

DIRECTORA
LYDIA JIMÉNEZ

SECRETARIO
RAMIRO FLÓREZ

CONSEJO EDITORIAL
JOSÉ. T. RAGA
RAÚL VÁZQUEZ
CONSOLACIÓN MORALES
AMANCIO LABANDEIRA
JOSÉ LUIS CAÑAS
ANDRÉS JIMÉNEZ ABAD
JOSÉ JAVIER RUIZ SERRADILLA

Cuadernos de Pensamiento 13

PUBLICACIÓN DEL SEMINARIO “ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ” DE LA
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

SUMARIO

ESPECIAL DEDICADO A EDITH STEIN

<i>Presentación</i> por Lydia Jiménez	7
I. EDITH STEIN	
I, 1. <i>Esquema de una biografía</i> , por Feliciano Merino	11
I, 2. <i>Cronología de la vida y obras en castellano de Edith Stein</i> , por J. Javier Ruiz Serradilla..	25
I, 3. <i>Edith Stein y la Fenomenología: El Círculo de Gotinga</i> , por Mariano Crespo	29
I, 4. <i>La renovación del tomismo en Edith Stein</i> , por Eudaldo Forment	43
I, 5. <i>Edith Stein y Martin Heidegger</i> , por Ramiro Flórez	69
I, 6. <i>La vocación de la mujer y el feminismo de Edith Stein</i> , por Feliciano Merino.....	93
I, 7. <i>Edith Stein y la experiencia mística</i> , por Ezequiel García Rojo, O.C.D.	111
I, 8. <i>Edith Stein. Eminente hija de Israel e hija fiel de la Iglesia</i> , por Félix Ochayta Piñeiro	125
I, 9. <i>Edith Stein, de peregrinación hacia Dios Verdad</i> , por Michael Schulz	147



II. EL LIBRO EN LA ÉPOCA DE FELIPE II

II, 1. <i>La importación de libros de Europa a España</i> , por Vicente Bécarea	159
II, 2. <i>Libros y manuscritos sobre el Nuevo Mundo en el siglo XVII español</i> , por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla	181
II, 3. <i>Un libro significativo: los "Humanae salutis monumenta" de Arias Montano</i> , por Ramiro Flórez	205
II, 4. <i>Tres exposiciones para un centenario</i> , por Ana Martínez Arancón	229

III. COLABORACIONES

III, 1. <i>El Dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda religión</i> , por José Luis Cancelo	233
III, 2. <i>Retrato filosófico del pensamiento dialógico</i> , por José Luis Cañas	261
III, 3. <i>Simone Weil: amor y amargura</i> , por Miguela Domingo	267
III, 4. <i>De la soledad al encuentro</i> , por Antonio Portillo García	277

COLABORADORES DE ESTE NÚMERO (orden alfabético):

BÉCARES BOTAS, Vicente
CAMPOS Y FDZ. DE SEVILLA, Fco. Javier
CANCELO, José Luis
CAÑAS, José Luis
CRESPO, Mariano
DOMINGO, Miguela
FLÓREZ, Ramiro
FORMENT, Eudaldo
GARCÍA ROJO, Ezequiel
JIMÉNEZ, Lydia
MARTÍNEZ ARANCÓN, Ana
MERINO, Feliciano
OCHAYTA PIÑEIRO, Félix
PORTILLO GARCÍA, Antonio
RUIZ SERRADILLA, José Javier
SCHULZ, Michael

SECRETARÍA:

Alcalá, 93. 28009 Madrid. Teléfono 91 431 11 93

ISSN: 0214-0284

DEPÓSITO LEGAL: M-37.362- 1987



RETRATO DE EDITH STEIN ANTES DE ENTRAR EN EL CONVENTO DE CARMELITAS

PRESENTACIÓN

Por *Lydia Jiménez*

El día 11 de octubre de 1999 se celebraba en Roma el solemne Acto de canonización de Sor Benedicta Teresa de la Cruz, carmelita, más conocida en el mundo por su propio y anterior nombre Edith Stein.

El Seminario de Pensamiento de la Fundación Universitaria Española, quiso sumarse a la conmemoración de tan grata efemérides organizando un Ciclo de Conferencias, en el ámbito que le corresponde, bajo el título general de *Tradición y actualidad en el pensamiento de Edith Stein*. En él participaron expertos conocedores de la obra escrita de Edith Stein así como de las relaciones con su entorno de personas y círculos intelectuales en los que ella se desarrolló y convivió.

Obviamente estas Conferencias no pretendían agotar la temática doctrinal filosófico – teológica de Edith Stein. Ella misma se sentía llamada por una vocación de búsqueda irrenunciable de la verdad que diera sentido a los anhelos de plenitud y certidumbres a los que le empujaba la experiencia de su propia trayectoria vital. Esa trayectoria iba desde el vacío del ateísmo hasta el hallazgo de una fe que, asumiendo todo su pasado, la proyectaba hacia metas de una profunda religiosidad cristiana, nimbada por el atractivo y el gozo de la vivencia mística. Pero habían de precederla la Noche oscura y el patético temblor del sufrimiento que le acompañará hasta el martirio.

El Ciclo de las Conferencias ocupan la primera sección de este número de Cuadernos de Pensamiento. Hemos antepuesto a las mismas una sucinta Cronología de los hechos más destacados de su vida, así como una breve lista de las Obras más accesibles traducidas al castellano. También anteponeamos un esquema o esbozo de su biografía para que el lector pueda enmarcar y esclarecer mejor el amplio círculo de sus preocupaciones teóricas y pedagógicas, que emergían de su peculiar concepto de lo que debía ser una filosofía cristiana. A su condición personal y de judía y cristiana va dedicado otro estudio que sigue a lo expuesto en el Ciclo, redactado por un buen conocedor del carácter abierto y ecuménico de la mentalidad de Edith Stein.

En el segundo apartado recogemos algunas de las Conferencias y estudios realizados en el mismo Seminario de Pensamiento con motivo de la programación para el IV Centenario de la muerte de Felipe II, y que no pudieron tener cabida en el número anterior de Cuadernos por haber sido un número monográfico dedicado exclusivamente a Arias Montano, también en conmemoración de su IV centenario. Pedimos disculpas a sus autores por el retraso en su publicación, debido únicamente a la razón aludida.

Finalmente, se cierra este número con el apartado de las Colaboraciones personales de entre las que generosamente nos han mandado varios autores. Vaya para todos ellos nuestro agradecimiento, así como para todos los que han hecho posible la confección de este número de Cuadernos.

I

Edith Stein

ESQUEMA DE UNA BIOGRAFIA

Feliciana Merino Escalera
CEU San Pablo, Valencia

I. LA MUJER, EL EJEMPLO: SU MADRE

Edith Stein nace en Breslau (Silesia), actualmente Wroclaw (Polonia), el 12 de octubre de 1891, día del Yom-Kippur¹ en el seno de una familia judía, hecho éste que la va a situar durante toda su vida unida a la suerte de su pueblo. No en vano su autobiografía² pretende aproximar a sus conciudadanos a la realidad humana judía, dando a conocer la normalidad de una familia y la fuerza de la fe de su religión, para convertirse en testimonio de una tradición frente a actitudes antisemitas que ya estaban impregnando el espíritu del pueblo alemán; actitudes, por otra parte, basadas en una imagen caricaturesca y distorsionada del concepto de persona defendido por Edith Stein en su largo recorrido hacia la verdad.

La realidad familiar prefigura toda su vida. Procede de una larga tradición de comerciantes con una fuerte conciencia religiosa y comunitaria: su bisabuelo, Joseph Burchard, durante muchos años cantor y monitor. Su bisabuela, Ernestina Prager, mujer fuerte, físicamente enve-

¹ El Yom-Kippur o día de la Reconciliación es la fiesta judía más importante, junto a las fiestas de Año Nuevo y la Pascua. La propia Edith Stein explica el significado de esta celebración: «La fiesta judía más solemne es la de la Reconciliación: el día en que una vez al año el Sumo Sacerdote entraba en el *Sancta Sanctorum* y ofrecía el sacrificio de reconciliación por él y por todo el pueblo, después de que el «Sündenbock» (chivo expiatorio) sobre el que se habían cargado todos los pecados del pueblo hubiese sido retirado al desierto», en *Ausdefeben einer jüdischer Familie*, en *Edith Steins Wecke*, VII, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985, pág. 46. En castellano, *Estrellas amarillas*, Ed. Espiritualidad, Madrid 1973, pág. 59. (En adelante citaremos el original por las siglas ADL y la traducción castellana por ES). El hecho de que Edith Stein hubiera nacido el día de la Reconciliación tuvo para ella y para su madre —para quien la menor de sus hijas había sido el último legado de su esposo— un significado especial, que habrá de unir sus destinos con un cariño especial. Cfr. ADL, pág. 47; EA, pág. 60.

² Debe señalarse la intención apologética de dicha obra que la autora comienza a escribir en 1933, después de su conversión al catolicismo, y que terminará durante su estancia en el Carmelo de Colonia. La propia Edith Stein da a conocer en el prólogo cuál es su intención al escribir esta autobiografía, que abarca solamente hasta agosto de 1916, es decir, su infancia -muy unida a los recuerdos de su madre-, juventud y estudios universitarios hasta la presentación de su tesis doctoral. Sobre el valor de testimonio que pretende la autora con esta obra, vid. el prólogo, EA, págs. 17-18; ADL, págs. 1-2.

jecida por el trabajo, pero activa y entusiasta hasta el final de sus días; sumida siempre en una gran pobreza y sin embargo, capaz de la generosidad más desnuda con los todavía más pobres³; una mujer «profundamente piadosa» en palabras de su hija Auguste, capaz de rezar con la mayor concentración e interioridad. Siguiendo esta tradición de mujeres, su abuela, Adelheid Burchard, de casada Courant, también debió acostumbrarse al trabajo desde muy joven. Al contraer matrimonio abre con su esposo, Salomon Courant, una tienda de ultramarinos. «Gracias a la habilidad y diligencia de ambos, al poco tiempo, el negocio iba muy bien. Todas las operaciones se decidían entre los dos, los libros los llevaba siempre la abuela. Sin preguntarle a ella no hubiese hecho el abuelo nunca nada»⁴. El matrimonio educó a sus hijos en la veneración y el respeto a los padres, valor transmitido por toda la cultura judía. La abuela Adelheid acostumbró a todas sus hijas al trabajo, para que ayudaran en la tienda y en la casa, de manera que entre todos pudieran hacer progresar el negocio sin dejar de atender a las necesidades familiares. Por su parte, el abuelo Salomon fue un hombre de una hospitalidad sin límites. Cariñoso con los niños, siempre tenía para sus nietos una tableta de chocolate cuando iba a visitarlos. Era divertido y ocurrente contando chistes, y a pesar de haber educado quince hijos, todavía se preocupaba por los demás, especialmente por los más necesitados.

En esta comunidad familiar la madre ocupaba un papel preeminente que era respetado por el padre y por los hijos, por lo que la influencia más notable la ejerce la madre sobre su propia hija. A decir de Waltraud Herbstrith, la señora Auguste Stein, «mujer inteligente y enérgica, legó profundas huellas de su carácter a la menor de sus hijas. Ella fue el elemento fundamental que configuró el desarrollo de Edith Stein, el centro neurálgico que le proporcionó fuerza y calor en su crecimiento»⁵. La señora Auguste, quinta entre los dieciséis hijos del matrimonio Courant⁶, habría de sufrir en sus propias carnes la fatiga de una vida cotidiana resignada y llena de sacrificio para poder alimentar a su familia. Aprendió pronto el papel de la madre como transmisora de valores, educadora y servicial para con sus hijos. Apremiada en el trabajo infatigable desde temprana edad, era activa e incansable. Cuando no tenía algo urgente en el negocio o en la casa, hacía calceta leyendo al mismo tiempo. Sus padres confiaban tanto en ella, que con ocho años la enviaban como ayuda a casa de los parientes cuando éstos pasaban por momentos de necesidad.

Tuvo que dejar la escuela a los doce años para ayudar en el hogar, aunque recibía clases particulares de alemán y francés y también sobre religión, junto con sus hermanos, impartidas por un maestro judío. Aprendían los mandamientos, leían parte de la Sagrada Escritura y recitaban de memoria los Salmos en alemán. Además, siempre fueron clases en las que se les inculcó un sano respeto por todas las religiones⁷.

Era aplicada y aprendía con facilidad, aunque también obstinada con lo que se proponía: «Cuando las sirvientas hacían la gran colada, se levantaban muy de madrugada. A la edad de diez años mi madre quiso aprender a lavar. Aunque se reían de ella, se levantaba con las chicas de madrugada y se iba con ellas al trabajo. Como todavía no sabía lavar, se frotaba los dedos desollándose los y los jabones de lejía le producían fuertes dolores. Ella apretaba los dientes y lo soportaba, y la próxima vez volvía a ir con ellas»⁸. Este fuerte temperamento lo emulaba también Edith Stein, aunque pronto lo transformaría en autodominio y flexibilidad.

³ La propia Edith recuerda cómo cuando la bisabuela hacía café, que era un lujo por aquellos tiempos, solía apartar unos granos que iba juntando durante toda la semana para entregarlos los viernes a una pobre mujer, que los recibía como obsequio. Vid. EA, pág. 20; ADL, pág. 4.

⁴ EA, pág. 21; ADL, pág. 5.

⁵ Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro de Edith Stein*, Encuentro, Madrid 1990, pág. 25.

⁶ En su autobiografía, Edith Stein cuenta que el matrimonio tuvo dieciséis hijos, el primero de los cuales murió siendo un bebé. Por ello sitúa a su madre en el cuarto lugar de los restantes quince hijos. Vid. EA, pág. 21; ADL, pág. 5.

⁷ Cfr. EA, pág. 22; ADL, pág. 6.

⁸ EA, pág. 28; ADL, pág. 12.

A pesar de ser una mujer que bromeaba, reía y cantaba, que era feliz en los trabajos caseros y cuidando de los niños, que disfrutaba cuando los hermanos y los primos la visitaban en vacaciones y que era capaz de divertirse en las grandes fiestas familiares, cumpleaños y bodas, tuvo que vencer muchas dificultades, entre ellas la pérdida de cuatro de sus once hijos en sus primeros años de matrimonio. Después de pasar unos años en Gleiwitz, donde su marido se encontraba empleado en un almacén de madera —propiedad de su madre ya viuda, Johanna Stein—, se trasladaron a Lublinitz donde, con un poco de ayuda por parte de los padres de Auguste, pudieron abrir un negocio propio. Ello supuso nuevas preocupaciones relativas a la lucha constante con que se enfrentaban a la escasez. Las dificultades económicas llevaron a la familia a trasladarse a Breslau en la Pascua de 1890, aunque también fue una decisión tomada por el bien de los hijos: porque si no lo hacían, los niños habrían tenido que abandonar la casa para ir a la Escuela Superior, y uno de los hijos, Paul, ya tenía la experiencia del sufrimiento que supone salir del hogar familiar y alojarse con los parientes para poder continuar los estudios⁹.

Frau Stein quedó viuda en 1893. Su marido Siegfried murió repentinamente, víctima de una insolación en medio del bosque, cuando realizaba un viaje de negocios. Tenía 50 años y dejaba tras de sí a siete hijos, -el más pequeño de los cuales era Edith Stein, con poco menos de dos años-, y todo un negocio cargado de deudas. Contra las nuevas dificultades la señora Stein no se amedrenta y, a pesar de los consejos bienintencionados de los parientes para que venda el negocio y subarriende parte de la casa, asume enérgicamente la dirección de la maderería y comienza a trabajar con la confianza puesta en Dios: «A la mañana siguiente se encontraba metida en el negocio de la madera, discutía con los carpinteros, con los arquitectos, con los suministradores, medía tablas, se subía a los carros de transporte, ayudaba a los obreros a descargar los tablones pesados. La hija del comerciante demostró un fabuloso talento comercial (...). Los colegas de Breslau pronto la llamaron, llenos de admiración, «la comerciante más hábil de todo el sector». Tanto en invierno como en verano, ella se levantaba muy temprano de la cama, atendía a sus hijos y marchaba presurosa al lugar de la madera. Tras algunos años marcados por las privaciones, el negocio se veía, por fin, libre de deudas»¹⁰.

El inmenso amor de Edith Stein hacia su madre marcó profundamente su pensamiento equilibrado en torno al tema de la mujer. Cuando Edith Stein afirma «no existe profesión alguna que no pueda ser desempeñada por una mujer»¹¹, anticipando la convicción de que la mujer es capaz de realizar todas las profesiones imaginables, aunque siempre de una manera específicamente femenina, parece estar pensando en el ejemplo vivo de su madre¹². Christian Feldmann destaca acertadamente que «esta mujer era sumamente consciente de su responsabilidad, pero no sería justo calificarla de animal de trabajo sordo y mudo. Tenía talento para los negocios, pero su corazón era bueno y sumamente sensible»¹³. En efecto, la señora Auguste Stein era capaz de condonar el pago de las deudas cuando los clientes pasaban por una situación apurada y no podían satisfacerlas, ayudándoles incluso en la necesidad con algún obsequio. Su espíritu de «osadía», «destreza» y «decisión» no hizo de ella una mujer insensible y apartada de las preocupaciones de sus hijos, sino que siempre estuvo presente en todas sus decisiones, aunque intentando desde la tolerancia y el respeto que ellos las tomaran por sí mismos.

⁹ Cfr. EA, pág. 31; ADL, pág. 15.

¹⁰ Christian Feldmann, *Edith Stein: judía, filósofa y carmelita*, Herder, Barcelona 1992, pág. 11.

¹¹ «Es gibt keinen Beruf, der nicht von einer Frau ausgeübt werden könnte», DF, pág. 7; LM, pág. 31.

¹² Así lo ha evidenciado, destacando la gran influencia materna en Edith Stein, Félix Ochayta: «Edith Stein así y admiró siempre a su madre, como madre y como mujer trabajadora o profesional. Sabía bien lo que escribía, cuando defendía, por una parte, la capacidad de la mujer para cualquier profesión, pero, por otra, la mayor adecuación de ciertas profesiones al talante femenino, «al genio» de la mujer, en frase de Juan Pablo II (...). Edith lo vivió en la vida y actividad profesional de su madre», Félix Ochayta, «María y la mujer, en el pensamiento de Edith Stein y en la «Mulieris dignitatem», en *Estudios marianos*, vol. 62, Sigüenza 1996, pág. 416. Cfr. especialmente págs. 415-419. También en *Edith Stein, nuestra hermana*, Monte Carmelo, Burgos 1991, págs. 22-24.

¹³ Christian Feldmann, *Edith Stein: judía...*, op. cit., pág. 11.

Según Ezequiel García, «Edith heredó de su madre valores y virtudes, educación y comportamiento, amor a los suyos y respeto por el prójimo, amor a la verdad y horror al pecado, la existencia de Dios y la guarda de sus preceptos(...)»¹⁴. La joven Edith va a sufrir mucho por este respeto y amor con que venerará a su madre, especialmente en los grandes acontecimientos que marcarán a su vida un rumbo muy diferente, si bien es cierto que la unión con su madre constituye el vínculo con su pueblo, con el «nosotros» comunitario, con su origen.

La infancia de toda la familia Stein se desarrolla en un ambiente de abnegación, modestia y laboriosidad, testimoniado en la madre. La propia Edith Stein explica que no era fácil alimentar y vestir a siete hijos y que, aunque nunca pasaron hambre, la familia vivió acostumbrada a una gran sencillez y economía¹⁵. Un ambiente religioso ejemplificado por el judaísmo ortodoxo de su madre, pero en un mundo dominado por el espíritu liberal y burgués que, aunque rechazado por nuestra autora, va a ser causa suficiente para mantenerla en una relación de increencia o indiferencia respecto de la religión.

El desarrollo del carácter de Edith Stein tuvo sus peculiaridades: niña orgullosa y difícil de domeñar, no soportaba que la contradijeran y demostró siempre tener una fuerte seguridad en sí misma, poco frecuente en los niños de su edad; individualista y solitaria, de una obstinación muy temperamental, rompía a llorar si no se le concedía uno solo de sus deseos y estallaba en fuertes ataques de ira cuando no se le daba la razón¹⁶. Su inteligencia precoz y su capacidad para memorizar la convierten en una especie de niña prodigio. Una amiga de la infancia cuenta: «El que fuera precoz, siendo la más pequeña de un montón de hermanos no era de extrañar; el que leyera mucho y recibiera de sus hermanos estímulos para ello, era muy deseable; pero el que desarrollara un orgullo tan indomable, cuya tensión podía estallar en lágrimas de rabia cuando no conseguía lo que quería, eso era menos adorable»¹⁷.

Sin embargo, a los siete años, se produjo en ella un cambio sin causa aparente: su obstinación y su viveza se transformaron en un mundo interior silencioso y sosegado, soñador pero también crítico. Aprendió a domar su temperamento para hacerlo dócil precisamente por la observación en los demás de una actitud que consideraba intolerable: «No sé cómo sucedió esto, pero creo que me curaron de mi defecto el horror y la vergüenza que experimentaba al ver las explosiones coléricas de otros y el vivísimo sentimiento de una falta de dignidad que trae ese «dejarse llevar»»¹⁸. Captación de autodomínio que se muestra como claro síntoma de superación moral para consigo misma.

En 1897 comienza a estudiar en la *Viktoria schule* de Breslau, destacando pronto entre las mejores alumnas. Devoradora de libros y con gran capacidad para el aprendizaje, la escuela se convierte en su segundo hogar, donde puede expresar su mundo interior y donde puede ser tomada en serio.

No obstante, con poco menos de quince años de edad sufre una especie de crisis. Es en el año 1906, cuando declara que desea dejar los estudios. Había terminado como una alumna brillante que tenía ante ella un futuro prometedor, por lo que su decisión fue tanto más sorprendente. «Quizás su delicada constitución y el agotamiento anímico-espiritual que de ello se derivaba, tuvieron que ver con esta inesperada decisión; quizá también el desmoronamiento de

¹⁴ Ezequiel García, «La conversión de Edith Stein. La búsqueda de la verdad, fundamento de una fe», *Dissertatio ad Licentiam*, Pontificia Facultas Theologica, Institutum Spiritualis, Teresianum Romae 1978 (inédita), pág. 13.

¹⁵ Cfr. EA, pág. 33; ADL, pág. 17.

¹⁶ «Aquella niña de cuatro años anotaba todo en su fenomenal memoria, y protestaba airadamente cuando alguna de sus tías pretendía hacerle creer que Goethe había escrito *María Estuardo* (...). Todavía demostró peores modos cuando su madre la apuntó al jardín de infancia. «Lo consideraba indigno para mí», recordaría más tarde», Christian Feldmann, *Edith Stein: judía,...*, op. cit., pág. 9.

¹⁷ Teresia Renata Posselt, *Edith Stein. Eine grosse Frau unseres Jahrhunderts*, Herder, Freiburg-Basel, Wien, 1963, pág. 10, cit. por Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro...*, op. cit., pág. 27.

¹⁸ EA, pág. 63; ADL, pág. 50.

la fe judía de su infancia»¹⁹. Es demasiado arriesgado sostener que se produjo un desmoronamiento de la fe judía en una adolescente de 15 años, pues como afirma Félix Ochayta «este período más que de ateísmo está marcado de indiferencia y vacío religioso»²⁰. Lo cierto es que la joven Edith Stein decide dejar los estudios y marchar a Hamburgo con su hermana Elsa, para ayudarla con las tareas domésticas y con sus tres niños pequeños. Su madre se muestra de acuerdo con esta decisión²¹. Allí permanecerá diez meses²², que serán para ella como una «etapa de juego de muñecas» hasta que decide volver a Breslau y retomar sus estudios. Su madre supone un gran apoyo para ella: «me preguntó si no tenía ninguna ilusión por nada. Yo le dije que sentía el no haber ido al *gymnasium*. Y ella me repuso que esto no debía ser ningún motivo de disgusto. Hay quienes empiezan cuando tienen treinta años, dijo. Con dieciséis no habría de ser excesivamente tarde»²³. Después de pedir consejo para su hija a un pariente, Edith Stein comienza a recuperar el tiempo perdido, ocupándose al máximo en clases de latín y de matemáticas. Inicia el Bachillerato a los dieciséis años en Breslau, y gracias a su constancia en el trabajo realiza con éxito el *Abitur*²⁴ el 3 de marzo de 1911, a los 19 años de edad.

2. LA MUJER, LA EXPERIENCIA: LA FILOSOFÍA Y LA DOCENCIA UNIVERSITARIA

En abril del mismo año Edith Stein se matricula en la universidad de su ciudad natal, y elige como especialidades historia, germanística, psicología y filosofía. A pesar de que era la psicología la asignatura que con más ilusión esperaba, fue también la que más le defraudó. «Edith buscaba en ella la respuesta a una pregunta que le preocupaba con intensidad creciente: ¿qué es el hombre? ¿En qué se fundamenta la dignidad de su persona? Pero, en lugar de la esperada información sobre el alma humana como núcleo del hombre, encontró aquí una aburrida mecánica científico-natural: una filosofía que desterraba el alma, el espíritu y el sentido al cuarto trastero de los mitos y de las fábulas, y que derivaba todas las vivencias y mociones interiores de la percepción sensorial»²⁵. Perdido el escaso interés por una materia limitada a estudios de estímulo-respuesta, descubre a Edmund Husserl y sus *Investigaciones lógicas*. Su lectura durante las vacaciones de Navidad del semestre de invierno de 1912-13 le deja totalmente decidida a ir a Göttingen para estudiar con el filósofo el método fenomenológico. A partir de entonces empieza un camino ascendente en busca del «ser» de las cosas. El nuevo método suponía, según manifiesta la propia Edith Stein²⁶, un profundo cambio en la filosofía reinante bañada de neokantismo, un abandono del idealismo crítico y una vuelta al realismo, a la «cosa en sí» frente a «la cosa en relación a nosotros», recuperando con ello el caduco concepto de Ontología que había sido olvidado por empiristas, escépticos y relativistas. Husserl parecía dispuesto a reini-

¹⁹ Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro...*, op. cit., págs. 32-33.

²⁰ Félix Ochayta, *Edith Stein, nuestra hermana*, op. cit., pág. 24. Son relevantes también las palabras de Christian Feldmann: «la posterior conversión de Edith al catolicismo no supuso la huida de una fe con la que estuviera verdaderamente familiarizada, sino que fue el paso desde una cierta increencia a la religión», Christian Feldmann, *Edith Stein: judía...*, op. cit., pág. 14. Existen sin embargo otros autores que sí hablan de ateísmo, como Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro...*, op. cit., págs. 32-33; Francisco Javier Sancho, *Edith Stein: modelo y maestra de espiritualidad*, Monte Carmelo, Burgos 1997, pág. 129; Teresia Renata Posselt, *Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo*, Dinor, San Sebastián 1960, pág. 26.

²¹ Cfr. EA, pág. 105; ADL, págs. 111-112.

²² Tomamos el dato de su Autobiografía, a pesar de que algunos biógrafos hablan de ocho meses (por ejemplo, Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro...*, op. cit., pág. 33, también Christian Feldmann, *Edith Stein: judía...*, op. cit., pág. 15). Vid. EA, pág. 112; ADL, pág. 120.

²³ EA, pág. 116; ADL, pág. 125.

²⁴ Es el examen de Bachillerato o reválida, equivalente al aquí conocido como examen de selectividad.

²⁵ Christian Feldmann, *Edith Stein: judía...*, op. cit., pág. 17.

²⁶ Cfr. EA, pág. 201; ADL, págs. 219-220.

ciar de nuevo el discurso sobre la verdad objetiva y sobre la posibilidad de conocimiento del ser de las cosas: «el conocimiento parecía ser de nuevo un recibir, que obtenía su ley de las cosas y no —como en el criticismo— un determinar, que imponía a las cosas su ley»²⁷.

