



Logos y poesía como acontecimientos del mundo y de la carne: Edith Stein y Christophe Lebreton*

Cecilia Avenatti de Palumbo** - Alejandro Bertolini***
Pontificia Universidad Católica Argentina
Buenos Aires-Argentina

Para citar este artículo: Avenatti de Palumbo, Cecilia y Bertolini, Alejandro. «Logos y poesía como acontecimientos del mundo y de la carne: Edith Stein y Christophe Lebreton». *Franciscanum* 165, Vol. LVIII (2016): 177-200.

- * Con ocasión del xxv *Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, «Acontecimiento e historia» (2-5 de septiembre de 2014, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires) hemos considerado la perspectiva del Logos y la poesía como acontecimientos del mundo y de la carne. Este artículo se construyó sobre la integración de dos ponencias presentadas en dicho encuentro, las cuales guardan una sintonía profunda tanto en su génesis como en sus resultados a la vez que conservan la correspondiente autonomía disciplinar.
- ** Doctora en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesora Titular Ordinaria de Estética en la Facultad de Filosofía y Letras y en la Facultad de Teología de la misma Universidad. Desde 1998 es directora del *Seminario Interdisciplinario Permanente de Literatura, Estética y Teología* en la Facultad de Teología, vicepresidente de la *Sociedad Argentina de Teología* (SAT) y presidente de la *Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología* (ALALITE). Entre los libros propios se destacan: *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2002). *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos* (Juiz de Fora – Buenos Aires: Edições Subiaco, 2007); *Caminos de espíritu y fuego. Mística, estética, y poesía* (Buenos Aires: Agape Libros, 2011); *Presencia y ternura. La metáfora nupcial* (Buenos Aires: Agape Libros, 2014). Contacto: ceciliapalumbo52@gmail.com
- *** Sacerdote diocesano en San Isidro, Buenos Aires. Doctor en Teología por la Universidad Lateranense de Roma, enseña Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en la ciudad de Buenos Aires, así como en la Facultad de Teología de San Miguel. Participa de la comisión directiva de la *Sociedad Argentina de Teología* (SAT) y es vicepresidente de la Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología (ALALITE). Libros publicados: *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013); *Odres nuevos para el vino nuevo. Hacia las entrañas de la comunión* (Buenos Aires: Agape Libros, 2016, en preparación). Contacto: alejandrobortolini@gmail.com.

Resumen

El objeto del presente artículo es señalar la convergencia de dos tipos de discurso: el de la racionalidad lógica y el de la poesía, a partir de las obras de Edith Stein y Christophe Lebreton. Ambos, considerados a menudo de manera dialéctica, pertenecen al orden del espíritu humano encarnado en el tiempo y, por lo tanto, no se excluyen recíprocamente, sino que se encuentran en el mismo acontecer de la carne.

Palabras clave

Logos, poesía, carne, Edith Stein, Christophe Lebreton.

Logos and poetry as world events and flesh: Edith Stein y Christophe Lebreton

Abstract

The scope of the present article is to evidence the confluence of two different kind of speech: the rational and the poetic one, moving from the Works of Edith Stein and Christophe Lebreton. Both types of speech, usually presented as opposed, belong to the realm of the human spirit - incarnated in time. Therefore, they do not exclude each other but they meet themselves at the event of flesh.

Keywords

Logos, poetry, flesh, Edith Stein, Christophe Lebreton.

Este trabajo es el resultado de una investigación conjunta e interdisciplinaria en torno a dos figuras que se encuentran en el mismo nivel de profundidad mística, especulativa y poética: Edith



Stein y Christophe Lebreton. El contraste complementario de estas dos existencias teológicas se percibe en la elección del lenguaje en el que expresan su búsqueda y experiencia de Dios, que en ambos están signadas por el mismo acontecimiento martirial¹.

Nuestro objetivo es presentar la convergencia de dos tipos de discurso: el de la racionalidad lógica y el de la poesía. Ambos, considerados a menudo de manera dialéctica, pertenecen al orden del espíritu humano encarnado en el tiempo y, por lo tanto, no se excluyen recíprocamente, sino que se encuentran en el mismo acontecer de la carne: carne entendida, fenomenológicamente, como conciencia que el hombre tiene sí, a la que puede llegar en virtud de su constitución corpórea.

Es precisamente en la «carne vivida» que la fenomenología permite la apertura a la manifestación propia de la revelación, que asume el tiempo y el espacio como escenario del acontecimiento de donación de Dios al hombre.

1. El Logos hecho carne y hecho mundo en la cosmovisión de E. Stein

*El «menos» de la reducción es el «más» del amor,
la verdad misma y la forma válida,
con la cual hemos de hacernos uno².*
K. Hemmerle

Así resume K. Hemmerle, discípulo de B. Welte, el recorrido de Edith Stein, en su búsqueda apasionada por la Verdad: «el "menos" de la reducción es el "más" del amor, la verdad misma y la forma

-
- 1 A la investigación señalada hemos dedicado el siguiente escrito: Cecilia Avenatti de Palumbo y Alejandro Bertolini, «La alegría como signo de la nupcialidad escatológica: Christophe Lebreton - Edith Stein», en *La Caridad y la Alegría: Paradigmas del Evangelio. XXXIII Semana Argentina de Teología*, ed. Sociedad Argentina de Teología (Buenos Aires: Agape Libros, 2015, 233-257); Cecilia Avenatti de Palumbo, «Transcribir un beso. Vigencia de la mística como nupcialidad, escritura y testimonio», *Cuadernos de Teología 2*, Vol. VI (2014): 8-22.
 - 2 «Das Weniger der Reduktion ist das Mehr der Liebe, die Wahrheit selbst und die gültige Form, mit ihr eins zu sein, ist die Liebe». Klaus Hemmerle, *Die geistige Größe Edith Steins in Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, ed. L. Elders (Würzburg: Verlag Naumann, 1991), 277.

válida, con la cual hemos de hacernos uno. Es el amor»³. Un sentido de lo real que la seduce desde el primer momento, pero que solo lentamente se le va manifestando como Amor crucificado. Entrega y don de sí. Personal y Tripersonal. Verdad amante, que para ser acogida y develada necesita intimidad, llama a la unión y al amor crucificado, a la entrega y al don de sí. Simétrica y empáticamente. Su vida entera transcurre como una intensificación de estas dos magnitudes: la de negarse para acoger Lo otro y el ir hacia Lo otro emigrando de sí, llegando paradójicamente al centro de sí.

