



# Edith Stein, una pensadora para nuestro tiempo<sup>1</sup>

Inés Riego de Moine<sup>2</sup>

## I - Una filósofa realista

En su infatigable pasión por la verdad la filósofa y monja carmelita Edith Stein (1891-1942) supo transitar encarnadamente y como pocos ese difícil umbral entre la razón filosófica y la fe cristiana, umbral que fue el *leit motiv* de su filosofía y de su existencia entera, al punto de inmolarse como judía católica en los campos de exterminio de Auschwitz en explícita solidaridad con el sufrimiento de su pueblo perseguido. Pero esta frágil mujer, que se convertiría en figura emblemática para la humanidad de la segunda mitad del siglo XX -y ciertamente deberá serlo para este conmocionado y desesperanzado siglo XXI- no alcanzó la plenitud sino luego de pasar por las espinas de un arduo camino intelectual y vital que dejó al desnudo, en icónica referencia, el mundo de contrastes, encrucijadas y desamparos a que el hombre de aquellas décadas cruciales se exponía, anticipando con crudeza sin par los de nuestro agobiado tiempo humano. A él nos referiremos para demostrar que el paso de estas décadas lejos de aminorar su vigencia, la ha agudizado y profundizado. Tal como lo han hecho los profetas de todos los tiempos, su voz clamaría en el desierto para proclamar las verdades que su hora requería, una hora en la que todavía estamos inmersos pero con un peso en el cuello más poderoso y siniestro. Pero vayamos por partes.

1 Artículo publicado en *Revista Agustiniiana*, Vol. XLVII, Septiembre-Diciembre 2006, N° 144, Salamanca 2006, pp. 529-559.

2 Doctora en Filosofía, Presidente del Instituto Emmanuel Mounier Argentina. (Ver más en nuestro link de "Autores").

Su paso de la religión judía mamada en el seno familiar al ateísmo o indiferencia religiosa, y de éste al catolicismo para finalmente entregarse a la vida consagrada y a la cruz del holocausto, fue el crisol doloroso que fraguó en ella un temple filosófico especial, riguroso y profundo, que la llevó a ser reconocida en vida como una de las grandes cabezas del pensamiento europeo. Formada junto a Edmund Husserl en la universidad de Göttingen y en pleno esplendor de la escuela fenomenológica, pronto se transformó en su alumna dilecta y luego -en el período comprendido entre 1916 y 1918- su asistente de cátedra. No podríamos referirnos a la evolución de su pensamiento sin comprender lo que significó el auge de la fenomenología por aquellos días de la vida intelectual europea, más que una metodología un verdadero movimiento filosófico. La fenomenología implicó, en primer lugar, un cambio radical respecto a la actitud filosófica vigente, un modo revolucionario de establecer la relación con lo real en el plano del conocimiento; y, en segundo lugar, una seria alternativa a las dos escuelas filosóficas tradicionales tal cual se manifestaban en la Alemania de principios de siglo: la filosofía católica que sigue la tradición escolástica, y especialmente a Tomás de Aquino, y la filosofía moderna que tiene su punto culminante en la doctrina kantiana dispersa en sus diversas interpretaciones y prolongaciones. Pero es recién Edmund Husserl el pensador que en esa difícil encrucijada hizo tomar conciencia a los filósofos que "una doble conducción de las cuestiones filosóficas no tiene futuro"<sup>3</sup>.

Edith Stein, más que nadie entre los jóvenes fenomenólogos, vio con claridad el valor indiscutido del rigor cauteloso pero decidido con que Husserl postulaba una 'idea absoluta de verdad' y de la conciencia objetiva de la misma poniendo en apuro a los relativismos en que había caído la filosofía moderna, frutos maduros de una concepción de la verdad más construida que descubierta y menos vivida que sabida, alejada del viejo *logos* y cercana a la razón instrumental y constructiva, típica de la impronta dejada por la estela de la demoledora crítica gseoneológica

3 Stein, E.: "¿Qué es fenomenología?" In *La pasión por la verdad*. Ed. Bonum, Buenos Aires 1994. p. 42.

que había encontrado su máxima expresión en la filosofía kantiana. Por eso escribe Stein: “El mérito histórico de las *Investigaciones Lógicas -Logische Untersuchungen*, Halle, 1901- de Husserl (un mérito que reconocieron incluso aquellos que no pudieron congraciarse con su método) consiste en haber elaborado con toda pureza una idea absoluta de verdad y de la correspondiente conciencia objetiva, refutando así en sus fundamentos todos los relativismos de la filosofía moderna (el naturalismo, el psicologismo, el historicismo, etc.). *El espíritu encuentra la verdad y no la produce*. Ésta, a su vez, es eterna, pues aún cuando la naturaleza humana, el organismo, el espíritu de los tiempos y las mismas opiniones de las personas se modifiquen, la verdad permanece siempre inmutable”<sup>4</sup>. Esta convicción de la inmutabilidad y eternidad de la verdad la tuvo Stein desde jovencita<sup>5</sup>, al punto de quedar desilusionada de su paso por el estudio de las ciencias de la época, especialmente de la psicología empírica a la que no dudó en calificar de ‘psicología sin alma’. La fenomenología le abrió un espacio cognoscitivo en donde era dable sostener esa verdad intemporal que anhelaba su espíritu, saltando en gran medida por encima de los graves condicionamientos que la racionalidad moderna con su kantiana crítica a las ‘condiciones de posibilidad de todo conocimiento’ le había impuesto.

La nueva actitud ‘realista’ -ya que es posible una conciencia objetiva de la realidad- que la fenomenología suponía prometiéndole en cierta forma un resurgir de la tradición filosófica, había seducido no sólo a Edith Stein sino a muchos de los jóvenes fenomenólogos discípulos de Husserl, entre ellos Max Scheler y Martin Heidegger. Aquel imperativo fenomenológico del ‘volver a las cosas mismas’ con que Husserl pretendía inyectar la savia joven del realismo a una filosofía que se debatía entre un positivismo salvaje y un idealismo solipsista ajeno a una realidad que sangraba, terminó por desvanecerse prontamente cuando su método fenomenológico se transformó en una ‘filosofía pura trascendental’, por ende idealista, llegando la desilusión a sus discípulos, como era de esperar. El Husserl de

las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica -Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Halle, 1913- no era el mismo que el de las *Investigaciones Lógicas* y ya no podía disimular su idealismo. “Ya en su obra *Ideas* -nos recuerda Stein- se encuentra esta frase ominosa: ‘si borramos la conciencia, borramos también el mundo’. Esta convicción idealista fundamental ha ido adquiriendo en el Husserl de los últimos años una importancia cada vez más central. Aquí se puede constatar, en efecto, un acercamiento a Kant y una diferencia radical respecto de la filosofía católica, para la cual la independencia entitativa del mundo es incuestionable”<sup>6</sup>.

Si se acepta una realidad creada por Dios, ¿cómo hacerla depender como el idealismo pretende de un sujeto trascendental y constituyente de la misma? Para la mirada steinniana, ya imbuida de cristianismo por aquella época, esta posibilidad se hacía insostenible. Pero ella quería salvar el método fenomenológico de Husserl por el cual se intentaba alcanzar la esencia de las cosas y no así su afán posterior de hacer del método un sistema y del sistema el reflejo de una actitud subjetiva ante lo real. Era necesario para la evolución del pensamiento steinniano deslindar la metodología fenomenológica de la fenomenología como sistema idealista y constructor de lo real.

Pero el problema del idealismo era un viejo problema que venía aparejado a un modo particular de mirar las cosas y de insertarse en el mundo. Lejos de obviar este obstáculo, la madurez de Stein como fenomenóloga y su convicción de que el camino de la fenomenología abierto por Husserl significaría una verdadera revolución no sólo en el campo de la filosofía sino en el de la psicología y las demás ciencias del espíritu, la movió a no quedarse encerrada en los vericuetos del método o del sistema sino a extender la mirada hacia las consecuencias que la fenomenología acarrearía en cuanto ‘concepción del mundo’. Su realismo como buscadora infatigable de la verdad y su clarísima preocupación por las consecuencias que toda filosofía mal encarada acarrea, sobre todo a nivel humano e histórico, la llevó a no detenerse ante este difícil desafío

4 Ibid., p. 45.

5 Cfr. Riego, I.: *Edith Stein*. Ed. Fundación Mounier, Madrid 2005, pp. 23-31.

6 “¿Qué es fenomenología?”, p. 47.

prosiguiendo su indagatoria filosófica sin pausa y con lúcida intuición.