Embebida de todo el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, llega a Göttingen en 1913 y consigue ganarse la simpatía del profesor, que la admite en su famoso seminario sobre fenomenología. En él se encuentran los seguidores de Husserl, que luego integrarán la llamada «escuela de Göttingen»²⁸, formada originariamente por discípulos de Theodor Lipps en München que comienzan a comentar las *Investigaciones lógicas* con él. Entre sus miembros cabe destacar a Adolf Reinach, Hans Theodor Conrad, su futura esposa Hedwig Martius, Moritz Geyger, Roman Ingarden, Johannes Hering, Alexander Koyré, Dietrich von Hildebrand y algunos otros. Este grupo se reunirá en torno a Husserl con objeto de profundizar más en esta nueva ciencia considerada como una «nueva escolástica». De ellos, Reinach es el primer habilitado para explicar lo que Husserl no es capaz de comunicar a sus alumnos²⁹. La propia Edith Stein afirma de él con vehemencia que «tenía un gran don de gentes en contraste con Husserl, que en este punto era casi una nulidad»³⁰.

Adolf Reinach (1883-1917) era Privatdozent de Filosofía y, para nuestra filósofa, persona de una bondad de corazón de pureza inigualable, con quien mantendría una auténtica amistad hasta que la muerte lo sorprendiera en el frente de Flandes, en 1917, con tan sólo 32 años de edad. A través de Reinach y de su esposa recibió nuestra fenomenóloga un gran impulso vital y espiritual.

En este período Edith Stein es capaz de estudiar con absoluta sobriedad y sin por ello dejar de disfrutar de la diversión propia de una juventud sana. Su afición a los bailes, las excursiones de fin de semana a la montaña y las veladas musicales en compañía de sus amigas completaron esta época universitaria³¹ en la que, por otra parte, eran frecuentes las luchas internas: «Por aquella época mi salud no iba muy bien a causa del combate espiritual que sufría en total secreto y sin ninguna ayuda humana»³².

²⁷ ADL, pág. 220; EA, pág. 201 (la traducción, no obstante, no parece muy acertada, por lo que se ha traducido directamente del original).

²⁸ El espíritu filosófico común que dominaba a la escuela de Gotinga hacían de ella una comunidad fraterna que la filósofa recuerda con especial cariño. Ello se refleja en la amistad trabada con la mayoría de sus miembros con quienes mantendrá correspondencia durante mucho tiempo. A este espíritu comunitario parece referirse Husserl cuando en su conferencia *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie* afirma: «Se forma una comunidad nueva e interior, una comunidad —podríamos decir— de intereses puramente ideales, entre los hombres que sirven a la filosofía y viven para ella, unidos en la entrega a las ideas, que no son sólo útiles para todos, sino que de todos son propias en igual medida. Se forma necesariamente un trabajo comunitario de tipo singular, un trabajo en el que los unos cooperan con los otros y todos trabajan para todos; se practica una crítica recíproca enriquecedora y positiva, de la que nace y es asumida como un bien común la pura e incondicionada validez de la verdad», Husserl, «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», apéndice de la obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Crítica, Barcelona 1991, pág. 344. Título original: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya 1976. Traducción castellana: Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

²⁹ Destaca, por su claridad, su obra *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, Madrid 1986. Título original: «Über Phänomenologie», en *Gesammelte Schriften*, Max Niemeyer, Halle 1921.

³⁰ EA, pág. 199; ADL, pág. 217.

³¹ Sabemos incluso que durante su época de estudiante universitaria, Edith Stein pensaba en el amor y en el matrimonio: «En medio y junto a toda la entrega al trabajo yo mantenía la esperanza en lo íntimo del corazón, de un gran amor y un matrimonio feliz. Sin tener la menor idea de la fe y de la moral católica, vivía penetrada del ideal de matrimonio católico. Tenía la sensación de que entre los jóvenes con los que trataba había uno que me atraía y que él por su parte pensaba en mí como futura compañera de vida. Pero de esto apenas nadie se pudo dar cuenta y yo prefería dar la impresión de fría e inaccesible. También me agradaba mucho Hans Biberstein, pero desde el principio vi con toda seguridad que no era una posibilidad para mí, porque percibí con toda claridad la inclinación de Erna hacia él.», en EA, pág. 178; ADL, págs. 196-197.

³² EA, pág. 188; ADL, pág. 207.

En su largo camino por dar respuesta a la pregunta radical sobre el núcleo de la persona humana, y con ello, al fundamento de todo ser, comienza a percibir la importancia de la problemática religiosa dentro del ámbito del conocimiento, si bien el mundo de la fe cristiana le es todavía muy extraño. El encuentro con el filósofo Max Scheler (1874-1928) en el semestre de 1913 y durante unas conferencias realizadas en Göttingen, le desvelará un nuevo camino de apertura al fenómeno de la religión que poco a poco la irá transformando³³. La apertura al mundo de los valores y su radicación en la persona fue lo que cautivó a Edith Stein del filósofo. En palabras del profesor Alfonso López Quintás, este «mundo rebosante de valores es el que constituye a la persona. Scheler puso gran empeño en destacar la vertiente personal del ser humano, e interpretó la persona como una realidad que se constituye dinámicamente mediante actos de entrega a los valores, sobre todo a los más altos, en cuya cima campea, sobrevolándolos y fundamentándolos a todos, el máximo valor que es el Ser Absoluto (...) Este Scheler que hablaba vivazmente de lo eterno en el hombre, del sentido del sacrificio, de la revalorización de la virtud, de la alegría, de la esperanza, del arrepentimiento, del pudor, de la libertad, del amor, de la admiración, del temor de Dios; este hombre del que manaban las ideas más sugestivas como de un surtidor llenó el espíritu de la joven Edith Stein de profunda emoción y lo orientó hacia la realidad en toda su riqueza (...)»³⁴.

El semestre de invierno de 1913-14 resulta una etapa de intenso trabajo, entre grandes revueltas interiores. «El taladro perforante de la duda, paralizantes sentimientos del absurdo, pero también en ocasiones una feroz lucha contra la realidad de la trascendencia que amenazaba con invadirlo todo; tales son los sentimientos y las realidades encontradas que dejaron su impronta en el camino recorrido por Edith Stein»³⁵. Su búsqueda de claridad parecía topar con dudas cada vez mayores que le mostraban su incapacidad para ablandar los muros de la racionalidad. Ella misma lo cuenta con una fuerza vital: «Por vez primera en mi vida me encontraba ante algo que no podía domeñar con mi fuerza de voluntad (...). Frecuentemente me había vanagloriado de que mi cabeza era más dura que las más gruesas paredes, y ahora me sangraba la frente y el inflexible muro no quería ceder»³⁶.

En este abandono interno, Reinach constituye un punto de apoyo, pues no sólo animará su iniciativa de proyecto de investigación sobre la *Einfühlung* (empatía), sino que le ofrece un punto de mira más alto en medio de todas sus dudas. «Aún no había alcanzado aquel grado de claridad en el que el espíritu puede descansar en una merecida visión, desde la cual ve abrirse nuevos caminos y avanza con seguridad. Andaba a tientas, como en la niebla»³⁷.

En enero de 1915 realiza el examen de Estado de licenciatura en historia, propedéutica filosófica y alemán, examen que la habilita para ser profesora. Pero tras el estallido de la primera guerra mundial, la joven filósofa va a dirigir todos sus objetivos hacia un fin muy distinto. Su espíritu patriota desplaza todo lo demás, y después de realizar en Breslau un curso de enfermería para universitarias, es admitida como voluntaria en el hospital de Todos los Santos de su ciudad natal, en la planta de tuberculosos. Poco tiempo después fue aceptada en el hospital Mährisch-Weisskirchen donde eran atendidos los soldados afectados de tifus, cólera y disentería. Fue la única decisión tomada contra la voluntad expresa de su madre, que fracasó en todos sus intentos por impedir este servicio desinteresado de su hija. Durante todo este tiempo, el valor de la persona, y de la persona concreta³⁸, cobró para ella un sentido que nunca

³³ «Este fue mi primer contacto con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido», EA, pág. 211; ADL, pág. 230.

³⁴ Alfonso López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid 1989, pág. 135.

³⁵ Christian Feldmann, *Edith Stein: judía...*, op. cit., pág. 25.

³⁶ EA, pág. 226; ADL, pág. 246.

³⁷ Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro...*, op. cit., pág. 60.

³⁸ «Era el hombre concreto el destinatario de sus esfuerzos humanos y delicadezas, así como la persona humana lo era de sus investigaciones filosóficas. La coincidencia entre pensar y obrar es manifiesta», Ezequiel García, «La conversión de Edith Stein...», op. cit., pág. 43.

más olvidaría. A partir de esta experiencia, «ya no le preocupa tanto el descubrir a través de silogismos una verdad puramente conceptual que siempre la deja insatisfecha; el hombre, y el mundo que lo aloja, necesitan una explicación, pero una explicación totalitaria»³⁹.

De vuelta a Breslau, comienza a preparar con ahínco su tesis doctoral sobre el tema de la *Einführung*⁴⁰, que defenderá el 3 de agosto de 1916 obteniendo la calificación de *summa cum laude*. En ella se puede observar ya su interés por la antropología desde la dimensión de los valores, a través de los cuales el Otro se nos presenta, más que por la simple percepción externa, a través del espíritu, de modo que «todo avance en el reino de los valores es simultáneamente una conquista en el reino de la propia persona»⁴¹.

Tras la defensa de su tesis doctoral Husserl, que fue llamado a ocupar una cátedra en 1916 en la universidad de Freiburg (Friburgo), le propuso trabajar como asistente suya. Su principal tarea durante poco más de dos años fue la de revisar todos sus manuscritos, ordenándolos y preparándolos para la imprenta. Ordenar los argumentos y las ideas estenografiadas del maestro no era un trabajo sencillo. «Según el profesor Ingarden, sin esta ayudante que congeniaba de tal manera con las ideas del profesor, habría sido completamente impensable»⁴². Junto a esta labor también debía realizar unos seminarios de introducción al método fenomenológico para alumnos que todavía no se habían familiarizado con él. Durante dos años fue miembro activo en la escuela fenomenológica y en la Sociedad de Fenomenología.

La primera experiencia de la profesora Stein en su intento de acceder a una cátedra universitaria es el rechazo de su habilitación docente en 1919, por estar este ámbito todavía vedado para las mujeres. Sin embargo, siguiendo el ejemplo de su madre que no se dejaba amedrentar por nada, a las pocas semanas presentó una interpelación al ministro competente de Berlín indicándole que la pertenencia al género femenino no debía ser impedimento para desarrollar una carrera científica. Este planteamiento fue aceptado por el ministro, que decidió aprobar un decreto más moderno al respecto. Sin embargo, la filósofa Stein no recibió otra alternativa que la de empezar por su propia cuenta a dar clases de introducción a la filosofía en su casa de Breslau⁴³.

3. LA MUJER, LA GRACIA: CAMINO Y CONVERSIÓN

El camino que lleva a Edith Stein a su conversión al catolicismo está plagado de contrastes y de un profundo ecumenismo, de encuentro entre distintas religiones y confesiones. Por una

³⁹ Ezequiel García, «La conversión de Edith Stein...», op. cit., pág. 41.

⁴⁰ Edith Stein, *Zum Problem der Einführung* (Dissertation), Kaffke, München 1985. Tesis doctoral publicada por primera vez en Halle, Waisenhaus 1917. Existe traducción al castellano: *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, México 1995.

⁴¹ Edith Stein, *Zum Problem der Einführung...*, op. cit., pág. 113.

⁴² Christian Feldmann, *Edith Stein: judía...*, op. cit., pág. 37.

⁴³ A este alejamiento del mundo universitario había contribuido, no sólo el rechazo de su habilitación docente, sino una relación con Husserl que poco a poco se deterioraba en lo profesional. Por una parte, la negativa de su maestro a que su discípula recorriera un camino independiente. Por otra, su viraje al idealismo trascendental: «Husserl colocabo nuevamente al centro de la investigación filosófica el sujeto humano, su conciencia, del que pretende originar el criterio de toda verdad. Es el problema de la así llamada «Constitución», según el cual el mundo (las cosas), así como su verdad, dependen de la conciencia del hombre; también se entiende por «Constitución» el modo con que la conciencia llega a aprehender el objeto (...) Con estas premisas las sombras del idealismo no tardan en aparecer, y la caída en el relativismo es inevitable: cada pensador tiene su conciencia y su modo de acercarse a las cosas; la verdad se subjetiviza, dejando de serlo, al poner el mundo en relación al sujeto», Ezequiel García, «La conversión de Edith Stein...», op. cit., pág. 30. Este cambio operado en la fenomenología contribuyó a la separación de sus respectivos caminos filosóficos, que no personales. Vid. Edith Stein, *Estrellas amarillas...*, op. cit., págs. 202-203. El cambio operado en la filosofía de Edmund Husserl, supuso no solo el distanciamiento de Edith Stein, sino en general de los componentes de la escuela de Gottinga. Vid. Ezequiel García, «La conversión de Edith Stein...», op. cit., págs. 29-30; también Alfonso López Quintás, *Cuatro filósofos...*, op. cit., pág. 123.

parte, el gran respeto a su tradición judaica la llevan a mantener ciertos ritos como el ayuno, o el seguir acompañando a su madre a la sinagoga. Por otra, fue el hecho de que muchas de sus amistades se hubieran convertido al protestantismo, como Hedwig Conrad-Martius —a quien no obstante eligió como madrina de bautismo—, lo que le llevó a frecuentar ambientes protestantes, que finalmente abandonó por la excesiva influencia de la política en las comunidades de esta confesión en la Alemania de principios de siglo⁴⁴.

Son figuras importantes en su vida las que amplían sus horizontes. Como dice Abelardo Lobato, «por influjo de Scheler se abrió al problema religioso, y con la cooperación de los matrimonios fenomenólogos Reinach y Conrad-Martius se acercó a Cristo»⁴⁵. De ese gran influjo se deriva la vivencia de diversas experiencias religiosas que la acercan al catolicismo⁴⁶.

Sin duda la experiencia más dolorosa la sufre con la muerte de su amigo Reinach, en 1917, en el frente de Flandes. «Es el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, misterio de cruz y de esperanza, la ocasión casi definitiva que lleva a Edith a adentrarse, sin más miedos, en el camino de la fe, en la búsqueda definitiva de Cristo»⁴⁷. Ante la petición de ayuda por parte de la viuda de Reinach a fin de preparar la publicación de los manuscritos de su difunto esposo, tiene miedo de encontrarse con una mujer absolutamente destrozada por el dolor. Sin embargo, contemplará con asombro una realidad bien distinta: una mujer que, a pesar de su dolor, rebosa esperanza y paz, plena de una fe vivida desde el misterio de la cruz, un misterio que va a romper con todas las barreras racionales de la filósofa. Ella misma explica esta experiencia que alimentó su deseo de creer: «ese fue mi primer encuentro con la cruz y con la fuerza divina que transmite a los que la llevan. Vi por primera vez la Iglesia nacida de la Pasión del Salvador, venciendo palmariamente ante mí sobre el aguijón de la muerte. Fue el momento en que mi increencia se rompió y resplandeció Cristo. Cristo en el misterio de la cruz»⁴⁸.

A partir de entonces comienza a percibir la importancia de un mundo que había descuidado por escapar al estudio y a la investigación filosófica⁴⁹. Durante su permanencia en Freiburg va a captar el valioso sentido de la vida, con plena consciencia de nuestra limitación al «pedazo de vida» que aparece en la superficie⁵⁰, pero desde la contemplación de las categorías de finitud y de trascendencia que desvelarán sus obras posteriores⁵¹.

⁴⁴ EA, pág. 260; ADL, pág. 283.

⁴⁵ Abelardo Lobato, *La pregunta por la mujer*, Sígueme, Salamanca 1976, pág. 178.

⁴⁶ En su Autobiografía Edith relata algunas de ellas: En 1916, en un viaje a Freiburg, entra con una amiga a una catedral y queda sorprendida ante la contemplación de una mujer arrodillada en un banco haciendo oración ante el altar. Esta imagen es nueva para Edith, que lo expresa así: «A las sinagogas y a las iglesias protestantes, que yo había visitado, se iba solamente para los oficios religiosos. Pero aquí alguien acudía en medio de sus ocupaciones diarias a una iglesia vacía, como para un diálogo confidencial. Esto no lo he podido olvidar nunca», EA, pág. 318; ADL, pág. 362. Otra experiencia de oración durante su estancia en Freiburg la acercan a una vivencia de la religión católica muy distinta: «A veces pasábamos la noche en la montaña. Una vez nos hospedamos en casa de un campesino en el Feldberg. Nos causó una profunda impresión el hecho de que el padre de familia, católico, hacía por la mañana una plegaria en unión de sus criados y daba la mano a todos antes de que marcharan al campo», Edith Stein, *Edith Steins Werke, X: Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983, pág. 36, cit. por Félix Ochayta, *Edith Stein...*, op. cit. pág. 37. También en Heidelberg le impresiona el gesto de comunión en una iglesia compartida «que dividida por una pared, se utilizaba en una de sus mitades para el oficio protestante y en la otra para el católico», EA, pág. 319; ADL, pág. 363.

⁴⁷ Francisco Javier Sancho, *Edith Stein: modelo...*, op. cit., pág. 137.

⁴⁸ Teresa Renata Posselt, *Edith Stein, una gran mujer...*, op. cit., pág. 49.

⁴⁹ Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro...*, op. cit., pág. 66.

⁵⁰ Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro...*, op. cit., pág. 67.

⁵¹ La inmersión en el conocimiento de Dios se produce tanto desde un plano intelectual como vivencial. Así lo señala Francisco Javier Sancho, que hace una relación de los escritos steinianos que durante el período de 1918 a 1921 incluyen el tema religioso, entre ellos «Psychische Kausalität» y «Individuum und Gemeinschaft», en *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer, Tübingen 1970 y *Eine Untersuchung über den Staat*, Max Niemeyer, Tübingen 1970. Vid. Francisco Javier Sancho, *Edith Stein: modelo...*, op. cit., págs. 139-141.

El paso a la conversión no lo hará hasta 1921. Francisco Javier Sancho explica esa resistencia en base a, entre otros motivos, «la ruptura que supondría tal paso frente a su familia judía. Con todo, la duda mayor consistía en dar el paso hacia el protestantismo o el catolicismo»⁵². Baste señalar, como lo hace el citado autor, que muchos de sus grandes amigos, Husserl, el matrimonio Conrad-Martius, etc., eran protestantes, y esto podía suponer una mayor proximidad hacia el protestantismo. Sin embargo, sus lecturas van a ser decisivas. A partir de entonces comienza a leer el Nuevo Testamento, las *Confesiones* De San Agustín —con las que se había familiarizado antes de la muerte de Reinach—, los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola. Relevante es también la lectura de Johann Adam Möhler⁵³, que le clarifica en torno a las diferencias entre catolicismo y protestantismo, y del filósofo danés Sören Kierkegaard en su *Ejercitación del cristianismo*. Sin embargo, a decir de Waltraud Herbstrith, «la insistencia de Kierkegaard en el hombre solo ante Dios, su visión de la fe contemplada solo como audacia, como salto a lo desconocido, no la satisfacía»⁵⁴.

La culminación de este proceso de búsqueda que le lleva a dar el paso definitivo al catolicismo se produce con la lectura de santa Teresa de Jesús. Fue durante una visita a su gran amiga Hedwig Conrad-Martius, en Bergzabern. Una tarde de verano, en julio de 1921, y en ausencia del matrimonio Conrad-Martius, Edith Stein escoge de la librería la vida de santa *Teresa de Jesús*⁵⁵, y la lee de un tirón durante toda la noche. En ella descubre una verdad no científica, la Verdad del amor, de la entrega, de la unión con Dios. Tras este descubrimiento, en donde encuentra el modelo a seguir y en donde comienza su vocación religiosa por la Orden del Carmelo descalzo femenino, se prepara tanto para recibir el bautismo como para comunicar a su madre su conversión⁵⁶. Finalmente, es bautizada el 1 de enero de 1922 en la iglesia de San Martín de Bad-Bergzabern, adoptando como nombre de bautismo el de Edith Teresa Hedwig en honor a santa Teresa y a su amiga Hedwig, que será su madrina por expreso deseo de Edith.

4. LA MUJER, EL PROBLEMA: CONFERENCIANTE, PROFESORA Y PORTAVOZ DE LOS DERECHOS DE LA MUJER

Los días que siguen a su bautismo constituyen un afianzamiento de su fe y un abandono de su actividad intelectual. Durante su estancia en Bergzabern, su vocación y su entrega a la

⁵² Francisco Javier Sancho, *Edith Stein: modelo...*, op. cit., pág. 144.

⁵³ Johann Adam Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1954 (primera edición de 1832), cit. por Francisco Javier Sancho, *Edith Stein: modelo...*, op. cit., pág. 145.

⁵⁴ Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro...*, op. cit., pág. 74

⁵⁵ Algunos autores advierten que existen dudas sobre si Edith Stein leyó la autobiografía de santa Teresa de Jesús o una simple biografía sobre su vida. Parece ser que su amiga Hedwig Conrad-Martius no recuerda haber poseído la *Vida* de santa Teresa, sino una obra escrita por M. de Villefore en 1848, en la edición de Tournai. En este sentido, vid. Ezequiel García, «La conversión de Edith Stein...», op. cit., págs. 74-75. También E. Miribel, *Edith Stein*, Plon, París 1984, pág. 60.

⁵⁶ Esto último debió costarle mucho a Edith Stein, que tuvo que pedir ayuda a su hermana Erna, quien comenta al respecto: «En septiembre de 1921 nació nuestro primer hijo, Susan, y Edith, que se encontraba en casa, me atendió con tacto exquisito. Ciertamente una fuerte sombra sobrevino en este tiempo, por lo demás tan feliz. Edith me confió su decisión de convertirse al catolicismo y me pidió que preparara el ánimo de nuestra madre. Yo sabía que se trataba de una de las más difíciles tareas, con las que debía enfrentarme. Bien que mi madre se había mostrado siempre muy comprensiva para todo y nos había dejado a sus hijos libertad en todas las cuestiones, sin embargo, una decisión de este tipo significaba para ella un golpe durísimo. Era, en efecto, una judía verdaderamente creyente y consideraba como una apostasía el hecho de que Edith abrazara otra religión. También a nosotros nos costó mucho, pero teníamos tal confianza en la convicción interior de Edith que, aunque con dolor, aceptamos el paso dado, una vez que hubimos intentado inútilmente disuadirla de él, en atención a nuestra madre». Félix Ochayta, *Edith Stein...*, op. cit., pág. 43.

oración se convierten en el centro de su vida. Tan totalizante es el abandono en Dios de la neoconversa. Sólo gracias a quien se convertirá en su director espiritual, Joseph Schwind, podrá de nuevo dirigir sus fuerzas al mundo:

«Progresivamente aprendí a reconocer que algo más se nos pide en este mundo y que incluso en la vida contemplativa, el legamen con el mundo no se debe romper. Creo incluso, que cuanto más profunda es la atracción que nos conduce a Dios, mayor es el deber de «salir de sí», en este sentido también, es decir, en dirección al mundo para llevar allí la vida divina»⁵⁷.

En Pascua de 1923, en respuesta al ofrecimiento por parte de Joseph Schwind, accede a un puesto de profesora en el colegio de las dominicas de santa Magdalena, en Speyer (Espira), donde permanecerá hasta el 26 de marzo de 1931. A través de sus confesores, Joseph Schwind y posteriormente el abad de Beuron, Rafael Walzer, la neoconversa reanuda la actividad científica a la que acompaña de un gran esfuerzo de formación y profundización en la teología cristiana. En 1925 conoce al teólogo Erich Przywara por indicación de otro fenomenólogo, amigo de la filósofa y convertido al cristianismo antes que ella, Dietrich von Hildebrand, y con él va a mantener un intenso intercambio espiritual. Fruto de su relación con Przywara va a ser la traducción de las cartas y el diario íntimo de John Henry Newman⁵⁸, así como de las *Quaestiones disputatae de veritate*, de santo Tomás⁵⁹. Su inmersión en el pensamiento tomista la vuelve a poner en contacto con la intelectualidad de su tiempo, impulsándola a mantener un diálogo abierto con la filosofía moderna⁶⁰.

En este período de su vida se inserta su actividad como conferenciante y portavoz de la cuestión femenina, por la que ya había mostrado un fervoroso interés en sus años de juventud como estudiante universitaria: «Por entonces todos nosotros estábamos cálidamente interesados por la cuestión femenina (...). Con frecuencia hablábamos sobre el problema de la doble vocación femenina»⁶¹. Este claro interés se reflejó en su participación, a los 22 años de edad, como miembro en la asociación prusiana en favor del voto de la mujer, durante su etapa de estudiante universitaria en Breslau. Todo ello, unido al hecho de haber sido educada en un ambiente liberal, donde la igualdad hombre-mujer era un valor creciente, y a su experiencia en problemas de educación de las chicas, nos permite afirmar que cuando retoma la problemática de la mujer, de 1928 a 1932, lo hace desde una perspectiva que da pleno sentido a sus reivindicaciones juveniles. Como dice Abelardo Lobato, Edith Stein «trata de lograr para la mujer la categoría humana, al igual que el hombre, y plantear en su justa medida la correlación al hombre (...). No es antifeminista, es profundamente femenina, defensora de la femineidad no sólo como condición corporal, sino más profundamente como estructura anímica que conforma todo el ser y el obrar. Ella lucha denodadamente por la defensa de la mujer»⁶².

Durante esta nueva etapa como miembro de la Unión Católica de Profesoras de Baviera, acomete el problema de la mujer con una gran altura intelectual. Abogaba por el desarrollo de

⁵⁷ Edith Stein, Brief 12.2.1928, en *Edith Steins Werke*, VIII: *Selbstbildnis in Briefen, 1. Teil: 1916-1934*, pág. 54, cit. por Francisco Javier Sancho, *Edith Stein: modelo...*, op. cit., pág. 154.

⁵⁸ Fueron publicadas en 1928: *Briefe und Tagebücher 1801-1845*, Theatiner Verlag, München 1928.

⁵⁹ La traducción, publicada por primera vez en 1932, se encuentra recogida en los tomos III y IV de las *Edith Steins Werke*, de 1952 y 1955 respectivamente.

⁶⁰ Producto de este diálogo va a ser la publicación en 1929, durante el 70 aniversario de Husserl, de un artículo que intenta conciliar la filosofía tomista con la fenomenología, «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung aus der Festschrift», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Husserl-Festschrift) Niemeyer, Tübingen 1974, págs. 315-338. Recogido también en las obras completas de Edith Stein: «Was ist Philosophie? – Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino», en *Edith Steins Werke*, XV: *Erkenntnis und Glaube*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993.

⁶¹ EA, pág. 91; ADL, pág. 96.

⁶² Abelardo Lobato, *La pregunta por la mujer*, op. cit., pág. 177.

las capacidades individuales de la mujer en el mundo de la cultura, por el reconocimiento de su igualdad con respecto al hombre sin renunciar por ello a su «peculiaridad específicamente femenina». Con su talante consiguió dar una respuesta equilibrada a la entrada de la mujer en el mundo de las profesiones modernas. Rechazó una tipología de sexos limitada solamente al respectivo sexo, y consideró imprescindibles tres categorías fundamentales para enfocar correctamente el problema de la educación femenina: «ser humano», «ser femenino» y «ser individual». Su propuesta permite descubrir un modelo que concilia igualdad, diferencia y complementariedad desde una perspectiva que en aquel momento «sonaba todavía a música futurista y avanzada»⁶³. Su atención al mundo de los valores femeninos no es tanto una exaltación de la femineidad cuanto una crítica a las acuñaciones de un mundo objetivante: «donde se corre el riesgo de convertirse un poco en máquina y perder algo de humanidad, el despliegue de la peculiaridad femenina puede resultar un contrapeso altamente beneficioso»⁶⁴. El señalar como femeninos los valores del cuidado, la asistencia, la protección, la atención a lo “*Lebendig-Persönlichen*” (vivo y personal) no significa una reserva de valores a la mujer, sino una crítica a una visión mecanicista y alienante del mundo laboral que precisa la incorporación de valores hasta ahora vedados al mundo de lo público, desde un trabajo en común de hombres y mujeres y para un fin compartido. En un contexto marcado por la catástrofe que supuso la Primera Guerra Mundial y por la necesidad de reconstrucción socio-política, es de extrañar que Edith Stein no adopte, dadas las circunstancias históricas, una posición más visceral de feminismo radical. No aprovechó la coyuntura que da ocasión para revitalizar el papel de la mujer desde un igualitarismo extremo. Por el contrario, abogó por una igualdad que salve las diferencias, y ello desde una visión de total complementariedad con el varón en la construcción del mundo.

