Juan de la Cruz presenta el ‘ascenso a Dios’ como un acto de purificación y liberación. Recién cuando el alma está liberada de la oscuridad de cualquier forma de falso egocentrismo y autocerteza, la luz divina siempre inmanente en la razón puede llegar a su irradiación. En la dispersión y finitud de lo finito esta luz aparece al ojo por eso tan oscuro, porque es irradiante hasta engeguecedor, porque viene de Dios (*Ibid.*).

La autora resalta aquí la índole “comprensible/incomprensible” de todo conocimiento divino que orienta, también, la comprensión del amor. Sin embargo, el desglose steineano en su versión original, se detiene en el proceso de purificación en cuanto “ascenso a Dios”, especialmente necesario para la índole auténtica del amor que se pretende comprender como “liberación”. Tal liberación despeja la “oscuridad” en su “forma de falso egocentrismo y autocerteza”, elementos que aluden a la dinámica hacia el otro y una certeza no originada en sí mismo, sino en otro como signo de autenticidad. Esto significa que el fenómeno del amor estará expuesto a falsificaciones, que requieren ser removidas debidamente.

Además, resulta importante la alusión a la “dispersión” y “finitud” – límites más bien naturales para la contemplación de la “irradiación” del “rayo de tiniebla”–, sin embargo, importantes para percibir la situación precaria en la cual se gesta el amor y su comprensión interrelacionados con el ser humano, en cuanto ser-en-el mundo, ser que se abre connaturalmente hacia el “primer ente” y los intentos de acercarse a Él.

1.2. El “primer ente” dionisiano y los intentos de acercarse a Él

En efecto, el ser en el mundo en su fugacidad, dispersión y finitud, es decir, condicionado por sus límites connaturales, se abre a un “primer ente”, que lo condiciona, pero cuyo ser debe especificarse en cuanto “relación entre este (esencialidad) y aquel “primer ente” que constituye “la preocupación de los platónicos cristianos” que se veían ante la tarea de coordinar la idea de Dios de su fe y la doctrina de las ideas de Platón (Stein, *SFE* 674 n.162 / *EES* 65 n.7). Tal alusión steineana a Dionisio Areopagita en la nota a pie de la página³ abre, sin duda, el amplio abanico de un esfuerzo filosófico-teológico notable y que para la comprensión precisa del amor es clave, en la medida en que apunta a la necesidad de entender el amor no como una simple emanación del ser de Dios en un sentido panteísta, sino distinto del ser de Dios y a la vez proveniente de Él. Este dato garantiza una presencia subsistente en el ser creado de dicho amor, que en los autores mencionados junto con Dionisio se articulan de modo diferente, pero complementario, más o menos todos inclinados a rescatar la subsistencia relativa del ser creado ante el “primer ente” fundante del amor.

Sin duda, la mencionada “idea de Dios” y su relación con “las ideas de Platón”, constituye un tema patrístico recurrente que articula una verticalidad acentuada, que Edith Stein ve completada por Dionisio en su horizontalidad, correspondiente al recurso a los “espíritus puros”, como se verá más adelante, una vez aclarada la configuración significativa de todo cuanto existe, ejemplificada a través del “cristal”, imagen frecuentemente usada por los pensadores patrísticos.

³ Nota 162: Entre los que se podría citar a san Agustín, Pseudo-Dionisio, san Buenaventura, el maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, etc...

1.3. El “cristal” y la configuración armónica del ser dionisiano

La imagen del “cristal”, emerge hacia el final de la argumentación steineana del IV capítulo en cuanto “síntesis” –*Zusammenfassung*– allí donde Stein trata de aclarar la “Forma pura y forma esencial de las hechuras materiales”, su “sentido simbólico” y la “Esencia” como “misterio” (SFE 841 n.535 / EES 209 n.249)⁴. Resalta la imagen del cristal en cuanto “hechura que posee mayor autonomía y leyes propias”, es decir, contornos concretos, que le dan subsistencia como un todo superior a “otros seres”. Pero estos contornos no lo cierran ni lo aíslan, sino ilustran el “principio”, tratado con frecuencia por Tomás de Aquino, respecto a cómo “cada área de ser en más alto grado toca ya el área inmediatamente superior”, verdad verificada por la cita tomada de Dionisio Areopagita. Esta cita del *De divinis nominibus*, atestigua una composición del ser concreto delimitado en cuanto estructurado para una totalidad de sentido que se llama *ousía*, lo cual resulta importante cuando luego se trata de afinar el significado de la esencia del amor a partir de su configuración concreta en cuanto tocando los “bordes” más cercanos, trascendiéndolos.

Tal toque de bordes inferiores y superiores se gestiona según Dionisio; sin embargo, no casualmente, sino que se configura para un ordenamiento de grados, englobado por “la sabiduría divina” en cuanto “último” “grado más elevado” de “los seres” más “bajos”. Este ordenamiento grandioso de los seres, que transparenta el ser, la *ousía*, sin duda, es de origen divino, es decir, constituye un orden sagrado, comprendido explícitamente como amor, no solo porque permite comprender cómo “se tocan” los bordes superiores e inferiores

⁴ “El cristal representa el grado más elevado al que se puede llegar: es la hechura que posee la mayor autonomía y leyes propias; merece más que otros seres ser considerado como *ousía*. Ilustra el principio que santo Tomás muy a menudo expresó en sus escritos: cada área de ser en su más alto grado toca ya el área inmediatamente superior”, nota 535: “Siempre se encuentra el que el escalón más bajo del género superior toca al superior del género inferior (...) porque dice también el bienaventurado Dionisio (Areopagita) (*De divinis nominibus*, capítulo 7) que la sabiduría divina une el último en el grado más elevado de los seres con el primero en el grado más bajo (*Summa contra gentiles* II, 68)”.

de los seres, sino cómo los “desborda”, por constituirse a partir de un fluir dinámico, existente en las criaturas, como lo señala Stein respecto al universo dionisiano de los “espíritus puros”, que emerge en interrelación con la “imagen de la Trinidad en la creación”, en el capítulo VII del *EES*, donde se encuentra condensado el mayor número de las referencias steineanas a Dionisio.