## II - ¿Hay una 'visión del mundo' filosófica y otra religiosa?

Esta pregunta no podía ser menor en el itinerario especulativo de Edith Stein, más aún cuando el tono de su preocupación no era sólo filosófico sino eminentemente existencial y humano: ¿podría la fenomenología influir en la interpretación global del mundo y, por ende, compatibilizar o no con la visión religiosa en la que ella ahora estaba comprometida? La cuestión suponía, al tiempo que un fuerte ajuste personal en la encrucijada razón-fe, un replanteo crítico de la responsabilidad del filósofo frente a la construcción de lo que se dio en llamar *Weltanschauung*<sup>7</sup>, visión del mundo o espíritu de una época -expresión

7 Merece la pena esta explicación de Heidegger: “El término ‘visión del mundo’ (*Weltanschauung*) fue acuñado por Kant, quien lo usa en la *Crítica del juicio* (2ª ed., 92). Ese término tiene allí una significación más restringida y determinada; él menta la experiencia inmediata de lo dado sensiblemente, de las apariciones. (...) El término ‘visión del mundo’ ha pasado rápidamente al lenguaje cotidiano en el transcurso del siglo XIX y ha perdido con esto su inicial determinación metafísica. El término significa entonces sólo la manera de ver el mundo, perentoria y posible para hombres, grupos humanos y clases. (...) El uso del término ha sido bien caracterizado por Karl Jaspers en su *Psicología de las visiones del mundo* (1919, § 1) de la siguiente manera: ‘...si hablamos de visiones del mundo nos referimos a las fuerzas o las ideas, en todo caso a lo último y lo total del hombre, tanto subjetivamente en cuanto vivencia, fuerza e intención, como objetivamente, en cuanto mundo objetivamente estructurado’. Visión del mundo -podemos decir en suma- significa siempre y a la vez precisamente visión de la vida. Y ‘visión’ no significa aquí mera consideración y concepción sino, al revés, las fuerzas y direcciones del actuar y de la actitud”. Heidegger, M.: *Schelling y la libertad humana*. Ed. Monte Ávila Latinoamericana. Caracas 1985. pp. 21-23.

sión muy usada en aquel momento, más aún tras la aparición de *Psicología de las visiones del mundo* (1919) de Karl Jaspers-, mostrando desde temprano su serio interés por despejar el camino de confusiones que coartan al hombre su firme instalación en la verdad. En el artículo precisamente titulado *La significación de la fenomenología como concepción del mundo* (1932) Stein aclara: “Por ‘concepción del mundo’ se puede entender una concepción ‘global’ del mundo: una vista panorámica de todo lo que es, del orden y las relaciones sobre las que todo se sustenta y, sobre todo, del puesto del hombre en el mundo, su origen y su meta. Cada ser humano intelectualmente motivado experimenta la necesidad de una concepción del mundo, pero no todos la alcanzan y es más, no todos se preocupan seriamente por alcanzarla”<sup>8</sup>.

Si el filósofo medieval, en quien filosofía y teología funcionaban en armonía sinfónica, leía los acontecimientos y las creaturas como signos y manifestaciones del Creador; si el filósofo moderno, acuciado por el imperativo de buscar certezas antes que verdades, se inclinaba a una interpretación o bien materialista o bien crítica y racionalista del mundo, exigido cada vez más a conciliar su propia visión por la ‘concepción científica del mundo’, el filósofo del siglo XX, marcado por la impronta fenomenológica, no podía eludir este compromiso en sus propios planteos toda vez que ella había impulsado una verdadera revolución en el estatuto de las diversas ciencias, y en especial en las ciencias del hombre. Pues si -con la ayuda del método fenomenológico- se lograban clarificar las esencias de sus respectivos objetos de estudio se podría verificar la adecuación de los métodos vigentes a dichos objetos. No hay que olvidar que a Stein le preocupaba hondamente el reduccionismo a que la psicología experimental había conducido al amplísimo espectro de los fenómenos de la conciencia -y por ende del hombre que la detenta- y que, en tal sentido, la fenomenología representaba una posibilidad firme de volver a ‘las cosas mismas’, no para recuperar su realidad fáctica y empírica sino su realidad nouménica, su esencia, su idea, términos tan abandonados por esos días tras la criba antimetafísica del empirismo y el criticismo.

8 Stein, E.: “La significación de la fenomenología como concepción del mundo”. In *La pasión por la verdad*. pp. 51-52.

Significaba por ello mismo un recuperar la posibilidad de pensar la esencia del hombre como ser personal, con todas las derivaciones ético-antropológicas que esta actitud filosófica conllevaba. Stein no podía dejar de advertir este impulso hacia la verdad de las cosas humanas que tanto le afligía y que la fenomenología prometía.

Sin lugar a dudas, construir una 'nueva visión filosófica del mundo' venía inscrita como posibilidad original de la fenomenología, posición abierta a los problemas del hombre y restauradora del perdido mundo de las esencias -era conocida como la 'ciencia de la esencia'- al que se accedía por su operación cognoscitiva específica cuyo reconocimiento y presencia recorre la historia de la filosofía occidental hasta la modernidad, esto es, la 'visión', 'contemplación' o 'intuición' intelectual imposible de reducir a la experiencia o intuición sensible como el empirismo pretendía o de negar su posibilidad como Kant lo propugnara. Edith Stein veía que la fenomenología era el cauce por el cual se recuperaba la riqueza insustituible de la intuición intelectual tal como la gran tradición clásica la había concebido, superándose, al mismo tiempo, muchos de los condicionamientos y prejuicios que la moderna razón racionante había impuesto a las capacidades cognoscitivas humanas.

Volver a creer en una visión del mundo capaz de llegar a la esencia de la realidad, significaba un giro radical, una actitud de confianza renovada en la verdad que se le devela al hombre, pero ocultada y tergiversada por el discurso crítico de una modernidad que sospechaba de todo cuanto no se ajustara a los estrictos cánones de la razón positiva, procedimental o simplemente 'racionante'. En tal sentido, la fenomenología significó una radicalidad tal de pura disposición y entrega espiritual a la realidad que venía a inscribirse perfectamente en esta necesidad de confianza -más que de certezas cognoscitivas- que afligía al hombre de aquella convulsionada Europa. Si tenemos especialmente en cuenta que la conversión de Stein a la religión católica implicó un replanteo de fondo tanto de los fundamentos filosóficos -y por ende racionales aunque no racionalistas- que habían hecho carne en ella como del nuevo ángulo signado por la fe en que la verdad se le mostraba, podremos avizorar con claridad que una visión del mundo encarada desde su mirada de intelectual comprometida con la

verdad no podía estar exenta del dilema entre razón y fe que ello implicaba. Traduciendo esta actualísima e inquietante problemática a nuestro discurso, hoy y aquí, la pregunta se impone con peso propio: ¿hay, pues, una 'visión del mundo' filosófica y otra religiosa, una propia de la razón y otra privativa de la fe?

La filósofa Stein, aún antes de su conversión definitiva al catolicismo, hubiera respondido que dos verdades admitidas como tales no pueden ser contradictorias y que una visión del mundo tiene su asiento en la verdad epocal, muchas veces distorsionada y débil cuando no reside finalmente -al menos como ideal y valor- en la verdad eterna. Pero tras su ingreso a la patria de la verdad de la fe, mantendrá con firmeza inusitada aquello que caracterizará su convicción de intelectual cristiana abierta al pródigo horizonte de la verdad: "Quien busca la verdad, busca a Dios, séale o no manifiesto"<sup>9</sup>.

Entre los años 1918 y 1921, tras haber sido ayudante de Husserl y haber descubierto a través de Max Scheler que el mundo de la religión no le era indiferente<sup>10</sup>, Edith Stein -quien desde los catorce años manifiesta su total desencanto con la religión judía- da un vuelco en su vida acercándose cada vez más a la vivencia de la fe católica hasta quedar totalmente convertida a ella luego del impacto que le causa la lectura de la vida de santa Teresa de Jesús. "Comencé a leer, y quedé al punto tan prendida que no dejé hasta el final. Al cerrar el libro, dije para mí

9 Stein, E.: Carta del 12-2-1928. In ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe) 2. *Selbstbildnis in Briefen I* (1916-1933). Ed. Herder. Freiburg, 2000, p. 86.

10 Así relata el influjo que Max Scheler le produjo en el despertar de su fe: "Este fue mi primer contacto con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe. Pero me abrió a una esfera de 'fenómenos' ante los cuales ya nunca podría pasar ciega. No en vano nos habían inculcado que debíamos tener todas las cosas ante los ojos sin prejuicios y despojarnos de toda 'anteojera'. Las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí". Stein, E.: *Estrellas amarillas*. p. 241.

‘¡Esto es la verdad!’<sup>11</sup>. A partir de este momento Stein da su sí definitivo al Dios cristiano, pero comenzarán aquí dos arduas tareas para la brillante fenomenóloga: hacer de esta verdad la totalidad de su vida e intentar conciliar la verdad de la filosofía con la verdad de la fe. Dos colosos desafíos para esta mujer que jamás se amilanaba ante las dificultades; ni su condición de mujer, ni su condición de judía, ni sus prejuicios racionalistas pudieron vencer su tesón inquebrantable. Pero no le sería sencillo pasar de los duros esquemas del rigor fenomenológico al suave desfallecer de la voluntad ante un Dios que la convocaba al amor total. Ella buscaba la llegada a su espíritu de ese estado de abandono de sí en donde los múltiples ‘por qué’ de la razón se rinden al único ‘sin por qué’ de la fe. Testimonio de ello es este iluminador texto de su obra *Causalidad psíquica* (1922): “Hay un estado de descanso en Dios, de suspensión total de toda actividad intelectual, en el que no se hacen planes de ningún tipo, no se sacan conclusiones, sino que se abandona todo lo porvenir a la voluntad de Dios, se entrega totalmente al destino”<sup>12</sup>.