Todo esto es lo que intentó transmitir Edith Stein durante las conferencias que le organizó el teólogo Erich Przywara a partir de 1928, ofrecidas en Alemania y también en otros países europeos, desde una «maternidad» universal no reducida al estrecho círculo de los parientes de sangre o de las amistades personales⁶⁵.

Tras abandonar su actividad en Speyer, el Instituto alemán de pedagogía científica de Münster le ofrece un puesto de docencia sobre cuestiones relacionadas con la formación de la mujer. Edith había solicitado nuevamente la habilitación docente en la Universidad de Freiburg y en Breslau entre 1930-31, y nuevamente había sido rechazada, no sólo por su condición de mujer, sino también por ser judía, siendo el ambiente antisemita cada vez de mayor intensidad y envergadura. Decide, pues, aceptar el puesto en Münster, que había sido considerado como proyecto piloto de pedagogía católica, continuando así con su trabajo acerca de la cuestión femenina, lo cual le permitió elaborar planes de reforma sobre la formación de las mujeres desde la defensa de una pedagogía que incluyera los aspectos fundamentales de la idea newmaniana de universidad, a saber: la dimensión integral, la dimensión comunitaria y la orientación religiosa última⁶⁶. Sin embargo, este nuevo plan de actividades se verá truncado en febrero de 1933 cuando, con el triunfo del nacionalsocialismo, el gobierno dicta una ley por la que se prohíbe a los judíos ocupar cargos públicos, viéndose obligada a renunciar a su puesto de trabajo..

⁶³ Christian Feldmann, *Edith Stein:...*, cit., pág. 66.

⁶⁴ «wo jeder in Gefahr ist, ein Stück Maschine zu werden und sein Menschentum zu verlieren, kann die Entfaltung der Weiblichen Eigenart zum segensreichen Gegengewicht werden», DF, pág. 8; LM, pág. 33. DF= *Die Frau Ihre Aufgaben nach Natur und Grade*, en *Edith Steins Werke*, v, Nauwelaerts-Herder, Louvain-Freiburg 1959. CM= *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Palabra, Madrid 1998.

⁶⁵ DF, pág. 217; LM, págs. 331-332.

⁶⁶ Aspectos analizados detenidamente por el profesor August Monzon en «La idea d'universitat de John Henry Newman», en *Newman. Idees - documents - estudis* 21 (1997), págs. 11-19. El artículo de Newman, *The Idea of a University*, había sido traducido por Edith Stein en el Instituto de Pedagogía en Münster, encontrándose actualmente en el *Archivum Carmelitanum Edith Stein*. Así lo hace constar Lucy Gelber en la «Introducción» a la edición de *Die Frau...*, op. cit., pág. VI.

5. LA MUJER, PLENITUD: UNIDAD DE RAZÓN Y FE. CARMELITA Y MÁRTIR

La vocación carmelita que había manifestado desde el momento de su conversión, comienza a adquirir consistencia. Edith Stein prepara su entrada en el Carmelo, y el anhelo tan largamente esperado frenado en su momento por el consejo de su guía espiritual, se hace realidad ante sus ojos, ante la resignada paciencia de sus familiares y el terrible dolor de su madre⁶⁷.

Su entrada en el Carmelo de Colonia tiene lugar el 14 de octubre de 1933 y se prolonga hasta el 31 de diciembre de 1938, fecha en que la cruda realidad del nacionalsocialismo y la persecución nazi la llevan a desplazarse al Carmelo de Echt, en Holanda. Allí permanecerá hasta que, el 2 de agosto de 1942, Edith Stein y su hermana Rosa, recientemente conversa, son arrebatadas de la clausura y trasladadas por las SS a Auschwitz donde mueren en la cámara de gas el 9 de agosto 1942, junto con otros muchos judíos conversos. Con ello, el nacionalsocialismo tomaba represalias contra la actitud mantenida por las autoridades eclesiásticas holandesas. Ante la invasión de las tropas alemanas en Holanda y la masiva persecución de la población judía holandesa, los obispos de Holanda dirigieron al comisario del Reich una protesta unánime contra la deportación de los judíos. Ante el silencio de las autoridades alemanas, la carta pastoral, enviada por telegrama el 11 de julio de 1942, es leída el 26 de julio en todas las parroquias holandesas. De esta manera, y como afirma Emilia Bea, la «represàlia no es faria esperar i, «ja que els bisbes s'han clavats on ningú no els cridava», tots el jueus catòlics serien també deportats»⁶⁸.

Su entrada en el Carmelo no supone, aunque pudiera parecerlo, una ruptura respecto a su etapa anterior⁶⁹. En total convivencia dentro de la comunidad, mantiene sus preocupaciones filosóficas en torno al tema de la persona, que compatibilizará con las actividades litúrgicas y domésticas y con sus deberes como novicia.

Teresa Benedicta de la Cruz, que así es como se hace llamar en la toma de hábito en abril de 1934, «es un ejemplo visible de cómo se puede unir integralmente ciencia y fe, cuando el único objetivo de la existencia es la búsqueda de la verdad»⁷⁰. La unidad de fe y cultura, de inteligencia natural y sobrenatural, es para ella nada más que la fidelidad a la verdad, confirma la capacidad de búsqueda ya sea a través de la razón, ya sea trascendiendo los límites de la inteligencia natural para aventurarse en el camino de la fe. Edith Stein da plenitud de sentido a una vocación personal que comprende el alcance de la dignidad humana desde la perspectiva del Amor, del Amor a Cristo.

Precisamente es el valor de la dignidad personal, el valor de toda vida humana, lo que va a conducir a Edith Stein al martirio por el pueblo de Israel, al que se sentía más unida que nunca desde su conversión al cristianismo y no por sincretismo, sino por el «reconocimiento de que en Cristo se cumplen las promesas hechas al pueblo elegido por Dios»⁷¹.

Declarada mártir, beatificada por el Papa Juan Pablo II el 1 de mayo de 1987 y canonizada el 11 de octubre de 1998, Edith Stein es un ejemplo de vivir la solidaridad hasta la muer-

⁶⁷ El último día que pasa Edith en casa es el día de su cumpleaños, y acompaña a su madre a la sinagoga. Después, vuelven a casa paseando y dialogando: «Aquella noche ninguna de las dos encontró descanso», Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro...*, op. cit., pág. 140, citando a Teresa Renata Posselt, *Edith Stein. Una gran mujer...*, op. cit., pág. 108.

⁶⁸ Emilia Bea, «Edith Stein», en *Saó* 68 (1997) pág. 16; vid. también Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro...*, op. cit., pág. 16.

⁶⁹ Un análisis en profundidad de la evolución espiritual de Edith Stein y de su significación la encontramos en Francisco Javier Sancho, *Edith Stein: modelo...*, op. cit., págs. 175-216. Asimismo, esta obra recoge la tradición literaria del Carmelo, su recepción en Alemania en tiempos de Edith Stein y un profundo análisis pormenorizado de la espiritualidad del Carmelo Teresiano en cuyo contexto se insertan las aportaciones steinianas.

⁷⁰ Félix Ochayta, *Edith Stein...*, op. cit., pág. 91.

⁷¹ Félix Ochayta, *Edith Stein...*, op. cit., pág. 87.

te⁷², compartiendo con su pueblo judío el amargo final de una comunión entre cristianos y judíos, siendo éste el sentido de su idea de expiación, la idea de un sufrimiento redentor por el que «el siervo doliente de Dios lleva a costas la culpa del mundo»⁷³. Ello la convierte en una nueva Ester⁷⁴, en una «síntesis dramática de nuestro siglo», como el Papa la caracterizó durante la homilía celebrada con ocasión de su beatificación. Su muerte constituye «un signo de reconciliación entre el pueblo judío y el nuevo pueblo de Dios»⁷⁵, ofrecido como testimonio de salvación no sólo del pueblo al que estuvo unida, sino de todos los hombres y por la paz verdadera⁷⁶.

⁷² Baste señalar que Edith mostró su solidaridad haciendo todo cuanto estuvo en sus manos por sus hermanos de raza, entre otras cosas, en 1933 envió por escrito al Papa Pío XI una petición para que promoviera un proyecto de encíclica contra el racismo y el antisemitismo. La muerte del Papa en 1939 impidió que se llevara a cabo. Vid. Félix Ochayta, *Edith Stein*, ..., cit., pág. 87.

⁷³ Christian Feldmann, *Edith Stein*:..., cit., pág. 124. También Emilia Bea, para quien la «idea jueva de representación vicaria es entesa per Stein en el context de la Creu de Crist com la seua expressió definitiva», op. cit., pág. 16.

Sin embargo, el debate sobre el sentido de la expiación y del martirio en una muerte que tuvo lugar por motivos raciales y no religiosos sigue planteando muchos interrogantes. Vid. Kenneth L. Woodward, «Edith Stein y la transformación de una santa», en *La fabricación de los santos*, Ediciones B, 1991, págs. 163-174; también Félix Ochayta, *Edith Stein*, ..., op. cit., págs. 86-89.

⁷⁴ En una de sus cartas, escribe: «Y es por eso que el Señor ha tomado mi vida por todos. Tengo que pensar continuamente en la reina Ester que fue arrancada de su pueblo para interceder ante el rey por su pueblo. Yo soy una pobre e impotente pequeña Ester, pero el rey que me ha escogido es infinitamente grande y misericordioso. Esto es un gran consuelo», Edith Stein, *Briefe 31.10.1938*, en *Edith Steins Werke IX: Selbstbildnis in Briefen, 2. Teil: 1934-1942*, pág. 121, cit. por Francisco Javier Sancho, *Edith Stein: modelo...*, op. cit., pág. 215. Se trata de Ester, figura bíblica del Antiguo Testamento, a quien Edith Stein dedicó una representación teatral con el nombre *Diálogo nocturno*, en la que relata su historia de una manera sencilla. Vid. Edith Stein, *Obras selectas*, Monte Carmelo, Burgos 1997, págs. 573-581. Traducción a cargo de Francisco Javier Sancho.

⁷⁵ Félix Ochayta, *Edith Stein*, ..., op. cit., pág. 89.

⁷⁶ Recogido en su testamento espiritual (Carta 23-3-39), en *Edith Steins Werke, XII: Ganzheiliches Leben*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990. Traducción castellana: «Testamento», en Edith Stein, *Obras selectas*, Monte Carmelo, Burgos 1997, pág. 217.

CRONOLOGÍA DE LA VIDA Y OBRAS EN CASTELLANO DE *EDITH STEIN*

José Javier Ruiz Serradilla
Fundación Universitaria Española

1. CRONOLOGÍA DE LA VIDA *

- 1891** Nace el 12 de Octubre en Breslau en el seno de una familia judía. Es la menor de once hijos de los cuales cuatro murieron prematuramente. Su padre, Siegfried Stein, se dedicaba al comercio de maderas. Su madre se llamaba Auguste Courant.
- 1893** Muere su padre. La señora Stein se hace cargo del negocio familiar.
- 1897** El 12 de Octubre es inscrita en la *Viktoriaerschule* de Breslau e inicia sus estudios primarios. *Viktoriaerschule* -sita en el viejo palacio *Schaffgot* de la *Ritterplatz*- es una escuela protestante de ideología liberal, marcada por el nacionalismo neo-kantiano.
- 1906** Edith atraviesa una crisis personal en plena adolescencia. Decide dejar la escuela y deja de creer en la existencia de un Dios personal. Es enviada a Hamburgo a casa de su hermana Elsa donde permanece ocho meses.
- 1908** Supera las pruebas de acceso para la *Obersekunda* e inicia sus estudios secundarios en el *Gymnasium* de la *Viktoriaerschule* de Breslau.

* Para elaborar esta breve *Cronología de la vida de Edith Stein* se han utilizado las siguientes fuentes:
BEJAS, Andrés y SPITZLEI, Sabine. "Datos de la vida de Edith Stein". En **STEIN, Edith.** *Los caminos del silencio interior*: Editorial de Espiritualidad. Madrid 1988. Págs. 191-193.
HERBSTRITH, Waltraud. *El verdadero rostro de Edith Stein*. Ediciones Encuentro. Madrid 1999.
SANCHO FERMIN, Francisco Javier. *Edith Stein modelo y maestra de espiritualidad*. Monte Carmelo. Burgos 1998.
STEIN, Edith. *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*. Editorial de Espiritualidad. Madrid 1992.
STEIN, Edith. *Cómo llegué al Carmelo. (Con aclaraciones y complementos de M^a Amata Meyer)*. Editorial de Espiritualidad. Madrid 1998.

- 1911-1913** Supera el *Abitur* e ingresa en la universidad de su ciudad natal donde realiza estudios de historia, psicología y germanística.
Durante este tiempo entra a formar parte de diversos grupos con carácter reformista en el campo pedagógico. También en la lucha por los derechos de la mujer afiliándose a la *Liga Prusiana para el Derecho al Voto de la Mujer*.
Crisis intelectual con los estudios de psicología en torno al problema del alma. Lee las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y decide irse a estudiar con él.
- 1913** Continúa sus estudios universitarios en Göttingen junto a Husserl.
La fenomenología rompe sus prejuicios racionalistas.
Conoce al fenomenólogo Adolf Reinach, *Privatdozent* con Husserl, y a su gran amiga Hedwig Conrad-Martius.
Encuentro con Max Scheler, recién convertido al catolicismo, que le abre los ojos al mundo de la fe y de las realidades espirituales aunque todavía no acoge la fe.
- 1915** Realiza en enero el examen de Estado en historia, filosofía y germanística.
Voluntaria como asistente de enfermera de la Cruz Roja en el hospital austríaco de Mährisch-Weikirchen.
Breve actividad como maestra en Breslau.
- 1916** Asistente de Husserl en Friburgo.
Defiende su tesis doctoral titulada *Zum Problem der Einfühlung'* (*Sobre el Problema de la Empatía*) obteniendo la calificación de *Summa cum laude*.
Conocimiento de Heidegger y contactos con él.
- 1917** Muere en el frente Adolf Reinach. Es encargada de ordenar su legado y, como consecuencia, contacta con su viuda. Le impresiona su serenidad y su fe ante la muerte de su marido. Edith comienza a leer el Nuevo Testamento.
- 1918** Deja voluntariamente de ser asistente de Husserl. A partir de entonces intenta habilitarse como profesora universitaria. No lo consigue por estar cerrado su acceso a las mujeres.
- 1919** Se traslada a Breslau. Allí imparte clases particulares de fenomenología y se dedica a elaborar varios trabajos científicos: *Individuum und Gemeinschaft* (Individuo y Comunidad) y *Eine Untersuchung über den Staat* (Una Investigación sobre el Estado).
Prosigue su proceso de búsqueda interior de la fe.
- 1921** En el verano, mientras estaba en casa de su amiga Hedwig Conrad-Martius en *Bad-Bergzabern* leyó el *Libro de la Vida* de Sta. Teresa de Jesús y se decidió a acoger la fe católica.
- 1922** El 1 de Enero se bautiza en la iglesia de San Martín de *Bad-Bergzabern*. El 2 de Febrero recibe el sacramento de la confirmación. Escoge *Teresa* como nombre de pila.
- 1923** A partir del mes de Abril se convierte en profesora de literatura y alemán en el liceo femenino y en la escuela para la formación de maestras de las dominicas en Espira.
- 1925** El P. Erich Przywara le encarga la traducción al alemán de las *Cartas* y el *Diario* del cardenal John Henry Newman.

¹ Las obras más importantes de *Edith Stein* han sido citadas por su título original alemán recogiendo entre paréntesis el título con el que han sido publicadas en castellano o, en caso de no haber sido publicadas en nuestra lengua, traduciendo su título literalmente.

- Tras esta traducción le recomienda que estudie el pensamiento de Sto. Tomás de Aquino y le sugiere que traduzca las *Quaestiones disputatae de veritate*.
- 1928** Primer contacto con la abadía de *Beuron* y con el P. Walzer que será su director espiritual.
A partir de este año inicia una serie de conferencias sobre la cuestión femenina y sobre la educación católica que la llevarán por diversas ciudades de Alemania, Suiza y Austria.
- 1931** El 27 de Marzo abandona su labor docente en Espira para dedicarse a terminar la traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* de Sto. Tomás y para intentar habilitarse en la Universidad. Lo intenta sin conseguirlo en las universidades de Friburgo y *Breslau* con las presentaciones de los profesores Fink, Heidegger y Honecker.
- 1932** Es llamada como profesora de antropología y pedagogía al Instituto alemán de pedagogía científica de *Münster*.
- 1933** La subida de Hitler al poder pone fin a su actividad docente.
El 14 de Octubre ingresa en el carmelo de Colonia.
- 1934** El 15 de abril toma el hábito con el nombre de *Teresia Benedicta a Cruce* (Teresa Benedicta de la Cruz).
El P. Provincial le encomienda que continúe su actividad científica en el convento.
- 1935** El 21 de abril hace la primera profesión por tres años.
- 1936** Concluye su obra magna: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. (Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser).
- 1938** Hace la profesión perpetua el 21 de Abril.
Ante la hostilidad creciente hacia los judíos en Alemania se marcha el 31 de Diciembre al Carmelo de *Echt* en Holanda.
- 1941** Escribe *Wege der Gotteserkenntnis. Dionysius der Areopagit und seine symbolische Theologie*. (Camino del conocimiento de Dios. La “teología simbólica” del Areopagita y sus supuestos prácticos).
Inicia su última e inacabada obra *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*. (Ciencia de la Cruz. Estudio sobre S. Juan de la Cruz).
- 1942** El 2 de Agosto es sacada del convento junto a su hermana Rosa por las SS y llevada al campo de concentración de *Westerbork*.
El 7 de Agosto es trasladada a *Auschwitz-Birkenau*.
El 9 de Agosto es ejecutada en la cámara de gas.
- 1962** Apertura del proceso de beatificación y canonización.
- 1987** El 1 de Mayo es beatificada por Juan Pablo II en Colonia.
- 1998** El 11 de Octubre es canonizada en Roma.

2. OBRAS DE EDITH STEIN PUBLICADAS EN CASTELLANO.

A. Escritos filosóficos, teológicos y de espiritualidad.

- Sobre el problema de la empatía*. Universidad iberoamericana. México 1995.
La condición de la mujer. Monte Carmelo. Burgos 1998.
La mujer: Su papel según la naturaleza y la gracia. Palabra. Madrid 1998.
La estructura de la persona humana. B.A.C. Madrid 1998.
Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser. Fondo de Cultura Económica. México 1994.

Ciencia de la cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz. Monte Carmelo. Burgos 1994.

Los caminos del silencio interior. Editorial de Espiritualidad. Madrid 1988. (Incluye los siguientes escritos: “El misterio de la nochebuena”, “La oración de la Iglesia”, “Los caminos del silencio interior”, “*Sancta Discretio* o el don del discernimiento”, “Amor por la Cruz”, “*Ave Crux - Spes unica*”, “Las bodas del Cordero”, “La exaltación de la Cruz”, “Epifanía”, “En torno al pesebre de Belén”, “Una ofrenda de amor (reflexión con motivo de la profesión de la Hermana Miriam)”, “La conducción de la vida según el espíritu de Santa Isabel”, “Sobre la historia y el espíritu del Carmelo” y “Testamento”).

Obras selectas. Monte Carmelo. Burgos 1997. (Incluye los siguientes escritos: “Amor con amor: vida y obra de Teresa de Jesús”, “La oración de la Iglesia”, “Sobre la historia y el espíritu del Carmelo”, “Una maestra en la educación y en la formación: Teresa de Jesús” y “Caminos del conocimiento de Dios. La ‘teología simbólica’ del Areopagita y sus supuestos prácticos”).

El mensaje de la Navidad. Monte Carmelo. Burgos 1998.

B. *Escritos autobiográficos.*

Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud. Editorial de Espiritualidad. Madrid 1992.

Cómo llegué al Carmelo. (Con aclaraciones y complementos de M^a Amata Meyer). Editorial de Espiritualidad. Madrid 1998.

Cómo llegué al Carmelo de Colonia. Monte Carmelo. Burgos 1999.

Autorretrato epistolar (1916-1942). Editorial de Espiritualidad. Madrid 1997.

Cartas a Roman Ingarden (1917-1938). Editorial de Espiritualidad. Madrid 1998.

C. *Escritos de pronta publicación.*

Obras completas. Monte Carmelo. Burgos. (Anunciada en catálogo su pronta publicación).

EDITH STEIN Y LA FENOMENOLOGIA: El círculo de Gotinga¹

Por *Mariano Crespo*
Internationale Akademie für Philosophie. Liechtenstein

I

Desde hace algunos años la figura de Edith Stein ha cobrado una relevancia especial. Su trayectoria filosófica, su conversión al catolicismo, su posterior ingreso en la orden carmelitana, su muerte en las cámaras de gas de Auschwitz y su reciente canonización han hecho que el interés por esta notable mujer, testigo de uno de los momentos más tristes de la historia de la humanidad, haya crecido. Este interés por la vida y obras de Edith Stein se refleja, por ejemplo, en la creciente aparición en nuestro idioma de sus escritos espirituales y filosóficos. En lo que se refiere a su pensamiento filosófico, Juan Pablo II en su encíclica “Fides et Ratio” ha puesto a nuestra autora como ejemplo, entre otros pensadores, de la “fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios”².

En este trabajo no es mi intención hacer un resumen de los momentos más importantes de la vida de nuestra autora. Tampoco pretendo ofrecer una presentación exhaustiva de las diversas tesis que se encuentran en sus diferentes escritos espirituales y filosóficos ni tampoco establecer una comparación entre las obras filosóficas anteriores a su conversión y las posteriores a ésta. Mi propósito consiste más bien en explicar la “impronta” fenomenológica del pensamiento de Edith Stein fijándome sobre todo en los dos rasgos que, a mi juicio, están presentes en su modo de concebir el método fenomenológico, a saber, la dirección a los objetos y la consideración del carácter de investigación esencial de la filosofía.

¹ Conferencia impartida en la Fundación Universitaria Española (Madrid) el 3 de Febrero de 1999 dentro del Ciclo dedicado al pensamiento de Edith Stein.

² „La fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios se manifiesta también en la decidida búsqueda realizada por pensadores más recientes, entre los cuales deseo mencionar, por lo que se refiere al ámbito occidental, a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein y, por lo que atañe al oriental, a estudiosos de la categoría de Vladimir S. Soloviov, Pavel A. Florenskij, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Losskij“. *Fides et ratio*, nr. 74

Asimismo y a pesar de no querer entrar en cuestiones interpretativas, permítaseme decir que pienso que algunas de las interpretaciones al uso que afirman, por ejemplo, que es posible distinguir estrictamente entre una época realista del pensamiento de Husserl —a la cual permanecerían fieles los integrantes del círculo de Gotinga— y un repentino e inexplicable cambio de éste hacia posiciones idealistas a partir de 1905 no son del todo correctas y requieren una justificación más detallada.

Esta tarea que me propongo no tiene solamente como fin la explicación de la adscripción de Edith Stein al movimiento fenomenológico —una de las corrientes filosóficas más influyentes de nuestro siglo—, sino que al mismo tiempo pretende plantear algunos problemas filosóficos que considero interesantes. Estoy convencido de que ésta es la forma adecuada de “hacer” historia de la filosofía, a saber, intentar “ver” lo que filósofos anteriores han visto, analizar con su ayuda los “fenómenos” que tenían ante sí. Esto supone concebir la labor de la filosofía como un trabajo de aclaración que, como Adolf Reinach, el miembro más importante del círculo de Gotinga, escribió, “deja de ser cosa de una persona aislada y pasa a manos de las generaciones que se suceden trabajando incesantemente”³

II

Como es de sobra conocido, Edith Stein pertenece a una generación de pensadores que constituye lo que se ha venido denominando “fenomenología realista”, “realismo fenomenológico” o incluso más recientemente “filosofía creóntica”⁴. El origen de esta corriente filosófica se cifra en un grupo de pensadores que se reunieron en torno al fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, cuando éste era profesor en la Universidad de Gotinga. A esta ciudad había llegado Husserl en 1901 después de haber pasado 14 años enseñando en la Universidad de Halle. En 1891 había aparecido su *Filosofía de la Aritmética* y poco antes de llegar a Gotinga vio la luz la primera edición de la obra que más influyó en los integrantes del llamado “círculo de Gotinga”, a saber, las *Investigaciones Lógicas*. Fue justamente la lectura de este libro lo que impulsó a Edith Stein a trasladarse de su Breslau natal a dicha ciudad alemana. El ambiente filosófico de esta ciudad atrajo a muchos pensadores que vieron en la fenomenología primigenia y en su creador el inicio de una auténtica renovación filosófica⁵. Entre estos autores podemos citar a Adolf Reinach, Theodor Conrad, Johannes Daubert, Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand, Roman Ingarden, Hans Lipps y Edith Stein, entre otros. Max Scheler ejerció también una influencia notable en el círculo de fenomenólogos de Gotinga aunque él siempre insistió en que había llegado a la fenomenología por él

³ “En el momento en que, en lugar de las ocurrencias súbitas, se implanta el ímprobo trabajo de aclaración, el trabajo filosófico deja de ser cosa de una persona aislada y pasa a las manos de las generaciones que se suceden trabajando incesantemente. Las generaciones posteriores no entenderán que una persona aislada pueda idear filosofías, al igual que hoy no se entiende que una persona aislada idee la ciencia de la naturaleza. Si se llega a una continuidad dentro del trabajo filosófico, tendrá lugar, ahora también en la filosofía misma, el proceso evolutivo de la historia universal en el que una ciencia tras otra se desprendió de la filosofía. Ella llegará a ser ciencia rigurosa, no en la medida en que imite a otras ciencias rigurosas, sino cuando se dé cuenta de que sus problemas exigen un proceder propio que requiere para su realización un trabajo de siglos”. Adolf Reinach, «Über Phänomenologie» (1914) en: *Sämtliche Werke*. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Hrsg. von K. Schuhman und B. Smith. Philosophia Verlag, München, Hamden, Wien 1989, pág. 550 (*Introducción a la Fenomenología*, Traducción de Rogelio Rovira, Ediciones Encuentro, Madrid 1986, págs. 68-69)

⁴ Cf Fritz Wenisch, *Die Philosophie und ihre Methode*, 2. Kap., Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg 1976 (*La filosofía y su método*. Trad. De M. García-Baró, R. Rovira y J.J. García Norro, F.C.E., Madrid 1987).

⁵ Acerca del ambiente filosófico que en estos años se respiraba en Gotinga, cf. Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, Nauwelaerts, Louvan-Freiburg 1965. Hay traducción al castellano de esta autobiografía de Edith Stein a cargo de Carlos Castro con el título *Estrellas amarillas*, 2.ª Edición, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1992.

mismo y no a través de Husserl⁶. Estos autores pensaban que el espíritu fenomenológico de atención a las cosas mismas prometía superar el callejón sin salida en el que parecía haberse introducido el pensamiento europeo dominado en aquella época por el neokantismo por un lado, y por ciertas formas de fenomenismo empirista, por otro.