2. El orden sagrado del amor y su desborde en las criaturas

Para Dionisio el amor es comprendido en cuanto “orden sagrado”, que tiene su modelo eximio en los espíritus puros, los ángeles, quienes constituyen la “jerarquía celeste”, que origina el amor y fundamenta su desborde.

2.1. Acercamiento metódico al “orden sagrado”

Resulta relevante que Edith Stein, para acercarse al “orden sagrado” dionisiano, insista en la importancia de tomar en cuenta al “espíritu” en cuanto sostén óntico del orden sagrado, ya que

Ninguna experiencia de lo espiritual sería posible si en ello no estuviera incluida cierta comprensión de lo que significa el espíritu simplemente. Así podemos considerar nuestro espíritu humano en relación con lo que pertenece al espíritu en cuanto tal. Y de aquí podemos resaltar lo que es propio a todo hombre y lo que podría ser diferente en los otros espíritus (Stein, *SFE* 970 / *EES* 325).

Tal como permite apreciar la obra dionisiana de la cual Stein hace uso en su totalidad (Stein, *SFE* 976 / *EES* 325)⁵. Pero más allá de

⁵ “Los Padres de la Iglesia se esforzaron por elaborar la figura de los ángeles apoyándose en el contenido de la Escritura que trata de ellos. La descripción más completa nos la presentan los escritos del Areopagita... (nota 743: Los escritos conservados bajo el nombre de Dionisio Areopagita se encuentran en Migne P.C. Tomos III y IV: “la jerarquía celeste”, “La jerarquía eclesiástica”, “Los nombres de Dios”, “Teología Mística y diez cartas”). Este conjunto de escritos forma un todo homogéneo que influyó de una manera decisiva en la teología y mística de la Edad Media y sigue siendo todavía eficaz”.

su uso efectivo, resulta el reconocimiento steineano de sus efectos tanto en la Edad Media como hoy, pues “sigue siendo todavía eficaz”, eficacia especialmente relevante para la temática del amor, pero necesitada de un acercamiento metódico correspondiente al autor, según la conocida regla hermenéutica de entender al autor por el autor mismo y su intención (Stein, *SFE* 977 / *EES* 326)⁶.

No deja de ser importante que Stein aclare que el Areopagita conoce y usa bien el instrumentario de la filosofía griega, pero que su intención es teológica, lo cual sitúa la cuestión del amor en una vertiente de la fe, es decir, comparte su “oscuridad”, más allá de las ideas claras y distintas de la filosofía. Por eso, una vez aclarada la intención del autor, la argumentación steineana aborda de lleno el aporte dionisiano, pero a través de un eximio intérprete de ese pensamiento, que esta vez no es Tomás de Aquino, sino Alberto Magno. De hecho, “Alberto Magno, en el prólogo de la ‘Jerarquía celeste’, sacó a la clara luz el pensamiento fundamental de los escritos del Areopagita y también el resumen de su concepción del mundo con la breve frase siguiente: *Ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant* (Eccl 1, 7)” (Stein, *SFE* 978 / *EES* 327). Esta aclaración, verificada por la misma estructura del pensamiento albertino, revela, de hecho, el ritmo fundante de todo cuanto existe, según Dionisio (*Ibid.*)⁷.

⁶ “La intención de Dionisio... es según sus propias palabras, puramente teológica y aun exegética... No decimos con esto que sus escritos estén desprovistos de aportación filosófica. Toda exégesis está condicionada por el espíritu de aquel que la emprende. Y es inequívoco que el autor de los escritos del Areopagita maneja los conceptos de la filosofía griega como un órgano natural del espíritu. Pero los utiliza como instrumentos para sus investigaciones teológicas, y no actúa como filósofo”.

⁷ “Dios es el lugar de donde nace todo ente: las criaturas naturales así como los dones de gracia y de gloria que se difunden en las criaturas. Todo lo que existe lo ha creado la bondad divina para hacerlo participar del ser divino. Esta participación se da gracias a un rayo de luz divina que penetra la creación entera para orientarla hacia Dios y unirla con Él; pero esta unión se realiza gradualmente; las criaturas más elevadas, situadas más cerca de Dios, son las primeras en recibir la iluminación divina; son penetradas enteramente por ella y se vuelven hacia Dios, pero al mismo tiempo se inclinan hacia las criaturas inferiores, para que estas últimas reciban lo que puedan asir de la plenitud que las primeras han recibido”.

Resalta así, Dios como origen de todo y por el “rayo de luz divina” se produce la participación en Él –participación gradual que se realiza como un recibir y entregar lo recibido a otros–, es decir, la dinámica propia de todo amor. Pero cabe fijarse en que tal participación es limitada o, mejor, condicionada a “lo que pueden asir de la plenitud”, es decir, la plenitud se encuentra con límites, que ella desborda, pero que se expresan a través de cercanía y gradación en cuanto jerarquía (*Ibid.*)⁸. La jerarquía como “gradación de seres espirituales”, los nueve coros de los ángeles, se expresa, fundamentalmente, como relación recíproca con un “carácter distintivo”, captable para “lo que cae bajo los sentidos”, a través de imágenes con mayor desemejanza en la semejanza respecto al amor divino (*Ibid.*)⁹.

La “ley fundamental” que precisa “lo sensible” con respecto a “lo espiritual”(,) da testimonio de “lo común” en la representación, a la vez que una gran “desemejanza” con respecto a “una realidad enteramente distinta de los signos” y que, en el caso de los espíritus puros, plasman “el amor divino” por “el cual estos espíritus puros aman”. Se trata de una manera “inteligente y razonable”, movida por “el ansia constante por una contemplación pura”, es decir, “la unión con el amor supremo y más puro”. Advierte Stein:

⁸ “Estas criaturas más próximas a Dios son los ángeles. Forman a su vez una “jerarquía”, es decir, una gradación de seres espirituales; superiores, medios e inferiores. La obra acerca de la jerarquía celeste se ocupa principalmente en exponer las diferencias entre los nueve coros de ángeles así como su relación recíproca. Pero lo que nos interesa ante todo es el carácter distintivo de estos espíritus celestes. Por eso debemos tratar en esta obra de poner de relieve este carácter general... la sagrada escritura habla de los espíritus puros, como el de Dios mismo, con ayuda de imágenes tomadas del mundo de los sentidos”.