Tras haberse acercado al pensamiento colosal de santo Tomás de Aquino -traduciendo al alemán sus *Quaestiones disputatae de veritate*- que se consideraba en su época la filosofía cristiana por antonomasia y que le mostraba sin ambages cómo la razón filosófica podía abrazarse con la fe cristiana, Stein siente que ambas verdades no tienen por qué competir entre sí sino que su compatibilidad es posible ya que ambas están llamadas a compenetrarse y fecundarse mutuamente. Siempre fiel a la verdad y a raíz de la natural confrontación que Husserl y Tomás producían en su ánimo filosófico -reflejos personificados y actuados de su propia confrontación entre razón y fe-, Stein escribe en ocasión del setenta aniversario de Husserl un artículo que titula “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino” (1929) donde intenta bosquejar tanto las líneas de coincidencia como

las cuestiones imposibles de conciliar. Entre éstas surge como central la problemática que nos ocupa: Stein advierte con claridad que la vía de la fenomenología trascendental, que ponía al sujeto como centro y punto de partida de la especulación filosófica, conducía irremisiblemente a una visión ‘egocéntrica’ e inmanentista de la realidad, toda vez que el mundo se crea o constituye a partir del sujeto cerrando así la posibilidad de fundar tanto un mundo como una verdad objetivos, libres de la relatividad que supone la absoluta referencia a la conciencia subjetiva. “El intelecto que busca la verdad nunca podrá conformarse con la re-interpretación, que era el resultado de la investigación trascendental, y que equipara la existencia con la manifestación de la conciencia. Esta argumentación, además, en tanto que relativiza a Dios, está en contradicción con la fe. Aquí se manifiesta el contraste más agudo entre la fenomenología trascendental y la filosofía católica”<sup>13</sup>. En este sentido, se mostraba como evidente para nuestra filósofa que una visión teocéntrica del mundo como la de Tomás, y con ella la de toda la filosofía medieval, difícilmente encontraría su horma moderna en una orientación egocéntrica e idealista como la del último Husserl -plenamente imbuido del *cogito* cartesiano- puesto que, a pesar de su meritorio avance respecto a las imposiciones de la ‘razón racionante’<sup>14</sup>, no dejaba de ser una filosofía sin Dios o, mejor, una filosofía que prescindía de Dios en sus fundamentos y desarrollo.

Insalvable resultaba en consecuencia el abismo de criterios que se abría ante el fundamento último de la verdad. Si bien en sus puntos de partida ambos acordaban en la existencia de una verdad objetiva, distintos eran sus derroteros y fines últimos: mientras que el principal axioma filosófico de Tomás era que la verdad primera y el criterio último de toda verdad es Dios, para Husserl, como para toda la filosofía moderna, de ningún modo podía ser el conocimiento divino, creído por fe, el fundamento y criterio de toda

11 Posselt, T.R.: *Edith Stein. Eine grosse Frau unserer Jahrhunderts*. Ed. Herder. Freiburg-Basel-Wien 1963, p. 81.

12 Stein, E.: *Psychische Kausalität. Beiträge zur Philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. In *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. V, Niemeyer, Halle 1922, 2a. edic. Tübinga 1970, p. 76.

13 Stein, E.: “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino”. In *La pasión por la verdad*. p. 118.

14 El término ‘razón racionante’, expresivo como ninguno de la razón moderna debe su cuño a Don Miguel de Unamuno, término que recorre toda su obra.

certeza. En todo caso, el recurso a Dios como garante de la certeza de la conciencia -tal el Dios cartesiano- es un manotazo de ahogado del filósofo Descartes y no un auténtico *principium philosophicus*. Mientras que la actitud gnoseológica del santo de Aquino estaba al servicio de una metafísica aliada a la teología, pues toda verdad emana de Dios, la de Husserl, si bien nunca negó la posibilidad de la fe, era la actitud del filósofo moderno que supedita su visión del mundo a la delimitación autónoma de la misma razón natural.

Son muchas las consecuencias que se siguen de estas diferentes posiciones ante la verdad, pero Stein no duda en tomar partido: una comprensión racional del mundo, es decir una metafísica a la que no cabe renunciar, debe constituirse desde la conjunción de la verdad natural -develada por la razón- y la verdad sobrenatural -revelada por la fe-, de modo que, obviando la modernidad esta alianza y reduciendo el Dios-amor revelado al Dios-idea pensado, se explica con claridad la razón del 'carácter abstruso de la metafísica moderna' así como el rechazo que muchos pensadores sienten por ella<sup>15</sup>. Siguiendo esta línea reflexiva, pero desde la vereda de los antimetafísicos, Michel Foucault dirá décadas después -y dando razón a Stein aunque sin saberlo- que la metafísica mostró su consistencia mientras fue 'metafísica del infinito', mas cuando hasta la idea de Dios -reflejo de su existencia deseada- se quitó del horizonte del fundamento borrándose con su muerte el horizonte del sentido, advinieron las metafísicas de la finitud y sus respectivas 'analíticas' que la llevaron de su lecho de enferma a la muerte definitiva<sup>16</sup>.

Si bien la fenomenología no deja de postular una metafísica de la finitud excluyente de una doctrina del ser fundada en el *Esse subsistens*, Stein no cesa en su búsqueda de coincidencias pues parte de la convicción de que, en orden a la verdad develable por todo ser humano, pueden conciliarse las intuiciones de las grandes doctrinas filosóficas, en este caso las filosofías en cuestión, y considerarlas grandes sistemas abiertos, siempre a la espera de un pensar auténti-

co que se deje interpelar por la verdad total. Por eso, con el término *philosophia perennis* no sólo alude nuestra pensadora a la obra del Aquinate, como la suele denominar el tomismo, sino también al "espíritu del auténtico filosofar que vive en cada filósofo verdadero, es decir, en cada uno de aquellos que sienten la irresistible necesidad interior de rastrear el *logos* o la *ratio* de este mundo. (...) De esta manera se toman de la mano los filósofos auténticos por encima de las fronteras del espacio y del tiempo"<sup>17</sup>. Pero, contrariamente a lo que cabría suponer, las coincidencias no inducen al relativismo sino a la convicción de que la verdad se despliega como en abanico en las mentes dispuestas a ser poseídas por ella. Ambos referentes de Stein, Husserl y Tomás, creían en la existencia de un *logos* o inteligibilidad subyacente a todo lo que existe y, por ende, en la capacidad del ser humano de irlo descubriendo paulatinamente, si es que se procede con absoluta honestidad intelectual.

Pero las concepciones de ambos diferían respecto a los límites en que se circunscribe este conocimiento. Mientras que Husserl estaba convencido de que el conocimiento es un proceso infinito pues la razón procede como si no tuviera límites, siendo su objetivo la verdad pura entendida como idea reguladora que indica el camino a seguir, santo Tomás, partiendo de la distinción entre razón natural y sobrenatural, nunca hubiera admitido que la *ratio* fuera sólo una idea reguladora, al modo eminentemente kantiano, ni que el conocimiento por la razón natural fuera ilimitado. De ahí que afirme el carácter fragmentario de toda filosofía. Adhiriendo, pues, a la doctrina del Aquinate y fiel a sus convicciones más íntimas, Edith Stein postulará la existencia de una verdad plena, que no se reduce a la idea de ella, y de un tipo de conocimiento que la comprende en su totalidad, esto es, el conocimiento divino que es perfección infinita. Se trata de la verdad plena que habita en Dios y se identifica con Él, que no podrá ser alcanzada en esta vida ni por la filosofía, ni por la teología, ni tampoco por la visión mística. Ellas alcanzarán tan sólo diversas aproximaciones y perspectivas de la verdad pero nunca podrán abrazar *la* verdad en su totalidad.

15 Cfr. "La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino". p. 109.

16 Cfr. Foucault, M.: *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI, México 1990, pp. 308-309.

17 "La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino". p. 101.

El hombre, a pesar de ser partícipe de la perfección divina en la medida de sus capacidades, “se encuentra lanzado a la peregrinación por esta vida, pero un día alcanzará la meta en la patria celestial. Allí abarcará todo lo que le es accesible y de tal modo, que ese conocimiento será producto de una única intuición”<sup>18</sup>.

A estas alturas podemos vislumbrar el camino por el cual la gran filósofa se incorpora a la gran creyente. Ciertamente la verdad de la fenomenología se había hecho ya carne con ella cuando el camino de Cristo se presentó en su vida y con él la exigencia de encontrar el cauce de su verdad personal sin renunciar a la perspectiva de la verdad objetiva y universal. Ya siendo carmelita compone su obra filosófica fundamental, *Ser finito y ser eterno* (1936), en un intento por conciliar las verdades de la fenomenología y de la doctrina tomista, sin dejar por ello de referirse a otros grandes maestros como Platón y san Agustín que, como ya lo había expresado, se dan las manos a la hora del gran banquete de la verdad.