La filosofía de Stein comienza siendo fenomenología de la empatía y culmina transformada en fenomenología del amor, porque la esencia que busca se le manifiesta Persona y se le dona en la Cruz. Aquí se evidencia una fecunda circularidad entre razón y fe que llevó a varios a referirse al círculo de Göttingen como «aquella sala de espera del cristianismo que era la fenomenología», y que luego se hará patente para la fenomenología francesa que viró con Marion, Henry y otros más hacia la teología.

Nuestra propuesta se limitará a dos cuestiones que se enmarcan en el reflujo iluminador entre razón y fe antes mencionado. La primera se insinúa en lo siguiente: ¿Cómo es que se da, en Edith Stein, la apertura al Ser que se le manifiesta donándosele? O bien ¿cuál es el momento en que la verdad se le vuelve epifánica dentro de la recíproca acogida? La pregunta gira en torno al sujeto y a la forma del conocer, que en ella reviste carácter existencial. Przywara y Hecker nos darán algunas claves para comprender el nudo de su eventual fenomenología del acontecimiento Cristo. La segunda cuestión se corresponde con el impacto de la novedad de la Revelación en el horizonte de su comprensión de las ultimidades del Ser. Para ambas cuestiones nos concentraremos en textos de su último período, que asumen con gran continuidad las premisas de su época de simple fenomenóloga.

.....

3 Ídem.

1.1. El Logos que se hace (doble) acontecimiento

La manifestación de la verdad adquiere en ella, gracias a la fe, rasgos particulares que no duda en expresar con un lenguaje incisivo. Apela a elementos patrísticos y neoplatónicos y los combina desde su sensibilidad fenomenológica. Leemos en *Ser finito y ser eterno* -cuyo subtítulo es *Ascenso al sentido del ser*:

El «Logos» ocupa una particular posición media, tiene por así decirlo una cara doble, de las cuales una refleja el ser divino único y simple, y la otra la diversidad del ente finito. Es la esencia divina en cuanto ella es conocida y es también la diversidad del sentido de lo creado, abarcado por el espíritu divino que refleja la esencia divina. Así se abre camino a la comprensión de una doble revelación visible del Logos: en el Verbo hecho hombre y en el mundo creado. Y de aquí esto nos lleva a reflexionar sobre la inseparable pertenencia recíproca del Logos hecho hombre y hecho mundo en la unidad de la cabeza y del cuerpo, un solo Cristo. Como encontramos en la teología de San Pablo y en la doctrina de la realeza de Cristo en Duns Scoto. Pero estas son las cuestiones puramente teológicas que sobrepasan nuestro campo⁴.

De innegable sabor patrístico, Stein no cita a ningún autor de referencia. Simplemente nos ofrece un concepto que asombra tanto por su cercanía al pensamiento griego, como por la contundencia de la expresión que la separa de ellos: Logos *hecho mundo*. El movimiento es claro: comparar la densidad de la revelación de la realidad creada con la del «Sentido hecho carne» (traduce Logos como sentido). Si, por un lado, la pasión por las cosas mismas la lleva a inteligir lo real hasta desentrañar su complejidad entramada, por otro, es el mismo Logos el que le sale al encuentro no solo bajo la encarnación del Hijo, sino a través del mismo ser de las cosas. Es que, desde el horizonte de la fe puede afirmar con certeza que la creación es ya cuerpo de Cristo en sentido lato⁵, y con la aparición del primer hombre habría comenzado –en cierto sentido– la mismísima encarnación⁶. No hay manera de entender erradamente esta original y densa afirmación

4 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*. Obras completas II (Victoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2002-2004), 11; *Endliches und ewiges Sein*, (Freiburg im Br.-Basel-Wien: Herder, 2006) 112.

5 Cf. Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, 1112; *Endliches und ewiges Sein*, *op. cit.*, 441.

6 Cf. Ídem.

steiniana: el único Logos asume una revelación doble, en el mundo y en su cuerpo visible.

La doble corporalidad del Logos personal resulta decididamente cautivante si se considera que, en sus tiempos de agnosticismo, Stein llegó a postular la existencia –hipotética– de un Dios empático: de existir un Dios, este conocería y se dejaría conocer a través de la empatía. Su pasaje a la fe cristiana, que tiene en la encarnación su piedra de escándalo, parece prefigurado en esta premisa que solo se entiende desde el final del recorrido. El abordaje del mundo esencial, *leit motiv* de la fenomenología, es desde este texto un prolegómeno a la cristología. Pues entre ambas revelaciones ella verifica una inseparable pertenencia recíproca. La misma cita expresa la liminalidad de estas consideraciones: pues remata aludiendo a la doctrina de la recapitulación de Pablo o de la realeza de Cristo en Scoto, y da cuenta que ha pasado «la frontera» entre la filosofía y la teología. Y de eso se trata: de una realidad que trasparente, trasunta, que se hace frontera permeable.