⁹ “Conviene considerar estas imágenes relacionándose con la ley fundamental según la cual todo lo que cae bajo los sentidos es la representación de un elemento espiritual. Es un elemento común que hace posible esta representación, pero jamás hay equiparación entre la imagen y lo representado, sino siempre sólo una semejanza a la que corresponde una mayor desemejanza. Lo que ha de entender no es perceptible más que por medio de imágenes, pero se presenta siempre como una realidad enteramente distinta de los signos que nos la hacen perceptible en los espíritus puros; con esto se refiere al amor divino por el cual estos espíritus aman de modo inteligente y razonable lo más espiritual y el ansia constante por una contemplación pura, sin dolor, y la unión con el amor supremo y más puro”.

Estos ejemplos iluminan la ley fundamental según la cual conviene leer la Sagrada Escritura y considerar el mundo material. Se trata de la ley de la *analogía*, según la cual todo lo que es terreno es signo de algo supraterráneo. Ya hemos encontrado este aspecto en la relación con el ser finito y el ser eterno. Pero es también la puerta que nos abre el reino de los espíritus puros finitos. Así, la *jerarquía* terrena remite a la *jerarquía* celeste a la que imita y con la cual forma al mismo tiempo una unidad desde el punto de vista del orden y de la acción (Stein, *SFE* 978 / *EES* 328).

Si la *jerarquía* terrena entonces imita la celeste en cuanto “orden” y “acción”, surge la pregunta: ¿en qué consiste, en definitiva, la *jerarquía* y cuál es su relevancia para el amor?

2.2. La “*jerarquía celeste*” y su relevancia fundante para el amor

En efecto, el acercamiento steineano al orden sagrado y su concreción en los ángeles, junto con la necesidad de comprenderlo a través de la *analogía*, despierta la pregunta: ¿Qué quiere decir *jerarquía*? *Dionisio* entiende por este término un *orden santo*, un *saber* y *obrar* que, gracias a la iluminación divina, trata de imitar en la medida de lo posible el saber y el actuar divinos. Su fin consiste en asimilar lo más posible a Dios, en unirse con aquel que le sirve de guía para todo conocimiento y para toda acción. Orientado sin cesar hacia la belleza divina, este orden trata de imitarla lo más posible y transformar a las criaturas que le pertenecen en espejos claros e inmaculados que reciben el rayo de la luz original y de la divinidad suprema. Colmado de este rayo dejan sin envidia que esta luz se difunda según la ley divina sobre otras criaturas (Stein, *SFE* 979s / *EES* 328).

Si la *jerarquía* es un “orden santo” de “saber” y “obrar”, y “la belleza de Dios” es su punto de mayor atracción, hacia cuya imitación tienden incesantemente las criaturas, emerge una realidad buscada por

una recepción sin envidia, pero dispuesta a difundirse a otros (Stein, *SFE* 980 / *EES* 329)¹⁰. Surge así la posibilidad de “colaborar con Dios”, que es concedida a cada miembro de la jerarquía. Tal colaboración se realiza por la mutua iluminación y purificación, es decir, unos iluminan a otros, son iluminados para una plenitud cada vez mayor. De especial relevancia, sin duda, es la diversidad de efecto del “rayo *único* de la vida divina” en cuanto fundamento último del amor (*Ibid.*)¹¹.

El tender constante de los espíritus al “amor divino inmutable”, constituye, entonces, el rasgo distintivo de los espíritus superiores y que como tales se encuentran más cerca de Dios y explican el desborde de tal amor desde su origen divino.

2.3. *El desborde originario del amor*

Si bien la jerarquía constituye un orden sagrado de saber y obrar, su realización es gradual y no fácil de comprender pese al ordenamiento transparente. Señala Stein como camino seguro el atender a los nombres de los ángeles, es decir, su innegable individualidad, fundante del desborde de amor (*SFE* 981 / *EES* 330)¹². El amor divino se encuen-

¹⁰ “Cada miembro de la jerarquía posee el favor divino de colaborar con Dios y de permitir a la acción divina brillar en él. En este orden “santo”, conviene admitir que ciertos espíritus purifican, otros son purificados; unos iluminan, otros reciben la luz; unos llevan a plenitud, otros son hechos perfectos. Purificación significa aquí la liberación de todo lo que no es semejante a Dios e impide unirse a Él. Iluminación es estar lleno de la luz divina. La plenitud o perfección consiste en la desaparición de la imperfección y en equipararse de la ciencia de los santos, fuente de perfección. Todo esto está estrechamente ligado: constituyen efectos diferentes del rayo único de la vida divina”

¹¹ “La jerarquía celeste es, pues, el orden que abarca a todos los espíritus celestiales. Estos espíritus son los más cercanos a Dios, porque participan más del ser divino... Son superiores a las cosas inanimadas... igualmente a los seres vivos dotados de la simple razón humana, porque participan en la posición de guía de Dios. Están fijos en la espiritualidad pura y tienden constantemente hacia el amor divino inmutable... El rasgo distintivo de los espíritus más elevados es el de moverse alrededor de Dios en el amor más puro, en un movimiento enteramente espiritual sustraído al cambio...”

¹² “La llave para conocer a los ángeles son sus nombres, de los cuales cada uno revela una particularidad esencial... Cuando se interpreta “serafín” como “el que hace arder” o “el que da calor” en cuanto expresión para el ardor inflamante del amor divino que se manifiesta en estos espíritus que pertenecen al orden supremo y su capacidad de inflamar y dar un ardor semejante a los espíritus que les están subordinados; cuando son llamados “querubines” en razón de su fuerza de comprensión de la luz divina exuberante, del don que han recibido para ver la belleza divina y de comunicar a los demás espíritus esa sabiduría que poseen”.

tra interrelacionado y expresado mejor por los dos coros angelicales, más cercanos a Dios, los serafines y querubines. Pero con ellos se origina el desborde hacia los órdenes inferiores: "...precisamente este desbordarse condiciona los órdenes inferiores, que todos consiguen alcanzar cierta parte de este fuego de amor y de esta plenitud de sabiduría. Y aun a los seres más inferiores les es propia la fuerza para dar de su plenitud: esto es, a los hombres" (Stein, *SFE* 981 / *EES* 330).