La fidelidad a la verdad -actitud hecha virtud en Stein que nunca remarcaremos lo suficiente- es el cometido que signará su vida y su obra filosófica expresándolo nuestra autora con estas palabras dignas de ser consideradas por cuantos pretendemos habitar con dignidad las dos patrias, la de la filosofía y la de la fe: “El filósofo que no quiere llegar a ser infiel a su finalidad de comprender el ente hasta sus últimas causas, se ve obligado a extender sus reflexiones, en el campo de la fe, más allá de lo que es accesible naturalmente. (...) La razón se convertiría en sinrazón si se obstinara en detenerse ante las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y si cerrara los ojos delante de lo que una luz superior le hace visible. (...) El filósofo debe considerar el conocimiento claro como garantía suprema de su propio método y encontrará muy deseable por amor a la verdad -dada la posibilidad de error innegable en todo conocimiento humano- la revisión por una autoridad suprema esclarecida sobrenaturalmente y que no está sujeta al error. Ciertamente, no podrá someterse a ella sino en la medida en que sea creyente.

Pero incluso al incrédulo le parecerá evidente que el creyente no debe someterse a ella solamente en cuanto creyente sino en cuanto filósofo”<sup>19</sup>.

Tal fidelidad a la verdad, porque se la ama y se confía en ella, implicó un difícil camino para esta pensadora del siglo XX donde las doctrinas filosóficas -algunas ya transformadas en ideologías- fuertemente imbuidas del espíritu de la modernidad postulaban un mundo sin Dios, para el hombre y para el pensar, vaciado ya del horizonte del fundamento. Pero Stein hizo de este vacío de Dios la mayor de las injusticias transformándolo en *leit motiv* de su vivencia filosófica. No cabe duda que su propuesta ha sido uno de los más sólidos intentos de la pasada centuria por sentar las bases de una filosofía cristiana que recoja en un solo ramillete las flores de la filosofía moderna y medieval en armonía de verdades con los datos de la revelación cristiana y en vistas a la consumación del primigenio y perdido ideal filosófico: ser poseído por la verdad, como el auténtico filósofo, ‘amante de la sabiduría’, lo reclama. Así, liberada de todo prejuicio y en consonancia con lo que la buena fenomenología le enseñara, no tuvo reparos en afirmar que “la filosofía cristiana no es solamente el nombre para designar la ideología de los filósofos cristianos ni sólo la designación del conjunto de doctrinas de los pensadores cristianos, sino que significa más bien el ideal de una *perfectum opus rationis* que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrecen la razón natural y la revelación”<sup>20</sup>.

Ciertamente, a nuestra pregunta inicial ¿hay una visión filosófica del mundo y otra religiosa?, Edith Stein respondería que de hecho las hay -y he aquí la contradicción del mundo contemporáneo y la perplejidad del hombre ante él- pero no las debería haber -la realidad siempre en tensión con el ideal que expresa un valor a realizar y un deber ser a cumplir-, pues así como el hombre es uno, la verdad es una, por lo cual ambas visiones están llamadas a comulgar en la exigencia de unidad suprema a que tiende de

19 Stein, E.: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Ed. FCE, México 1996, pp. 40-41.

20 Ibid., p. 44.

18 Ibid., p. 104.

suyo el espíritu humano. La idea de la doble verdad no sólo cae en el absurdo racional sino que expone al hombre al más absoluto desamparo y desarraigo, tal como el hombre de la modernidad lo experimentó: solo con su certeza cognoscitiva y subjetiva (*cogito ergo sum* era su verdad inconvencional y angustiado ante una verdad religiosa desvinculada del ámbito de aquélla. ¿Estamos como hombres y mujeres del siglo XXI muy alejados de esta grave aporía existencial?

### III - Si Edith Stein viviera en nuestro tiempo...

En estas seis décadas que han pasado desde su muerte pocas diferencias sustanciales hallaría Edith Stein si viviera en nuestro tiempo y muchas son las respuestas que encontraríamos si nos acercamos a la solidez testimonial de su propuesta y de su vida. Pues, ¿en qué consiste el problema raigal del hombre de estos albores de siglo y de milenio, tan cual lo vivimos y pensamos desde nuestro privilegiado espacio de trabajadores del intelecto? Si se nos permitiera un gran poder de síntesis, diríamos que el ser humano ha perdido la huella que lo conduce a su sí mismo porque vive fuera de su ser auténtico, que se ha dejado seducir por las huellas equivocadas de los falsos profetas hasta reducir a débil muñón esa dimensión de su ser interior en donde habita la verdad porque habita Dios que es su centro, tal como san Agustín lo proclamaba: "*in interiore homini habitat veritas*". ¿Cómo no advertir las consecuencias aplastantes -globales y personales- de este extravío ya largamente caminado? ¿Cómo no rebelarse de mil maneras y buscar mil caminos alternativos contra ese vacío que lo invade todo impregnando de muerte y sin sentido la vida de muchos, incluso muy cercanos a nosotros? Y las preguntas continuarían en un largo etcétera...

Si pudiéramos hacer un recuento breve de las principales 'lacas' que afectan hoy al hombre de nuestra gran aldea global, Edith Stein no dubitaría en darnos sus 'remedios' tras haber no sólo estudiado a fondo al enfermo humano y su consecutiva problemática antropológica, sino eminentemente por haberse comprometido con ella hasta dar su propia vida. Los invito, entonces, a pensar junto a Edith Stein sus respuestas y

propuestas porque ella nos habla hoy, a varones y mujeres del siglo XXI, desde cada uno de estos cinco títulos que intentan resumir los actuales atentados 'contra el hombre', pero mostrando que tras cada uno de ellos se encierra un propositivo y cálido 'a favor del hombre' y sobre todo un amoroso y dativo 'para quién'.

#### 1- *Contra el vacío de un mundo sin Dios: Un hombre imago Trinitatis*

En este mundo posmoderno que ya ni siquiera se plantea el problema del nihilismo o de la nada de Dios que trae la nada de sentido, porque ni siquiera la filosofía lo torna problemático por aparecer 'lejano' e 'indiferente' a sus pragmáticos intereses especulativos, se hace imperioso para nosotros, intelectuales cristianos, abordar este problema en toda su crudeza y realismo. La ya larga historia de la 'muerte de Dios' anunciada por Nietzsche cobra en nuestros días fuertes resonancias, tanto más por las graves consecuencias que este inquietante vacío acarrea en todos los estratos de lo humano. Es que ni el hombre puede pensarse sin Dios ni Dios sería significativo sin el hombre: Dios-hombre conforman una relación indisoluble llamada a consolidarse en el recíproco amor, el descendente y fundante de la *caritas Dei* y el ascendente y menesteroso de la *caritas homini*.

Edith Stein supo ver con claridad que a Martin Heidegger, quien denunciaba a viva voz el nihilismo anticipado por Nietzsche así como el triste derrotero de una humanidad signada por las poderosas estructuras del pensar técnico -motores silenciosos que horadaban hacia ya tiempo el camino de la verdad-, le faltó mostrar sin rodeos el contrapunto del sentido de lo humano, esto es, que el abismo de la nada no era el destino final del hombre y que habiendo afirmado de mil maneras que "el espíritu es el destino y el destino es espíritu"<sup>21</sup> debió tener el coraje de decir que el fundamento del espíritu residía en el Dios del amor, dador de todo sentido, y no sólo en el ser del pensar en cuyo espejo habita ciertamente el hombre pero no lo funda. Sólo una pensar positivo y propositivo, que se afincara

21 Heidegger, M.: *Schelling y la libertad humana*. p. 2.



sólidamente en la relación Dios-hombre dando respuestas adecuadas a la nada, podía superar la seducción aniquiladora del nihilismo metafísico y pedagógico que todo lo infectaba, con menos persistencia aún con que lo sigue haciendo en nuestros días.

Ello no obsta -pensaba Stein- que el cristiano deba tener una actitud crítica ante el mundo y despertar desde su formato de 'ser-en-el-mundo' a su existencia auténtica, como la filosofía heideggeriana exhortaba. "La llamada a atenerse al verdadero ser, que con tanta radicalidad se nos formula desde la metafísica de Heidegger, es una llamada del cristianismo más originario: es un eco de aquel 'convertíos', 'metanóete', con que el Bautista invitaba a preparar los caminos del Señor"<sup>22</sup>. Es que Martin Heidegger, el gran pensador del siglo XX, tradujo al formato filosófico muchos contenidos del mensaje cristiano pero al no blanquear su origen y al tergiversar su *télos* terminó obligadamente deslizándose en el plano descendente del nihilismo, y deslizando por la misma pendiente a cuantos lo siguieron y lo siguen.