Husserl era un matemático que después de asistir a una serie de lecciones de Franz Brentano en la Universidad de Viena decidió dedicarse por entero al cultivo de la filosofía. Lo que a Husserl le interesó de Brentano e influyó decisivamente en su filosofía y, posteriormente, en el modo de trabajo de los primeros fenomenólogos (entre ellos Edith Stein) fue la posibilidad de considerar la filosofía como una «ciencia estricta», esto es, como una disciplina que puede proceder metódicamente estudiando con rigor todo lo relativo a los primeros principios del ser y del conocer. Aquí no hay que pensar en ninguna analogía con las ciencias empíricas. Lo que se quiere indicar es que la filosofía no es cosa del sentimiento o de la fantasía o una cuestión de gustos, sino que es objeto de una razón seria e imparcial

Es este el modo de considerar la filosofía que anima las *Investigaciones Lógicas*. El primer volumen de esta obra (los *Prolegómenos a una lógica pura*) había puesto de relieve la necesidad de completar las ciencias particulares con análisis lógicos, epistemológicos y metafísicos. El punto de partida de estos análisis es mostrar la objetividad de lo ideal mediante la reducción al absurdo del psicologismo. Podemos caracterizar brevemente el psicologismo como aquella teoría que considera que las regularidades psíquicas constituyen la raíz última de la realidad reduciendo de este modo las leyes del ser a leyes del pensamiento⁷. Así podemos hablar de una interpretación psicologista en la estética, en la filosofía del derecho, en la ética, en la metafísica, en la lógica, etc. Los análisis husserlianos se centran en la crítica de la consideración de las leyes lógicas como leyes psicológicas. El método fenomenológico surge justamente como reacción al psicologismo naturalista en su interpretación de la lógica. El resultado de esta crítica es la caracterización del ámbito lógico como consistente en una serie de verdades que existen objetivamente. Las leyes lógicas no son leyes para hechos reales de la vida psíquica ni poseen el contenido existencial propio de las probabilidades ni tienen su fundamento justificativo en la inducción. En el segundo volumen de las *Investigaciones Lógicas* Husserl descubre que este método no es aplicable exclusivamente a la lógica, sino también al resto de las cuestiones filosóficas fundamentales⁸. La fenomenología nace como un método de investigación opuesto a todo reduccionismo, cuyo incentivo no debe provenir de “las filosofías”, sino de las “cosas” y de los problemas. Se

⁶ “El gran mérito de Scheler reside en los ámbitos de la *ética*, la *filosofía de la religión* y la *sociología filosófica* en los que, desde una actitud objetiva, ha realizado investigaciones fundamentales. Éstas han sido llevadas a cabo confiando en el poder de la intuición esencial. Someter a ésta a un análisis crítico es algo que quedaba lejos de él. Scheler ha sido de entre los fenomenólogos el que más decididamente se ha opuesto a la actitud crítica como actitud intelectual fundamental. Esto tuvo que ver con su concepción religiosa, la cual exigía – también al filósofo – frente al mundo de lo divino una mirada recta, infantilmente abierta. Pero también dependía ello de que no era un investigador tan estricto y sobrio como Husserl, cuya concepción de la filosofía como ciencia estricta rechazaba. Así, es perfectamente comprensible que Scheler rechazara no solamente el idealismo trascendental, sino también que no comprendiera toda la problemática de la constitución”. Edith Stein, „Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie“ en *Edith Steins Werke* VI, Hrsg. V. L. Gelber und R. Leuven, E. Nauwelaerts, Louvain, 1962, S.11 (La traducción es mía).

⁷ Cf. Josef Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, 2. Auflage, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg 1976, pág. 54. Sobre la historia del concepto de psicologismo, cf. J. Ritter/K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7. Schwabe & Co. AG Verlag, Basel 1992, págs. 1675-1678.

⁸ “En el segundo volumen (de las *Investigaciones Lógicas*) se analizan algunos problemas individuales fundamentales. Durante la investigación misma se va desarrollando el método para el tratamiento de estos problemas. Así, (Husserl) descubre que este método es adecuado no sólo a las cuestiones lógicas, sino a todas las cuestiones filosóficas en general. Al mismo tiempo, se afianzaba cada vez más en él la convicción de que era el *único* método adecuado a una consideración científica de la filosofía”. Edith Stein, „Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie“ en *Edith Steins Werke*, Bd. VI, ed.cit., págs. 6-7. (La traducción es mía)

trata, por consiguiente, de establecer sobre una base segura los conceptos fundamentales con los cuales trabajan tanto la experiencia prefilosófica como las ciencias positivas, de esclarecer aquello que normalmente se da por supuesto.⁹ A ello me referiré de nuevo más adelante cuando analice el concepto de “fenómeno” que está en la base de la filosofía fenomenológica¹⁰.

En 1907 Theodor Conrad funda una sociedad filosófica a la cual pertenecen los colaboradores más estrechos de Husserl, a saber, Adolf Reinach¹¹, Dietrich von Hildebrand, Alexander Koyre y Jean Hering, a la cual se añaden posteriormente Hedwig Conrad-Martius, Roman Ingarden y Edith Stein, entre otros. Gran parte de estos autores habían sido estudiantes de Theodor Lipps en Munich que, atraídos por la lectura de la primera edición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, habían decidido seguir a éste en Gotinga. Cuando Edith Stein llega a esta ciudad en 1913 la mayor parte de los miembros fundadores de esta sociedad, a excepción de Reinach, ya no estaban allí. No obstante, Stein participó prácticamente desde su llegada en las discusiones filosóficas organizadas por dicha sociedad. Pero ¿cuáles son los aspectos fundamentales de la fenomenología husserliana que atrayeron a estos autores y en torno a los cuales desarrollaron su labor filosófica? Creo que éstos son principalmente dos.

En primer lugar, la fenomenología se caracteriza por su *dirección a los objetos*. A diferencia de otras filosofías que inician su labor, por ejemplo, con el análisis de los métodos de las ciencias particulares, la fenomenología se dirige a las “cosas mismas” a las cuales los métodos han de adaptarse. Así, a todo tipo de objetividad le corresponde un determinado modo de conocimiento. Objeto e intención están relacionados esencialmente el uno con el otro y no se pueden analizar aisladamente¹². Las investigaciones filosóficas constituyen por tanto investigaciones de la estructura de los objetos que se dan a la conciencia. Esta acentuación de la dirección al objeto constituye precisamente uno de los resultados más importantes de la críti-

⁹ «Su tarea (de la fenomenología) consiste en fundamenta todo aquello que es llevado a cabo por el proceder científico, por las ciencias positivas, así como la experiencia pre-científica en la que se base el proceder científico, en definitiva, toda actividad intelectual racional. La experiencia pre-científica y las ciencias positivas trabajan con ciertos conceptos y proposiciones fundamentales que suponen sin examinar. La filosofía tiene que investigar todo lo que en otro lugar es supuesto como evidente”. Edith Stein. «Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie“ en *Edith Steins Werke*, Bd. VI, ed.cit., pág. 7. (La traducción es mía).

¹⁰ Cf. Edmund Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft.» Logos 1. Tübingen. (1910-11), (*La filosofía como ciencia estricta*. Trad. E. Tabernung, Editorial Nova, Buenos Aires 1952, pág. 7.)

¹¹ „Adolf Reinach era docente privado de filosofía. Él y sus amigos Theodor Conrad, Moritz Geiger y algunos otros eran originariamente discípulos de Theodor Lipps en Munich. Tras la aparición de las *Investigaciones Lógicas* insistieron en que Lipps comentara con ellos en su seminario esta obra. Después de que Husserl fuera llamado a Gotinga, fueron juntos en 1905 a esta ciudad para dejarse introducir por el maestro en los misterios de la nueva ciencia. Este fue el comienzo de la escuela de Gotinga. Reinach fue el primero del círculo de Gotinga que se habilitó y era la mano derecha de Husserl, sobre todo el vínculo de unión entre él y los estudiantes, ya que se entendía fácilmente con las personas, para lo cual Husserl era difícil de ayudar. En aquel entonces tenía 33 años” (E. Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* en *Edith Steins Werke*, Bd. VII, Editions Nauwelaerts, Louvain 1965, pág. 172. La traducción es mía).

¹² “Ya sabemos que entre el ‘lado de la conciencia’ del juicio y la objetividad a la que se refiere existen conexiones esenciales, conexiones de tal tipo que implican que no todo acto intencional es apropiado a todo objeto, sino que existen relaciones necesarias de coordinación entre ambos ‘lados’”. A. Reinach, “Zur Theorie des negativen Urteils”, ed.cit., S. 111. (A. Reinach, *Teoría del Juicio Negativo*. Trad. de M. Crespo, Excerpta Philosophica. Facultad de Filosofía. Universidad Complutense. Madrid 1998, pág. 34) En este orden de cosas, estoy de acuerdo con Barry Smith cuando se refiere al error de contraponer la „fenomenología del objeto“ del círculo de Gotinga-Münich con la „fenomenología del acto“ de Husserl. «Desde este punto de vista, la concepción común de la fenomenología de Munich como una ‘fenomenología del objeto’ en contraste con la ‘fenomenología del acto’ de Husserl parece errónea. Reinach y Daubert, y también Pfänder, se ocuparon de los objetos no por ellos mismos, sino más bien del modo en el que actos y estructuras objetivas están relacionados” Barry Smith, «On the cognition of States of Affairs», in: K. Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations o Realist Phenomenology*. Martinus Nijhoff. Dordrecht 1987, S. 192. (La traducción es mía)

ca husserliana al psicologismo, esto es, la puesta de relieve de la intencionalidad de la conciencia, de la necesidad de distinguir, por ejemplo, entre la vivencia de juzgar y lo juzgado¹³. Edith Stein pone de relieve este punto insistiendo en la insuficiencia de todo análisis filosófico de la conciencia que describa ésta prescindiendo de sus objetos, de aquello a lo que “apunta”¹⁴. Según nuestra autora, la fenomenología es un método cuyo principio rector es el «ser mismo de las cosas»¹⁵. Así, por ejemplo, toda percepción quedaría insuficientemente analizada si no se tuviera en cuenta *lo* percibido.

Esta “vuelta” a lo “dado” fue vivida por Edith Stein y sus colegas como un alejamiento radical del idealismo kantiano y una renovación de la idea del conocimiento como un “recibir”. Las “cosas” se constituyen en norma del conocimiento y no —como en la filosofía kantiana— el conocimiento en norma determinadora de las “cosas”. Ello supuso que los fenomenólogos de Gotinga fueran decididamente realistas y vieran en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* una cierta vuelta a la tradición de la *philosophia perennis*¹⁶. La decidida crítica husserliana al relativismo y al escepticismo y la acentuación de la necesidad de guiarse por las “cosas mismas” hicieron que los fenomenólogos de Gotinga vieran en las investigaciones ontológicas su tarea específica. En este sentido, Adolf Reinach, por ejemplo, desarrollo, a partir de la teoría husserliana del juicio, toda una teoría acerca de los estados de cosas como correlatos objetivos de los juicios, que su temprana muerte durante la primera guerra mundial le impidió completar.

En segundo lugar, y estrechamente relacionado con lo anterior, la fenomenología primitiva se caracteriza por ser una *ciencia de esencia* (*Wesenswissenschaft*) a diferencia de las *ciencias de hechos* (*Tatsachenwissenschaften*). Edith Stein insiste en que a la filosofía no le interesa la constitución particular del objeto, sino su esencia, las características que le corres-

¹³ „En la concepción originaria de las ‚ideas of sensation‘ de Locke o más tarde de la experiencia “pura” en el sentido de Avenarius o de las “sensaciones” o elementos en Ernst Mach fue completamente pasado por alto y desatendido en la investigación un momento de la percepción. Me refiero a lo que Brentano introdujo de nuevo en la filosofía moderna después de que la filosofía medieval se ocupara de ello. Me refiero al hecho de que a toda objetividad le corresponde un acto en el cual está esencialmente la así llamada ‘intención’” Roman Ingarden, *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Osloer Vorlesungen in *Gesammelte Werke*, Bd. 4. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1992, p. 90. (La traducción es mía)

¹⁴ “El carácter de la intención como tal y cada una de sus notas individuales muestra que la vivencia no es descrita plenamente, si se describe únicamente el ‘lado subjetivo’. En efecto, no puede describirse el ‘lado subjetivo’ si se pierde de vista su polo opuesto, a saber, lo objetivo a lo cual la vivencia apunta. En toda percepción es percibido *algo* y este algo percibido ha de ser descrito como tal (no como existente objetivamente), si hemos de describir la percepción. Con otras palabras, co-pertenece al fenómeno de la percepción. Pero no se olvide que cuando en la actitud dirigida a la vivencia, esto es, la actitud fenomenológica, describo al pájaro que vuela no estoy describiendo ninguna cosa de la naturaleza ni ninguna experiencia natural, sino que tan sólo reflejo fielmente lo que me es dado en la experiencia de percepción. La percepción es percepción de un objeto que se nos da de tal o cual modo. Esto es así – y sigue siendo verdad mientras dure la vivencia de percepción - aún cuando se pruebe que la percepción era un engaño y que el objeto en cuestión no existe o existe de otro modo a como se mentó”. Edith Stein, *Einführung in die Philosophie* en *Edith Steins Werke*, Bd. XIII, Herder, Freiburg 1991, págs. 32-33; “Del mismo modo que la conciencia y el mundo son correlatos, no es pensable una teoría de la esencia de la conciencia que no incluya en sí una teoría de la esencia de los objetos entendidos por ésta en sus múltiples y posibles formas”. E. Stein, *op.cit.*, S. 126. (La traducción es mía).

¹⁵ Edith Stein, *op.cit.*, pág. 23.

¹⁶ «Cuando apareció la primera edición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900/1901) (2ª edición: 1914) se tenía la impresión de que aquí tenía lugar un desplazamiento del modo crítico de pensar de la filosofía moderna a la gran tradición de la *philosophia perennis*. Se liquidaba con el escepticismo en sus diversas formas (psicologismo, historicismo) y se desarrollaba la idea de una ontología formal. Los estudios concretos del segundo volumen podían valer como una muestra ejemplar de las investigaciones ontológico-formales y materiales. La escuela de Gotinga, que vio en esta obra de Husserl, una obra modelo, consideró que su tarea en sentido propio consistía en investigaciones ontológicas”. E. Stein, «Husserls transzendente Phänomenologie» (1932), in: *Edith Steins Werke* VI, Hrsg. V. L. Gelber und R. Leuven, E. Nauwelaerts, Louvain, 1962, pág. 33 (La traducción es mía)

ponden necesariamente y sin las cuales no podría ser lo que es¹⁷. Ello hace que la filosofía sea fundamentalmente —no exclusivamente— *ontología*, esto es, investigación de esencias. Como Husserl señala:

al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad¹⁸

A la filosofía corresponde estudiar estas diversas esencias intentando esclarecer cuáles son las verdades necesarias fundadas en ellas. La actitud filosófica consiste precisamente en poner la mirada en aquellas esencias con las que nos manejamos habitualmente, pero de las cuales, por así decir, estamos lejos. La filosofía se interesa, según Edith Stein, por estas esencias, el ser en sentido propio de los objetos. Este interés se traduce en una doble tarea para la filosofía: por un lado, el estudio de las diversas «regiones» del ser y, por otro, la elaboración de una «teoría general de la esencia» o «teoría *a priori* del objeto». Ejemplos de lo primero son las investigaciones de Hildebrand acerca de la esencia del valor moral, los análisis de Reinach acerca de los actos sociales, las consideraciones de la propia Edith Stein sobre la estructura ontológica de la persona, del estado, del ser finito, de vivencias como la empatía, etc; el estudio de Ingarden sobre la esencia de la responsabilidad, etc. Por otro lado, la filosofía se ocupa de una «teoría de la esencia» (*Wesenslehre*) válida para todas las regiones ontológicas. Dicha teoría, cuyo origen se remonta a la idea husserliana de ontología formal, tiene como fin primordial el esclarecimiento de los diversos tipos de esencias así como la explicitación de sus características.

Esta insistencia en las relaciones esenciales entre el «lado de la conciencia» y el «lado del objeto» así como en el carácter de *ciencia de esencia* de la filosofía constituyen, a mi modo de ver, las características fundamentales de la fenomenología husserliana que están presentes de una manera especial en la filosofía de Edith Stein y del resto de sus compañeros de Gotinga. Sin embargo, no son por ello las únicas.

2.1 *La fenomenología es un método y no un sistema cerrado de proposiciones*

Con la fenomenología Husserl pretende ofrecer un método de análisis filosófico y no un sistema de proposiciones que ha de ser asumido por todo aquel que se llame “fenomenólogo”¹⁹. El objetivo fundamental de este método es volver a las fuentes originarias de la intuición de esencias. En palabras de Adolf Reinach,

La fenomenología no es un sistema de proposiciones y verdades filosóficas —un sistema de proposiciones en las que deberían creer todos los que se denominan fenomenólogos (...)—, sino que es un método del filosofar que viene exigido por los problemas de la filosofía, y que se aparta mucho del modo en que nos desenvolvemos y orientamos en la vida y, todavía más del modo en que trabajamos y tenemos que trabajar en la mayoría de las ciencias²⁰

¹⁷ Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, ed.cit., pág. 24.

¹⁸ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. *Husserliana*. III, 1, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, § 2, pág. 12 (*Ideas relativas a una Fenomenología pura y a una Filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México 1962, pág. 19).

¹⁹ «Desde el principio no se trataba para Husserl de construir un sistema filosófico, como la mayoría de sus grandes predecesores ha hecho, es decir, un sistema de pensamientos cerrado en el cual se puede encontrar una respuesta para toda pregunta filosófica”. Edith Stein, «Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie», ed.cit., pág. 6

²⁰ Reinach, *Introducción a la fenomenología*, ed.cit., p. 21-22

2.2 *El fin de la fenomenología es el esclarecimiento y la fundación última de todo conocimiento*

Al inicio de las *Investigaciones Lógicas* Husserl muestra cómo las ciencias particulares operan con una serie de supuestos que no han sido esclarecidos suficientemente. Las ciencias naturales utilizan, por ejemplo, el concepto de causalidad o el de «vida» sin analizarlos directamente. Lo mismo sucede en las matemáticas con el concepto de número. En este orden de cosas, la metafísica y la teoría del conocimiento aparecen como disciplinas que pueden ayudar a esta labor de esclarecimiento; un esclarecimiento que comienza con el estudio de las condiciones de posibilidad de toda ciencia, es decir, de aquellas condiciones que hacen que una teoría sea algo más que un sistema de actos de conocimiento llevados a cabo por diversos sujetos a lo largo del tiempo. El objetivo último es la elaboración de una teoría de la ciencia. A su vez, esta teoría de la ciencia sería insuficiente si no es completada con una serie de investigaciones que hagan referencia a conceptos tan básicos como «expresión», «significación», «todo», «parte», «vivencia», «representación», «juicio», etc.

El marco general en el que se encuadran estas investigaciones es el del esfuerzo por el esclarecimiento y la fundación última de todo conocimiento. Como Husserl señala en su artículo *La filosofía como ciencia estricta*, la filosofía es la

ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los primeros principios de todo. (...) Ante todo, no debemos parar hasta haber llegado a principios absolutamente claros, es decir, a problemas totalmente claros, hasta haber adquirido métodos trazados en el sentido propio de esos problemas y al campo último de trabajo en que se dan las cosas con claridad absoluta²¹

En su tesis doctoral sobre el problema de la empatía, Edith Stein insiste en este punto. Es necesario dejar de lado todo aquello que de algún modo es dudoso, subjetivo, transmitido indirectamente por otras personas o por la tradición. El objetivo es la “purificación” de la mirada fenomenológica a fin de concentrarse en lo dado y eliminar lo inesencial²².

2.3 *La fenomenología no es diferente de la filosofía en general*

En nuestro examen de los rasgos fundamentales del método fenomenológico puede plantearse una pregunta. ¿Hasta qué punto existe una diferencia entre la filosofía en general y la fenomenología en particular? Si la fenomenología es el método filosófico que intenta «volver a las cosas mismas», atenerse a aquello que se nos da desde una actitud libre de prejuicios, ¿no consiste en esto precisamente la actitud filosófica que está presente en los grandes pensadores desde Sócrates hasta nuestros días?

Tanto Edmund Husserl como Edith Stein²³ así como el resto de los fenomenólogos de la primera hora consideran que la fenomenología no es diferente de la filosofía en general. La razón de ello estriba, según Edith Stein, en que la fenomenología ofrece la posibilidad de considerar todas las cuestiones filosóficas desde un punto de vista en el cual no cabe arbitrariedad alguna. La tarea fundamental de la fenomenología consiste, como hemos mencionado con

²¹ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Ed.cit., pág. 7.

²² Cf. Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917. Reimpreso por Verlagsgesellschaft Gerhard Kafke, Regensburg 1980, p. 1.

²³ La fenomenología ofrece la posibilidad de «considerar todas las preguntas filosóficas. En el ámbito de la investigación estrictamente científica, en el cual no cabe arbitrariedad subjetiva alguna, la fenomenología constituye un infinito campo de investigación, de modo que un investigador a otro, una generación a otra, tiene que tender la mano para que el trabajo necesario progrese» (E. Stein, “Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie”, ed.cit., pág. 7).

anterioridad, en esclarecer los supuestos no sólo de las ciencias particulares sino de la propia experiencia prefilosófica. En este sentido, el método fenomenológico nace con la pretensión de responder a la aspiración de ciencia radical de la filosofía. Se trata, pues, de reflexionar ahondando el misterio del ser, plegándose a los datos de la experiencia, haciendo justicia a su naturaleza y renunciando para ello a todo intento de sistematización prematura. Esto significa, al mismo tiempo, que el método fenomenológico es radicalmente opuesto a cualquier reduccionismo, a cualquier intento de explicar un fenómeno afirmando que no es sino otro fenómeno totalmente distinto.

2.4 ¿Qué es un fenómeno?

Todo lo dicho anteriormente sobre la fenomenología supone un modo determinado de concebir el «fenómeno». «Fenómeno» en el lenguaje de Husserl y sus discípulos hace referencia a todo aquello que está ante la conciencia, que aparece ante ella. La mirada fenomenológica intenta, pues, centrarse en aquello que aparece ante ella. Sin embargo, como Edith Stein afirma en su tesis doctoral, la fenomenología no se reduce a un análisis de los fenómenos individuales, sino que intenta penetrar en la esencia de cada uno de ellos. Así la fenomenología de la percepción o la fenomenología de las vivencias de la empatía no se limitan a analizar las vivencias perceptivas individuales o las vivencias individuales de empatía, respectivamente, sino que quieren penetrar, a partir de estas vivencias individuales, en la esencia de la percepción, en la esencia de la empatía²⁴.

En este orden de cosas creo que es importante notar que la noción de fenómeno que Edith Stein y sus compañeros del círculo de Gotinga manejan adquiere un sentido especial. No se trata de la «mera apariencia»²⁵. Una «mera apariencia» es algo cuyo ser se agota en su «ser percibido». Este es el caso, por ejemplo, de los espejismos, las ficciones, etc. Frente a estos «fenómenos» hay ciertos «datos» que se nos aparecen como revestidos de una necesidad estricta y de una inteligibilidad plena. Me refiero a «fenómenos» como la justicia, el amor, el tiempo, el espacio, etc. cuya consistencia intrínseca les hace esencialmente incompatibles con el carácter contingente de toda invención y producto de la fantasía.

No tendría ningún sentido, por ejemplo, decir que la justicia es sólo una apariencia y que, en realidad, se trata del resentimiento de los débiles contra los fuertes o decir que el perdón no es sino el olvido del agravio causado o que el amor no es sino el acallamiento de un sentimiento de «separatidad» con respecto a la naturaleza. Tampoco tendría sentido introducir aquí la distinción que encontramos en los objetos de las ciencias naturales entre su apariencia y su naturaleza constitutiva²⁶. Así una ballena tiene toda la apariencia de ser un pez cuando las ciencias nos dicen que en realidad, según su naturaleza constitutiva, se trata de un mamífero. Por el contrario, entidades como la justicia, el amor, etc, son tan inteligibles que no pueden ser interpretadas como «meros aspectos de algo que en realidad es diferente del supuesto fenómeno»²⁷. Más adelante me referiré a este especial tipo de entidades a cuyo análisis se dedicaron especialmente Edith Stein y el resto de los miembros del círculo de Gotinga.

²⁴ “No se trata solamente de concebir los fenómenos individualmente y de explicar todo lo en ellos implícito, investigando las tendencias incluidas en el simple tener los fenómenos, sino de penetrar en su esencia. Todo fenómeno es base de una consideración esencial. La fenomenología de la percepción no se contenta con describir la percepción individual, sino que quiere fundamentar la “percepción en general”, su esencia. Este conocimiento se obtiene en el caso individual mediante abstracción ideatoria” E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, ed.cit., p. 2.

²⁵ Cf. Dietrich von Hildebrand, *Ethik. Gesammelte Werke* Bd. II, Josef Habbel, Regensburg 1976. (*Ética*. Traducción de J.J. García Norro, Ediciones Encuentro, Madrid 1983), pág. 18

²⁶ Cf. Dietrich von Hildebrand, *Ética*, ed.cit., p.19 y *What is Philosophy?* 3rd. edn., with a new introductory essay by J. Seifert, (London/York: Routledge, 1991).(*¿Qué es filosofía?* Traducción de F. Riaza, Madrid, 1965, cap. IV)

²⁷ D.v. Hildebrand, *Ética*, pág. 18.

2.5 *La llamada fenomenológica de atenderse a lo dado no quiere decir que la filosofía deba convertirse en una mera descripción de la experiencia ingenua.*

Ahora bien, esta llamada fenomenológica de atención a lo dado no quiere decir que la filosofía deba convertirse en una mera descripción de la experiencia ingenua. Es necesario «purificar» nuestro conocimiento prefilosófico de todo aquello que es asumido acríticamente constituyendo «una cortina o una niebla entre nuestra mente y la voz del ser en nuestro contacto vivo con él»²⁸. Hemos de renunciar a todo prejuicio, a todo intento de sistematización o clasificación prematuras y, al mismo tiempo, no admitir ninguna tesis que no se nos imponga por los datos y abstenemos de presupuestos tácitos que no son ni evidentes ni están probados.

Podría pensarse que esta llamada de atención o fidelidad a lo dado esconde, en última instancia, una nueva forma de empirismo o positivismo. El primer principio del método fenomenológico, al que Husserl denomina en *Ideas* “principio de todos los principios”, insiste precisamente en la necesidad de fundar todo conocimiento en la experiencia. Sin embargo, equiparar el concepto empirista de experiencia con el husserliano constituiría un malentendido radical. Scheler muestra las diferencias entre positivismo y fenomenología en lo que se refiere al concepto de experiencia²⁹.

En primer lugar, el empirismo y el positivismo utilizan un concepto muy limitado de experiencia. Reducen ésta a lo experimentado sensiblemente pasando por alto que el concepto de experiencia es mucho más amplio que el de «sensación» o «impresión» sensible. En segundo lugar, una gran diferencia entre empirismo y fenomenología se refiere a lo que podríamos denominar «apriorismo». Mientras que en la fenomenología el principio radical de la experiencia conduce a la justificación de una serie de entidades *a priori*, necesarias e inteligibles, el empirismo y el positivismo no aceptan la existencia de tales entidades.

2.6 *Entidades (“Wesenheiten”) necesarias e inteligibles*

Como decía anteriormente, un examen libre de prejuicios nos muestra la existencia de entidades necesarias e inteligibles que Edith Stein y los fenomenólogos de Gotinga denominan “esencialidades” (*Wesenheiten*). Podemos considerar, por ejemplo, una vivencia de alegría o de tristeza. Mi alegría particular surge en un momento determinado del tiempo, dura y cesa de existir. Sin embargo, la alegría “en sí” ni tiene origen en el tiempo ni deja de existir en un momento determinado de éste. La alegría “en sí” es una realidad que no construimos, sino que encontramos.