El desborde del amor, en efecto, permite a los órdenes inferiores "alcanzar cierta parte" del "fuego divino". Según el Areopagita "los ángeles son espíritus *puros*, su espiritualidad es *superior* a la espiritualidad humana; son espíritus *personalmente libres* y que *sirven*; y están entre sí y con los otros seres personales y espirituales en una comunidad, en un *reino de amor que da y recibe el amor*, cuyo comienzo y fin es la divinidad trinitaria" (Stein, *SFE* 984 / *EES* 332). Resalta el desborde en cuanto "reino de amor que da y recibe el amor", que tiene su "comienzo y fin" en la "divinidad trinitaria", que como tal desafía al pensamiento steineano con ser captado adecuadamente, de tal modo que su conocimiento no es posible por la mera razón, sino solo en la unidad con el mismo amor, que se traduce como tal en servicio.

3. La unidad de amor desbordante, conocimiento, vida y servicio

El amor desbordante dionisiano surge de la argumentación de Edith Stein, sin duda, en aquellos nudos problemáticos que la autora trata de dilucidar metódicamente cuando describe el conocimiento racional como insuficiente y necesitado de ser completado por el amor, que se traduce en el servicio. De este modo, emerge la unidad de comunicación entre vida y fuerza que concreta la influencia de Dionisio en la argumentación steineana, una vez haber explicado los

límites del abordaje de esta comunicación por la razón (Stein, *SFE* 985 / *EES* 333) y la necesidad de una espiritualidad superior a nuestra racionalidad natural (*Ibid.*), que permite dilucidar la realidad del amor en cuanto servicio (*SFE* 986s / *EES* 334).

3.1. *El conocimiento superior*

Nuestro *conocer* sigue una marcha progresiva: partimos de lo que nos es inmediatamente accesible y nos abrimos poco a poco un camino hacia lo que no podemos captar directamente, por medio del pensar discursivo, de juicios y conclusiones. Así, en un movimiento continuo acumulamos un tesoro creciente de conocimientos, a pesar de los numerosos desvíos y rodeos causados por ilusiones y errores. Pero este movimiento está orientado hacia una meta y un descanso en la meta. Este fin es la *visión del ente*... Cuando hemos alcanzado esta meta, experimentamos durante un instante una paz que tiene algo de felicidad. Pero este descanso no es jamás de larga duración, porque siempre alcanzamos una meta parcial que nos conduce más allá de ella y nos propone nuevas tareas...Y fundándonos en la experiencia del descanso, una vez alcanzada la meta, llegamos a la idea de un espíritu que no se fatiga en el camino, puesto que desde el comienzo descansa allá donde está nuestra meta: en la intuición de la plenitud del ente (*Ibid.*).

Tal “intuición de la plenitud” es la que interesa aquí en su relación con Dios (*Ibid.*)¹³. Resalta Dios, por ende, como “plenitud del ser, que da el ser a todo ente” y la posible medida de ser conocido por el espíritu finito, tal como Dionisio lo da a entender por el nombre

¹³ “Abarcando sencillamente todo ente desde su origen, esta posesión puede hallarse sólo en el espíritu que es él mismo la plenitud del ser y que da el ser a todo ente: en Dios. Pero se puede pensar también en espíritus finitos que están constituidos de tal manera que la plena medida de conocimiento, para el cual por naturaleza son capaces, les es propio desde el inicio de su existencia... Estos espíritus solo podrían poseer en sí un crecimiento de conocimiento si fuesen elevados por encima de su propia naturaleza y si Dios les comunicase algo de la plenitud infinita e inagotable de su ser. A tal comunicación la llamamos gracia. Dionisio le da el nombre de iluminación”.

de iluminación, es decir, por gracia. La posibilidad de este conocimiento superior por medio de la gracia de Dios implica trascender el conocimiento racional hacia la “unidad de vida”.

3.2. *La unidad del amor y la fuerza vital*

Stein no niega la relevancia del conocimiento racional; por el contrario, lo eleva de tal modo que recién así alcanza su verdadera identidad, pues “nuestro conocimiento constituye el fundamento sobre el que nos apoyamos para llegar hasta el ente y actuar en el mundo. Conocer las cosas forma parte de esto: captarlas en el significado que ellas poseen para nosotros y el significado que tienen unas cosas para otras” (SFE 987 / EES 335), “significado que se manifiesta en nuestra interioridad cuando captamos de una manera viva su valor” en el ánimo -*Gemüt*¹⁴-, precisamente cuando “hay momentos en los que nuestra vida espiritual se despierta a la vida plena y esta vida parece ensamblada en una unión perfecta: conocimiento, amor y acción forman inseparablemente una sola” (Stein, SFE 987 / EES 335)¹⁵.

Si bien, al decir de Stein: “en Dionisio hemos encontrado una anotación según la cual en los ángeles es necesario distinguir *esencia, fuerza y acción*” (SFE 988 / EES 336), cabe preguntarse por la posibilidad de esta unidad en la diversidad existente de los ángeles: “¿Se les puede concebir como informada en una diversidad de fuerzas diferentes? Los nombres de los ángeles parecen señalar en esta dirección: si ‘serafines’ son llamados así por su amor apasionado y ‘querubines’ por su conocimiento esclarecido, parece deducirse que en los unos

¹⁴ “Este, considerado como una respuesta que viene de la interioridad, exige objetivamente cierta toma de posición del ánimo -*Gemüt*- y de la voluntad e incita a emprender y a obrar en la correspondiente manera activa. En nosotros conocer, sentir, querer y obrar no están separados por completo ni son independientes los unos de los otros, más bien, están condicionados el uno por el otro, porque dependen los unos de los otros, pero todavía no forman una unidad indisoluble.