Ciertamente una antropología cristiana, como la quiere nuestra autora, piensa que la bondad y la perfección le incumben al hombre, empero dicha incumbencia pertenece a todo el género humano, no a una raza o un pueblo en especial. El hombre por sus meras fuerzas nunca lograría tal bondad y tal perfección, nunca su sola condición racional le conferiría tal poder, porque el haber sido creado a imagen y semejanza divinas -su carácter de *imago Dei*- es lo único que lo eleva por encima de sí mismo. Siguiendo a san Agustín dirá Stein que cada hombre lleva grabado en su espíritu la imagen de la Trinidad<sup>23</sup>. De este modo rescata para toda su antropología el sello de lo eterno, asumiendo la doctrina del hombre como *imago Trinitatis*, que también toma de la interpretación de santo Tomás y que resume de la siguiente manera: "El espíritu del hombre se ama a sí mismo. Para poder amarse, tiene que conocerse. El conocimiento y el amor están en el espíritu; son por tanto una sola cosa con él, son su vida. Y, sin embargo, son diferentes de él y

entre sí. El conocimiento nace del espíritu, y del espíritu que conoce procede el amor. De esta manera, se puede considerar al espíritu, al conocimiento y al amor como imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y esto no es una mera comparación, sino que tiene un significado bien real. El hombre es sólo por Dios, y es *lo que es* por Dios. El espíritu puede conocer porque es, y porque en tanto que espíritu está dotado de la luz de la razón, es decir, de la imagen del *logos* divino. Al ser voluntad, el espíritu se siente atraído por la bondad (por la bondad pura y por sus imágenes terrenas), y ama y puede unirse a la voluntad divina, para sólo así encontrar la verdadera libertad. Conformar la propia voluntad a la divina: tal es el camino que conduce a la perfección del hombre en la gloria"<sup>24</sup>.

En espléndida síntesis Stein muestra que la reflexión antropológica inscrita en una visión cristiana debe partir de la consideración de la persona como reflejo del Dios Trinitario al que se accede mediante la revelación, pero, al mismo tiempo, por la razón natural -siguiendo en ello a Tomás de Aquino- pues, sondeando en el propio ser finito y fugaz, se llega a un ser infinito fundado en sí mismo y creador que es dueño de todo el ser y que es el ser mismo. Y si este Dios es dueño de todo el ser, también lo será de su sentido, del porqué profundo de la realidad entera: "Él (Dios) se revela a sí mismo ante nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas. Si el Creador es la imagen primitiva de la creación, ¿no se debe encontrar en la creación una imagen, aunque lejana, de la unidad trinitaria del ser primero? Y de allí, ¿no sería posible llegar a la comprensión más profunda del ser finito?"<sup>25</sup>

Desde esta imagen de la persona como *imago Trinitatis* Stein interpreta la naturaleza del hombre, esto es, su esencia, su quiddidad, como una realidad personal que posee un cuerpo, un alma y un espíritu conformados y subsumidos en una unidad subsistente aunque también tripartita como su molde trinitario lo inspira. La semejanza divina, tema arduo de suyo para ser conceptualizado en formato filosófico, supone en la interpretación steinniana una participación directa del

22 Stein, E.: *La estructura de la persona humana*. Ed. BAC, Madrid 1998, p. 19.

23 Cfr. *De Trinitate*, IX-X.

24 *Estructura de la persona humana*, pp. 15-16.

25 *Ser finito y ser eterno*, p. 371.

hombre en la naturaleza del Dios Trinitario “porque el todo compuesto de forma y de materia -alma y cuerpo según el modo aristotélico-tomista de explicar la sustancia de los seres vivos-, que subsiste por sí mismo (la *ousía*) es, en cuanto subsistente por sí mismo, la imagen del ente original, es decir, del Padre; en cuanto totalidad llena de sentido y de fuerza, es la imagen de la Divinidad Trinitaria entera”<sup>26</sup>.

También la vida espiritual del hombre debe ser considerada como una vida trinitaria. En cuanto espíritu, el hombre sale de sí abriéndose al mundo pero sin perder nada de ese sí mismo, aunque ‘exhale’ de continuo su esencia en la plenitud de su vida personal y espiritual. De igual modo el alma -centro de la persona humana que, estando Stein compenetrada de la rica antropología de Teresa de Jesús, no podía dejar de calificar como ‘lugar’ y ‘castillo del alma’, “aquel lugar donde (la persona) está consigo misma”<sup>27</sup>- en cuanto espíritu, se eleva por encima de sí misma porque lo humano es siempre una tensión entre el reino del espíritu y el de la materia, un estar condicionado por lo que le es superior (Dios) y también por lo que le es inferior (su corporalidad, sus pasiones, sus instintos, etc.). Pero Dios es amor y la máxima participación humana en la divinidad proviene del amor de que es capaz la persona, amor que comienza con el amor a sí mismo y que se despliega en el amante, el amado y el amor mismo; sin embargo, para amarse debe conocerse. Amor y conocimiento son uno, porque ambos están en el espíritu, y son tres porque son diferentes entre sí y se relacionan el uno con el otro en el mismo espíritu.

Si el hombre es creatura de Dios, si lleva en sí el sello divino, si él es *imago Trinitatis*, ningún vacío de muerte, ningún sentimiento de desesperación y desamparo podrá atentar contra una vida vivida en plenitud y abierta a la esperanza de la eternidad. Pero si nos empeñamos en construir una cultura vaciada de Dios, incluso porque los mismos cristianos sucumbimos a las exigencias del *saeculum* en vez de insuflarle a él nuestra verdad, no podemos pedir al discurso

antropológico lo que nosotros no hemos sabido transmitir: la luz de la *imago Trinitatis* que nos constituye y nos colma de sentido.

## 2- *Contra la indiferencia y la desconfianza productos del relativismo: Un hombre fiador y custodio de la verdad*

Una humanidad que ya no busca la santidad bienhechora de la verdad sino el conformismo sin compromiso de un ‘pensamiento débil’, una humanidad que se hunde en la indiferencia moral pues ya nada está del todo bien ni del todo mal aunque siempre el mal lleve las de ganar, una humanidad que dice creer en los derechos del hombre pero que se niega a encontrar la idea antropológica que los funda y los conculca en cada acto atentatorio contra el débil, el pobre, el discriminado, el enemigo, es una humanidad lastrada por el discurso del relativismo, aquella corriente de pensamiento y de vida que afirma que ‘todo es relativo’ o, su equivalente, que ‘nada es verdadero’, conllevando ello la confusión y el error en todos los órdenes. Ya no se sabe qué hacer ni qué ser porque no se está en la verdad ni se confía en alcanzarla. Ella es el gran convidado de piedra en el opulento banquete de la posmodernidad globalizada.

Como se ha señalado ya, obra y vida de Edith Stein fueron un himno apasionado a la verdad en un mundo -análogo al de nuestros días- que renegaba de ella, tanto en los ámbitos del saber (ciencia y filosofía imbuidas de positivismo) como en los del deber (éticas despojadas del bien objetivo). A pesar de los grandes cambios y tropiezos de su vida, nuestra pensadora no cesa en su búsqueda de la verdad convencida que las intuiciones de las grandes doctrinas filosóficas pueden conciliarse y considerarse grandes sistemas abiertos, siempre a la espera de un pensar auténtico que se deje interpelar por la verdad total.

Pero además, se preocupaba hondamente por el relativismo moral en que iba cayendo aquella juventud desenfrenada por los aires de ‘libertad’ que el psicoanálisis pregonaba. La imagen de hombre por él labrada había inficionado ya la cultura europea mostrando que tras la claridad de la conciencia se esconde un

26 Ibid., p. 461.

27 Stein, E.: *Introducción a la filosofía*. (*Einführung*, 158). Citado por Stubbemann, C.M.: op. cit., p. 85.

‘fondo oscuro’ cuasi inaccesible que no conlleva lucidez y al que se le atribuye el término de ‘inconsciente’. Desde esta dicotomía de luces y sombras, que sin duda conmueve la fibra antropológica de Stein, se le mostraba como evidente que “nos hallamos precisamente ante una mera *superficie*, debajo de la cual se esconde una *profundidad*, y que en esta profundidad actúan oscuras fuerzas. (...) Las fuerzas profundas no se han hecho visibles para todos hasta la llegada de la guerra y las convulsiones de la posguerra. La razón, la humanidad y la cultura han revelado una y otra vez una estremecedora impotencia. Así es como una imagen del hombre distinta ha ido ocupando el lugar de la humanista”<sup>28</sup>. Si bien no existe un criterio común en este terreno, sí se puede señalar un punto que los unifica a todos: lo esencial, lo activo y determinante en el hombre no es la vida de la superficie, de la conciencia vertida en pensamientos y voliciones, sino estas profundidades -la vida del inconsciente- que pasan inadvertidas a la mirada ingenua pero que van fraguando aquélla.

Cuando el psicoanálisis recién comenzaba a mostrar sus efectos, la lucidez de Edith Stein ya encendía su luz de advertencia, tanto para las consecuencias teóricas cuanto para las vitales: si la superficie es *sólo* reverberación de lo que pasa en las profundidades, donde operan las verdaderas fuerzas instintivas que dominan a la persona, resulta casi imposible concebir desde esta realidad caótica la unidad del ser personal, tema que es recogido de Tomás de Aquino ocupando el centro del interés steinniano por aparecer colapsado tras los sucesivos desgarros que la racionalidad moderna produjera en aquella elaborada *unio substantialis*. ¿Cómo sostener la unidad espiritual del hombre si se destrona la claridad del intelecto y la voluntad como asientos de la libertad humana y, por ende, de su capacidad de autonomía y autocontrol? Las consecuencias de una antropología y una pedagogía con asiento en el psicoanálisis estaban siendo ya devastadoras entre los jóvenes, asegura nuestra autora, toda vez que la hipervaloración de los instintos implicaba ‘darles un correlato práctico’, esto es, satisfacerlos en plenitud cayendo lógicamente en las teorías que justifican tales conductas: el

hedonismo (‘es bueno moralmente lo que satisface mi libido’) y el relativismo moral (‘ningún acto moral es bueno o malo en sí mismo’).