De esta forma, estamos ante una serie de entidades que Platón llamaba *Ideas* y Jean Hering, Roman Ingarden, Edith Stein y otros fenomenólogos “esencialidades” (*Wesenheiten*)³⁰. Hay muchas vivencias de alegría con diferentes características, pero la esencia “alegría” es una. No

²⁸ D.v. Hildebrand, *Ética*, pág. 20

²⁹ Max Scheler, «Phänomenologie und Erkenntnistheorie», en *Gesammelte Werke*, Bd. I, Schriften aus dem Nachlaß, Francke Verlag, Bern 1957, pág. 383 (“Fenomenología y gnoseología”, en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocimiento filosófico*, Editorial Nova, Buenos Aires 1980, pp. 59-137); Cf. Mariano Crespo, «Der phänomenologisch-ontologische Hintergrund des Personalismus von Max Scheler» en Mariano Crespo (Hrsg.) *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1998, S. 249-255.

³⁰ Soy consciente de que el término „esencialidad“ no es del todo feliz en castellano. Sin embargo, resulta difícil buscar un término que traduzca fielmente lo que Edith Stein y el resto de fenomenólogos realistas querían indicar con *Wesenheit*. La opción de traducir este término por „esencia“ no es aceptable, puesto que esta palabra traduciría *Wesen* que, a su vez, indica, según Edith Stein, algo diferente de lo que indica *Wesenheit*. Cf. Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seines*. Zweite, unveränderte Auflage in: *Edith Steins Werke*, hrsg. von L. Gelber und R. Leuven, Herder. Freiburg 1962, Kp. 3. (*Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Trad. de R. Xirau, F.C.E. 1994)

existe ni en el espacio ni en el tiempo y tiene una prioridad ontológica con respecto a la alegría vivida. Esto significa que las esencialidades son autónomas con respecto al mundo.

En estas entidades no tenemos un «ser así» contingente, sino un «tener que ser así y no poder ser de otro modo». Una de las tareas más importantes de la filosofía consiste precisamente en el análisis de las leyes que rigen respecto de estas esencias necesarias. Ello no quiere decir que lo «dado» en este sentido se caracterice por el hecho de que sea fácilmente aprehensible. Los análisis de estas entidades necesarias requieren de un esfuerzo metódico y sistemático. Pienso que los dos rasgos fundamentales de la fenomenología de Gotinga a los que me refería al inicio de este trabajo, a saber, la dirección a los objetos y el carácter de investigación esencial con el que es concebida la filosofía, se ejemplifican claramente en las numerosas investigaciones de las diversas entidades necesarias e inteligibles emprendidas por Edith Stein y sus compañeros. Como nuestra autora señala, ellos vieron en las investigaciones ontológicas la tarea fundamental de la filosofía.

Permítaseme penetrar un poco más en este ámbito de entidades necesarias e inteligibles cuya exploración constituye uno de las características fundamentales del trabajo filosófico de los miembros del círculo de Gotinga. Para ello me valdré de nuevo de un ejemplo:

Si alguien que dijera desconocer en qué consiste el amor nos pidiera que le explicáramos qué es, podríamos indicarle que:

- a) Se trata de una relación que se da exclusivamente entre personas puesto que supone la libertad.
- b) Supone la captación de la unidad e irrepetibilidad de la persona amada.
- c) Es una respuesta afectiva —en la que también interviene la voluntad— no solamente a la unidad e irrepetibilidad de la persona amada, sino también al valor captado en ella.
- d) La persona que ama tiene un interés especial en la promoción del bien y de la felicidad de la persona amada (*intentio benevolentiae*).
- e) La persona que ama aspira a unirse con la persona amada (*intentio unionis*).

No es éste el lugar para llevar a cabo un análisis detallado de *qué* es el amor³¹. Sin embargo, los rasgos que acabamos de mencionar se nos muestran como evidentes. Nadie pensaría seriamente que un animal —un ser no libre— puede amar en sentido propio a su dueño o que una persona puede amar con un amor personal a un ser no personal. También nos parecería absurdo que una persona amara sinceramente a otra y no tuviera ningún interés en buscar la felicidad de ésta. La inteligibilidad con que a), b), c), d) y e) se nos presentan es muy diferente de la que posee una unidad accidental como, por ejemplo, un conjunto de escombros. Esta mayor inteligibilidad que encontramos en el caso del amor es, por así decir, la «cara epistemológica» de la necesidad estricta de ese *qué* denominado amor: dado que la esencia del amor es necesaria, entendemos por qué su estructura esencial comprende a), b), c), d) y e).

Los fenomenólogos de Gotinga y el resto de los fenomenólogos realistas utilizan el término «esencias necesarias» para referirse a una serie de entidades que presentan unidad en sentido estricto, que son objetivamente necesarias, que tienen un modo de existencia ideal, que constituyen las condiciones de la posibilidad de todo mundo real, que poseen una inteligibilidad incomparable y cuyo conocimiento es absolutamente cierto.

³¹ Desde una perspectiva fenomenológico-realista se ha llevado a cabo este análisis en obras tan significativas como las de D.v. Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*, en *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Bd. III, Verlag Josef Habbel, Regensburg 1971 (*La esencia del amor*. Trad. De J. Cruz cruz y J.L. del Barco, Eunsa, Pamplona 1998); del mismo autor, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Josef Habbel Regensburg 1967 (*La afectividad cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 1997); K. Wojtyła, *Amor y responsabilidad*. Traducción de J.A. Segarra, Razón y Fe. Madrid 1978. cap. ii) y J. Seifert. *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung*. Anton Pustet Verlag, Salzburg 1975 (*Qué es y qué motiva una acción moral*. Editorial del Centro Universitario Francisco de Vitoria. Madrid 1995.)

Estas esencias necesarias existen idealmente en el sentido de que su necesidad intrínseca les separa de cualquier ficción o ilusión y no en el sentido de incompatibilidad con la existencia real. Con el término «ideal» tampoco se alude a las resonancias que este vocablo tiene en la filosofía idealista trascendental³². Se trata, pues, de un tipo especial de perfección que hace referencia a:

- a) por un lado, la independencia que estas esencias guardan con respecto a la subjetividad humana. Las esencias necesarias son descubiertas por el ser humano y no son, en modo alguno, creaciones ni de un sujeto empírico ni de un sujeto trascendental. Con otras palabras, el comportamiento cognoscitivo - permítaseme la expresión - del sujeto respecto a estas esencias necesarias es receptivo y no activo³³.
- b) Por otro lado, con «existencia» ideal de las esencias necesarias nos referimos a su existir independiente de y trascendente a las cosas que existen concretamente. Así, por ejemplo, el modo de existencia de un acto real de humildad es diferente del de la esencia necesaria «humildad»³⁴. Las esencias necesarias son inmutables y atemporales.

Sin embargo, el hecho de que las esencias necesarias sean trascendentes a las cosas reales, de que tengan un modo de existir diferente de éstas, no significa que no guarden con ellas ningún tipo de relación. La explicación platónica de esta relación afirma que los objetos participan en la ideas

Las esencias necesarias están ordenadas fundamentalmente al mundo real, son esencias necesarias de entes realmente existentes³⁵. Aunque, en virtud de su modo de ser, éstas no pueden darse nunca en el mundo realmente existente, éste es de alguna manera «según» éstas. Esto es lo que Hering, otro fenomenólogo de Gotinga, quiere indicar cuando afirma que las esencias necesarias son las condiciones últimas de la posibilidad de los objetos. Son la fuente originaria del sentido y de la comprensibilidad de las cosas.

Esta ordenación de las esencias necesarias al mundo real les hace diferentes de otros objetos ideales necesarios como, por ejemplo, los números o las entidades lógicas —conceptos y proposiciones—, los cuales nunca pueden darse *en* entes reales.

Esta ordenación de las esencias necesarias, se muestra claramente en el caso de los valores morales. Valores tales como la sinceridad, la humildad, la lealtad, la generosidad se encarnan siempre en el mundo realmente existente de las acciones humanas personales concretas.

³² Cf. J. Seifert, «Essence and Existence», en *Aletheia, An International Yearbook of Philosophy*, Dallas 1977, nota 118.

³³ En cuanto posición realista el acto de conocimiento es interpretado en el seno de la fenomenología realista como un acto fundamentalmente pasivo. Son muchos los textos que se podrían citar en este sentido. Aquí reproduciré tan sólo uno de los más claros al respecto y que habitualmente no es tenido en cuenta: «De acuerdo con su esencia, el acto de conocimiento es un *acto pasivo*. El momento de actividad, que en él está indudablemente incluido, no tiene nada que ver con un “crear” de aquello a lo que se refiere el acto.” (...) “La relación entre aquello que crea algo y el objeto creado pertenece a las relaciones *reales* y es una modificación de la relación causal. Lo que caracteriza especialmente a los actos de conocimiento es precisamente el ser actos de *mención objetiva* de algo. A la esencia de esta mención dirigida al objeto le es ajena cualquier relación causal. El mentar dirigido al objeto, incluso cuando se edifica sobre objetividades intuitivas, no ejerce influencia real alguna sobre el objeto mentado y mucho menos está en condiciones de crearlo *ex nihilo*” (R. Ingarden, «Essentielle Fragen», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 7, Halle a.S. 1924, págs. 267-268).

³⁴ «Prescindiendo de la pregunta por su existencia concreta aquí y ahora, (las esencias necesarias) son algo plenamente autónomo y objetivo, independiente de su ser objeto de nuestra conciencia” (D.v. Hildebrand, *Ética*, ed.cit., pág. 18). A este carácter ideal de las esencias necesarias se refería Conrad-Martius cuando afirmaba que estas esencias tienen una existencia real sino un *reines Sinnsein*. Cf. *Das Sein*, Kösel, München 1960, págs. 76-87. Por su parte, Edith Stein hablaba de un *reim wesenhaftes Sein*. Cf. *Endliches und ewiges Sein*, ed.cit., pág. 90.

³⁵ Esta es la razón por la que Seifert denomina a estas esencias «planos esenciales» en lugar de esencias, reservando este término a la quiddidad *en y de* los seres realmente existentes. Cf. «Essence and Existence», ed.cit., p.86.

Al mismo tiempo, estas esencias necesarias constituyen el «fundamento último de toda razón y sentido en el mundo y en la realidad en general»³⁶. Sin ellas nada podría existir. Con su necesidad absoluta constituyen el «trasfondo» que permite comprender el mundo de las realidades contingentes. Dicho de otra forma, todo ente contingente presupone ciertas esencias necesarias a las cuales se adecua o de las cuales «participa». Si no existiera la esencia necesaria de la «duda» según la cual toda duda presupone —entre otras notas— en el sujeto el deseo de salir de esa situación, no habría ningún acto «real» de dudar.

Cuando conocemos una esencia necesaria como, por ejemplo, el amor, la justicia, el conocimiento, etc. comprendemos no solamente *que* es así, sino *por qué* es así y no puede ser de otro modo. Esta necesidad de las esencias necesarias tiene su «cara» epistemológica en su inteligibilidad incomparable. Esta inteligibilidad no es una especie de «facilidad» que tiene nuestro conocimiento para acceder a estas esencias. Al contrario, la inteligibilidad de las esencias necesarias es tal que su validez objetiva no depende del acto en el cual captamos la esencia necesaria. Así, aunque una esencia de este tipo sea percibida, por ejemplo, en un sueño, no por ello perdería su necesidad intrínseca. Cuando comprendo lo que es la justicia, el amor, una proposición, etc. me doy cuenta al mismo tiempo que no se puede tratar ni de meras ficciones ni de entes de razón. Sin embargo, esto no quiere decir que haya penetrado totalmente en la esencia en cuestión.

La «calidad» de la certeza que obtengo al intuir una esencia necesaria y sus conexiones con otras esencias que se despliegan en los estados cosas, la certeza de que estas conexiones se dan en todo mundo posible y en todo ente concretamente existente radica en la esencia misma y está conectada con su inteligibilidad incomparable. Además, esta certeza no es una suerte de sentimiento particular de seguridad limitado a un momento del tiempo, ni es fruto de la introspección, sino que puede suscitarse en mí cada vez que considero la esencia necesaria en cuestión.

Una de las aportaciones más interesantes de Edith Stein en el análisis de las esencias necesarias tiene que ver con el difícil problema de la relación que estas esencias guardan con Dios. Después de haber insistido en el ser inmutable y atemporal de las esencias, Stein se pregunta si este ser es el del Ser eterno. En este sentido, nuestra autora fija la atención sobre el hecho de que Platón describe el ser de las ideas con los mismos términos que los filósofos cristianos utilizaron posteriormente para describir el ser divino. En Aristóteles tampoco habría una clara distinción entre el ser divino y el ser de las esencias inmutables. Fueron los primeros pensadores cristianos quienes se esforzaron por primera vez en separar ambos tipos de seres y en esclarecer las relaciones entre ambos. La diferencia fundamental entre estos dos tipos de seres estriba en que el ser del ser primero es mucho más que inmutable. Es “completo” (*vollendet*). Esto significa no sólo lo inmutable, lo que no cambia, sino «el ser infinito que incluye en sí toda plenitud y vida»³⁷. El ser de las esencias no es “completo” en este sentido, sino que es «muerto y rígido». En virtud de este ser «muerto y rígido» la esencias no pueden «ponerse a sí mismas en movimiento». No pueden, si cabe hablar así, «activarse» a sí mismas

³⁶ Cf. J. Seifert, «Essence and Existence», ed.cit., pág. 85; *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, ed.cit., pág. 261. Sobre las relaciones entre la filosofía platónica y la fenomenología realista cf. P. Donohue-White, «Objections to the Eide in Plato's *Parmenides*. A Phenomenological Realist Response», *Aletheia* VI, 1993/1994, pp.340-369 y J.Seifert, „Platón y la fenomenología realista. Para una reforma crítica del Platonismo“ en *Anales del Seminario de Metafísica* 29, Universidad Complutense, 1995, págs. 149-170.

³⁷ Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein*, ed.cit., pág. 66

III

En su artículo sobre el significado de la fenomenología como cosmovisión³⁸, Edith Stein pone de manifiesto el afán de Husserl, semejante al de San Agustín y Descartes, por establecer un punto de partida del filosofar absolutamente seguro, libre de cualquier género de duda. Lo que pienso no necesita ser verdadero, lo que percibo puede no existir en la realidad. Sin embargo, no puedo dudar del hecho de que pienso, percibo, etc. La novedad de Husserl con respecto a Descartes es el no haber permanecido en el hecho de un “cogito” individual, sino en haber descubierto el dominio de la conciencia como una “región” de certeza indubitable que constituye el ámbito fundamental de la investigación fenomenológica. En este dominio de la conciencia existen toda una serie de leyes necesarias que rigen las relaciones entre los actos de ésta. En tales relaciones se «construye» o «forma» un mundo objetivo para la conciencia. Esta «construcción» o «formación» del mundo para la conciencia, para el yo, es lo que Husserl denomina *constitución*. En la investigación de este ámbito indubitable, de lo que denomina *conciencia trascendental*, ve Husserl la tarea de la *fenomenología trascendental*.

Lo que separó a Edith Stein y al resto de los fenomenólogos de Gotinga de la fenomenología husserliana no fue el descubrimiento de la región de la conciencia ni de la problemática de la constitución, sino la consecuencia que Husserl sacó de este hecho, a saber la identificación del ser de los objetos con su ser dado para una conciencia intersubjetiva³⁹. El ser de los objetos se agotaría en su ser dado a la conciencia. Es esta interpretación de la problemática de la constitución —y no su descubrimiento— lo que hizo que los discípulos de Gotinga percibieran en su maestro una vuelta al kantianismo (tan criticado en el volumen primero de las *Investigaciones lógicas*) y un desvío de la dirección a los objetos en la cual ellos habían visto el gran mérito de la filosofía de Husserl⁴⁰. Si el ser de los objetos de la conciencia es reducido a su aparecer ante ésta, es claro que gran parte de lo que hemos expuesto, por ejemplo, acerca de la existencia de entidades objetivas, necesarias e inteligibles queda radicalmente cuestionado.

Esta «separación» del modo en el que Husserl interpreta la problemática de la constitución ha llevado a algunos autores a hacer una estricta división entre un Husserl supuestamente realista y un Husserl idealista que, repentinamente, a partir de 1905, con la publicación de las lecciones tituladas *La idea de la fenomenología* se orienta a posiciones cercanas al idealismo kantiano. Como decía al inicio de mi trabajo, creo que esta interpretación no hace del todo justicia a la realidad. No quiero negar que los fenomenólogos de Gotinga percibieron el modo husserliano de interpretar la constitución en las obras posteriores de Husserl como orientado al idealismo. Mi crítica se dirige más bien a la consideración de un cambio repentino en el pensamiento del filósofo germano. Creo, más bien, que ya en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, es

³⁸ Edith Stein, “Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie”, ed.cit., pág. 10.

³⁹ “Por otra parte, el realismo que vemos como posible resultado de esta investigación, no sería un realismo ‘ingenuo’ que acepta el mundo tal como los sentidos muestran. Podría muy bien concebir el mundo tal y como nos aparece como condicionado por la estructura de la subjetividad. Lo decisivo aquí es la convicción de que existencia real es algo diferente de la existencia de procesos de la conciencia que siguen una regla objetiva”. (Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, ed.cit., pág. 118)

⁴⁰ «Las *Investigaciones lógicas* causaron sobre todo la impresión de que constituían un desvío radical del idealismo crítico de inspiración kantiana y neokantiana. En ellas se vio una ‘nueva escolástica’ dado que el punto de vista se orientaba del sujeto a las cosas. El conocimiento aparecía de nuevo como un *recibir*, que obtenía sus leyes de las cosas y no, como sucedía en el criticismo, como una determinación, que imponía a las cosas su ley. Todos los jóvenes fenomenólogos eran realistas decididos. Sin embargo, *Ideas* contenían algunas expresiones que sonaban como si el maestro se orientara al idealismo. Era el comienzo de la orientación que condujo a Husserl cada vez más a considerar lo que él llamaba ‘idealismo trascendental’ (éste no equivale al idealismo trascendental de la escuela kantiana) como el núcleo propio de su filosofía y a aplicar toda su energía a su fundamentación. Un camino este en el cual sus antiguos discípulos, para su dolor y para el de Husserl, no le pudieron seguir”. (Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ed.cit., pág. 174. La traducción es mía)

decir, en la obra que ejerció mayor atracción en los fenomenólogos de Gotinga, se encuentran tanto elementos que permiten un desarrollo realista como elementos susceptibles de ser desarrollados desde una perspectiva idealista. La propia Edith Stein fue consciente de esta «apertura» de las *Investigaciones lógicas* cuando escribe en su recensión de las *Meditaciones cartesianas* que:

En aquella obra (en las *Investigaciones lógicas*) estaba preparada otra línea de investigación en la que finalmente Husserl vio la tarea de su vida⁴¹

Quisiera concluir este trabajo refiriéndome a dos aspectos que están presentes a lo largo de la labor fenomenológica de Edith Stein y que, a mi juicio, representan un desafío para la filosofía actual. El primero de estos aspectos tiene que ver con lo que de alguna forma constituye el núcleo de la fenomenología de Gotinga y que nuestra autora, en su recensión de las *Meditaciones cartesianas* formula en forma de pregunta:

¿Existe alguna posibilidad de que la *philosophia perennis* haga suya la problemática de la constitución fenomenológica sin adoptar al mismo tiempo lo que se ha denominado idealismo trascendental de la fenomenología?⁴²

Dicho con otras palabras, ¿es posible elaborar una teoría realista de la constitución fenomenológica, esto es, una filosofía que atienda a los diversos modos en los que los objetos aparecen ante la conciencia y en la que éstos se convierten en “norma” del conocimiento; en definitiva una “filosofía realista de la conciencia”? Los trabajos fenomenológicos de Edith Stein constituyen, a mi parecer, un intento de desarrollar una filosofía semejante que su temprana muerte en la cámara de gas de Auschwitz truncó trágicamente. Proseguir en esta línea de investigación constituye en mi opinión uno de los retos más interesantes para la filosofía actual.

El segundo aspecto al que quiero referirme está íntimamente relacionado con el anterior y alude al espíritu con el que Stein se enfrenta a la filosofía moderna. Este espíritu se refleja en un conocido versículo de la primera carta de San Pablo a los Tesalonicenses que Edith Stein gustaba citar: «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno» (1 Tes. 5, 21). En este sentido, la filosofía de Edith Stein muestra lo equivocado de aquellas posturas que dan por supuesto una incompatibilidad esencial entre la filosofía moderna y la filosofía inspirada en el cristianismo. No se trata de refutar de antemano el pensamiento moderno, sino de intentar buscar en los pensadores lo que de verdadero existe. Esta actitud de apertura no es solamente la filosóficamente adecuada, sino al mismo tiempo la que está en consonancia con la actitud característica del cristiano que filosofa⁴³.

Prestar atención al itinerario filosófico y espiritual de Edith Stein ayudará —como Juan Pablo II afirma de un grupo de pensadores de nuestro siglo en los que incluye a nuestra autora— “al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre”⁴⁴

⁴¹ E. Stein, «Husserls transzendente Phänomenologie» (1932), en *Edith Steins Werke* VI, Hrsg. V. L. Gelber und R. Leuven, E. Nauwelaerts, Louvain, 1962, pág. 33

⁴² Edith Stein, *op.cit.*, pág. 35. (La traducción es mía)

⁴³ En su reciente encíclica *Fides et Ratio* Juan Pablo II se refiere a esta actitud de apertura del cristiano que filosofa: “Ante las filosofías, los Padres no tuvieron miedo, sin embargo, de reconocer tanto los elementos comunes como las diferencias que presentaban con la Revelación. Ser conscientes de las convergencias no ofuscaba en ellos el reconocimiento de las diferencias.” (Nr. 41); “Es cierto que, si se observa atentamente, incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia.” (Nr. 48)

⁴⁴ *Fides et Ratio*, Nr. 74

LA RENOVACIÓN DEL TOMISMO EN EDITH STEIN

Por Eudaldo Forment
Universidad de Barcelona

1. FENOMENOLOGÍA Y TOMISMO

De Edith Stein, “judía, filósofa, religiosa, mártir”, tal como la caracterizó Juan Pablo II al beatificarla, en Colonia, el 1 de mayo de 1987, puede afirmarse que fue una “hija del pueblo de Israel, rica en sabiduría y arrojo”¹, como igualmente dijo en esta ocasión. También el pasado día 11 de octubre 1998, en San Pedro del Vaticano, al canonizarla, la presentó como “eminente hija de Israel e hija fiel de la Iglesia”². Su saber y su valentía se manifiestan efectivamente en toda su vida y obra, incluida la filosófica.

Un poco antes de la canonización, Juan Pablo II, en la encíclica *Fides et ratio*, había citado a Edith Stein —además de John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain y Etienne Gilson— entre los pensadores del mundo occidental, que, en su “decidia búsqueda”, se manifiesta: “la fecunda relación entre filosofía y palabra de Dios”³.

También en este mismo documento, después de recordar que la “renovación de la filosofía tomista” del siglo XX se debe a la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII, indica que: “La renovación tomista y neotomista no ha sido el único signo de restablecimiento del pensamiento filosófico en la cultura de inspiración cristiana”. Añade, aludiendo a Stein y a otros fenomenólogos discípulos de Husserl en Gotinga, que hubo: “Quienes, además, crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia”⁴.

Es muy útil para la comprensión de todo el pensamiento de Stein distinguir, con Abelardo Lobato, tres etapas en su vida intelectual. La primera, la fenomenológica, es como: “El sub-

¹ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, Colonia, 1-V-1987, 1.

² ÍDEM, *Homilía de la canonización*, Roma, 11-X-1998, 2.

³ ÍDEM, Encíclica *Fides et ratio*, 14-IX-1998, V, 74.

⁴ *Ibid.*, V, 59. Se lee a continuación: “En definitiva, desde diversas perspectivas se han seguido elaborando formas de especulación que han buscado mantener viva la gran tradición del pensamiento cristiano en la unidad de la fe y la razón” (*Ibid.*).

suelo o la tierra en la cual hunden sus raíces las diversas obras de Edith Stein”. La segunda es “La etapa del encuentro con la obra de Tomás de Aquino. Es verdad que por su conversión al catolicismo no ha roto con el círculo de amigos fenomenólogos, pero ya no se siente totalmente a gusto con su estilo de pensar”⁵. Por último: “Una mayor identificación con la experiencia mística de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, y una asimilación de la tradición cristiana le abren el horizonte a un nuevo estadio, el tercero, el de la filosofía cristiana”⁶.

La segunda etapa se iniciaría, por tanto, a partir de su conversión a mediados de 1921, a sus treinta años de edad, y su consiguiente dedicación a la actividad docente. Hasta 1931, en el Liceo y en la Escuela de Maestras de las Hermanas Dominicas de Espira, que no le impedirá dar numerosas conferencias por Alemania y otras países. Después de intentar conseguir una cátedra, entrevistándose para ello con Heidegger, Finke y Honecker, pero encontrando siempre el obstáculo de ser judía, imparte el curso 1932-33 en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica de Münster, pero al finalizar el curso, por el mismo motivo, se le prohíbe la actividad docente.

Como explicó Juan Pablo II: “Ya en esa época vive como una religiosa, hace los tres votos privadamente y se convierte en una gran mujer de oración”⁷. Las vacaciones de Navidad y Semana Santa las pasaba en la abadía benedictina de Beuron. En octubre de 1933, a los cuarenta y dos años, entra en el convento del Carmelo de Santa María de la Paz de Colonia. Al año siguiente tomó el hábito de las Carmelitas Descalzas con el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. El 21 de abril 1935 hizo la profesión temporal y el mismo día de 1938 la profesión perpetua de los votos⁸.

Como ha señalado Lobato, en esta etapa: “Necesita un terreno firme para asentar su vida intelectual. El retiro de Speyer, entre las religiosas dominicas, le ha sido propicio para dar el paso nuevo. Dos consejeros le ayudan a entrar con pie firme en esta nueva etapa, el vicario de la catedral de Bratislava Günther Shulemann, y el jesuita Eric Pryzwara. De ambos oye el mismo consejo: *vade ad Thomam!*”⁹.

Primero, Pryzwara le pide que traduzca las cartas del converso Cardenal Newman, y después que traduzca al alemán el *De Veritate* de Santo Tomás, que se publicó con un prólogo de Martín Grabmann. “Estudiando intensamente a Santo Tomás de Aquino llega a la conclusión de que es posible ‘practicar la ciencia como una liturgia... Sólo en virtud de este convencimiento pude tomar la decisión de volver a acercarme seriamente (tras la conversión) a trabajos científicos’”¹⁰.

Para la comprensión de este encuentro con el Aquinate, debe tenerse en cuenta que: “En ese momento dos líneas de tomismo se disputaban la primacía en Alemania, y Edith Stein tenía contacto con las dos. Por un lado, a través de Walzer, el abate de Beuron, que era un discípulo de Gredt en el Anselmianum, le llegaba la línea del tomismo de las 24 tesis, preciso, esquemático, tradicional, afirmado por la obra de Manser, *La esencia del tomismo*. Pero por otro, al lado de Przywara se le presentaba la línea del tomismo trascendental, iniciado por Maréchal y seguido por un grupo de jesuitas, acentuando la afinidad con la línea moderna del sujeto y tratando de incorporar la herencia kantiana”¹¹.

⁵ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica. La ‘filosofía cristiana’ de Edith Stein y el encuentro entre Husserl y Tomás de Aquino”, en *Aquinas* (Roma), XXXVII/2 (1994), pp. 335-352, p. 338. Véase: ABELARDO LOBATO, “Struttura personale ed speranza di Dio”, en AA. VV., *Edith Stein: mistica e martire*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vatican, 1992, pp. 135-170; e ÍDEM, *Vida y pensamiento teológico de Edith Stein*, en *Asprenas*, 30 (1981), pp. 257-377.

⁶ ÍDEM, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., p. 340.

⁷ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, op. cit., 7.