¹⁵ “Y estos momentos álgidos nos abren de nuevo perspectivas sobre una vida espiritual que, no sufriendo variaciones ya, permanece inmutable en una tal cima: he aquí cómo debemos figurarnos la vida de los ángeles”.

predomina una fuerza diferente de la que se encuentra en los otros y que esta fuerza los caracteriza” (Stein, *SFE* 990 / *EES* 337).

No cabe duda de que aquí está en juego la “diversidad de fuerzas diferentes”, y que son los nombres de los espíritus puros superiores más cercanos de Dios, fuente originaria del amor, los que permiten dilucidar las características de dicho amor, mientras en los inferiores dicho amor resalta a través de otras características, también propias del amor, pero menos explícitamente destacado. De todos modos, la “fuerza” que aquí está en juego remonta al ser mismo de Dios, la que en su relación con los seres creados Dionisio la designa gracia, pues “la gracia es lo que une a Dios y a la criatura en uno. Si la consideramos tal como ella es en Dios, es el amor divino o el ser divino en cuanto *“bonum effusivum sui”*, en cuanto bien que se desborda y se comunica (pero que se conserva sin sufrir disminución)” (*Ibid.*).

Resalta aquí la identidad del “amor divino” con el “ser divino”. Pero el que este ser se haga comprensible a través de la fórmula clásica *“bonum effusivum sui”*, muy usada por los Padres y hasta en la Edad Media si pensamos en Buenaventura, revela no solo la capacidad de “comunicación”, sino su manera “desbordante”, que Edith Stein trata de afinar cuando insiste:

Si consideramos la gracia como lo que se encuentra en la criatura, es lo que la criatura recibe en sí como participación del ser divino, es decir, ‘una semejanza participada de la naturaleza divina’, algo limitado y creado, pero perceptible en forma ilimitada partiendo de la fuente inagotable del ser divino infinito. Algunas afirmaciones precedentes suenan como si la gracia fuera una ‘segunda naturaleza’ o no diferente de la naturaleza en general. De hecho, subsisten profundas diferencias (*Ibid.*).

El hecho de que la gracia en cuanto amor infinito participado por el ser finito, no constituya “una segunda naturaleza”, designa una

verdad de alta relevancia, que la autora trata de dilucidar en su complejidad como en su dinámica de recepción. Cuando Edith Stein aborda detenidamente la recepción de la gracia en el ser humano, compromete delicados problemas de la antropología teológica propiamente católica (*SFE* 990 / *EES* 337) en cuanto resalta la “separación” de la naturaleza creada con respecto a Dios su Creador y la paradójal situación de lo creado en cuanto “fuera de Dios”, sin encontrarse concretamente marginados de Él, sino en Él.

Esta verdad se acrecienta además en su índole paradójal por la libertad de las criaturas, de seres que reciben a Dios como personas (*SFE* 990 / *EES* 337)¹⁶. No cabe duda de que la explicación steineana de la recepción de la gracia en cuanto amor divino posibilitada por la “disponibilidad”, comprendida como *potentia oboedientiae*, una fórmula proveniente del pensamiento patrístico, interrelacionado con el “abandonarse a Él, en libertad”, articula una dimensión personal que afina considerablemente la manera receptiva activa del amor, pero evita considerar su desborde a modo de cosificación. Todo lo cual sintetiza Edith Stein cuando constata:

La aceptación de un espíritu cuyo ser se agotaría en el conocer no es sostenible. Ya que la libertad pertenece al conocer, al espíritu le corresponde ser conocedor así como también estar dotado de voluntad. Frente a una posesión originaria, no es necesario, naturalmente, un trabajo de adquisición: la realización del conocimiento consiste aquí en una adhesión interior, en una adhesión a Dios, a todo lo que es creado y por lo tanto también al propio ser. Esta concordancia es amor, gozo y disponibilidad para el servicio (*SFE* 995 / *EES* 341).

¹⁶ “La gracia que quiere ser recibida “personalmente” es una llamada de Dios, un llamar a la puerta, la persona llamada debe oír y abrir: abrirse a Dios que quiere entrar en ella. Por eso la disponibilidad, la *potentia oboedientiae* en el sentido estricto y propio del término, es la inclinación a obedecer, a escuchar a Dios y abandonarse a Él, en libertad. Se trata de una actitud de persona a persona y hace posible ese ser uno que sólo es posible entre personas: el ser uno de la unión por la gracia”.

Con la insistencia en la “concordancia” de “amor, gozo y disponibilidad para el servicio”, Edith Stein sintetiza, sin duda, la influencia de Dionisio sobre su pensamiento, en lo que se refiere al amor desbordante, sin que podamos atender sus explicaciones que se detienen en lo contrario, el odio que concreta el mal a través del ángel caído, el diablo; pues:

En la oposición al ser todo esto se vuelve en su contra. La negación del ser tiene que ser a la vez odio -odio a sí mismo, odio a Dios y odio a todo ente- y una lucha constante e impotente de destrucción con respecto a todo ente. Con esto no está dicho que el diablo mismo no quisiera existir. No quiere ser tal como es en verdad, quiere igualar a Dios y con esto afirmarse en la lucha contra el ser divino (*SFE 995 / EES 341*).

Sin subvalorar la relevancia del mal y su representación por el diablo, debemos delimitar el análisis a las consecuencias prácticas del amor desbordante en cuanto servicio y comunicación.

3.3. El desborde del amor en cuanto servicio y comunicación

Edith Stein, efectivamente proyecta el amor desbordante hacia el servicio y la comunicación, es decir, dicho amor tiene implicaciones prácticas, ya que:

San Agustín y Santo Tomás hablan de una recíproca comprensión de los ángeles, que ellos denominan ‘discurso’ (o habla): este no necesita de ningún medio exterior, sino que consiste en que tiende uno al otro y se abre para el otro. Así se comunican mutuamente una parte de su propia vida personal; lo que constituye de una y otra parte un movimiento y para los espíritus inferiores un enriquecimiento (*SFE 998 / EES 344*).