Por fin, si el psicoanálisis se convierte en el único medio de interpretación de los problemas del hombre caerán en picada los valores del espíritu y el sentido -las más altas verdades humanas-, pues, como ha señalado con rigor Viktor Frankl, la imagen materialista y determinista que está en su base hará que ninguna idea de verdad ni libertad sean sustentables<sup>29</sup>. Ni el materialismo en materia antropológica, ni el relativismo en materia gonoseológica y moral aciertan en ver la intrínseca relación de dependencia entre el hombre y la verdad, de modo que si Dios es el fiador del hombre revelándosele como ‘camino, verdad y vida’, el hombre *imago Trinitatis* es asimismo fiador y custodio de la verdad, tanto de la develada -verdad natural- cuanto de la revelada -verdad sobrenatural-. Una humanidad inhabilitada formalmente por el discurso omnipresente del relativismo, tanto para sentir dolor en el pecho por tanta injusticia que clama verdad o por la alegría del deber cumplido en la verdad o por saberse digno testigo de ella, difícilmente pueda superar el contagioso sabor amargo de la des-confianza que el espíritu del relativismo trae consigo.

### 3- *Contra la soberbia de la razón autosuficiente: Un homo humilis que necesita de la fe*

Desde que la modernidad endiosó a la razón, desde que René Descartes impuso a la historia del pensar su *cogito ergo sum*, el hombre depositó en ella toda su confianza, a veces al punto de reemplazar al mismo Dios. La razón es, sin duda, una capacidad fundamental que hace del hombre lo que es, pero la persona no se agota en su racionalidad ni reside en ella la única fuente de su conocimiento. Tampoco la mera razón científica es capaz de dar respuestas a todo, mucho menos a las grandes cuestiones humanas, como cierto fundamentalismo racionalista de nuestros días lo pretende.

28 *Estructura de la persona humana*, p. 8.

29 Cfr. Frankl, V.: *La idea psicológica del hombre*. Ed. Rialp, Madrid 1979.

Porque, mal que nos suene, en las antípodas del fundamentalista religioso existe el fundamentalista racional cuyo perfil psicológico puede ser paradójicamente definido a partir de sus creencias aunque ellas no sean precisamente religiosas. Este individuo no cree en ninguna revelación sustantiva, divina ni transmunda; sí cree en un conocimiento que trasciende a la cultura aunque su status sea la falibilidad y la provisionalidad. Es un firme defensor del saber científico-técnico, fruto encomiable de la racionalidad, fuera de cuyo formato todo le parece hundirse en la irracionalidad más burda. En nuestros días el sociólogo Ernest Gellner ha definido con agudeza el sentido más radical del 'fundamentalismo de la razón', aunque la expresión sea nuestra: "Esta es la perspectiva que desacraliza, desestabiliza, desencanta todo lo sustantivo: no se privilegia ningún hecho, ocasión, individuo, institución o asociación. En otras palabras, ningún milagro, ninguna intervención divina, ninguna celebración o conferencia de prensa ilusionista, ningún salvador... Todas las hipótesis están sometidas a examen; todos los hechos abiertos a nuevas interpretaciones y sometidos a las leyes simétricas que imposibilitan lo milagroso, la ocasión sagrada, la intrusión de lo 'otro' en lo mundano"<sup>30</sup>.

Gestada en el curso de la revolución científico-técnica de los siglos XVII y XVIII, en plena modernidad ilustrada, esta postura se ha convertido en el código de conducta cognitiva no escrito pero tácitamente admitido como 'credo racionalista', ampliamente consensuado y reconocido de facto por muchos intelectuales, científicos y filósofos de este tiempo. Como vemos, el actual estado de confusión ante la verdad admite la coexistencia de ambos extremos del péndulo que se aposentán de distinto modo en la cultura y en las personas: un hombre posmoderno ufanado de su relativismo instalado como 'pensamiento débil' que, por así decirlo, convive -no en paz sino en conflicto permanente- tanto con el fundamentalista racional como con el fundamentalista religioso.

La propia Edith Stein, movida por su formación racionalista, cayó en la indiferencia religiosa que imposibilita la actitud de confianza propia de la fe, pero lentamente se fue decepcionando de todas aquellas doctrinas que reducían salvajemente la complejidad humana por pretender ajustarla a la estrechez de unos cánones cognoscitivos que ciertamente reflejaban aquella actitud fundamentalista o absolutista ante la razón. La fenomenología la ayudó a romper con este exceso pues la nueva postura filosófica postulaba la posibilidad de dócil entrega a la realidad sin pasar previamente por la criba del criticismo.

Empero la actitud gnoseológica del racionalismo conlleva la antropológica, que postula un sujeto fuerte, autónomo y autosuficiente sostenido en los poderosos brazos de la 'diosa razón'. La soberbia del hombre que se cree 'dueño de la verdad' sería su consecuencia esperable. Ante esto, la Edith Stein ya cristiana advierte lo nefasto de esta idea de hombre gestada desde el signo del racionalismo. Ella lo sabe por su propia experiencia: las solas fuerzas humanas no bastan para encauzar la propia vida hacia el bien y la verdad, es necesario implorar la ayuda de la gracia divina y conservarla. Pone así en evidencia que ni la autosuficiencia racionalista que proclaman los sistemas emanados del racionalismo ni el abandono a la vida instintiva que parece deducirse del psicoanálisis, se ajustan a la idea del hombre como persona forjada por la espiritualidad y la filosofía cristianas; sólo desde la conciencia de la fragilidad que nos constituye unida al vocativo menesteroso del 'ayúdame Dios, que solo no puedo' se puede pensar la verdad de lo humano. La luz natural de la razón la ilumina pero sólo la luz de la gracia la fortalece, haciendo volver al *homo humanus*, a lo que es, *humus, humilis humus*. Sólo desde la humildad de reconocerse frágil y menesteroso ante Dios Padre, puede el hombre sanarse de la maligna enfermedad de la razón. "El hombre no tiene poder alguno sobre las fuerzas profundas, y no puede encontrar por sí solo el camino que conduce a las alturas. Con todo, hay un camino preparado para él. Dios mismo se ha hecho hombre para sanar su naturaleza y devolverle la elevación sobre lo meramente natural que le ha sido asignada desde toda la eternidad. El hijo del eterno Padre se ha convertido en la nueva cabeza del género humano. Cuantos se

30 Gellner, E.: *Posmodernismo, razón y religión*. Ed. Paidós Ibérica, Barcelona 1994, p. 102.

unen a él en la unidad del cuerpo místico participan de su filiación divina, que salta hasta la vida eterna y al mismo tiempo sana las fragilidades de la naturaleza caída”<sup>31</sup>.

A partir de su encuentro con la fe, Edith Stein nos muestra que el camino de la racionalidad se completa y plenifica con el camino de la espiritualidad y la religión. La filosofía que ama la verdad ‘entendida’ se abre a la teología que se expande por la ‘fe’ a la Verdad que la ‘voluntad’ ama; pero la mística que busca anticipar la salvación y la visión beatífica ‘esperando’ en ellas, las recoge a ambas -lo sabido y amado en la Verdad- superando la ‘memoria’ de la finitud y del pecado para unirse a esa Verdad amada y vivida, y demostrando con ello que el despejo de lo antropológico alcanza su máxima luz cuando se deja clarificar por su impulso salvífico hacia el ‘amor’ que libera. Fe y razón van unidas, religión y filosofía no se contradicen, sino que se abrazan en diálogo fecundo desde la humildad, virtud que se abre al don generoso de la verdad develada por la fe y en el amor. Es hora ya, en este tiempo en que van cayendo las máscaras de la soberbia ante la desnudez del dolor y la injusticia en el gran teatro del mundo, que no sólo teólogos y místicos sino los mismos filósofos volvamos a pensarnos como *homo humilis et insipiens* y no meros *homo sapiens*, desde el signo de la humildad y la pobreza evangélicas que reconoce el barro de que estamos hechos y no nos deja ciegos y sordos a la verdad donada por Quien nos convoca a nuestra excelsa vocación de eternidad.

#### 4- *Contra la angustia de la finitud y la falta de esperanza: Un hombre con vocación de eternidad*

Las sombras del nihilismo, el relativismo y el racionalismo limitan el horizonte de lo humano reduciéndolo al rictus de un homúnculo que ha desterrado de su vida su verdadero ser y que lo confina a una paulatina y mortal despersonalización: el consumismo, el hedonismo, la falta de ideales, el culto al dinero, al poder y al propio cuerpo, y las mil máscaras tras la que se oculta la persona verdadera caen por su propio peso cuando se cobra conciencia de ese gran vacío

31 *Estructura de la persona humana*, p. 18.

que no colma las ansias de plenitud y felicidad. Aunque externamente intenta ocultar su angustia, la persona vive en su interior una profunda crisis: no hay paz, ni confianza, ni alegría que la contengan, sólo un gran cansancio cuando no una gran desesperación. Este hombre ha perdido la virtud de la esperanza porque no ha encontrado su vocación de eternidad. ¿Cuántos de ellos nos son tan cercanos que de sólo mirar sus rostros podemos abismarnos en su angustia, en su ira, en su rencor, en su vacío?