⁸ CF. THERESIA A MATRE DEI, *En busca de Dios*, Trad. R. Velasco Beteta, Pamplona, Editorial Verbo Divino, 1988, 6ª ed..

⁹ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., pp. 338-339.

¹⁰ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, op. cit., 7.

¹¹ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., p. 339.

Como primer fruto de su estudio del Aquinate, según esta segunda línea, en 1929 escribió: “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Intento de confrontación”¹². Indica que ambos coinciden en considerar la filosofía como una ciencia rigurosa, pero no están de acuerdo en el punto de partida ni en los límites del conocimiento.

Nuestra autora, como ha explicado Lobato, criticó siempre a su maestro el permanecer en la inmanencia de la conciencia. “El punto de partida para el filosofar fenomenológico está dado en la conciencia, en la cual se da la intuición de la esencias. Hay que partir de la conciencia pura. Y, por tanto, prescindir de la misma existencia, dejándola de momento en suspensión, entre paréntesis, para poder recuperarla más tarde. El punto de partida es egológico”. Sin embargo: “El problema era cómo salir de esa inmanencia, cómo pasar de la conciencia subjetiva, por más que sea trascendental, a la realidad de las cosas en sí mismas. Y es aquí donde Husserl se fue quedando solo. Los mejores discípulos vieron el peligro del idealismo, del solipsismo y del subjetivismo en esta teoría. Edith Stein lo indica como los demás”¹³.

En *El pensamiento de Edith Stein*, Michel Esparza ha señalado que este escrito es sorprendente sobre todo porque revela: “Las rapidez con que Stein asimiló el pensamiento tomista”. También, porque: “Respecto a la importancia del problema crítico, Stein se ha dado cuenta de su justo relieve”¹⁴. Indica, por último, que asimismo estaría de acuerdo con estas palabras de Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*: “La filosofía moderna, dejando de orientar su investigación sobre el ser, ha concentrado la propia búsqueda sobre el conocimiento humano. En lugar de apoyarse sobre la capacidad que tiene el hombre para conocer la verdad, ha preferido destacar sus límites y condicionamientos”.

Reconoce que: “La filosofía moderna tiene el gran mérito de haber concentrado su atención en el hombre”. Sin embargo: “Los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende”.

Las consecuencias de este olvido de la misión de la razón son muy graves. “En lugar de expresar mejor la tendencia hacia la verdad, bajo tanto peso la razón de saber se ha doblegado sobre sí misma haciéndose, día tras día, incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser”¹⁵.

Es posible dentro del ámbito de la fenomenología un camino distinto. Como explica Lobato: “En vez de poner entre paréntesis la existencia del sujeto concreto hay que tomarla como el dato emergente, base de todos los demás”. Precisamente, añade: “Esta misma posición adoptará en sus trabajos un ilustre discípulo de Roman Ingarden (condiscípulo y amigo de Edith Stein), que entró en el horizonte de la fenomenología, después de haber conocido el pensamiento de Tomás de Aquino, Karol Wojtyła, quien realiza un intento de fusión de las dos líneas más potentes de la filosofía contemporánea, la filosofía de la conciencia y la filosofía del ser”¹⁶.

Refiriéndose también a otros escritos de esta etapa, la mayor parte inéditos, y a su obra fundamental *Ser finito y ser eterno*, afirma Lobato que: “Edith Stein coincide con esta posición en su penetrante crítica a la teoría del ser de Heidegger, y en la genial comparación de los estilos de pensar de Husserl y de Tomás, que a juicio de Fabro nada semejante ha producido la cultura europea y nada tan original ha escrito ella”¹⁷.

¹² EDITH STEIN, “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Intento de confrontación”, trad. cast., en *Diálogo filosófico* (Madrid), 6 (1990), pp. 148-169.

¹³ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., pp. 346-347.

¹⁴ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, Col. Astrolabio, Filosofía, n° 249, Pamplona, EUNSA, 1998, pp. 98-99.

¹⁵ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 5

¹⁶ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., p. 347.

¹⁷ Ibid. Cf. CORNELIO FABRO, *Presentazione*, en E. MIRBELL, *Edith Stein*, Roma, EP 1987; e ÍDEM, “Edith Stein e Martín Heidegger”, en *Humanitas* (Brescia), 33 (1979), pp. 485-517.

A Santo Tomás, al igual que Edith Stein, le había preocupado muchísimo el problema de la verdad¹⁸. Ambos confirman las dos afirmaciones con las que Juan Pablo II comienza su encíclica sobre la filosofía. Una, que: “Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad”. Otra, que tiene además dos medios que le capacitan para alcanzar la verdad: la vía de la razón y la vía de la fe. “La fe y la razón son como dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”¹⁹.

Es un hecho de experiencia, como se indica en este importante documento que: “Nadie puede permanecer *sinceramente indiferente* a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio, si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho. Es la lección de san Agustín cuando escribe: ‘He encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar’ (*Confesiones*, 23, 33). Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas”²⁰.

Incluso se pregunta Lobato si la misma Stein, al traducir el *De Veritate*²¹, que comenzó en 1925 y terminó en 1931: “No había topado en Tomás de Aquino con algunas indicaciones de este método agustiniano y moderno, que podría ser asumido en el tomismo esencial y dialogante”.

Confiesa el eminente tomista que: “Estimo que sí había percibido algo que incitaba a proseguir en ese camino, porque era una vía de aproximación a la fenomenología como método y a la metafísica como término. Sin salir de las mismas cuestiones disputadas *De Veritate* que ella conoció a fondo mientras traducía y glosaba, tenemos algunos pasos decisivos de este itinerario que va del sujeto a la realidad”²².

Uno de los pasajes que señala a continuación es el siguiente: “Si uno y otro entendimiento (el divino y el humano), lo que no es posible, se suprimieran, de ninguna manera permanecería el concepto de verdad”²³.

En este texto de la cuestión primera del *De Veritate*, Santo Tomás sostiene que si se negase —lo que es imposible— la naturaleza propia del entendimiento, el conocimiento de lo que algo es, y, por tanto, la existencia del entendimiento; y si, a la vez se afirmase —aunque con la anterior negación se haría de un modo inconsistente— que el ente es; no se podría sostener entonces que el ente es verdadero.

Un poco antes Santo Tomás había advertido “La entidad de la cosa precede al concepto de verdad. Pero el conocimiento es como un efecto de la verdad”²⁴. El conocimiento queda definido, por tanto, como efecto de la verdad trascendental. Por la aptitud del ente a ser entendido, se constituye esencialmente el conocimiento intelectual. De manera que si el ente no fuese adecuado al entendimiento, no sería posible el mismo entendimiento. De tal modo lo verdadero se dice del ente por su referencia al entendimiento, que no es posible negar este último sin remover la verdad entitativa.

Otro pasaje es todo el artículo octavo de la cuestión décima del *De Veritate* dedicada al “doble conocimiento” del alma de sí misma²⁵. Sostiene en el mismo que: “Nuestro entendimiento no puede conocer nada en acto con anterioridad a la abstracción de las imágenes ni

¹⁸ Cf. ANGELA ALES BELLO, “A proposito della ‘Philosophia perennis’. Tommaso d’Aquino e Husserl nell’interpretazione di E. Stein”, en *Sapienza* (Roma), 27 (1974), pp. 441-451.

¹⁹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Preamb.

²⁰ *Ibid.*, 25.

²¹ *Quaestiones disputatae de veritate*, Übersetzung, Borgmeyer, Breslau, 1931-1935, 2ª ed.; y *Edith Steins Werkw.*, vols. III y IV, Nauwelaerts-Herder, Louvan-Freiburg, 1952 y 1955.

²² ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., p. 348.

²³ SANTO TOMAS, *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. 1, a. 2, in c.

²⁴ *Ibid.*, q. 1, a. 1, in c.

²⁵ Véase: FRANCISCO CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 508 y ss.

puede tampoco poseer un conocimiento habitual de las cosas distintas de sí misma, a saber, de las que no existen en él, antes de tal abstracción, pero su esencia le es presente e innata, de modo que no necesita recibirla de las imágenes (...) y así la mente, antes de que abstraiga de las imágenes, tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe”²⁶. En el alma humana hay una disposición para conocerse conscientemente, para poseer intelectualmente su ser, a modo de un hábito. Este conocimiento habitual no se refiere al concepto del alma, no pertenece a la línea de la esencia, sino a su existencia y singularidad.

Indicará más adelante que esta disposición se actualiza en el acto de pensar. “Nadie puede pensar que él no existe, asintiendo a este juicio, pues en el acto mismo de pensar algo, percibe que existe”²⁷. En todo pensamiento en acto está implicada la percepción intelectual inmediata de la existencia del yo pensante, de la mente misma, la conciencia intelectual no objetiva de su propio ser. El juicio en que se afirma la existencia propia, aunque su negación no resulta algo incompatible con el principio de no contradicción, proporciona una evidencia privilegiada, porque constituye a la propia conciencia en acto.

El alma humana, por ser una substancia inmaterial, por subsistir en sí misma y, por tanto, por tener un ser propio, no compartido con la materia, posee este ser de modo consciente, está presente a sí misma. Por su emplazamiento límite en las substancias inmateriales, al igual que su intelectualidad, su inteligibilidad propia es imperfecta. No se manifiesta de un modo puramente espiritual.

El entendimiento humano es potencial con respecto a los inteligibles, pero conserva cierta actualidad, la inteligibilidad en hábito. Por ello, afirma en otro artículo de esta cuestión disputada: “La mente misma es inteligible en acto, y según esto le compete el entendimiento agente que hace los inteligibles en acto”²⁸. Para Santo Tomás la intelectualidad se fundamenta en la propia inteligibilidad.

Concluye, por ello, Lobato: “Hay por tanto un punto de partida del conocer el ente en su fuerza existencial, presente al sujeto en su misma interioridad. La metafísica aquí está dada en la misma presencia del yo y del otro, de la immanencia y la trascendencia. Tomás de Aquino no está tan lejos de las exigencias del método riguroso de Husserl, supera el solipsismo, el idealismo y el subjetivismo desde el mismo punto de partida”²⁹.

2. TOMISMO FENOMENOLÓGICO

En su obra cumbre *Ser finito y Ser Eterno*, que escribió en el Carmelo de Colonia entre 1935 y 1936, Edith Stein da un paso más e intenta realizar una síntesis entre el tomismo y la fenomenología³⁰. Tiene también una gran importancia, por una parte, porque es la obra de “una personalidad que reúne en su rica vida una *síntesis dramática* de nuestro siglo”³¹. Como se dice en una de sus biografías: “En la vida de Edith Stein el hombre moderno ve reflejado su propio destino, con sus revoluciones ideológicas, con su alejamiento de Dios, su ansia de verdad y amor redentor de Dios. Ve en ella una persona que ha conllevado sus mismas miserias”³².

²⁶ SANTO TOMAS, *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. 10. a. 8, ad 1.

²⁷ Ibid., q. 10, a. 12, ad 7. Véase: E. FORMENT, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, pp. 442 y ss.

²⁸ SANTO TOMAS, *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. 10. a. 6, in c. Cf. E. FORMENT, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 1998, pp. 96 y ss.

²⁹ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., p. 350.

³⁰ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Trad. A. Pérez Monroy, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 1ª reimp.

³¹ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, op. cit., 9.

³² THERESIA A MATRE DEI, *En busca de Dios*, op. cit., p. 11. Cf. ANGELA ALES BELLO, “La filosofía di Edith Stein”, en *Aquinas* (Roma), 34 (1991), pp. 575-579.

Por otra, porque, como ha indicado Michel Esparza, su autora es “una de las últimas personas que han sido capaces de ofrecer una *visión unitaria y coherente* del mundo, remontándose desde el ente finito hasta las misteriosas profundidades del Ser eterno”³³.

En el *Prólogo* de la obra, cuenta que su origen está en su ensayo *Acto y potencia* y que: “Cuando la autora fue admitida en la Orden de los Carmelitas Descalzos, después de terminar su año de noviciado, recibió de sus superiores la orden de preparar su antiguo ensayo para imprimirlo, pero redactó una versión completamente nueva (...) La obra se centró en el problema del ser. La comparación entre el pensamiento tomista y el pensamiento fenomenológico fue el resultado del análisis de este problema”³⁴.

La obra, tal como la sintetiza Michel Esparza: “Estudia el ser temporal y finito, como medio de ascender hasta Dios; a veces, Stein recorre el camino inverso, partiendo de datos de la Revelación. El libro consta de ocho capítulos. Después de una breve introducción, Stein precisa su concepción de la filosofía cristiana. A continuación aborda el problema del ser desde las siguientes perspectivas: la vida del yo, que le permite dar una solución a la temática propuesta por Heidegger en *Sein und Zeit*; investigaciones fenomenológicas sobre la esencia, que le dan pie para formular las líneas fundamentales de su concepción ontológica, basada en la relación entre el ser esencial y el ser real; intento de aclarar los conceptos de esencia, sustancia, materia y forma en Aristóteles; los trascendentales; el sentido pleno de ser y la *analogía entis*; el ser de la persona y el espíritu, que podemos considerar como la aplicación de su ontología a cuestiones antropológicas, y que incluye un estudio sobre la imagen de la Trinidad en las criaturas; la obra termina con un capítulo dedicado al ser del singular y el principio de individualización”³⁵.

La obra es tomista, pero sin que se abandone la fenomenología³⁶. Su misma autora confiesa en el *Prólogo*: “Santo Tomás encontró en ella a una alumna llena de respeto y de buena voluntad, pero no podía hacer tabla rasa del entendimiento de esta alumna pues éste estaba ya *marcado* con una fuerte *impronta indeleble*”³⁷.

De ahí que, como ha advertido Esparza: “El carácter esencialista de la ontología steiniana no aparecerá como algo del todo casual, si se tiene en cuenta esta “marca indeleble” (de la fenomenología); fiel a la mentalidad fenomenológica de quien —ante todo— indaga esencias. Stein suele enfocar los diversos problemas metafísicos desde una perspectiva eminentemente formal, que le dificulta —empleando una terminología típicamente steiniana— captar el ‘sentido pleno’ del ser”³⁸.

Sin embargo, se aparta de Husserl. Su concepción de la esencia no es idéntica a la de su maestro, porque Stein veía en las esencias ideales una conexión intrínseca con la esencias fácticas. En una nota de pie de página, de *Ser finito y ser eterno*, escribe: “Para Husserl, la generalidad forma por tanto parte de la esencia en cuanto tal, a pesar de los grados de generalidad dentro del campo de la esencia indicado igualmente por él. La posibilidad de tal concepción descansa decididamente sobre la doble esencia de la esencia que nos ha sido impuesta. No considera más que un solo lado, a saber, el ser esencial y rompe al mismo tiempo el lazo de la esencia con la realidad que, sin embargo, no se adhiere a ella exteriormente sino que le es inherente”³⁹.

También, como indica Esparza, se aparta de Santo Tomás: “En algunas tesis referentes a la materia prima, composición hilemórfica de los ángeles, principio de individuación, estatuto ontológico de las esencialidades y algunos aspectos de los trascendentales”⁴⁰.

³³ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit., p. 16.

³⁴ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*. op. cit., p. 14

³⁵ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit., 138-139.

³⁶ Cf. FLORENT GABORIAU, *Edith Stein philosophe*, París, FAC-Éditions, 1989.

³⁷ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*. op. cit., p. 13.

³⁸ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit. p. 205.

³⁹ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*. op. cit., p. 101, n. 43.

⁴⁰ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit. p. 210

Confiesa ella misma: “Tal vez, frente a ciertas conclusiones de esta obra, surgirá la pregunta de por qué la autora no se ha apoyado en Platón, Agustín y Duns Scoto en lugar de Aristóteles y Santo Tomás. La respuesta que conviene es una sola: la autora efectivamente toma como punto de partida a Santo Tomás y a Aristóteles, pero la investigación objetiva la condujo a ciertos resultados que habrían sido tal vez alcanzados de una manera más rápida y más fácil partiendo de otro punto; sin embargo, ésa no fue razón para apartarse inmediatamente del camino seguido”⁴¹.

Confiesa también Esparza que: “No sabemos con certeza en qué medida Stein fue consciente de la influencia husserliana en los resultados concretos de su ontología, puesto que ella misma parece asombrarse ante el hecho de que sus investigaciones la llevan a asumir posiciones metafísicas más afines al pensamiento de Duns Escoto que la de Tomás de Aquino”⁴². Afirma incluso que: “A grandes rasgos, la ontología de Stein presenta gran afinidad con la de Duns Escoto, y puede ser inscrita en la línea de las grandes síntesis esencialistas surgidas del platonismo bajo la inspiración cristiana”⁴³.

Podría pensarse que todas sus discrepancias con Santo Tomás son fruto de la imposibilidad de conocer y comprender todo el pensamiento tomista. Ella misma declara: “Llegada apenas a la escolástica, no puede pretender, más que progresivamente y de manera fragmentaria, asimilar los conocimientos que le hacen falta”⁴⁴. Sin embargo, según Esparza: “No parece que el breve tiempo lo explique todo y debemos buscar más lejos; de hecho, Stein nunca escatimó esfuerzos para remitirse a las fuentes originales y la mayor parte de las obras de Tomás de Aquino aparecen citadas en *Endliches und Ewiges Sein*”⁴⁵.

Respecto a la doctrina de Stein sobre el ser esencial, que constituye el verdadero núcleo de la obra, considera que. “Los resultados de las diversas investigaciones steinianas, así como sus insuficiencias y divergencias respecto a Tomás de Aquino, están relacionadas con una determinada concepción del ser real (esse). Stein no concibe el ser como ‘acto de ser’, esto es, como fundamento último de toda perfección dentro del ente y en última instancia causalmente dependiente del Ser divino”⁴⁶.

Afirma Santo Tomás que el ente es el primer conocido del entendimiento, lo que éste primeramente concibe, por ser el objeto formal propio del mismo, o el aspecto bajo el cual alcanza lo que conoce. De ahí que sea lo último que se encuentra en todo análisis conceptual. No se le puede, por tanto, añadir nada que no sea también ente.

El concepto de ente no posee unidad, propia de las nociones unívocas, sino una unidad analógica o proporcional. Sus analogados están contenidos de modo actual e implícito en esta unidad proporcional. El ente está fuera de todo género y, por ello, no hay otro superior que permita situarle, determinando su sentido. No puede ser definido, es un concepto, que, por ello, se denomina trascendental.

El Aquinate va más allá de Aristóteles describiendo su significado y analizando su contenido. Caracteriza el ente como “lo que tiene ser”, la esencia que tiene ser. El ser propiamente significa el “acto de la esencia”, el acto de los actos esenciales, un acto que sin ser esencial es poseído por los que constituyen a la esencia.

Tan radical es la actualidad del ser, que incluso, la misma existencia deriva de él como uno de sus efectos. No es, por tanto, la mera existencia, el simple hecho de estar fuera de las cau-

⁴¹ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*. op. cit., pp. 16-17.

⁴² MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit. pp. 205-206. Cf. M.J. DUBOIS, “L’itinéraire philosophique et spirituel d’Edith Stein”, en *Revue Thomiste* (Toulouse), 73 (1973), pp. 181-210.

⁴³ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit. p. 246.

⁴⁴ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*. op. cit., p. 14.

⁴⁵ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit., pp. 210-211.

⁴⁶ *Ibid.* p. 259

sas o presente en la realidad extramental, algo constatable por los sentidos. No es un mero estado, sino su causa.

Además de esta función realizadora o existencial, ejerce otra segunda más básica, porque otra función del ser consiste en convertir a la misma esencia en ente. El ser no es la mera actualidad fáctica, sino acto y perfección, y lo es de la misma forma o esencia. Es aquello que constituye su actualidad y perfección. La esencia se constituye en su misma esencialidad por el ser que la entífica.

Esta caracterización de Santo Tomás del ser como acto es completamente inédita. Ciertamente se basa en la doctrina del acto de Aristóteles, pero implica una profunda modificación de la misma. Se comprende a la esencia no sólo como acto esencial, sino también como potencia o capacidad con respecto al ser, el cual es así su acto, un acto no constitutivo de la esencia sino del ente. Esta relación potencial-actual entre la esencia y el ser no tiene un significado idéntico a la potencia y acto aristotélica, porque se toma no con un sentido unívoco sino análogo.

El ser, acto del ente, es la actualidad de todos los actos esenciales. Es el acto de los actos. Por esta razón, el ser no puede advenir al ente como un “acto último” o como la “última actualidad”, que completaría a los actos esenciales ya perfectamente constituidos como tales. El ser es la primera actualidad, que fundamenta y constituye a todos los demás actos. El ser es la forma de las formas.

Por ser acto, el ser es perfección. Asimismo, de que sea acto primero y fundamental, se sigue que no es una mera perfección, sino la máxima, constitutiva de todas las del ente. El ser no es una perfección más que se añada a otras, que, por tanto, surgirían de la esencia, sino que es la perfección suprema, y, como tal, no puede perfeccionarse. No es posible que el ser sea completado o perfeccionado por algo, que de este modo sería recibido por él, y, por consiguiente, estaría en potencia con respecto al mismo. Por el contrario, el ser siempre es recibido, y siempre completa o perfecciona al recipiente, que es así su sujeto o potencia.

La esencia, en el ente, realiza una doble función. Los dos oficios están indicadas en esta definición de esencia: “por ella y en ella el ente tiene ser”, del capítulo primero del *De ente et essentia*. El primero es meramente condicional, porque la esencia es la condición para que el ente pueda tener el ser. “Por ella”, o gracias a ella, el ente puede estar constituido por el acto de ser. La esencia es lo que hará posible que el ser pueda ser recibido.

La esencia ejerce una segunda función que es la de sustentar el ser. La esencia es el sujeto o “recipiente” del acto de ser. De ahí que en esta definición se dice que “en ella” el ente posee su ser. sin embargo, no hay que entender el que esta esencia reciba o sustente el ser, en el sentido de que sea su sujeto, como si fuese una realidad receptora de otra realidad. La esencia, desde el orden entitativo, no es absolutamente nada, es únicamente el grado, o medida, de limitación del ser.

Si los entes difieren entre sí es porque el ser propio de cada uno está limitado en distintos grados. La esencia expresa este nivel de imperfección. La menor o mayor perfección de un ente, por consiguiente, no tendrá su origen en una determinación esencial, sino en que su ser se encuentre menos limitado o imperfeccionado por el otro constitutivo entitativo, tal como ocurre en las criaturas; o bien en que no tenga limitación alguna, porque su esencia no sea limitante, ni, por tanto, receptora, por identificarse completamente con el ser. Esta última posibilidad se da únicamente en Dios, el “mismo Ser Subsistente”.

Los entes no difieren por consiguiente, por el ser en absoluto, sino por su ser propio o recibido de un peculiar modo. El ser proporcionado a su esencia, es el principio último diferenciador. El ente creado no es totalmente el ser, precisamente por su esencia, que lo ha limitado o lo ha recibido de un modo particular, y, por ello, el ente no tiene sus perfecciones en un grado supremo, ni las tiene todas. Únicamente Dios, que es el ser —a diferencia de los demás entes, que no lo son, sino que lo tienen—, es todas las perfecciones en un grado supremo, sin límite,

y desconocido para la razón humana. Dios es ser por esencia. En cambio, las criaturas tienen el ser, o son entes por participación⁴⁷.

La ontología steiniana, que no alcanza al ser tomista, indica Esparza: “Confirma así la capital importancia de ‘ser como *actus essendi*’, con la que Stein habría podido fundamentar aquello que constituye el objeto principal de sus investigaciones ontológicas: mostrar la unión y dependencia de todo ser finito respecto del Ser eterno, así como presentar una visión íntegra y coherente del universo”⁴⁸.

Añade que: “No es de extrañar que el planteamiento fenomenológico haya llevado a Stein a una concepción esencialista de la metafísica, puesto que la metafísica no se entiende, si se examina la realidad desde una óptica predominantemente formal. Para poder captar el ser en toda su plenitud, hay que razonar en términos de acto, y no tanto en términos de idea”⁴⁹.

Reconoce la tesis de “una gran defensora de Stein”, Angela Ales Bello⁵⁰, de que no se limita a describir el significado de las esencias sino que analiza la existencia de las esencias: De manera que: “Mientras Husserl acaba limitándose a hablar de esencias, el pensamiento steiniano supone un importante paso adelante en la dirección realista”⁵¹, ya que para ella la esencias tienen existencias concretas, se despliegan en la realidad.

Sin embargo, Esparza —asumiendo parte de la crítica de Mondin, que por ello no considera tomista a nuestra autora⁵²— nota que este importante paso: “Se queda corto: Stein no ha llegado al final del camino (...) hay que saber dejar de lado el enfoque eidético para poder descubrir la sencilla y profunda originalidad del acto de ser en cuanto tal (...) Ciertamente el ‘profundo contacto’ de Stein con su primer maestro le impidió comprender a fondo a su segundo maestro. Ya decía Gilson que el *virus* del esencialismo, muy presente en el pensamiento post-escotista, es difícil de curar. Si un filósofo se *contagia* y no lo advierte, el *virus* viene a determinar su pensamiento”⁵³.

La obra de Stein muestra como: “El planteamiento eidético de la fenomenología dificulta la comprensión de algunas realidades metafísicas (...) si no se deja a tiempo el método eidético, no se entiende bien la metafísica aristotélicotomista”. Sin embargo: “El planteamiento fenomenológico resulta (...) muy interesante, si se es consciente de sus limitaciones y se sabe combinar con los análisis de tipo estrictamente metafísico; en la medida en que permite describir bien lo que se presenta ante la experiencia, proporciona un material muy útil sobre el que aplicar el método metafísico”⁵⁴.

En definitiva, ante el audaz intento de Stein de confrontar y hasta de sintetizar la fenomenología y el tomismo, algunos, como Battista Mondin consideran que por desconocer la doctrina del acto de ser y quedarse en el plano de la esencia, se ha salido del campo de Santo Tomás de Aquino⁵⁵. En cambio, para otros, como Angela Ales Bello, alegan en su defensa que su instalación en el momento esencial para buscar el sentido del ser no le ha llevado a olvidarse del “momento de la existencia”⁵⁶. En la reciente interpretación de Esparza de un modo más equilibrado se considera que, por una parte, Stein: “Se ha acercado al verdadero problema de fondo, pero no lo ha resuelto del todo”⁵⁷. Por otra que: “La metafísica tomista se ha enri-

⁴⁷ Véase: E. FORMENT, *Lecciones de metafísica*, Madrid, Rialp, 1992, pp. 240 y ss.

⁴⁸ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit. p. 291.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 293-294.

⁵⁰ ANGELA ALES BELLO, “Edmund Husserl ed Edith Stein. La questione del metodo fenomenologico”, en *Acta Philosophica* (Roma), 1/2 (1992), pp. 166-170.

⁵¹ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit. p. 294.

⁵² BATTISTA MONDIN, *Scienze umane e teologia*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1988, p. 279.

⁵³ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit. pp. 294-295.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 297-298.

⁵⁵ BATTISTA MONDIN, *Scienze umane e teologia*, op. cit.

⁵⁶ ANGELA ALES BELLO, “Edmund Husserl ed Edith Stein”, op. cit., p. 174. Véase: ÍDEM, “Edith Stein: esistenza ed essenza”, en *Per la Filosofia* (Roma), 6 (1989), pp. 77-83.

quecido notablemente gracias a las aportaciones de nuestra autora sobre el mundo de la esencia”⁵⁸.

Quizá podría concluirse, frente a estas tres importantes interpretaciones, con estas palabras de Lobato: “La filosofía tiene una dimensión personal, que implica, como la vida, acogida de una herencia y realización en modo distinto, tradición y ruptura para hacer posible el proceso ascendente hacia la verdad. Platón designa como ‘parricidio’ esta separación con lo que él ha recibido de Parménides. A su vez Aristóteles lo hizo con Platón por ser fiel a la verdad, y parece ser la condición de todo filósofo, en una cierta analogía con todo hombre que necesita cortar el cordón umbilical para caminar en la vida con su propio perfil de personalidad lograda”.