Tal “discurso” ilustrativo de una comunicación profunda entre los espíritus puros, sin duda, representa un “enriquecimiento” destacable para la comunicación, que Edith Stein aplica luego a la relación de los ángeles con el ser humano, expresando:

Conviene así concebir de una manera semejante la relación de los ángeles guardianes con los hombres confiados a su protección. Si no conocen por naturaleza los secretos del corazón humano, sin embargo, la percepción de una llamada de socorro puede hacerles descubrir algo nuevo... (*Ibid.*).

Resalta en la relación de “los ángeles guardianes con los hombres” el aspecto de protección y atención a “la llamada de socorro” sin conocer “los secretos del corazón humano. Pero el proceder de los espíritus puros se caracteriza fundamentalmente por una comunicación libre, aunque delimitada (Stein, *SFE* 999 / *EES* 345)¹⁷. Tal libertad para el actuar de los espíritus puros proviene de su “subsistencia, es decir, de su unicidad de proceder, que “está unido a su particularidad del ser persona” (*Ibid.*)¹⁸. El ser personal así destacado apunta, sin duda, a un nexo misterioso de tal unicidad personal con la colectividad. Por eso, interesa en sobremanera el cómo la autora concreta el nexo misterioso entre la dimensión individual y colectiva de dicho desborde en cuanto comunicación eclesial por un acercamiento performativo.

¹⁷ “Los espíritus puros se distinguen por una libertad menos obstaculizada y un ser-persona menos limitado que los del ser humano. No son incondicionalmente libres, en el sentido de que han recibido su ser y su naturaleza determinada y limitada, y los límites que se dan con esto no pueden por sí mismos ser fecundados. Pero su ser entero les es totalmente confiado, para que puedan disponer de él libremente y emplearlo totalmente en la vida para la cual han sido creados. No se encuentra en ellos ningún “suceso natural” sometido a una legalidad como en el mundo material y en el que no hay espacio para una acción libre. La vida entera es una acción libre y un asunto de una decisión personal. Así que para ellos no hay más que “por Dios o contra Dios”, no hay un resbalarse en una no propiamente deseada lejanía de Dios. Según las consideraciones precedentes, se encuentra puesta de nuevo a la luz la única e irrevocable decisión de los ángeles a propósito de su destino eterno.

¹⁸ “Para santo Tomás el hecho de que los ángeles sean denominados “formas subsistentes” está unido a su particularidad del ser persona. Quisiera decir con esto que los ángeles no tienen materia que llene el espacio a título de fundamento de su ser, que no existen “en otro”, sino que son “en sí mismos” o son ellos mismos su propio soporte. Pero conviene aquí recordar que aun allá donde una materia que llena el espacio constituye la parte componente esencial de una cosa, hemos considerado la forma vacía del objeto entre el “fundamento” y el soporte en el sentido propio del término. A su vez, la “persona” la hemos considerado como un soporte en el sentido eminente del término, ya que no tiene ni abarca solamente su esencia, sino que la “posee” en un sentido completamente particular, es decir, que ella es su propio dueño y que puede disponer libremente de ella. El ser persona de los espíritus puros es una realización más pura de la idea de persona, porque en su ser nada hay que no esté sometido a este libre poder disponer.

4. El amor desbordante, mediación entre Dios y los hombres entre sí

Si Edith Stein aborda el problema de la mediación entre Dios y los hombres entre sí, configura no solo el amor desbordante dionisiano en sus expresiones más fascinantes, sino que lo conduce a sus últimas consecuencias en cuanto receptividad y entrega, concretadas en la Iglesia desde su cabeza, Jesucristo –concreción ininteligible– si no tuviera su origen último en el amor desbordante de Dios mismo. Así la autora lo trata de verificar cuando se acerca al nexo misterioso entre lo individual y colectivo, de modo significativo, a partir de la recepción del amor y su concreción eclesial en cuanto mediación institucional¹⁹.

4.1. La mediación como receptividad y entrega eclesial

Siguiendo la argumentación dionisiana de la jerarquía de los espíritus puros, Edith Stein se detiene primero en la receptividad de los espíritus puros entre sí que constituyen su ser (*SFE* 1002 / *EES* 348)²⁰. La importancia mutua de la apertura de los espíritus puros, que aquí emerge y hace formar a los ángeles “un reino”, una “comunidad de vida”, es decir, una “formación estatal” ordenada desde Dios y basada en el amor, lleva a la autora a considerar esta “comunidad

¹⁹ En el número 7 del párrafo 5 del capítulo VII de ESS.

²⁰ “La receptividad de los espíritus puros respecto a las influencias que vienen de otros espíritus trae consigo otra cosa, que representa un papel importante en la angelología del Areopagita: que los ángeles no constituyen cada uno un mundo cerrado en sí, sino que se encuentran los unos con los otros en un “reino”, como comunidad de vida en una “formación estatal” ordenada, cada uno en su lugar determinado. Esta “ciudad de Dios”-tenemos el derecho de llamarla así, puesto que toda vida que la anima y todo poder que la domina vienen de Dios- es el arquetipo ideal de toda comunidad humana y todo orden social, en la medida en que estos descansan sobre un fundamento puramente espiritual. Partiendo de la descripción que da Dionisio de los órdenes superiores e inferiores de los ángeles, uno siente que tenía ante sus ojos las anomalías humanas que no existen en los ángeles por razón de su pureza: por eso insiste en que el “dominio” de los espíritus celestes no es turbado por la tiranía ni la esclavitud”.

de vida” como un “arquetipo ideal de toda comunidad humana” y “orden social” no perturbado por ninguna tendencia egoísta (*Ibid.*)²¹.