Naturaleza caída, finitud, abismo, oscura profundidad, es la terminología antropológica de que se sirve Edith Stein para mentar el costado más frágil de lo humano que marcaba con fuerza el ambiente intelectual de aquellos días signados por el pensamiento de Martin Heidegger, filosofía que había impactado a Stein al punto de llamarla ‘la metafísica de nuestros días en su forma más impresionante’. Destinado a preguntarse por el ser desde la pregunta por su propia existencia instalada en la angustia que la finitud le provoca, el hombre descubre su ser arrojado y su constitutivo ser para la muerte, viene de la nada y la nada es su destino. Contrariamente a lo que la visión psicoanalítica pensaba, “la vida profunda es para Heidegger una vida según el espíritu. El hombre es libre, en el sentido de que puede y debe decidirse por su ser verdadero. Pero no le ha sido señalado ningún otro fin que ser él mismo y perseverar en la nada de su ser”. Y se pregunta seguidamente Edith Stein: “Ahora bien, ¿cómo podría entregarse a tan triste tarea, y quién podría dedicarse a ella con buena conciencia? Pues ¿estaría seguro de que la otra persona tendría la capacidad de mirar cara a cara a esa existencia y a la nada, y de que no preferiría más bien volver al mundo, o incluso huir de la existencia para refugiarse en la nada?”<sup>32</sup>

Por cierto que a Stein no le era indiferente el planteo de la finitud radical ni la tragedia del hombre contemporáneo que parecía instalarse definitivamente en ella. Ella misma empatizaba con este sentimiento insoslayable, que describía diciendo: “Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me lo represento, es un ser vano; yo no existo por mí mismo, y por mí mismo nada soy;

32 *Estructura de la persona humana*, p. 13.

me encuentro a cada instante ante la nada, y se me debe hacer el don del ser momento tras momento”<sup>33</sup>. Pero ni la nada ni el nihilismo son la verdad del hombre sino la plenitud del ser: “Y sin embargo este ser vano es un ser y por eso yo toco a cada instante la plenitud del ser. (...) (El yo) retrocede con horror ante la nada y no exige solamente una continuación sin fin de su ser, sino también una posesión plena del ser: de un ser que podría abrazar todo su contenido en un presente sin cambio, en lugar de ver constantemente desaparecer lo que acaba de llegar a la vida”<sup>34</sup>. Cuando el hombre descubre esta plenitud de ser en lugar de la nada, cuando toma conciencia de que en su interior habita la verdad descubre que tras la verdad de su existencia como finitud radical se halla el ser eterno, la verdadera vocación a que está llamado. “Ésta es la verdad que se encuentra cuando se llega hasta el fondo en el propio interior. Cuando el alma se conoce a sí misma, reconoce a Dios dentro de ella. Y conocer *qué* es y lo que hay *en ella* sólo es posible por la luz divina”<sup>35</sup>. Su deuda con Agustín de Hipona y con Teresa de Ávila se torna incuestionable.

El hombre no es un ser arrojado a la existencia temporal sino un ser acogido en el seno del Ser eterno que Stein no duda en identificar con el supremo ser personal, el Dios Trinitario de la revelación que, a su vez, le sirve de soporte a toda su metafísica. Pero del misterioso juego entre la libertad y la gracia dependerá que el hombre escuche su vocación de eternidad y responda a este llamado con su vida entera. Mientras que Heidegger había hablado de la vocación como una invocación del “*Da-sein* (que voca en la conciencia a sí mismo)”<sup>36</sup>, Stein, como era de esperar, partirá de una definición de vocación signada desde el ‘Quien’ que llama al ser humano a su más profundo sí mismo siendo Dios mismo ese Quien. Tanto la naturaleza del hombre como su itinerario vital, mirados a los ojos de la fe, no son ningún juego de azar sino obra y regalo de Dios.

33 *Ser finito y ser eterno*, p. 72.

34 *Ibid.*

35 *Estructura de la persona humana*, p. 20.

36 Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*. Ed. FCE, México 1974, § 57.

La vocación es un tema antropológico clave en Edith Stein; éste le sirve para comprender el sentido y la misión del ser humano como hijo de Dios e *imago Trinitatis*, pues él lleva inscrita su vocación en su propia naturaleza creada, vocación que debe primero descubrir y luego desarrollar en respuesta al Dios que lo voca. Tanto la vocación genérica (a ser humano) cuanto la específica (a ser varón o mujer) y la personal (a ser uno mismo) atienden al desarrollo del verdadero ser del hombre que es tal cuando llega a ser lo que Dios le prescribe, para lo cual es necesario conocer su plan divino. Stein no concibe un desarrollo vocacional pleno al margen de la cosmovisión cristiana y sus razones se resumen en esta firme convicción: “El hombre es sólo por Dios, y es *lo que* es por Dios”<sup>37</sup>. Si bien no es posible elegir la propia naturaleza -en tanto dada y creada por Dios- sí es posible ignorarla, negarle nuestro asentimiento, negando al mismo tiempo a su Creador. Pero en esta negación el hombre se niega a sí mismo abortando así sus posibilidades de plenitud que sólo se dan insertando su vida en la vocación originaria y fundante.

Desde su conversión definitiva a la religión católica (1921) hasta su decisión vocacional e ingreso a la vida consagrada (1933) el perfil místico de Edith Stein se iba evidenciando con claridad no sólo en sus elecciones vitales sino también en sus escritos, cada vez más cercanos a la fusión total de la verdad religiosa con la verdad filosófica, de modo que la conflictiva dupla fe-razón se alojaba pacífica y naturalmente en su espíritu, como quien se abandona a esa verdad que se espera desde siempre. La unión del hombre con Dios era una expectativa real que debía entrar necesariamente en sus cuidadosos desarrollos conceptuales. La persona, por su espiritualidad y libertad inexorables, puede determinarse a hacer de su propia interioridad una *morada de Dios*, pues, si bien decimos que Él es ‘acogido’ en el interior del alma esto significa más bien que sólo si el hombre se abre en un acto libre a Su presencia es posible la unión. También éste es un acto vocacional puro inscripto en la naturaleza humana porque el alma individual tiene como destino la vida eterna y la fe enseña

37 *Estructura de la persona humana*, pp. 15-16.

que Dios quiere ofrecerle esa vida. “La vocación de la unión con Dios es una vocación de la vida eterna”<sup>38</sup>.

Pero la mayoría de las veces los hombres no ‘ven’ esta vocación, no perciben lo más original y lo más interior que hay en ellos, oscurecidos por la influencia del mundo que los rodea y el peso infinito de la finitud. Y como toda vocación, que de suyo cuesta descubrirla y hacerla operante en uno, esa vocación de eternidad, que atiende a consumir -de *cum summus*, con suma, llevar algo a su plenitud- la imagen de Dios en cada hombre, se da de ‘una manera completamente personal’. Es que el *nombre propio* de cada persona es el *nombre nuevo* con que el Creador nos convoca a nuestra posibilidad más personal. “Cada alma individual -afirma Stein- ha salido de las manos de Dios y lleva una impronta particular. Y cuando se dice en la revelación de Juan<sup>39</sup>: ‘Al vencedor yo le daré (...) una piedrecilla blanca y sobre esta piedrecilla estará grabado un nuevo nombre que nadie conoce sino el que la recibe’, ¿este nombre no debería ser un nombre propio en el sentido pleno del término, que expresa la esencia más interior de aquel que lo recibe y le revela el misterio de su ser escondido en Dios?”<sup>40</sup>

¿Qué sombras pueden opacar la vida del hombre llevándolo a la angustia y a la desesperanza si entre su finitud radical y su vocación de eternidad no hay fisuras ni abismos sino un puente tendido al infinito? Sólo hay que estar atentos al nombre nuevo que se recibe en gracia pero que se adopta en libertad, tarea en la que estriba la vida entera pues sólo al final del camino sabremos decir con propiedad: “éste soy yo, este es mi nombre”.

- 5- *Contra un cristianismo pobre en compromiso y testimonio :*  
*Una mujer que da su vida por la humanidad doliente*

Jesús había dicho: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque el que quiera salvar su

vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará”<sup>41</sup>. Esta elección, dice Edith Stein, implica “el camino angosto que pocos encuentran, el camino que conduce al alto monte de la perfección y que sólo puede ser andado por aquellos que no se asustan de ninguna carga”<sup>42</sup>. Hablaba de un ideal de perfección humana y, aunque era consciente de que no todos podrían consumarlo, sabía que para el cristiano cabal tomar la cruz suponía un verdadero despojo de sí mismo, despojo del orden sensible y sensual pero sobre todo del espiritual, borrándose casi las distancias entre el místico que sabe que lo es y aquel otro que simplemente quiere vivir a fondo su cristianismo. Porque al tomar su cruz no hace más que despertar al místico profundo que duerme en él, tensando su existencia hacia el cumplimiento de la alianza salvífica propuesta por Dios. Es un morir en cierto modo a la naturaleza para renacer en el espíritu y ascender por el camino estrecho que lleva a la unión sobrenatural.