P. Sequeri sugiere su estética teológica en términos similares. Luego de denunciar que los afectos y la sensibilidad –no obstante la singularidad del eje dogmático cristiano y de la doctrina del ágape– no han encontrado todavía su dignidad epistemológica, ontológica y metafísica, propone «el verdadero principio de *una Aesthetik Gottes*: el cuerpo del Logos como prototipo escatológico de la *forma veritatis*»⁷. Como Stein, reivindica la valencia cognoscitiva de los afectos, en la percepción de esa figura a través de la cual la forma entrega la esencia, aquello que Dios mismo es. Porque este es el pasaje que nos ocupa: el del fenómeno al *eidos*. Y en el cuerpo, que es siempre el primer responsable steiniano del acceso a la alteridad. En este caso se trata de la alteridad divina, que se presenta semivelada a través de su Logos hecho mundo. Desde la teología, hay un reparo que mencionar para no caer de nuevo en una

7 Pierangelo Sequeri, «Il corpo del Logos. Prospettive teologiche dell'estetico», en *Il Corpo del Logos, Pensiero estetico e teologia cristiana*, ed. Pierangelo Sequeri (Milano: Edizioni Glossa, 2009), 23.

larvada ontoteología. Sequeri señala enseguida cuál cuerpo lleva a su culmen la manifestación esperada:

El movimiento de descenso del Logos hacia la carne, afirmado antignóticamente como verdadera humanización del Hijo, ciertamente que introduce una novedad que contraría el espiritualismo griego. Pero no subvierte necesariamente la jerarquía de los valores del dispositivo platónico. El movimiento contrario, la resurrección o ascensión de la carne del Logos a Dios, subvierte los valores no solo filosóficos sino también los éticos, religiosos del dispositivo platónico⁸.

El cuerpo que realmente subvierte la tendencia gnóstica de una posible onto-teo-logía es el cuerpo pascual. El que atraviesa el escarnio de la cruz, su abandono más agudo y luego se yergue victorioso en el seno del Padre. Y aquí es cuando tenemos que traer de nuevo en consideración un matiz tan sutil como importante: la «cristología» de Stein en *Ser finito* gravita en torno a la encarnación. Siendo su obra metafísica más acabada, hay que reconocer la ausencia práctica de la dimensión kenótica más aguda: la de la cruz. Para ello, hay que seguir su propio desplazamiento de acentos hasta llegar a *Ciencia de la cruz*, donde el abandono del Hijo es la única puerta a la intimidad trina. A favor de Edith habrá que recordar su equilibradísima conexión de los misterios entre sí⁹, aunque esto quede especialmente claro en su último escrito.

1.2. El Logos y la *epoché* espousal de la noche

Cuando el jesuita J. Nota se refiere a la *Ciencia de la Cruz* como una posible autobiografía de Stein¹⁰ probablemente haya tenido delante una intuición cercana a la de Hemmerle, aquella de a «mayor reducción más amor», o cuanto más radicaliza la *epoché* de uno mismo mayor es la posibilidad de unión con el Amor que se dona bajo

8 *Ibid.*, 24.

9 Edith Stein, *La ciencia de la cruz*. Obras completas v (Victoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2002-2004), 426-427; *Kreuzeswissenschaft*, (Freiburg im Br.-Basel-Wien : Herder, 2003), 212.

10 Cf. Alejandro Bertolini, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional* (Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013), 258.

forma válida de Verdad. Una conexión esclarecedora entre el método fenomenológico y el mensaje y la doctrina de la cruz debe salir a la luz.

El hecho de que Pablo, en su mensaje de la cruz no haya apelado a la retórica sino a una presentación desnuda del Crucificado en su fuerza y sabiduría del despojo, debe haber tocado profundamente a nuestra autora, judía de nacimiento y educada en la *Reduktion fenomenológica*¹¹. Y esto es así al punto de sugerir lo siguiente: el último escrito de Stein puede ser leído como su legado para una fenomenología cristiana. De hecho, en las primeras páginas anuncia su intención de trazar la doctrina del maestro abulense para que el misterio de la cruz se vuelva forma interior. En la entrega y abandono del Crucificado, hay un sentido configurador que se desvela. Hay una reserva de verdad a la que solo se llega asimilándose con la Forma que se manifiesta.

La noche parece ser «el» *leit motiv* y el eje de todo el libro. Fundamento, ambiente, atmósfera y horizonte de cuanto se expone. No en vano Edith se explaya entusiasmada sobre el símbolo. Przywara es consciente de una analogía poderosa: la escuela de la noche de Juan de la Cruz guarda profunda sintonía con la *Ausschaltung* husserliana. Él lo explica de esta manera:

Para Edith Stein, como fenomenóloga del «esencialismo puro», el análisis de los diversos niveles de la subida al monte en su Ciencia de la Cruz hacia la plenitud, es lo que el método fenomenológico de la epoché quería decir. Fenomenológicamente, Epoché es una puesta entre paréntesis del mundo existente real, que la mirada dirige únicamente al mundo de las esencialidades puras (...) La palabra epoché, en tanto derivada de «epechó» dice no solo detención y negatividad, suspensión (Anhalten) sino también una positiva entrega, algo que se ofrece, tiende o da (Hinhalten). Por consiguiente en la clásica fenomenología de Husserl la epoché de una temporal y (metodológicamente momentánea) negatividad a una fundamental entrega, a una Hinhalten de una mirada exclusivamente en el mundo ideal de las esencialidades puras, hasta consistir en la intersubjetividad trascendental del mundo monadológico de las conferencias de Husserl en la Sorbonne, el mundo de las

11 Heribert Hecker, *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein* (Würzburg: Echter, 1995), 122.

esencialidades puras. Este haber tomado la epoché como *Hinhalten* suena con acento místico¹².

Pues bien: el doble sentido de la *epoché* husserliana, el de detención y negatividad, por un lado, y el de entrega positiva, por otro, se corresponden con los tres momentos del desprendimiento señalados por Edith en la *Ciencia de la Cruz*.

La renuncia y el retraimiento del mundo, la negación llevan hacia una oscuridad y experiencia de la propia nada. Bien podemos llamar a esto una reducción. En la desnudez de la noche activa y pasiva de los sentidos y del espíritu comienza a abrirse paso una donación progresiva que se podría corresponder con el momento positivo del *Hinhalten*, de la donación o entrega. La etapa de gloria y matrimonio espiritual parecen asociarse –muy análogamente– con la «visión eidética» de la fenomenología. La esencia se dona a través de su forma que se actúa en la figura del crucificado. Se hace accesible en su donarse kenótico en tanto es recibido kenóticamente. Aquí yace la fuerza de la imagen propuesta: la experiencia de visión surge o emerge del cruce existencial, de la apertura kenótica y recíproca del alma y Cristo. Hay una reducción del Dios al hombre. El *Hinhalten pro nobis* es resultado del *Anhalten* divino en Cristo. El punto de encuentro y de visión es la cruz: es allí donde la fenomenología se vuelve cristiana, porque la esencia divina se le dona esponsalmente en la figura del abandonado.