Si Stein delimita su análisis a la Iglesia, no rechaza otras formas jerárquicas, como lo atestigua en el estudio propio de *El Estado* (cf. Stein, *SFE* 1003 / *EES* 349), sino que se concentra en la intención dionisiana que nosotros afinamos desde y hacia el amor desbordante en cuanto vida (Stein, *SFE* 1004 / *EES* 349)²². El flujo de vida subyacente a su expresión institucional corporal en la Iglesia se asemeja, en efecto, a la mediación existente entre los espíritus celestes y Dios (Stein, *SFE* 1004 / *EES* 350)²³. La recepción de la vida y su comunicación entre sujetos libres con apertura a Dios hace plantear a la autora una cuestión vital para la comprensión del amor desbordante y su concreción a nivel humano social (*Ibid.*)²⁴.

²¹ “Si queremos buscar una vía de acceso al reino de los espíritus celestes partiendo de los sistemas comunitarios y de las organizaciones humanas, debemos apoyarnos naturalmente en los fundamentos puramente espirituales y desconectar todo lo que viene de la naturaleza-cuerpo vivo-cuerpo material. Y ya que no es posible aquí dar una síntesis de todas las formas a las que se insertan los hombres en cuanto miembros constituyentes, lo mejor será que nos atengamos a esta estructura que de entre todas las formaciones terrenas es la más cercana al reino de los espíritus celestes: la Iglesia. Dionisio también relaciona muy estrechamente la “jerarquía de la Iglesia” con la “jerarquía celeste”.”

²² “La vida que fluye ininterrumpidamente en este todo viviente no es la vida natural de cada hombre y de las comunidades humanas que pertenecen a él. Es la vida nueva de la gracia que anima a la Iglesia y que se la comunica a sus miembros. Sin la vida de la gracia no hay Iglesia. Pero la gracia es una vida divina participada: desde su cabeza divina fluye en la Iglesia toda su vida. Es el mismo Cristo que le da la vida y dicta la ley que la rige. Todas las leyes e “instituciones” sirven para comunicar, conservar y restaurar la vida divina. Ya que las “piedras vivas” de la Iglesia son hombres, su construcción tiene en cuenta las disposiciones de la naturaleza humana. Por eso su cabeza es a la vez Dios y hombre, por eso Cristo derrama, por medio de su naturaleza humana, la vida divina que posee, se dirige a los hombres con palabras humanas y dispone de los medios para comunicar la vida divina de tal manera que toma el camino del cuerpo para llegar al alma”.

²³ “Si nos imaginamos una Iglesia compuesta de espíritus puros debemos descartar de ella todo lo que está condicionado por la naturaleza corporal. Debe conservarse todo lo que es esencial a la Iglesia y como tal cabeza divina, como dispensador de la vida de la gracia y como legislador, las personas finitas en cuanto sujetos libres, guardianes y mediadores de la vida de la gracia. Así es precisamente la “jerarquía celeste”. Los espíritus celestes están abiertos a Dios y pueden recibir en sí la vida que les viene de lo alto. Están abiertos los unos a los otros, de tal suerte que los espíritus superiores puedan comunicarse a los espíritus inferiores y que los espíritus inferiores reciban de los espíritus superiores”.

²⁴ “¿Tomamos algún acceso a tal comunicación de vida partiendo de nuestra sociedad humana? Toda relación recíproca de las personas humanas se funda en la expresión corporal de la vida interior (es necesario tomar aquí la palabra “expresión” en el sentido más amplio que abarca tanto el lenguaje como toda manifestación voluntaria e involuntaria) pero la expresión corporal es una puerta que nos lleva a lo interior y hace posible el contacto y la unión de los espíritus (con ciertos límites)”.

A través de preguntas sugerentes, Stein se acerca a los elementos constitutivos de la mediación, es decir, la “vida interior”, que requiere, necesariamente de la “expresión”, el “lenguaje”, no como mecanismo automático, sino como “puerta” a lo “interior”, el “contacto” posible y “la unión de espíritus”. Sin embargo, la autora es más explícita cuando analiza detenidamente un ejemplo preclaro de nuestra experiencia: la relación entre maestro y discípulo (*Ibid.*), pues:

Si se considera la relación auténtica del discípulo, este no toma solamente del maestro palabras pronunciadas independientemente de la vida personal del que habla. Las palabras mismas, el tono, la mímica -en una palabra, todo lo que nosotros sintetizamos en el término “expresión”- permiten al discípulo penetrar en la vida personal de su maestro, es decir, en un mundo espiritual que hasta entonces le era desconocido; participa así de una vida diferente a la suya; se llena de ella y queda formada por ella; y así viene a ser su propia vida dentro de los límites de su capacidad y docilidad. Este resultado puede producirse de una manera muy diferente y con correspondientes diversas consecuencias. Un espíritu independiente, atrevido, ávido por instruirse, se conducirá en relación con otros hombres como un conquistador. Se esforzará por hacerse dueño de su mundo espiritual para recibir de él lo que le conviene y crecer. Se apartará de todo lo que no le corresponda. Un espíritu débil, en el que la tendencia a obrar es muy reducida, puede ser querer dejarse llevar y dominar por la vida más fuerte. Tal vez será llevado por ella, sin recibirla de modo autónomo y sin poder seguir solo. Quizás también será aplastado hasta el punto de llegar a ser incapaz de desarrollar su vida propia (*Ibid.*).

Este ejemplo tan ilustrativo de la necesidad de mediación y su concreción compleja a nivel humano, no pasa de largo de la diversidad

de recepción de doble origen, pero que en definitiva es uno (*Ibid.*)²⁵. La entrega servicial es considerada, entonces, por Edith Stein la manera más lograda del orden jerárquico, más allá de sus límites concretos y condicionados a la libertad del ser humano en el mundo. La razón está en el origen originante de esta entrega de una fuente última, que se da de modo desbordante.