Ello permite comprender que: “Edith Stein en sus etapas de búsqueda de la verdad ha sentido el deber de ser fiel a sí misma. Ha caminado con pie ligero al lado de Husserl, luego al lado de Tomás, y ha sentido que debía recorrer su camino hacia la verdad total siendo ella misma. Esto es lo que expresa su obra más densa, *El ser finito y el ser eterno*, en la cual se pueden descubrir tanto la herencia de los maestros cuanto las huellas borradas del ‘parricidio’ con Husserl y Tomás, o el ‘fratricidio’ con Heidegger, para seguir su propio camino de vocación y respuesta integral a Dios, y así pasaba de la fenomenología hacia la metafísica en el horizonte de la filosofía cristiana, por la cual se accede a la vida oculta en Dios cuando se entra en la mística. En Edith Stein se produce una cierta confluencia de fenomenología y metafísica. Es todavía un primer paso vacilante de un camino que apenas fue iniciado”⁵⁹.

3. LA FILOSOFÍA CRISTIANA

Un más claro punto de contacto del pensamiento steiniano con el tomismo es su concepción de la filosofía cristiana. Ha escrito también Abelardo Lobato: “La ‘filosofía cristiana es búsqueda y encuentro con la verdad, y tiene que ser lugar de cita de los grandes filósofos, punto de encuentro de los genios del pensamiento que habitan en montañas vecinas y hablan de lo mismo con lenguajes diferentes. Fenomenología y metafísica pueden proceder por vías diversas, pero están destinadas a una mutua compenetración como etapas del mismo camino, tanto del filósofo cuanto de la filosofía”⁶⁰.

Como experta conocedora del pensamiento moderno, afirmaba Edith Stein: “Para que haya un entendimiento entre la filosofía de la Edad Media y la de los tiempos modernos existe una dificultad mucho más grande que la diversidad de la lengua: las actitudes diferentes frente a la relación entre saber y creer, entre filosofía y teología”⁶¹.

Con el Aquinate, piensa que se distinguen netamente. Son distintos sus principios y hasta sus métodos. Se da además una primacía objetiva de la fe sobre la razón. Ello no implica, en primer lugar, el *conflicto* entre ambas. Si se presenta una contradicción, es únicamente aparente, por ser Dios autor y origen de toda verdad. Puede que la fe no haya sido entendida, o bien que una opinión se haya tomado como verdad racional.

En segundo lugar, debe admitirse que la fe y la razón se *ayudan mutuamente*. De ahí que la Iglesia, por una parte, haya ayudado y fomentado todas las ciencias. Ha sido consciente que no sólo pueden ser ventajosas para la vida humana, sino que también desde ellas es posible llegar a Dios. Siempre, por ello, ha velado por la justa libertad de las ciencias, vigilando que no traspasen sus límites.

⁵⁷ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit., p.296.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 297.

⁵⁹ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., p. 352.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 335.

⁶¹ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*, op. cit., p. 30.

⁶² JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, V, 53.

Es preciso, por ello, como ha indicado Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*, dedicada a esta cuestión: “Afirmar contra toda forma de *racionalismo*, la *distinción* entre los misterios de la fe y los hallazgos filosóficos, así como la trascendencia y precedencia de aquellos respecto a éstos; por otra parte, frente a las tentaciones *fideístas* (...) recalcar la *unidad* de la verdad, y, por consiguiente también, la aportación positiva que el conocimiento racional puede y debe dar al conocimiento de la fe”⁶².

Concluye, por ello, nuestra autora: “Si existe, pues, según la convicción de Santo Tomás, un camino y un campo de trabajo comunes para todos los buscadores de la verdad, es evidente también que para él la ciencia natural y la fe, la filosofía y la teología no están separadas la una de la otra como si no hubiera nada en común entre ellas”⁶³.

Comenta Abelardo Lobato: “Si desde el areópago ya alguna mujer como Dámaris sigue a Pablo en la doctrina, la tradición cristiana conserva memoria de otras mujeres, y los medievales han dado culto a Catalina de Alejandría, decapitada en el año 305, porque ha sido capaz mediante el diálogo y el anuncio de Cristo, de convertir a varios filósofos, mereciendo ser tenida como patrona de la Facultad de Artes de París. Toda la tradición del pensamiento se ha forjado desde una cierta conjunción de la razón y de la fe”⁶⁴.

Esta peculiar unión posibilita la filosofía cristiana. Confiesa Stein: “A nuestro parecer, 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”⁶⁵.

Como explica Lobato: “La cohabitación tiene que ser de mutua compenetración: por un lado la mente tiene apertura infinita, por otro las verdades de la fe son inteligibles. De la unión de ambos horizontes, el de la razón y el de la fe, desde la experiencia del sujeto que da acogida a los dos, surge la filosofía cristiana, como un ideal que tiende a la plenitud de la posesión de la verdad, al *perfectum opus rationis*. Este itinerario apunta a la meta última, a la verdad total que está, en Dios, pero ya se encuentra en camino hacia su búsqueda”⁶⁶.

Precisa seguidamente Edith Stein que: “La perfección completa del ideal hacia el cual tiende la filosofía en cuanto búsqueda de la sabiduría, es únicamente la sabiduría divina misma, la visión simple por la cual Dios se comprende a sí mismo y a todo lo creado. La realización suprema que puede ser alcanzada por un espíritu creado -seguramente no por sí mismo- es la visión gloriosa que Dios le da al unirse a él: el ser adquiere la participación del conocimiento divino, viviendo la vida divina. El mayor acercamiento a este fin supremo durante la vida terrestre es la visión mística. Pero existe también un grado anterior en el cual no es necesario este grado supremo de gracia, es decir, la fe viva y auténtica”⁶⁷.

De este modo, como explica Lobato: “Esta filosofía se convierte en el camino para participar de algún modo de la vida de Dios. Es una filosofía que no sólo especula, sino que experimenta. Por ello es una filosofía que culmina en al mística”⁶⁸.

La solución de Edith Stein como ha advertido Lobato tiene así una afinidad con Maritain⁶⁹, y, por tanto, con la tomista. En 12 de septiembre de 1932, participó en las *Journées d'Etudes* de la *Société Thomiste*, en torno al tomismo y la fenomenología, cuyo vicepresidente era Maritain. Pudo tener así contacto directo con los mejores tomistas de su época, que pertenecían a la Socie-

⁶³ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*, op. cit., p. 31

⁶⁴ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., pp. 342-343.

⁶⁵ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*, op. cit., p. 44.

⁶⁶ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., p. 343.

⁶⁷ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*, op. cit., p. 45

⁶⁸ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, p. 343.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 342.

dad Tomista, que había sucedido a la *Société de saint-Thomas d'Aquin* en 1924, y cuya función ha sido asumida en la actualidad por la SITA, Sociedad Internacional Tomás de Aquino⁷⁰.

Como ha indicado Esparza que: “En la concepción steiniana, sin embargo, observamos una gran dificultad en distinguir la filosofía de la teología (...) De hecho, las obras de Stein contienen bastantes pasajes de carácter estrictamente teológico”⁷¹.

La fe y la razón no quedan bien diferenciadas, a pesar de que: “Stein no pone en duda la capacidad de la razón, simplemente *propone ampliar su campo de aplicación* (...) En el proceder filosófico, Stein propone comenzar siempre con los ‘datos naturales’; en una segunda instancia, cuando la luz natural no dé más de sí, sería necesario acudir a los datos revelados para poder seguir profundizando en el conocimiento del ente. De este modo se podría superar las limitaciones inherentes al conocimiento natural. Sería perfectamente legítimo utilizar los datos revelados no alcanzables con la sola razón, ya que -si bien nos superan- no son irracionales”⁷².

En *Ser finito y ser eterno*, presenta esta utilización como una exigencia: “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. Existe el ente inaccesible a la experiencia natural y a la razón, pero que nos es conocido por la revelación, ésta pone tareas nuevas para el espíritu, que la acepta”.

Seguidamente cita el siguiente pasaje de *La filosofía cristiana*, de Maritain: “Si la filosofía se informa de lo sensible en las ciencias de la naturaleza, ¿Cómo no se informaría ella de lo divino en la fe y en la teología? Los hechos de la religión o los dogmas definidos son *mis experiencias...*, decía Malebranche, ‘después de haberlos reconocido yo hago de mi espíritu el mismo uso que los que estudian la física’. Comenta a continuación. “La razón se convertiría en sin razón 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”⁷³.

Según Esparza: “A pesar de que el pensamiento de Stein presenta muchas afinidades con el de Escoto, en la cuestión que nos ocupa, Stein se encuentra más cercana al Aquinate, aunque no consiga distinguir claramente filosofía cristiana y teología (...) su posición está más cercana a la de Tomás, pues no pone en duda la capacidad de la razón natural”⁷⁴.

Sobre las relaciones entre la fe y la razón, la Filosofía y la Teología, Duns Escoto, por una parte, constata que, como explica Canals: “La filosofía de los ‘filósofos’ se realiza en el estado de separación respecto a la luz sobrenatural”. Por otra, sin embargo, no separa lo cognoscible racionalmente y lo creíble, tal como a veces se ha dicho. “Duns Escoto no propugna esta separación, sino que la constata, y en nombre de ella canceló como cristiano los errores de los ‘filosofantes’. Pero su mismo concepto de la naturaleza humana, que si en el presente estado es naturalmente incapaz de conocer su fin, y aun su ordenación natural al mismo, es no obstante ‘ordenada naturalmente’ al fin alcanzable sobrenaturalmente, da razón de que para Duns Escoto la fe dé al hombre la posibilidad, y sólo ella se la dé, de un conocimiento racional verdadero y armónico con ella. De aquí que por encima de la filosofía de los ‘filósofos’ esté la ‘metafísica’, el saber racional del creyente teólogo. Conexa intrínsecamente, pero todavía distinta de la teología de lo sobrenatural revelado”⁷⁵.

⁷⁰ Cf. ABELARDO LOBATO, “La Sociedad Internacional de Santo Tomás”, en *Angelicum* (Roma), 56 (1979), pp. 3-41.

⁷¹ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit. pp. 215-216.

⁷² *Ibid.*, pp. 217-218.

⁷³ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*, op. cit., p. 40. Cf. JACQUES MARITAIN, *De la philosophie chrétienne, Oeuvres complètes*, Editions Universitaires Fribourg (Suiza) y Editions Saint Paul (París), 1982, vol. V, pp. 225-316.

⁷⁴ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit. p. 218.

⁷⁵ FRANCISCO CANALS VIDAL, *Historia de la Filosofía Medieval*, Barcelona, Herder, 1976, p. 264. Para Duns Escoto: “La incapacidad fáctica e histórica de la ‘filosofía’ o de los ‘filósofos’ responde a unos presupuestos teológicos, de tradición agustiniana, en los que está totalmente ausente la idea de una ‘naturaleza pura’ ordenada a un fin que pudiese alcanzarse con fuerzas naturales. Duns Escoto dice simplemente: ‘Concedo que Dios es el fin natural del hombre, pero alcanzable no naturalmente sino sobrenaturalmente’ (Prólogo a la *Ordinatio*)” (*Ibid.*, p. 263).

Concluye Esparza indicando que: “Tomás de Aquino (...) no estaría de acuerdo con la tesis central steiniana, según la cual se podrían utilizar verdades que trascienden la razón con motivos puramente filosóficos. En este sentido, el Aquinate distinguió más nítidamente que Stein el ámbito propio de la filosofía y de la teología”⁷⁶.

Las dificultades de esta posición steiniana ante el problema de la filosofía cristiana, así como de las otras interpretaciones de Santo Tomás, que intervinieron en las famosas discusiones sobre la posibilidad de la filosofía cristiana de los años treinta, han quedado resueltas con la clarificación de la cuestión en la encíclica *Fides et ratio*.

Se dice en este importante escrito dedicado a la filosofía que: “La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras”⁷⁷. La fe trasciende la filosofía. El mensaje cristiano no es un elemento filosófico ni parte de ninguna filosofía. “La fe, que se funda en el testimonio de Dios y cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece efectivamente a un orden diverso del conocimiento filosófico”⁷⁸.

La fe no se puede transformar en filosofía, ni se puede convertir en un ingrediente cultural. Nunca la fe se reduce a algo cultural. La Iglesia, al anunciar su mensaje al mundo, no la convierte en un elemento cultural, porque nada divino se confunde con lo humano. Sin embargo, entra en *comunión* con todas las diversas realidades humanas, resultando un enriquecimiento mutuo⁷⁹. Así lo confirma la llamada “Filosofía cristiana”. Para Juan Pablo II: “La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía”.

En primer lugar, señala que en el significado de “Filosofía cristiana” se encuentran dos aspectos. Uno subjetivo, porque significa: “una especulación filosófica concebida en *unión vital* con la fe. No hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe”.

La filosofía cristiana implica una mayor exigencia que la de ser una filosofía elaborada por un cristiano, aunque sea un buen cristiano. Debe incluir: “La *purificación* de la razón por parte de la fe”. Así, por ejemplo: “Como virtud teologal, la fe libera la razón de la *presunción*, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos”. Gracias a la fe: “Con la *humildad*, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación”. Como son los problema del mal y del sufrimiento, la cuestión de la naturaleza de Dios y “la pregunta metafísica radical: ¿Por qué existe algo?”.

Hay otro aspecto, en el significado de “Filosofía cristiana”, de carácter objetivo, porque: “Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los *progresos* importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana”.

Este aspecto es objetivo, está referido a contenidos, ya que: “La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola”. Son un ejemplo de ellas: la noción de Dios personal, libre y creador; la filosofía del ser; la realidad del pecado; la concepción de la persona como ser espiritual; la dignidad, la igualdad y libertad de todos los hombres; y otros temas. “Se puede afirmar que, sin este *influjo estimulante* de la Palabra de Dios, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría”.

Debe advertirse también que: “Al especular sobre estos contenidos, los filósofos *no se han convertido en teólogos*, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a par-

⁷⁶ MICHEL ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit. p. 219.

⁷⁷ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, V, 49.

⁷⁸ *Ibid.*, I, 9.

⁷⁹ Véase: *Gaudium et spes*, II, 58.

tir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero *ampliando* su investigación a nuevos ámbitos de la verdad”⁸⁰.

Santo Tomás afirmó la necesidad de la revelación divina para el conocimiento de verdades sobrenaturales, aquellas que por sí mismas trascienden el entendimiento humano, y también la conveniencia de la Revelación para conocer verdades naturales, que sí podría por su sola razón. Esta última necesidad relativa se explica, porque en su estado actual de naturaleza caída, el hombre conserva las fuerzas necesarias para poder conocer con certeza las verdades naturales, pero no puede decirse lo mismo respecto de aquellas verdades difíciles cuyo conocimiento le es al hombre urgente intelectual y moralmente.

Para el Aquinate la razón humana ha quedado debilitada y oscurecida por el pecado, pero no es impotente para conocer. Conserva fuerzas naturales suficientes para hacerlo con certeza, sin necesidad de la revelación, puesto que toda la verdad natural es el objeto adecuado de la inteligencia, su propio bien. Si su naturaleza no estuviera afectada por el mal, dispondría de capacidad intelectual suficiente y no encontraría obstáculos para conocer perfecta y fácilmente todas las verdades naturales, incluidas las difíciles. Sin embargo, tras el debilitamiento de la inteligencia por el pecado ha sido conveniente que algunas verdades, como las citadas por Juan Pablo II, fuesen divinamente reveladas, para que fuesen conocidas en conjunto, a tiempo y con seguridad, ya que son necesarias para la orientación de la vida personal⁸¹. Puede decirse, por consiguiente, que la necesidad moral de la revelación, para conseguir la facilidad, la prontitud y la universalidad del conocimiento de estas verdades racionales, explican la existencia de la “filosofía cristiana”.

También la filosofía cristiana incluiría contenidos, señalados por Edith Stein e incluso por Duns Escoto, porque: “Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural del hombre e incluso el mismo pecado original. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse. Estos temas amplían de hecho el ámbito de lo racional”⁸².

En segundo lugar, se advierte, en la encíclica, que la significación de la filosofía cristiana no es estrictamente idéntica, —porque la incluye sobrepasándola— a la “filosofía” de la Biblia. Juan Pablo II, en la *Fides et ratio*, ha indicado que en la Sagrada Escritura hay contenidos explícitos e implícitos, que proporcionan una “visión filosófica”. En la encíclica *Fides et ratio* se presentan estas verdades contenidas en la Sagrada Escritura, sintetizadas en dos principios.

Primero: “La realidad que experimentamos no es el absoluto, no es increada ni se ha autoengendrado. Sólo Dios es el Absoluto”. De ahí que: “De la lectura del texto sagrado (...) sobresale el rechazo de toda forma de relativismo, de materialismo y de panteísmo”.

Segundo: “La dependencia esencial de Dios de toda criatura -incluido el hombre”. En la Escritura, se da una visión del hombre “como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu”. Además, se deduce que: “Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura —incluido el hombre— lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana. Incluso el problema del mal moral —la forma más trágica de mal— es afrontado en al Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una cierta deficiencia debida a la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana”⁸³.

⁸⁰ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, 76.

⁸¹ Véase: SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1, m c.; e IDEM, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 4.

⁸² JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, 76.

⁸³ Ibid., VII, 80.

Los contenidos de esta “filosofía” bíblica, por una parte, son verdades conexas a la fe. Con la reciente carta apostólica *Ad tuendam fidem*, publicada el 19 de junio de 1998, se pueden distinguir tres tipos de verdades, que asumen los creyentes.

Primero: verdades propuestas como divinas y formalmente *reveladas*, y, por ello, infalibles, tanto por medio de un juicio solemne de la Iglesia, como por su magisterio ordinario y universal. Al que niega alguna, cae en la herejía.

Segundo: verdades *necesarias* para defender y exponer el contenido de la fe. También son propuestas como definitivas, aunque no sean enseñadas como divinas y formalmente reveladas. Son verdades conexas a la revelación por necesidad lógica o por necesidad histórica. El que rechaza una de estas verdades, que pertenecen a la doctrina católica, no está en plena comunión con la Iglesia.

Igual que las anteriores requieren el mismo asentimiento pleno e irrevocable, únicamente es distinto en cuanto su fundamento. Unas se fundamentan directamente en la Palabra de Dios y deben por ello ser creídas, y otras en las doctrinas de la asistencia del Espíritu Santo al magisterio de la Iglesia y en su infalibilidad, que deben así ser sostenidas.

Tercero: Las verdades -en materia de fe y moral- presentadas como *seguras*. Verdades presentadas como tales, pero que no han sido propuestas ni como reveladas ni como necesarias, ni, por tanto, como definitivas. Quien las niega está en el error o en una posición temeraria o peligrosa.

En este caso el magisterio no propone lo enseñado como infalible, sino solamente como auténtico, y no se exige, por ello, un asentimiento absoluto, ya que no queda excluida la posibilidad de error, ni, por tanto, que la Iglesia pueda enseñar una cosa distinta. Requieren, sin embargo, un “asentimiento religioso”.

Debe advertirse que, gracias a que la conciencia de la Iglesia puede progresar con el tiempo, las verdades seguras podrían pasar a ser enseñadas como necesarias. Igualmente, las verdades necesarias podrían pasar a ser definidas como divinamente reveladas. Ninguna verdad es superada por el tiempo, por el contrario, es conservada como un patrimonio que se intenta profundizar para conocer mejor⁸⁴.

Por otra parte, estas verdades filosóficas *conexas a la fe*, que propone la Iglesia como definitivas, pero que también la razón humana podría descubrir por sí misma, precisamente por ello, pueden ser aceptadas por toda filosofía. Según la encíclica, estas verdades que deben ser “exigencias irrenunciables” de toda filosofía. Además, puede presentarlas de este modo porque: “En la base de toda reflexión que la Iglesia lleva a cabo está la conciencia de ser depositaria de un mensaje que tiene su origen en Dios mismo. El conocimiento que ella propone al hombre no proviene de su propia especulación, aunque fuese la más alta, sino del hecho de haber acogido en la fe la palabra de Dios”⁸⁵.

Juan Pablo II indica que: “Debe respetarse la exigencia de la correcta *autonomía* del pensamiento. En efecto, la argumentación elaborada siguiendo rigurosos criterios racionales es garantía para lograr resultados universalmente válidos”.

Reconoce asimismo la existencia de una: “Filosofía totalmente independiente de la revelación evangélica. Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio”. En esta situación: “La filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto *autónomo*, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón”. Dados, sin embargo: “Los límites debidos a la debilidad congénita de la razón humana, esta aspiración ha de ser sostenida y reforzada”. De ahí que: “El empeño filosó-

⁸⁴ Cf. JUAN PABLO II, Motu proprio *Ad tuendam fidem*, 18-V-1998; y Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la profesión de fe*, 19-VI-1998.

⁸⁵ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, I, n. 7.

fico, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, permanece al menos implícitamente abierto a lo sobrenatural”.

En cambio, nota Juan Pablo II: “La teoría de la llamada filosofía ‘separada’ seguida por numerosos filósofos modernos, está muy lejos de esta correcta exigencia. Más que afirmar la justa autonomía del filosofar, dicha filosofía reivindica una *autosuficiencia del pensamiento* que se demuestra claramente ilegítima. En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía”⁸⁶.

Además de este contenido central de la filosofía cristiana, al que ha podido llegar de hecho la filosofía, cualquier filosofía tiene un mismo punto de partida extrínseco, un conjunto de contenidos intelectuales, sobre los que se posee una completa certeza, que preceden a toda reflexión crítica y que son comunes a todos los hombres de todo lugar y época. Se trata de un saber fruto de la inteligencia natural en su funcionamiento espontáneo, que se denomina *recta razón natural* o *sentido común*. Puede decirse, por tanto, que: “el hombre es naturalmente filósofo”⁸⁷.

Después la filosofía lo desarrolla. “La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático”. Por ello: “Todo *sistema filosófico*, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del *pensar filosófico*, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente”.

La filosofía, saber profundo y desarrollado, debe tener su origen y su finalidad en el recto conocimiento espontáneo. “En este sentido, es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya *presencia es constante* en la historia del pensamiento”. Pueden citarse, entre ellos: “Los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad (...) la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien (...) algunas normas morales fundamentales, que son comúnmente aceptadas”.

De manera que: “Estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de *patrimonio espiritual* de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una *filosofía implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un *punto de referencia* para las diversas escuelas filosóficas”⁸⁸.

Por último, en tercer lugar, como indica Edith Stein en *Ser finito y ser eterno*: “Una filosofía cristiana considerará como su más noble tarea preparar el camino de la fe. Por esta razón santo Tomás ponía tanto empeño en construir una filosofía pura fundada en la razón natural; sólo de esta manera se da un trayecto del camino común con los incrédulos, si ellos aceptan caminar con nosotros este trayecto del camino, quizá se dejarán guiar más lejos de lo que tenían pensado al principio”⁸⁹.

Igualmente ha indicado Juan Pablo II que: “El pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe”. Asimismo, ha notado que: “El filósofo cristiano, al argumentar a la luz de la razón y según sus reglas, aunque guiado siempre por la inteligencia que le viene de la palabra de Dios, puede desarrollar

⁸⁶ Ibid., VI, 75.

⁸⁷ Ibid., VI, 64.

⁸⁸ Ibid., Introd., 4. “Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthòs logos*, *recta ratio*” (Ibid.).

⁸⁹ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*, op. cit., p. 46.

una reflexión que será comprensible y sensata incluso para quien no percibe aún la verdad plena que manifiesta la divina Revelación”⁹⁰.

4. FILOSOFÍA DE LA VERDAD Y DEL AMOR

La mejor contribución de Edith Stein a la renovación del tomismo, o a permitirle que desarrolle una mayor fuerza, descubriendo algo que los tomistas parecían no ver en su maestro, más que en su pensamiento esencial está en su vertiente existencial. Parece que hasta el momento los estudiosos de su obra, al examinar su tomismo, sólo han atendido a sus textos. No se ha prestado la suficiente atención a su trasfondo vital.

En Stein, su misma vida es su mensaje más profundo, porque, como ha notado Lobato: “Su vida es un itinerario hacia la verdad. En su caminar la verdad encontrada refluye en la vida, que termina siendo un testimonio por la verdad, un martirio. Ese itinerario tiene así una cierta semejanza con la tragedia, en la cual el héroe muere, y esa muerte es la que produce la *katharsis* del espectador”⁹¹. En su vida hay una enseñanza, que expresa existencialmente el pensamiento de Santo Tomás.

No es extraño que Juan Pablo II, en el día de su canonización la haya propuesto a los católicos como: “Un ejemplo en nuestro compromiso al servicio de la libertad y en nuestra búsqueda de la verdad”⁹². Palabras que tienen un gran valor, porque, a pesar de la importancia del pensamiento y del testimonio vital de Edith Stein, no es abundante la literatura sobre su filosofía⁹³.

La pensadora alemana pudo participar en la hermosa y útil tarea de dar mayor vigor al tomismo, al vivir su esencial vertiente cordial o humanística. “A pesar de su gran aprecio por la ciencia Edith Stein va percibiendo con mayor claridad cada día que el corazón del ser cristiano no es la ciencia, sino el amor”⁹⁴. Desde las frías tinieblas de ateísmo, había llegado, en su itinerario personal hacia la verdad, al luminoso calor del amor.

Según relata Juan Pablo II: “Como Edith misma confiesa, cuando tenía quince años e iba aún a la escuela en su ciudad natal, Breslau, aquella muchacha, nacida en una familia judía, decidió ‘dejar de rezar’. A pesar de que siempre le había impresionado profundamente la fe fuerte de su madre, durante sus años juveniles y de estudios cae, en el mundo espiritual del ateísmo. Considera inadmisibile la existencia de un Dios personal”.

Edith Stein, nacida el 12 de octubre 1891, en Breslau, la menor de cinco hermanas y dos hermanos, e hija de la matrimonio judío Siegfried Stein —que tenía un negocio de madera y murió cuando ella era niña— y Augusta Courant, que hizo del mismo una compañía floreciente, a pesar de las deudas que había dejado su marido, había vivido en una ambiente de profunda religiosidad. Se consideró atea en su época de estudiante universitaria también en Breslau (1911-1913), donde estudió Filología germánica, Historia y Psicología; en la etapa de la Universidad de Gotinga, en la que conoce a Husserl, supera el examen de licenciatura (1915), comienza su actividad docente e ingresa en el voluntariado de la Cruz Roja alemana, en el hospital de prevención de epidemias de Mährisch-Weisskirchen, y en la que con conciencia de responsabilidad social, se compromete en la lucha por la igualdad de los derechos de la mujer; y en sus años de ayudante de Husserl en Friburgo de Brisgovia, donde presenta, en

⁹⁰ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Concl., 104.

⁹¹ ABELARDO LOBATO, “Fenomenología y metafísica”, op. cit., pp. 336-337. En Edith Stein se antepone “la experiencia de vida a la reflexión” (ABELARDO LOBATO, “Struttura personale ed esperanza di Dio”, op. cit., p. 135).

⁹² JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, 8.

⁹³ Cf. DANIEL GAMARRA, “Bibliografía su Edith Stein”, en *Acta Philosophica* (Roma), I/2 (1993), pp. 141-160. Véase: MIGUEL MANSURK (Ed.), *Homenaje a Edith Stein*, México, Universidad Iberoamericana, 1992.

⁹⁴ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, 7.

1917, la tesis doctoral “Sobre el problema de la empatía” e intenta sin éxito la habilitación para una cátedra universitaria.

De manera que: “En los años de sus estudios de psicología y filosofía, historia y filología germánica en Breslau, Gottinga y Friburgo, Dios no ocupaba ningún lugar en su vida. Con todo, profesaba entonces un ‘idealismo ético muy tenso’. De acuerdo con su alta capacidad intelectual, no quería aceptar nada, ni siquiera la fe de sus padres, sin antes analizarlo. Desea ir al fundamento de las cosas por sí misma. Por ello busca incansablemente la verdad”⁹⁵. Ni la conocía ni había advertido que la verdad tiene diversas formas, como ha indicado claramente Juan Pablo II.