Ahora podríamos parafrasear el epígrafe de Hemmerle –el menos de la reducción es el más del amor– de la siguiente manera: cuanto más aguda es la renuncia y el vaciamiento, mayor el encuentro y la unión. No es más que una variación del «para venir a gustarlo todo, no quieras tener gusto en nada» de *Subida*. Cabe preguntarnos: ¿Cuál es este Todo, al que Edith llega a gustar en su *epoché* progresivamente martirial?

12 Erich Przywara, «E. Stein und S.Weil», en Heribert Hecker, *op. cit.*, 125.

1.3. El Dios que es amor o el Ser como entrega de sí

La condensación del título resume la respuesta espontánea al último interrogante. Pero es tan vasta que apenas deja entrever las grandezas que contiene. Sin ánimo de sistematizar algo que es sustancialmente dinámico, esbozamos un orden a partir de aquello cristológicamente «reducido», para luego emprender el descenso analógico hasta la realidad de lo creado.

Edith conjuga originalmente factores y realiza pasos que con el tiempo fueron incluidos en lo que hoy llamamos ontología trinitaria. Su «golpe de gracia» consiste en la creativa reformulación del nombre de Dios de Ex 3,14, lo que para la tradición es el pilar de metafísica occidental que logra traducir el Bien.

El paso fundamental lo encontramos en su *opera magna*, en la cumbre del capítulo VI que versa sobre el sentido del ser (hay que recordar el sugerente subtítulo: *Ascenso al sentido del ser*). Explicitando el contexto histórico de la cita bíblica –la revelación del nombre de Yahveh y la alianza con el pueblo de Israel– y antes de llegar a nuestra cita clave Edith nos adelanta que «Aquel cuyo nombre es Yo soy es el ser en persona»¹³. Tiene razón Gerl Falkowitz al decir que en Stein «la metafísica tomista gira hacia la ciencia de la persona, que no puede ser construida únicamente a partir del ser sino más bien, esencialmente, en base a la relación»¹⁴. Lo cual se confirma con lo que sigue.

El amor en cuanto adhesión a un bien, es posible en cuanto amor a sí mismo. Pero el amor es más que tal adhesión, que tal apreciación de valor. El amor es entrega de sí mismo a un tú, y ser uno en su perfección en base a la mutua entrega de sí. Puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser uno de una pluralidad de personas y su nombre Yo soy

13 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, op. cit., 941; *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., 293.

14 Hannah Gerl Falkowitz, «Essere finito ed essere eterno, L'uomo come immagine della Trinità», en *Edith Stein. Testimone di oggi, profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale Roma- Teresianum, 7-9 ottobre 1998*, J. Sleiman- G. Borriello (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999), 64.

equivale a «yo me doy enteramente a un tú» y por lo tanto también con un «nosotros somos»¹⁵.

No se trata de aniquilar o abandonar la sustancia sino de «introyectar la dinámica de la relación, y no de cualquier relación sino de aquella ritmada trinitariamente en la determinación del ser en sí»¹⁶. Stein mantiene la sustancia, pero absolutamente relacionalizada. Hay una equivalencia que es clave: *Yo soy = Nosotros somos*. ¿Cómo se explica esta *contradictio in terminis*?: «yo me doy enteramente a un tú». Esa es la manera de salvar la paradoja. La entrega salva la alteridad y mantiene la tensión entre los polos en juego. La equivalencia entonces se establece entre estos tres términos. De aquí se sigue que Dios sea persona («Yo soy»), comunidad («nosotros somos»), entrega y amor («yo me doy enteramente a un tú»). Pero no son rasgos que se yuxtaponen, sino que se dan simultáneamente. El verbo devuelve el sustantivo¹⁷, y el *en sí* es para tener desde dónde darse. La esencia del *Yo soy*, el peso compacto de la identidad es donación y paradoja.

La piedra fundamental de su ontología trinitaria está puesta. En la cima de este ascenso al sentido del ser, se halla la Intimidad dialogante de los *Romances* de Juan de la Cruz, la nupcialidad primigenia¹⁸ la comunidad arcana¹⁹, el Dios entramado (entramándose), el perfecto Individuo-perfecta Comunidad, el *Reines Mit-Sein*. El ser como entrega y reciprocidad que se desborda libremente. Hay otros textos donde esto vuelve a aparecer. «La esencia más íntima del amor es la entrega»²⁰ su entregarse es al mismo tiempo un acto libre de la persona del amor²¹, «el amor es en su más íntimo sentido entrega del

15 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, op. cit., 947; *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., 299.

16 Cf. Piero Coda, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino* (Roma: Città Nuova, 2008), 19.

17 Cf. Klaus Hemmerle, *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional* (Salamanca: Sígueme, 2005), 37.

18 Cf. Juan de la Cruz, *Obras completas* (Burgos: Monte Carmelo, 2003), 64-88.

19 Cf. Edith Stein, *Fundamentos teóricos de la labor social de educación*. Obras completas IV (Victoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2002-2004), 131.

20 Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, op. cit., 1007; *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., 351.

21 Cf. *Ibid.*, 1008; *Ibid.*, 532.

propio ser y unión con el amado. No es otra cosa que Dios mismo»²²; «Dios es el amor, es el punto de partida de San Agustín y es ya en sí Trinidad»²³ y varias más del mismo tenor. Además de las citas mencionadas, hay una que cierra este apartado «ontológico»: «En el amor recíproco las personas divinas en su ser divino entregándose a sí mismo, el amor es el *ser* de Dios. Vida de Dios. *Esencia* de Dios»²⁴. Ser –Esencia– Amor/Entrega (en gerundio). Es en este marco trinitario que para nuestra autora se devela el sentido profundo del espíritu:

En la entrega total de sí de las personas divinas, en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia y sin embargo la conserva perfectamente, cada una enteramente está en sí misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el verdadero «reino del espíritu», simplemente lo «supraterreno». Toda espiritualidad o capacitación del espíritu por parte de las criaturas significa una elevación a este reino, aunque en sentidos diferentes y diversas maneras²⁵.