El despojo de esta alma termina así en una gran transformación interior en que el entendimiento es transido por la fe, la memoria por la esperanza y la voluntad por el amor. Recogiendo la tradición mística sanjuanista, Stein conjuga las agustinianas potencias del alma -entendimiento, memoria y voluntad- con la tríada de virtudes teológicas -fe, esperanza y caridad-, mostrando que la transformación es posible pero implica un desposeerse y un abandonarse a la voluntad divina a toda prueba. “La fe le muestra a Dios como luz inaccesible, incomprensible e infinito ante el cual fallan todas las fuerzas naturales y por lo mismo hace volver al entendimiento al reconocimiento de su nada; conoce su impotencia y la grandeza de Dios. De la misma manera, la esperanza vacía la memoria, porque se preocupa de algo que no posee (...). Nos enseña a esperar todo de Dios y nada de nosotros mismos o de las demás criaturas. Esperar de él una felicidad sin fin y renunciar por ello en esta vida a todo gusto y posesión. Finalmente el amor libra la voluntad de todas las cosas, en cuanto obliga a amar a Dios sobre todas ellas. Pero eso sólo es posible cuan-

38 *Ser finito y ser eterno*, p. 518.

39 *Ap 2*, 17.

40 *Ser finito y ser eterno*, p. 519.

41 *Mc 8*, 34-35.

42 Stein, E.: *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*. Ed. Monte Carmelo, Burgos 1989, p. 77.

do se ha suprimido el apetito de las criaturas"<sup>43</sup>. Aquí vemos cómo lo antropológico -saber sobre el hombre- se abre a lo teológico -saber ante Dios- mediado experiencialmente por lo místico -amar a Dios que conlleva su saber-. Dios quiere que la fe sea un don que debe ser aceptado y en cuyo sí se encuentren la libertad humana con la divina. Por eso Su palabra suena a palabra muerta a quien no la acoge como tal y, por idéntica razón, es comprensible que Dios permanezca 'escondido' ante quien, por mil motivos, no acepta ser invitado al banquete de su amor. Sólo cuando nos rendimos al encuentro personal con su presencia, advertimos que Dios mismo, al manifestarse presencialmente al hombre, es el 'teólogo originario', bella definición de nuestra mística que sabe por experiencia que 'todo hablar sobre Dios presupone que Dios hable'<sup>44</sup>.

Las claves hermenéuticas se conjugaron con las claves existenciales, la verdad se hizo carne con la vida y la libertad más profunda se dignificó en su destino inexorable. "Para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada"<sup>45</sup>, le había enseñado el maestro de místicos Juan de la Cruz. ¡Hacerse nada para serlo todo! He ahí el secreto anhelo de la mística Edith Stein cuya madurez y cabal conciencia de su destino martirial se venían gestando en el silencio de la oración contemplativa, como lo trasluce ya en esta conferencia de 1931 que abordaba *El misterio de la Nochebuena*: "Quien pertenece a Cristo, debe vivir la vida de Cristo en su totalidad, ha de alcanzar la madurez del Salvador y andar por el camino de la Cruz, hasta el Getsemaní y el Gólgota. Y todos los sufrimientos que vienen de fuera son nada en comparación con la noche del alma, cuando la luz divina ha desaparecido y la voz del Señor no se escucha más. (...) Es así que los que están realmente unidos a Cristo permanecen inquebrantables, aun cuando en la oscuridad de la noche experimentan personalmente la lejanía y el abandono de Dios. Quizás permite la divina Providencia el sufrimiento precisamente para liberar a quienes están atados. Por eso,

43 Ibid.

44 Cfr. Stein, E.: *Los caminos del conocimiento de Dios*. In *Escritos espirituales*. Ed. BAC, Madrid 1999, pp. 116-117.

45 San Juan de la Cruz: *Subida al Monte Carmelo*, I, 13. 11.

'hágase tu voluntad', también y sobre todo en la noche más oscura"<sup>46</sup>.

Podríamos pensar que en esta última etapa de su vida ya la mística Edith había desplazado a la filósofa Stein, pues todo su discurso se escribe bajo el signo de las verdades reveladas encaminándose a la comprensión de este arduo camino espiritual que libremente había escogido. Pero más bien, y tras el intento de acercarnos a su pensamiento, nos inclinamos a interpretar la totalidad de la obra steinniana como una de las mayores y mejores muestras para la intelectualidad contemporánea de que, hablando a las claras, sin falsos prejuicios, desde y hacia una filosofía cristiana, es posible la conciliación entre el discurso filosófico y el discurso religioso, aún respetando sus competencias específicas. Un espacio abierto por ella, nada ambiguo en medio del relativismo reinante y nada cobarde en un momento de suma tensión ideológica, donde el ser filósofo suponía de suyo un hiato con el compromiso religioso personal -como lamentablemente parece seguir siéndolo ahora- que era mejor ocultar o ignorar, como Martin Heidegger, su gran compañero de época, se encargara de demostrar en su obra.

Años después, en 1938, y tras el estallido del imperio del odio en una de las peores 'noches oscuras' del pasado siglo -la llamada 'noche de los cristales rotos' del 9 y 10 de noviembre de 1938-, Edith Stein aguarda dócilmente el propio holocausto confiada en que su entrega serviría para apaciguar el dolor de su pueblo perseguido. Y antes de partir del Carmelo de Colonia al de Echt, en Holanda, escribió estas proféticas palabras a la superiora, sabiendo que tampoco esa huida la apartaría del cáliz de su martirio: "Tengo que decirle que mi nombre de religión le traje ya conmigo cuando llegué de postulante a la casa.

Y conseguí exactamente lo que pedí. Bajo la Cruz he comprendido yo el destino del pueblo de Dios, que ya entonces comenzó a preanunciarse. Pensé que aquellos que comprendiesen lo que es la Cruz de Cristo deberían tomarla so-

46 Stein, E.: "El misterio de la Nochebuena". In *Los caminos del silencio interior*. Ed. Bonum, Buenos Aires 1991, pp. 54-55.



bre sí en nombre de todos. Cierto que hoy por hoy sé mejor lo que significa haberse desposado con el Señor bajo el signo de la Cruz. Claro está que no se llegará nunca a comprenderlo porque es un misterio<sup>47</sup>. Como Jesús en el Gólgota, Edith Stein entregaría su vida sabiendo que el amor y el dolor se unirían en el misterio sinfónico de la redención.

Las palabras del filósofo parecen morir ante el sinsentido del odio y de la muerte absurda de una humanidad signada bajo un destino autocida, fratricida y genocida que ha demostrado, de mil maneras y en mil frentes, no ver su propio fondo en estas seis décadas recientemente cumplidas desde la liberación del campo de exterminio de Auschwiz (27 de enero de 2005). Sin embargo es allí donde deben hacerse oír, allí donde, más allá de todo formato religioso o incluido él mismo, impera el peor de los irracionismos en una humanidad que se cree asida a la racionalidad de una 'buena conciencia' vertida en unos excelentes 'derechos humanos' pero que ni siquiera sabe cómo validarlos para todos los hombres de todos los rincones del planeta.

Edith Stein hizo oír su voz filosófica y su testimonio humano en medio del clamor del mundo aportándonos claves decisivas para poder vivir y pensar sin dicotomías en la verdad y el amor de Dios, más aún en este siglo XXI que nos ha sido destinado y también confiado. La verdadera conversión del cristiano pasa por recuperar las instancias vitales que la misma Edith recuperó para su vida personal; un cristianismo sin vida interior, sin vida en Dios, sin mística, sin testimonio, sin entrega, es un cristianismo muerto que conduce a una Iglesia muerta. Pero en la paradoja en que se escribe lo humano también la muerte prepara la vida, y la palabra de Edith Stein hecha ofrenda vital sigue viva en cuantos podemos decir con ella 'me duele la humanidad'. Procuremos, pues, junto con nuestra santa pensadora, recuperar su huella y sanar su dolor, su confusión, su extravío, su desamor, bebiendo de ese manantial clarísimo la verdad desparramada en su vida e irradiada al corazón herido de nuestro tiempo.

---

47 Stein, E.: *Selección epistolar*. Carta del 9-12-1938, p. 128, escrita casi cuatro años antes de su muerte en Auschwitz, el 9 de agosto de 1942.

"En la vida oculta y silenciosa se realiza la obra de la redención. En el diálogo silencioso del corazón con Dios se preparan las piedras vivas con las que va creciendo el reino de Dios y se forjan los instrumentos selectos que promueven su construcción. (...) La ilimitada entrega de amor a Dios y la donación de Dios a nosotros, la unión completa y duradera, es la suprema elevación del corazón que nos es posible alcanzar, el supremo grado de oración. Los hombres que lo han alcanzado son verdaderamente el corazón de la Iglesia: en ellos vive el amor sacerdotal de Jesús. Escondidos con Cristo en Dios, no pueden sino irradiar en otros corazones el amor divino de que están llenos, y así colaborar en llevar a la perfección la unión de todos en Dios, que fue y es el gran deseo de Jesús"<sup>48</sup>.

---

48 Stein, E.: *Obras Selectas*, pp. 407-408.