4.2. La “fuente originaria del amor”, origen de mediación jerárquica

Efectivamente, la realización del orden jerárquico en cuanto entrega servicial sobrepasa las posibilidades humanas, pero se hace posible a partir de su fuente última suprahumana (Stein, *SFE* 1006 / *EES* 351)²⁶. No cabe duda de que el orden jerárquico de los espíritus puros tiene ventajas importantes con respecto al orden terreno humano. Sin embargo, aquel orden no deja de ser modelo y fuente

²⁵ “Naturalmente la diversidad y la medida de la recepción no dependen sólo del receptor sino también del que da: así se da sin límites o queda con algo: con sus conocimientos, su personal toma de posición, su fuerza y su manera de ser; o bien su participación personal es una conquista o bien una entrega servicial. Hay, por consiguiente, de una u otra parte una apertura y una cerrazón de sí espirituales que resultan de la libertad. No somos simplemente la presa indefensa de lo que penetra en nosotros del exterior por medio de fenómenos expresivos. No estamos tampoco entregados a un abandono brutal de todo lo que vive en nosotros. La comunicación y la recepción de una posición espiritual y de una vida personal se halla en una muy amplia medida a buen criterio de nuestra libertad. Lo que se realiza así es un evento espiritual: convivencia entre personas espirituales, crecimiento espiritual y formación espiritual de los individuos, configuración de una comunidad espiritual”.

²⁶ “De aquí es ciertamente posible concebir relaciones espirituales recíprocas y una vida común espiritual que no está ligada a la mediación de la expresión corporal. Así comprendemos cómo para los espíritus puros basta un libre abrirse a la comunicación y recepción. Podemos por otra parte imaginarnos una comunidad espiritual exenta de todas las alteraciones que turban a las comunidades humanas. En este último caso se trata de defectos imputables a la imperfección de la facultad humana de expresión: incapacidad de manifestarse adecuadamente por medio de la expresión corporal, una incapacidad de comprender la expresión corporal”.

de inspiración originaria, pese a las desviaciones concretas (Stein, *SFE* 1006 / *EES* 351)²⁷.

En definitiva, entonces la “fuente originaria del amor” es aquella que “dimana este amor”, de tal forma que no solo hace posible toda realización jerárquica entre los hombres, sino también le da certeza en cuanto sostenida en la gracia del amor desbordante.

4.3. La certeza de la mediación por la gracia del amor desbordante

Si bien Edith Stein no argumenta de modo ingenuo respecto a la existencia del orden jerárquico en la Iglesia, no se cansa en destacar su validez e importancia para la recta comprensión y realización de la mediación de vida entre Dios y los hombres (Stein, *SFE* 1006 / *EES* 350)²⁸. De hecho, no obstante que la mediación entre Dios y los espíritus puros y humanos no es necesaria, su conveniencia y concreción atestiguan una faceta importante al ser comprendida como expresión libre de un amor siempre mayor.

Aquí no necesitamos establecer si tales intermediarios intervienen efectivamente o no. Se trata solamente para nosotros de considerar

²⁷ “...hemos hecho también alusión a desviaciones que tienen una raíz puramente espiritual y que están fundadas en la desviación de la voluntad. En los ángeles no existe ninguna falsa afirmación de su yo, ningún retener la plenitud de gracias recibida para hacerse valer, ni tampoco un cerrarse a la riqueza que se derrama sobre ellos a profusión. Los ángeles superiores se dan sin envidia y cuando retienen algo, no lo hacen sino en beneficio de los espíritus más débiles que no estarían desarrollados lo suficiente para recibir la plenitud. El reino de los espíritus celestes es un reino acabado, cada miembro se encuentra allá en su justo lugar y no aspira a ningún otro; cada uno se halla con toda su esencia en lugar seguro: habiendo crecido sin obstáculo, es fecundo, se nutre de la fuente originaria del amor y dimana este amor en la zona de influencia que le ha sido reservada”.

²⁸ “Quizás la idea fundamental de “jerarquía” suscita todavía dificultades: el papel mediador de los ángeles. ¿Los espíritus inferiores deben realmente recibir de los espíritus superiores toda la vida de la gracia y a su vez los hombres deben recibirla de los ángeles? ¿no hay un camino de acceso directo a Dios? Ciertamente Dios no tiene necesidad de tal mediación. Tiene a cada criatura en su mano y puede obrar directamente sobre cada una de ellas. Él no se desconecta, aun cuando hace de sus “hijos primogénitos” sus colaboradores. Está presente en cada acción de las criaturas. Y es eficiente de una manera particular en toda acción que emana de la gracia, y que es una comunicación de la vida divina. Por eso, aunque millones de ángeles fueran intermediarios entre Dios y nosotros, esto no significaría de ninguna manera ni una separación ni un distanciamiento entre Dios y nosotros, ya que Dios estaría siempre vivo cerca de nosotros en el último “intermediario”.

su posibilidad desde el punto de vista de la esencia y me parece que esa posibilidad no puede ser rechazada. La esencia más íntima del amor es entrega. Dios, que es amor, se da a las criaturas que ha creado para amar. ¿Por qué los espíritus que están más cerca de Él no tendrían el privilegio de participar de todos sus beneficios y de contribuir también en transmitirlos? De esta manera se construye el reino del amor en el que todos son uno, Dios con cada criatura a la que se da y ella a él, y las criaturas que participan las unas con las otras del amor de Dios que se derrama en ellas y participan recíprocamente del amor divino al que aspiran (*Ibid.*).

Efectivamente, el amor desbordante, que por esencia se entrega al ser creado por amor, da la certeza de ser simple a una existencia angustiada por su situación en el mundo, llena de posibilidades de realización inaudita, pero siempre expuesta a la no-realización.

5. A modo de conclusión

Puede apreciarse que el estudio ha podido verificar la influencia de Dionisio Areopagita en la comprensión del amor de Edith Stein en su obra *Endliches und ewiges Sein* VII, 5. 7. Se logró precisar el significado teológico filosófico de la índole desbordante del amor de Dios hacia el ser humano y del ser humano hacia Dios y los demás, en lo que se refiere a su dimensión individual social-ecclesial en cuanto dinámica descendente-ascendente de su realización participativa y mediadora.

Dra. Anneliese Meis Wormer

Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica (Chile)
ameis@uc.cl

Bibliografía

Areopagita, Dionisio. *De divinis nominibus*. Capítulo 7.

Aquino, Tomas de. *Summa contra gentiles II*.

Stein, Edith. EES / SFE. *Ser finito y ser eterno*. En *Obras completas*, VII, 5. Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.