Si la realización más pura del reino del espíritu –fenomenológico y teológico, en perfecta simultaneidad– se percibe aquí en la entrega trinitaria en la que el ser se da totalmente y a la vez se conserva perfectamente, es que el ser como don de sí no es solo una cuestión de fe sino de constitución de lo real. Podría establecerse una buena correspondencia con los comienzos de su recorrido fenomenológico en el que había individuado la empatía como matriz intersubjetiva del conocimiento objetivo. Hay semejanzas, dentro del salto analógico: la intersubjetividad garantiza el conocimiento de lo que es en sí, pues la realidad creada brota de un diálogo arcano, interpersonal, que funda todo lo existente y le trasvasa su ser estratificado y entramado.

Hemos esbozado algunos hitos del recorrido intelectual y existencial de esta mujer que, partiendo de la fenomenología de la empatía, dilató su razón hasta dar cabida al Ser. Este se le manifestó donándose a sí mismo, y, con ello, revelando que el fondo

22 *Ibid.*, 1035; *Ibid.*, 376

23 *Ibid.*, 1037; *Ibid.*, 378.

24 *Ibid.*, 1041; *Ibid.*, 382.

25 *Ibid.*, 956-957; *Ibid.*, 308.

de la existencia no es otra cosa que la entrega. Su razón se mueve al ritmo de una lógica circular y dinámica con la fe, de donde sale profundamente enriquecida. Esta fecundidad hace que a la fenomenóloga de Breslau se la sitúe entre los grandes pensadores del siglo xx, de la talla de Newman, Rosmini, Soloviev, Florensky, Losskij, solo por mencionar algunos osados que se animaron a cruzar el Rubicón en busca del sentido pleno que se anticipa, degusta y vislumbra en la ingente tarea de descifrar el sentido de lo real.

2. El tiempo del poema como acontecimiento del mundo y de la carne

*Y yo diré, mi Cristo, dibújame hoy en forma de poema*²⁶.

Christophe Lebreton

*La resurrección de la carne da la razón a los poetas en un sentido definitivo*²⁷.

Hans Urs von Balthasar

Poesía y temporalidad, poesía y acontecimiento, poesía y transfiguración: en esta triple polaridad situamos la condición paradójica del fenómeno poético, según la cual la transfiguración de la finitud sucede en el tiempo y, por tanto, dentro de los límites de la carne, y no ante ni detrás ni más allá de ella. «Dibújame hoy en forma de poema»: en el verso de Christophe Lebreton²⁸, que elegimos como epígrafe de esta segunda parte, confluyen temporalidad («hoy»), acontecimiento («dibújame») y transfiguración («forma de poema»). En diálogo abierto con la fenomenología y la ontología trinitaria que acabamos de tratar en la primera parte, orientamos ahora nuestra reflexión hacia el ámbito de una estética teológica atravesada asimismo por el misterio trinitario y la nupcialidad. El clima pascual de la súplica

26 Christophe Lebreton, «Dessine-moi», en *Aime jusqu'au bout du feu. Cent poèmes de vérité et de vie* (Annecy: Éditions Monte-Cristo, 1997), 57.

27 Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma* (Madrid: Encuentro, 1996), 144.

28 Christophe Lebreton (1950-1996) es un monje cisterciense nacido en Francia, poeta, místico y mártir en Argelia. Para un panorama biobibliográfico cf. Marie Dominique Minassian, *Frère Christophe Lebreton moine de Tibhirine. De l'enfant bien-aimé à l'homme tout donné* (Godewaersvelde: Editions de Bellefontaine, 2009).

del poeta en vísperas de su muerte violenta sitúa la transfiguración de la finitud de la palabra y de la carne en vecindad analógica, permitiéndonos establecer un puente entre estética fenomenológica y estética teológica, con lo que queda asimismo justificada la elección del epígrafe de Hans Urs von Balthasar: «la resurrección de la carne da la razón a los poetas en forma definitiva»²⁹. Si lo finito no necesita sucumbir ante lo espiritual para perdurar, entonces tanto los poetas como los que confiesan la fe en Cristo, coinciden en el esquema estético «que nos hace poseer lo infinito a través de la finitud de la forma»³⁰. De las consecuencias de esta coincidencia entre la finitud transfigurada y la carne resucitada queremos tratar aquí.

Para ello, primero consideraremos la relación poesía y temporalidad desde la perspectiva fenomenológica planteada por H. Mandrioni; segundo, abordaremos el binomio poesía y acontecimiento desde la fenomenología de la expresividad de H. U. von Balthasar; y, por último, proyectaremos el par poesía y transfiguración hacia el horizonte de la resurrección de la carne a fin de trazar un puente de diálogo entre fenomenología y teología.

2.1 Tiempo poético y horizonte escatológico

Considerar la poesía en el «hoy» de su temporalidad significa, en primer lugar, situarla en el cruce de pasado, presente y futuro, lo cual nos conduce, en segundo lugar, a la constatación de que justamente en su temporalidad la poesía nos descubre la noticia del origen absoluto que la sostiene en su fundamento, la potencia del instante que la manifiesta en su actualidad y la tensión hacia el horizonte escatológico.

En efecto, en la palabra poética esencial, aquella que nos dice lo que las cosas son, descubrimos la memoria de la historia, pero también la huella inmemorial del silencio originario quebrado desde

29 Hans Urs von Balthasar, *op. cit.*, 144.

30 *Ibid.*, 144.

siempre por la Palabra³¹. Este silencio que perdura detrás de cada palabra humana, se renueva fecundo en el mundo que inaugura el acto poético, en tanto nos permite revivir vivencias originarias anteriores a la separación sujeto-objeto provocada por la reflexión lógica³². La temporalidad poética, en cuanto permite un rescate del pasado, tiende a desentrañar lo anterior absoluto. Visto desde la perspectiva inversa, solo en la historia temporal se da la posibilidad del acontecimiento poético que consiste en la apertura de un espacio en el que puedan irrumpir nuevos rostros del ser³³. Pues bien, en la poesía es la palabra la que otorga un rostro al aparecer del mundo en la conciencia: cuando el verbo se enciende entre lo que es y lo que fue, en las alas de la poesía, surgen los nuevos mundos³⁴.

Sobre la base de este arraigo originario, en el instante presente se produce el encuentro temporal hombre y mundo, los cuales en su estado de apertura recíproca, configuran una unidad bipolar viviente, dinámica y, por ello mismo, siempre inconclusa³⁵. El acontecer del encuentro hombre y mundo que suscita la poesía se da, precisamente, en la singularidad del instante. La conciencia de la finitud se vivencia en el cuerpo de la imagen sensible: en ella se transparenta el misterio mismo de la temporalidad, su ser novedad siempre actual, sorpresa del amor que se entrega continuamente en un presente abierto a la trascendencia. En palabras de Mandrioni:

Y esta experiencia es posible porque la corporeidad se vuelve dócil caja de resonancia del alma. El alma inunda de sentidos y los sentidos rebosantes de alma hacen posible que el alma se llene de mundo y que el mundo desborde de alma (...) El presente del instante poético es sentido como la irrupción de una novedad, como un llegar a la presencia en la que llama, a partir de una duración interior que solo ahora se la siente palpitar en la densidad de la «hora» vivida (...) La intención que anima el instante poético apunta hacia una dimensión trascendente: horadar el muro, pasar al otro lado de las cosas, rasgar el velo, abrirse a la cara oculta de la realidad y beber allí extáticamente en la fuente de aquella

31 Cf. Héctor Delfor Mandrioni, *Hombre y poesía* (Buenos Aires: Agape Libros, 2008), 15-16.

32 Cf. *Ibid.*, 66-70.

33 Cf. *Ibid.*, 23.

34 Cf. *Ibid.*, 77.

35 Cf. *Ibid.*, 87-88.

cuya agua derramada son estas realidades en el tiempo, corriendo, perdiéndose y huyendo³⁶.

Es precisamente la condición corpórea del lenguaje humano la que hace posible el despertar en el instante presente del sentir recíproco hombre y mundo de la poesía. Corporeidad e instante son los que «horadan el muro» del deseo de plenitud siempre en tensión a la consumación. En el nuevo nombre pronunciado por el poeta, la realidad comienza su camino hacia la transfiguración, despuntando ya en el instante presente la tensión escatológica hacia otra dimensión. La poesía «rasga el velo» hacia la consumación del anhelo entrañable de otro modo de habitar el hombre en sí y en el mundo. Este es el poder de la poesía: hacer ver y transformar el habitar humano, en la carne, por medio de la recuperación de la dimensión creadora de la Palabra originaria.

De este modo, en el instante mismo la poesía ya es futuro: inmortalidad como promesa, espera, anuncio y testimonio de esto Otro que la trasciende. La superación de la muerte acontece, pues, en el límite mismo de la carne mortal. Por ello, señalaba Mandrioni, «la liberación de la humanidad encuentra un signo en la naturaleza del acto poético»³⁷. En diálogo abierto de la fenomenología con la teología, reconoce el filósofo que «la entrada del Verbo en la historia, o mejor, una historicidad desde el inicio signada por esa entrada, abre y compromete las realizaciones más hondas del ser finito»³⁸.

2.2. La poesía como acontecimiento e irrupción del tú

Siguiendo el rumbo trazado por el epígrafe, del «hoy» de la temporalidad poética, hora vivida en la finitud de la carne en arraigo de pasado y tensión hacia el futuro, pasamos al «dibújame» como acontecimiento del tú que irrumpe. No se trata de la gestación de una palabra en la soledad de un yo cerrado en sí, sino del dinamismo de una expresividad cuyo interior se exterioriza en una palabra dialógica,

36 *Ibíd.*, 92-93.

37 *Ibíd.*, 117.

38 *Ibíd.*, 122.

que se vuelve estética y dramática a partir de una interioridad constitutivamente abierta al tú en la intimidad del encuentro.

En efecto, es el tú el que desde la mirada del amor puede «dibujar» en sus entrañas la figura del yo percibida en la circularidad de la entrega recíproca. En la acción de dibujar, el tú sale de sí para ver y configurar el rostro esencial de aquel a quien ama. Este dinamismo extático del Amado supone una disponibilidad libre del amante a dejarse descubrir por la mirada del amado y desde ella ser dibujada por su mirada y desde ella ser dibujado.

Ahora bien, en la fenomenología de la expresividad trazada por Hans Urs von Balthasar, la libertad es el fundamento no solo de la intersubjetividad sino también de la estética teológica. En ambos casos la libertad de la expresividad se despliega en tres polaridades: dentro/fuera, ser-en-sí/ser-con, particularidad/totalidad. A cada una de ellas le corresponde un dinamismo: revelación en el ocultamiento, apertura al diálogo, remisión de lo finito al fundamento infinito³⁹. Al ser comprendido como figura estética desde la perspectiva de esta fenomenología de la expresividad, el acto poético como hecho humano supera el nivel fáctico y deviene acontecimiento.

Precisamente aquí radica su condición paradójica: en la finitud de su ser lenguaje sensible, corpóreo e histórico, la poesía se hace transparente al misterio del origen, del instante, de la glorificación final. Se muestra atrayendo hacia sí, sale de sí manifestando en el ocultamiento para no anular la libertad de la respuesta. Este dinamismo esencial es advertido también por Mandrioni:

Este es el juego circular en el que se interioriza el mundo gracias a la palabra del poeta (...) El poeta nos lleva a aquella zona donde el yo y las cosas se ocultan para permitir la revelación en algo trascendente al yo y a las cosas. Todo de algún modo, enmudece para que solo se pueda escuchar una voz (...) Esta voz que se habla en el lenguaje es el Ser.

39 A este tema he dedicado un trabajo al que remito. Cf. Cecilia Avenatti de Palumbo, *Imagen y palabra. Fenomenología de la expresividad en Hans Urs von Balthasar* (Buenos Aires: Ediciones del Viejo Aljibe, 1998), 45-94.

Nosotros, las cosas y el lenguaje provenimos de él y en el acto poético se patentiza esta esencial proveniencia⁴⁰.

Si avanzamos en la descripción fenomenológica, observamos que el ser-en-sí del decir poético se consume al donarse la palabra en diálogo abierto al otro, de modo que es siendo-con-el-otro, a quien se dirige y a quien involucra en la circularidad de su mostrarse dándose. Esto implica un recíproco vaciarse de sujeto y objeto en el diálogo para poder recibir la novedad de la palabra poética. También así lo señalaba Mandrioni:

En el conocimiento poético se acentúa con tal fuerza la presencia del «otro» en el alma que, más que un saber que sabe lo que sabe, se convierte en un saber que se ignora y que se olvida extático ante el esplendor del nuevo rostro instalado en el corazón consciente. El alma se sabe y sabe, perdiéndose; más que un saber nuestro es un saber del «otro» que ahora se descubre sabiéndose en nosotros y por nosotros⁴¹.

Pues bien, es justamente en esta alteridad en círculo de tres –el sujeto, el objeto y el amor que los circunda– donde la finitud de la palabra poética remite al fundamento originario en la medida en que patentiza el misterio último de la existencia. Y lo hace en la condición cordial de un decir, el poético, que no busca el dominio del otro sino mostrarlo en su misterio. En esta mostración la figura como figura estética da testimonio de sí y se autojustifica como tal.

2.3. La palabra poética en el umbral de la resurrección

Todo lo dicho demuestra que, en el lenguaje poético, la finitud transfigurada nos coloca en el umbral de la resurrección como deseo y sed de infinitud, y, que la poesía, en tanto es palabra transfigurada, obra la transfiguración del sujeto. No obstante lo cual cabe aclarar que ella no es la que realiza la salvación, sino que es quien clama por ella, quien apunta hacia ella. Al final de su estudio Mandrioni se preguntaba, «¿qué sucedería si el hombre percibiese que, en lo que atañe a su ser más profundo, él no es dueño sino don, no es poseedor originario sino libre aparición y constitución por gracia de Alguien

40 *Ibid.*, 161.

41 *Ibid.*, 177.

que le es anterior y superior?»⁴². En respuesta decimos que si esto sucediera, el hombre se viviría en gratitud hacia la gratuidad de la figura donante del Dios que por gracia y por amor lo crea y sostiene.

De este modo, junto con el filósofo y el místico, también el poeta descubriría la fuerza transfiguradora de la acción del Verbo encarnado en su decir. Y así podría reconocer en la Encarnación de Dios, «lenguaje hecho hombre en Belén»⁴³ y «génesis del poema vital»⁴⁴, una correspondencia sorprendente con la figura singular de la poesía humana, convocada también ella a la misma resurrección de la carne. Y puesto que en el poema la carne no se pierde sino que permanece transfigurada, el hombre constataría la consumación de su anhelo profundo de ser transfigurado «en forma de poema» del epígrafe.

Entonces, el sentido teológico de la resurrección y la poesía se iluminarían recíprocamente, pues el camino de Dios en la carne mortal y el camino de la poesía coincidirían en la imposibilidad de la espiritualización de lo humano. La carne bíblica es tanto la contingencia y finitud como también el maravilloso estar el hombre en el mundo y ante Dios⁴⁵. Este sentido de valoración de la carne transfigurada, de origen bíblico y fenomenológico, conduce a Balthasar a proyectar la cuestión hacia el dinamismo de la nupcialidad, cuando afirma que «este hombre concreto, sumamente problemático, instalado y hundido en su carnalidad: él y ningún otro es quien está en el punto de mira de Dios, con él quiere Dios hacerse uno, llegar a ser realmente una sola carne»⁴⁶. La unión nupcial, como consumación del deseo entrañable de Dios primero y luego del hombre, no es pensable sino en el *kairós* de la carne transfigurada y esta es siempre tal pues, de modo definitivo, para Balthasar, «el pensamiento carnal-terreno (*kata sarka*) ha de enmudecer ante una definitiva comprensión neumática del cuerpo

42 Ídem.

43 Christophe Lebreton, *El soplo del don* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 238.

44 *Ibid.*, 239.

45 Cf. Xavier Léon-Dufour, «Carne», en *Vocabulario de Teología bíblica* (Barcelona: Herder, 1980), 146-150.

46 Hans Urs von Balthasar, *Teológica 2. Verdad de Dios* (Madrid: Encuentro, 1997), 214.

(*soma pneumatikón*), al que nos lleva el cuerpo eucarístico de Cristo repartido por todo el mundo»⁴⁷. Desde la resurrección, el misterio de la Iglesia podrá ser comprendido como «cuerpo» místico.

Efectivamente, para el teólogo de la figura bella y gloriosa, no existe posibilidad de un pensar fuera del cuerpo, pues «solo en el descubrimiento del otro –mediado corporalmente– puede originarse auténtica comunidad (...) Donde el choque de los cuerpos se convierte en percibir mutuo [...] allí y solo allí se origina la *entrepalabra*, en griego, el *dia-logo*»⁴⁸. Porque el Hijo del hombre asume y transforma nuestra finitud es que E. Falque puede afirmar que «la resurrección todo lo cambia»⁴⁹. La fecundidad será desde entonces el fruto visible de este encuentro⁵⁰. En tanto lenguaje humano pronunciado en la carne y en el tiempo, también la palabra poética está llamada a vivir su transfiguración y recibir la fecundidad siempre creciente de la novedad de la resurrección. Esta fecundidad, que se prolonga corporalmente en la Eucaristía superando en el tiempo el círculo natural de la generación de vida y muerte, atrae hacia sí toda otra fecundidad, también la de la poesía. En esto cree el poeta Christophe, cuando ya en el umbral de su entrada en la Vida, buscando prolongarse en los otros a quienes fecundará su sangre derramada, pide: «*Dibújame hoy en forma de poema, don de la vida para mis hermanos*»⁵¹.

Conclusión

La propuesta fenomenológica del Logos que se hace carne y mundo en el doble acontecimiento (Edith Stein), y el poema que en el tiempo se transfigura en carne eucarística y resucitada (Christophe

47 Hans Urs von Balthasar, *Epílogo* (Madrid: Encuentro, 1998), 99.

48 *Ibid.*, 98.

49 Cf. Manuel Belli, *Caro Veritatis Cardo. L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti* (Roma: Pontificio Seminario Lombardo in Roma, 2013), 379.

50 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Epílogo*, *op. cit.*, 103-117.

51 Christophe Lebreton, «Dessine-moi», *op. cit.*, 57.

Lebreton), son fruto de la misma acción del Espíritu. Logos y poesía, mundo y carne, tiempo y eternidad, son parte del mismo dinamismo nupcial. En la *epoché* sponsal del Logos en la noche y en la palabra *kenótica* de la poesía, ambos lenguajes coinciden en el mismo dinamismo interpersonal de renuncia de sí para ser habitado por el Otro, por el Tú. La tensión escatológica los convierte a ambos en lenguajes de lo eterno en el tiempo de la carne. Paradójicamente uno y otro se realizan como tales solo en la carne temporal, y nunca fuera de ella. Por esta razón la carne es acontecimiento: lugar del poema y de revelación del logos. El discurso racional de Edith Stein y el discurso poético del Christophe encuentran en la finitud de la carne el lenguaje que expresa en su punto más alto la nupcialidad que los habita y los proyecta hasta la entrega total de sí.

Visto desde la teología, este movimiento de asunción total de la carne y posterior transfiguración es, sin más, el acontecimiento de la revelación de Dios en Cristo.

Solo una cristología apoyada de forma contundente en los dos ejes fundamentales de la encarnación y resurrección permite esta lectura no dialéctica entre los modos de decir lo real. Lo poético, por estar siempre vinculado a lo concreto arraiga naturalmente en la encarnación, le confiere al logos la posibilidad de resucitar, de abrirse a un núcleo signifiante que lo trasciende sin perder la condición temporal y corpórea propia de su discurso. Por su lado, el logos racional que parte de la experiencia de lo corpóreo está dispuesto a ofrecerle al lenguaje concreto una apertura a la universalidad propia de lo conceptual. Estamos ante una racionalidad integrada con lo corpóreo y ante un cuerpo que integra a la razón. De este modo, logos y poesía se habitan recíprocamente en ese espacio de frontera que es la carne del Logos resucitado.

Bibliografía

- Avenatti de Palumbo, Cecilia. *Imagen y palabra. Fenomenología de la expresividad en Hans Urs von Balthasar*. Buenos Aires: Ediciones del Viejo Aljibe, 1998.
- _____. «Transcribir un beso. Vigencia de la mística como nupcialidad, escritura y testimonio». *Cuadernos de Teología* 2, Vol. VI (2014): 8-22.
- Avenatti de Palumbo, Cecilia y Bertolini, Alejandro. «La alegría como signo de la nupcialidad escatológica: Christophe Lebreton - Edith Stein». En *La Caridad y la Alegría: Paradigmas del Evangelio. xxxiii Semana Argentina de Teología*. Editado por Sociedad Argentina de Teología, 233-257. Buenos Aires: Agape Libros, 2015.
- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*. Madrid: Encuentro, 1996.
- _____. *Teológica 2. Verdad de Dios*. Madrid: Encuentro, 1997.
- _____. *Epílogo*. Madrid: Encuentro, 1998.
- Belli, Manuel. *Caro Veritatis Cardo. L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*. Roma: Pontificio Seminario Lombardo in Roma, 2013.
- Bertolini, Alejandro. *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2013.
- Coda, Piero. *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*. Roma: Città Nuova, 2008.
- De la Cruz, Juan. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2003.

- Gerl Falkowitz, Hannah. «Essere finito ed essere eterno, L'uomo come immagine della Trinità». En *Edith Stein. Testimone di oggi, profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale Roma- Teresianum, 7-9 ottobre 1998*. Editado por Jean Sleiman y Luigi Borriello, 269-291. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999.
- Hecker, Heribert. *Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein*. Würzburg: Echter, 1995.
- Hemmerle, Klaus. *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- _____. „Die geistige Grösse Edith Steins en Edith Stein“. En *Leben, Philosophie, Vollendung*. Editado por Leo Elders, 275-290. Würzburg: Verlag Naumann, 1991.
- Lebreton, Christophe. *Aime jusqu'au bout du feu. Cent poèmes de vérité et de vie*. Annecy: Éditions Monte-Cristo, 1997.
- _____. *El soplo del don*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- Léon-Dufour, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 1980.
- Mandrioni, Héctor Delfor. *Hombre y poesía*. Buenos Aires: Agape Libros, 2008.
- Minassian, Marie Dominique. *Frère Christophe Lebreton moine de Tibhirine. De l'enfant bien-aimé à l'homme tout donné*. Godewaersvelde: Editions de Bellefontaine, 2009.
- Sequeri, Pierangelo. «Il corpo del Logos. Prospettive teologiche dell'estetico». En *Il Corpo del Logos. Pensiero estetico e teologia cristiana*. Editado por Pierangelo Sequeri, 7-28. Milano: Edizioni Glossa, 2009.

- Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno*. Obras completas II. Victoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2002-2004. *Endliches und ewiges Sein*. Freiburg im Br.-Basel-Wien: Herder, 2006.
- _____. *Fundamentos teóricos de la labor social de educación*. Obras completas IV. Victoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad -Editorial Monte Carmelo, 2002-2004.
- _____. *La ciencia de la cruz*. Obras completas V. Victoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2002-2004. *Kreuzeswissenschaft*. Freiburg im Br.-Basel-Wien : Herder, 2003.

Enviado: 26 de febrero de 2015

Aceptado: 20 de abril de 2015