En un primer nivel, las verdades propias de la vida diaria y de la investigación científica. Son verdades: “que se apoyan sobre evidencias inmediatas o confirmadas experimentalmente”. Son además las más numerosas.

En un segundo nivel se encuentran: “Las verdades de carácter filosófico, a las que el hombre llega mediante la capacidad especulativa de su intelecto”. No las poseen sólo algunos hombres, porque “Las verdades filosóficas (...) no se limitan a las meras doctrinas, algunas veces efímeras, de los filósofos de profesión. *Cada hombre (...) es*, en cierto modo, *filósofo* y posee concepciones filosóficas propias con las cuales orienta su vida. De un modo u otro se forma una visión global y una respuesta sobre el sentido de la propia existencia. Con esta luz interpreta sus vicisitudes personales y regula su comportamiento”.

En un tercer nivel se sitúan: “Las *verdades religiosas*, que en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía. Éstas están contenidas en las respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas”⁹⁶.

En un cuarto y último nivel, están: las “*verdades simplemente creídas*”. El hombre: “Desde el nacimiento, (...) está inmerso en varias tradiciones de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, *casi instintivamente*, cree. De todos modos el crecimiento y la maduración personal implican que estas mismas verdades puedan ser puestas en *duda* y discutidas por medio de la peculiar actividad crítica del pensamiento. Esto no quita que, tras este paso, las mismas verdades sean ‘recuperadas’ sobre la base de la experiencia llevada que se ha tenido o en virtud de un razonamiento sucesivo”.

Hay que advertir, por un lado, que: “En la vida de un hombre, las *verdades simplemente creídas* son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal. En efecto, ¿quién sería capaz de discutir críticamente los innumerables resultados de las ciencias sobre las que se basa la vida moderna? ¿quién podría controlar por su cuenta el flujo de informaciones que día a día se reciben de todas las partes del mundo y que se aceptan en línea de máxima como verdaderas? Finalmente, ¿quién podría reconstruir los procesos de experiencia y de pensamiento por los cuales se han acumulado los tesoros de la sabiduría y de religiosidad de la humanidad?”.

También, por otro lado, que este tipo de verdad, que, por no poseer ninguna evidencia inmediata o mediata, como las anteriores: “Parece una forma imperfecta de conocimiento, que debe perfeccionarse progresivamente mediante la evidencia lograda personalmente”. Sin embargo: “La creencia con frecuencia resulta más rica desde el punto de vista humano que la simple evidencia, porque incluye una *relación interpersonal* y pone en juego no sólo las posibilidades cognoscitivas, sino también la capacidad más radical de *confiar* en otras personas, entrando así en una relación más estable e íntima con ellas”.

La confianza es fruto del amor de donación, del amor de entrega a alguien. Como enseña Santo Tomás, al igual que el conocimiento, el amor es perfeccionante de la persona, le pro-

⁹⁵ Ibid., 6.

⁹⁶ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, III, 30.

porciona la felicidad. Permite la unión afectiva con la otra persona en su individualidad y concreción⁹⁷. “La perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de *entrega* y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad”⁹⁸.

El camino de la verdad incluye también el del amor. “No se ha de olvidar que también la razón necesita ser sostenida en su búsqueda por un diálogo confiado y una amistad sincera. El clima de sospecha y de desconfianza, que a veces rodea la investigación especulativa, olvida la enseñanza de los filósofos antiguos, quienes consideraban la amistad como uno de los contextos más adecuados para el buen filosofar”.

Ciertamente la verdad sobre el sentido de la vida llega por el camino de la razón. “Gracias a la capacidad del pensamiento, el hombre puede encontrar y reconocer esta verdad”. Sin embargo: “En cuanto vital y esencial para su existencia, esta verdad se logra no sólo por *vía racional*, sino también mediante el abandono *confiado* en otras personas, que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma”.

En el cristianismo, Edith Stein descubrió estas verdades que se apoyan en la relación interpersonal. Pudo, con ello, advertir que con respecto a la verdad: “El hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse”.

También que: “La fe cristiana le ayuda ofreciéndole la posibilidad concreta de ver realizado el objetivo de esta búsqueda. En efecto, superando el estadio de la simple creencia la fe cristiana coloca al hombre en ese orden de gracia que le permite participar en el misterio de Cristo, en el cual se le ofrece el conocimiento verdadero y coherente de Dios Uno y Trino. Así, en Jesucristo, que es la Verdad, la fe reconoce la llamada última dirigida a la humanidad para que pueda llevar a cabo lo que experimenta como deseo y nostalgia”⁹⁹.

La misma Edith Stein, como también refiere Juan Pablo II: “Más tarde, mirando retrospectivamente esa época de inquietud espiritual reconoce, con todo, en ella un peldaño importante en su proceso de maduración interior, y afirma: ‘*Mi búsqueda de la verdad era una oración*’, una hermosa frase de consuelo para todos aquellos a quienes les resulta difícil creer en Dios. La *búsqueda de la verdad* es ya en lo más profundo una *búsqueda de Dios*”.

En su camino hacia la verdad, se encontró primero con la fenomenología. “Bajo la fuerte influencia de su maestro Husserl (...) aprendió paulatinamente ‘a enfrentarse con todas las cosas sin ningún tipo de prejuicios y a rechazar las ‘anteojeras’”.

Después se sintió deslumbrada por otro fenomenólogo, el judío converso Max Scheler. “El encuentro con Max Scheler en Gotinga supuso al fin para Edith Stein el primer contacto con las ideas católicas. Ella misma escribe sobre ello: ‘Las barreras de los prejuicios racionalistas, en que había crecido sin saberlo, cayeron, y el mundo de la fe apareció de repente ante mí. Personas con las que me relacionaba diariamente y a las que miraba con admiración, vivían en él’”¹⁰⁰.

Después de leer a Kierkegaard, que no le satisface¹⁰¹, termina su largo camino de búsqueda, en 1921, a sus treinta años de edad: “Cuando comenzó a leer en casa de una amiga la ‘Vida de Santa Teresa de Ávila’, escrita por la misma Santa. Quedó prendada inmediatamente por la lectura y no la dejó hasta que la hubo terminado. ‘Cuando concluí el libro, me dije: Esta es la

⁹⁷ Cf. EUDALDO FORMENT, *La persona humana*, en ABELARDO LOBATO (Dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, Tom. I: *El hombre en cuerpo y alma*, Valencia, Edicep, 1994, pp. 685-954, pp. 843 y ss.

⁹⁸ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, III, 32.

⁹⁹ *Ibid.*, II, 33.

¹⁰⁰ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, 6.

¹⁰¹ THERESIA A MATRE DEI, *En busca de Dios*, op. cit., p. 71.

verdad. Había estado leyendo durante toda la noche hasta la salida del sol. Aquella noche encontró la verdad; no la verdad de la filosofía, sino la Verdad en Persona, el Tú amoroso de Dios. Edith Stein había buscado la verdad y encontró a Dios”¹⁰².

El encuentro con la verdad en casa de su amiga Hedwig Conrad-Martius, del círculo fenomenológico de Gotinga, le lleva enseguida a comprar y leer un catecismo católico y a entrar en la iglesia parroquial de Bergzabern para asistir a Misa y pedir el bautismo. Lo recibió el 1 de enero de 1922, junto con la confirmación y la primera comunión.

Como comenta Juan Pablo II: “Durante mucho tiempo Edith Stein vivió la experiencia de la búsqueda. Su mente no se cansó de investigar, ni su corazón de esperar. Recorrió el camino arduo de la filosofía con ardor apasionado y, al final, fue premiada: conquistó la verdad; más bien, la Verdad la conquistó. En efecto, descubrió que la Verdad tenía un nombre: Jesucristo, y desde ese momento el Verbo encarnado fue todo para ella. al contemplar, como carmelita, ese período de su vida, escribió a una benedictina: ‘Quien busca la verdad, consciente o inconscientemente, busca a Dios’ (...) Quería contar sólo con sus propias fuerzas preocupada por afirmar su libertad en las opciones de la vida. Al final de un largo camino, pudo llegar a una constatación sorprendente: sólo el que se une al amor de Cristo llega a ser verdaderamente libre”¹⁰³.

En adelante, Stein vivió en un clima de completa libertad. Como ha señalado Isabel Orellana:, en nuestra autora: “Los escritos de espiritualidad reflejan (...) la extremada finura y delicadeza con la que debe dirigirse la vida espiritual de las personas (...) A la luz de sus escritos no podemos por menos que preguntarnos: Si Dios no fuerza a la persona, respetando su libertad, ¿por qué entonces nos mortificamos entre nosotros mismos? (...) ‘La auténtica dirección espiritual le compete solamente a Dios’ -decía Edith-. En efecto, el educador tiene que eliminar los obstáculos: no ponerlos. La alegría, abnegación, la generosidad y complacencia surgen de forma natural del amor confiado y agradecido”¹⁰⁴.

El amor a la libertad es una de las características de todo seguidor de Santo Tomás. Escribió Gilson: “La felicidad del tomismo es la alegría de la libertad, que se siente al acoger toda verdad venga de donde venga. La palabra suprema sobre esta libertad del hombre cristiano es la de San Agustín *Dilige, et quod vis fac*, ama y haz lo que quieras. Exactamente, idénticamente en el mismo espíritu y con el mismo sentido profundo, pero con ningún otro, el discípulo de Santo Tomás puede decir a su vez: ‘Cree y piensa lo que quieras’. Como la caridad, la fe es liberadora”. En consecuencia: “Un tomista es un espíritu libre. Esta libertad no consiste con seguridad en no tener Dios ni maestro, sino más bien en no tener otro maestro que Dios, que libra de todos los otros. Pues Dios es la única protección del hombre contra las tiranías del hombre”¹⁰⁵.

Sin embargo, también, desde el principio de su vida cristiana de Stein, a la alegría le acompaña el dolor. “Sufrió enormemente por el dolor que su conversión causó a su querida madre. Pero sigue acompañándola en la liturgia de la sinagoga y reza con ella los Salmos. A la afirmación de su madre de que también se podía ser piadosa siendo judía, respondió ella: ‘Cierto; pero cuando no se ha conocido otra cosa’”.

Debe notarse que: “La recepción del bautismo no significó para Edith Stein de ningún modo el rompimiento con su pueblo judío. Todo lo contrario, ella misma afirma: ‘Yo había

¹⁰² JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, 6. Véase: ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Madrid, Rialp, 1989.

¹⁰³ JUAN PABLO II, *Homilía de la canonización*, 5. “La experiencia de esta mujer, que afrontó los desafíos de un siglo atormentado como el nuestro, es un ejemplo para nosotros: el mundo moderno muestra la puerta atractiva del permisivismo, ignorando la puerta estrecha del discernimiento y de la renuncia” (Ibid.).

¹⁰⁴ ISABEL ORELLANA VILCHES, “La ‘infancia espiritual’ de Teresa de Lisieux y Edith Stein: convergencias y contrastes”, en *Monte Carmelo* (Burgos), 106 (1998), pp. 571-604, pp. 596-597.

dejado de practicar mi religión judía cuando era una jovencita de 14 años y sólo después de mi vuelta a Dios volví a sentirme judía'. siempre tuvo conciencia de que 'pertenece a Cristo no sólo espiritualmente, sino incluso por vínculos de sangre'"¹⁰⁶

En definitiva: "Santa Teresa Benedicta de la Cruz llegó a comprender que el amor de Cristo y la libertad del hombre se entrecruzan, porque el *amor* y la *verdad* tienen una relación intrínseca. La búsqueda de la *libertad* y su traducción al amor no le parecieron opuestos; al contrario, comprendió que guardaban una relación directa".

Como ha advertido Juan Pablo II: "Santa Teresa Benedicta de la Cruz nos dice a todos: "No aceptéis como verdad nada que carezca de amor. Y no aceptéis como amor nada que carezca de verdad. El uno sin la otra se convierte en una mentira destructora"¹⁰⁷. Este profundo mensaje, que implica ir a las cosas mismas, pero sin quedarse en la superficie, sino ir a su fondo, es el que aportó verdaderamente a la renovación del tomismo, junto con su filosofía del dolor, conexiónada íntimamente con la del amor.

5. FILOSOFÍA DEL SUFRIMIENTO

Ha indicado Juan Pablo II que: "Toda la vida de Edith Stein se caracteriza por una búsqueda incansable de la *verdad* y está iluminada con la bendición de la cruz de Cristo". Explica que: "Encontró la cruz por primera vez en la viuda de un compañero de estudios, mujer fuerte en la fe, para quien la trágica muerte de su marido no fue ocasión de duda, sino que, en esa circunstancia, sacó fuerza y consuelo de la Cruz de Cristo"¹⁰⁸.

Se refiere a la serena reacción de su amiga, esposa del joven profesor Adolfo Reinach -mano derecha de Husserl, que como ella había recibido el bautismo-, ante la muerte de su esposo, en los campos de batalla de Flandes. Sobre esta experiencia, escribe Jutta Burgraff: "Su amigo Reinach había muerto en la guerra, y le encargaron a ella ordenar su herencia científica. Le gustó mucho, pero temía visitar a la mujer de Reinach, que era católica, ya que, siendo atea, no sabía como consolarle. Sin embargo, en vez de ver a una persona triste y desesperada, se encontró con una mujer llena de paz, dispuesta a aceptar su dolor como voluntad de Dios. La joven viuda dejó muy pensativa a Edith cuando le explicó que sacaba fuerzas de la fe en Jesucristo crucificado que resucitó"¹⁰⁹.

Juan Pablo II cita seguidamente estas palabras que escribió sobre ello: "Fue mi primer encuentro con la cruz y la fuerza que Dios da a quienes la llevan... En ese momento, mi incredulidad cayó por tierra... y resplandeció Cristo: Cristo en el misterio de la Cruz"¹¹⁰.

Con su pensamiento y muy especialmente con su vida de Stein presentó una filosofía y una teología del sufrimiento, muy concorde con el tomismo. Como también ha destacado Juan Pablo II: "En su última obra teológica *Ciencia de la cruz*, que comenzó en el Carmelo de Echt como hermana Teresia Benedicta a Cruce, pero que no pudo concluir porque tuvo que empen-

¹⁰⁵ ETIENNE GILSON, *El filósofo y la teología*, Trad. G. Torrente Ballester, Madrid, Guadarrama, 1962, p. 249.

¹⁰⁶ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, 7.

¹⁰⁷ ÍDEM, *Homilía de la canonización*, 6. "En nuestro tiempo, la verdad se confunde a menudo con la opinión de la mayoría. Además, está difundida la convicción de que hay que servir a la verdad incluso contra el amor, o viceversa. Pero la verdad y el amor se necesitan recíprocamente. Sor Teresa Benedicta es testigo de ello" (Ibid.).

¹⁰⁸ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, 5. Cf. ILDEFONSO DE LA INMACULADA, "Libertad y personalidad en Edith Stein", en *Revista de Espiritualidad* (Madrid), 31 (1972), pp. 231-241.

¹⁰⁹ JUTTA BURGGRAF, *Introducción*, en EDITH STEIN, *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Col. Biblioteca Palabra, Madrid, Palabra, 1998, pp. 7-22, pp. 11-12.

¹¹⁰ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, 5. Cf. EDITH STEIN, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins*, ed. R. Leuven, Drueten, Friburg, 1983, wrke X, p. 39.

der su propio vía crucis, observa: ‘Cuando hablamos de ciencia de la cruz no hacemos... pura teoría, sino que expresamos una *verdad viva, real y efectiva*’¹¹¹.

El último día del año 1938, había tenido que emigrar a Holanda al Convento de Echt, dado el antijudaísmo del gobierno, aunque después, en 1940, los Países Bajos fueron ocupados por los nazis. Ya en 1937, presagiaba el peligro. “A mediados de 1937 escribe sor Benedicta a una dominica, amiga suya: ‘Lo ocurrido a nuestras hermanas religiosas españolas nos demuestra ciertamente a lo que hemos de estar preparadas. El hecho de que en un país tan cercano tengan lugar tan terribles revoluciones debe ser para nosotras una saludable advertencia’. No se hace, pues, ilusiones. con firmeza y valentía recorre, con sus humillados hermanos judíos, el camino de la cruz”¹¹².

A principios de siglo había escrito un pensador español, fiel discípulo de Santo Tomás, José Torras y Bages: “El padecer pone en evidencia muchas cosas, aclarece la vista del entendimiento (...) El sufrimiento ha hecho más sabios que la filosofía”¹¹³.

Además le *dignifica*, porque Santo Tomás ya había afirmado que Jesucristo con su pasión, realiza enormemente: “la dignidad del hombre, de suerte que, como un hombre fue vencido y engañado por el diablo, así también fue otro hombre quien venciera al diablo; y como un hombre mereció la muerte, así otro hombre, muriendo superó la muerte, como se dice en I Cor (15, 57): ‘Gracias a Dios, que nos dio la victoria por Jesucristo’”¹¹⁴.

Es central, en el cristianismo, como ha recordado Juan Pablo II, el “sentido salvífico del sufrimiento”, porque: “La redención se ha realizado mediante la cruz de Cristo, o sea, mediante su sufrimiento”. Edith Stein volvió a recordar que el misterio del hombre se esclarece en el misterio del sufrimiento. Ante el sufrimiento el hombre no puede dar una respuesta en uno u otro sentido, porque se encuentra ante un *misterio*. Es innegable que: “El hombre en su sufrimiento, es un misterio intangible”¹¹⁵. Como santo Tomás descubrió que únicamente puede develarlo en parte acudiendo a otros misterios más profundos, el de Dios y el de Cristo.

Edith Stein redescubrió no sólo el valor sapiencial del sufrimiento, sino también un nuevo y definitivo significado del mismo, el del amor. Desde la sublimidad del amor divino, se puede penetrar en el sentido del sufrimiento. El amor está en la esencia del mensaje del cristianismo, de su anuncio de la liberación del mal, del sufrimiento.

La salvación por Cristo se realiza por su sufrimiento por amor. Por una parte, salva del sufrimiento de la muerte definitiva, es decir, de la pérdida de la vida eterna, de la condenación o el ser rechazados por Dios. También, por otra, salva del dolor, del sufrimiento y de la muerte temporales. La salvación es liberación del mal. Aunque el sufrimiento temporal y la muerte histórica no quedan suprimidos, sí son vistos y sentidos de otro modo. Se viven con esperanza, porque se ha descubierto que el amor ha vencido a todo sufrimiento.

Dios ha asumido el dolor en su Hijo Jesucristo, que es así un Cristo o Mesías sufriente y así el sufrimiento se ha convertido en camino e instrumento de la salvación del hombre. La Encarnación ha sido la encarnación del dolor. Como decía Santo Tomás, refiriéndose a la pasión de Cristo: “Por este medio conoce el hombre cuánto es lo que Dios le ama, y con esto se mueve a amarle, en lo que consiste la perfección de la salud humana. Por donde dice el apóstol a los Romanos. ‘Prueba Dios su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros’ (Rom 5, 8-9)”.

¹¹¹ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, 8. Véase: EZEQUIEL GARCÍA ROJO, “Edith Stein o el gozo de la Cruz”, en *Revista de Espiritualidad* (Madrid), 42 (1983), pp. 219-242.

¹¹² THERESIA A MATRE DEI, *En busca de Dios*, op. cit., p. 242.

¹¹³ JOSÉ TORRAS Y BAGES, “La ciencia del patr”, en *Obras completas*, Barcelona, Editorial Ibérica, 8 vols., 1913- 1916, y vol. VIII y IX, Barcelona, Foment de Pietat, 1925-1927, vol IX, pp. 203- 230, p. 212.

¹¹⁴ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, III, q. 46, a. 3, in c.

¹¹⁵ JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, I.

Cristo quita el pecado del mundo por su amor. Su singular sufrimiento fue el de un hombre inocente y querido de modo voluntario. Fue el de un hombre que es Dios, y así su sufrimiento fue de una mayor intensidad y profundidad. Por ello, podía reparar todo el mal de la humanidad entera. Sufrió así por todos y cada uno de los hombres. Por la pasión de Jesucristo, como advertía Santo Tomás: “Se impone al hombre mayor necesidad de conservarse inmune de pecado, según lo que dice el apóstol: ‘A gran precio habéis sido comprados, glorificad y llevad a Dios en vuestro cuerpo’ (I Cor 6, 20)”.

Stein descubrió que la respuesta cristiana al sufrimiento es la doctrina del sufrimiento unido al amor, doctrina que tiene una fuerza salvadora. Por ello, Cristo invitaba a *seguirle*, en el sufrimiento. Escribe Santo Tomás que Cristo: “Nos dio ejemplo de obediencia, humildad, constancia, justicia y demás virtudes manifestadas en la pasión, que son necesarias para la salud humana. Por esto dice San Pedro: ‘Cristo padeció por nosotros y nos dejó ejemplo para que sigamos sus pisadas’ (I Petr 2, 21)”¹¹⁶

El mismo hombre, por el sufrimiento de Cristo, puede *participar* de este mismo sufrimiento. Cristo participó de los sufrimientos humanos. Si sufrió por el hombre en su lugar, éste participó en la redención. y ahora es posible que el mismo hombre se haga partícipe de sus sufrimientos. Como ha dicho Juan Pablo II, refiriéndose al encuentro de Edith Stein con el misterio de la cruz. “Cuando se cernió sobre ella como nube espesa la amenaza mortal que pesaba sobre su pueblo, estaba dispuesta a hacer realidad en su propia vida lo que había comprendido anteriormente: ‘Hay una vocación a padecer con Cristo y, en consecuencia, a colaborar en su obra salvadora... Cristo sigue viviendo en sus miembros y en ellos continua padeciendo; el sufrimiento soportado en unión con el Señor es Su sufrimiento; es insertado en la obra sublime de la salvación y hecho fecundo mediante ella’¹¹⁷.

También aludiendo a sus enseñanzas afirma: “La nueva santa nos enseña (...) que el amor a Cristo pasa por el dolor. El que ama de verdad no se detiene ante la perspectiva del sufrimiento: acepta la comunión en el dolor con la persona amada”¹¹⁸.

El sufrimiento permite la unión a la pasión redentora de Cristo, de ahí que con la participación en los sufrimientos de Cristo con el propio sufrimiento se puede tomar parte en la gloria. Indica Santo Tomás, al enumerar los beneficios de la redención que: “Con su pasión Cristo no sólo nos libró del pecado, sino que también nos mereció la gracia justificante y la gloria de la bienaventuranza”¹¹⁹.

Juan Pablo II en la Homilía de la Misa de canonización de Santa Teresa Benedicta de la Cruz indicó que: “El verdadero mensaje del dolor es una lección de amor. El amor hace fecundo el dolor y el dolor hace profundo el amor”. Su amor de donación fue sumo, porque: “El misterio de la cruz envolvió poco a poco toda su vida, hasta impulsarla a la entrega suprema”¹²⁰.

Explica Santo Tomás que: “El martirio es, entre todos los actos virtuosos, el que más demuestra la perfección de la caridad, ya que tanto mayor amor se demuestra hacia una cosa cuanto más amada es la que se desprecia por ella y más odiosa lo que se elige. Y es evidente que el hombre ama su propia vida sobre todos los bienes de la vida presente, y, por el contrario, experimenta el odio mayor hacia su muerte, sobre todo si es con dolores y tormentos corporales (...) Según esto, aparece manifiesto que el martirio es, entre los demás actos humanos, el más perfecto en su género, como signo de mayor caridad, pues según San Juan: ‘Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos’ (Io 15, 13)”¹²¹.

¹¹⁶ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, III, q. 46, a. 3, in c.

¹¹⁷ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, 8.

¹¹⁸ IDEM, *Homilía de canonización*, 7.

¹¹⁹ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, III, q. 46, a. 3, in c.

¹²⁰ JUAN PABLO II, *Homilía de canonización*, 7.

¹²¹ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 124, a. 3, in c.

Indica el Aquinate que: “‘Mártires’ significa ‘testigos’, puesto que con sus tormentos dan testimonio de la verdad hasta morir por ella; no de cualquier verdad, sino ‘de la verdad que se ajusta a la piedad’ (Tit. 1,1), la cual nos ha sido dada a conocer por Cristo. De ahí les viene también el nombre de ‘mártires de Cristo’, como testigos suyos”¹²². Por consiguiente: “No se dice mártir al que da testimonio de cualquier verdad, sino sólo de la verdad divina, ya que de lo contrario, sería mártir el que muriese por una verdad de geometría o de cualquier otra ciencia especulativa”¹²³.

Precisa que, sin embargo, si se sufre la muerte en defensa de una virtud cristiana hay verdadero martirio. “A la verdad de fe pertenece no sólo la creencia del corazón, sino la manifestación externa, que se hace tanto con palabras por las cuales se confiesa esa fe, cuanto por hechos por los que uno muestra sus creencias (...) Por esto, todas las obras virtuosas en cuanto referidas a Dios, son manifestaciones de la fe, en la cual se nos hace saber que Dios las exige de nosotros y nos apremia por ellas. Por tanto, pueden ser causa del martirio. Así, celebra la iglesia el martirio de san Juan Bautista, que no sufrió la muerte por defender la fe, sino por haber reprobado un adulterio”¹²⁴.

Todo acto virtuoso, hecho por Dios es una profesión de fe. El dar la vida por él es a su vez hacerlo por la fe cristiana. Argumenta Santo Tomás: “Se llama cristiano al que es de Cristo, y decimos que es de Cristo no sólo por practicar su fe, sino porque realiza las obras de virtud movido por el espíritu de Cristo (...) Por consiguiente, padece como cristiano no sólo el que padece por la confesión verbal de la fe, sino todo el que padece por hacer un bien y evitar un mal por Cristo, porque todo ello cae en la confesión de la fe”¹²⁵.

Así lo fue el generoso ofrecimiento de su vida, que realizó Edith Stein en sacrificio por su pueblo, el pueblo judío. Después de la ocupación nazi de los Países Bajos, en 1940, comenzó la deportación de los judíos. Las comunidades cristianas se pusieron de acuerdo para hacer una protesta pública por ello. Ante la amenaza de la Gestapo de que si hacían la declaración la persecución afectaría también a los judíos bautizados, únicamente la hizo la Iglesia Católica. Como venganza fueron deportados inmediatamente los judíos católicos. El domingo, 2 de agosto, 1942, por la tarde mientras Sor Teresa Benedicta de la Cruz lee en alta voz en el Coro, la detienen los oficiales de las SS, junto con la portera del convento, su hermana mayor Rosa Stein.

Afirma Juan Pablo II que: “Así comenzó el camino hacia el martirio de la hermana Teresa Benedicta de la Cruz, junto con su hermana de sangre Rosa, que también se había refugiado en el Carmelo de Echt. Cuando llegó la hora de abandonar el Carmelo. Edith se limitó a tomar a su hermana de la mano, diciéndole: ‘*Ven, vamos a ofrecernos por nuestro pueblo*’. En virtud de su seguimiento a Cristo, y dispuesta por ello al sacrificio, vio incluso en su aparente impotencia un modo de prestar un último servicio a su pueblo”.

Se recuerda en este mismo lugar que: “Ya algunos años antes se había comparado a sí misma con la reina Ester en el palacio persa durante el exilio. En una de sus cartas leemos lo siguiente: ‘Confío en que el Señor *haya aceptado mi vida* por todos (los judíos). Pienso continuamente en la reina Ester, que fue tomada de su pueblo precisamente para presentarse ante el rey por su pueblo. Yo soy una pobre y pequeña Ester impotente, pero el Rey que me ha elegido es infinitamente grande y misericordioso”¹²⁶.

A finales del siglo V a. C., en la época del destierro de Babilonia del pueblo judío, Ester, que había sido escogida por el rey persa Asuero, entre todas las jóvenes, para ser su esposa, aunque desconociendo su origen judío, se presentó ante su esposo para impedir la orden de

¹²² Ibid., II-II, q. 124, a. 5, in c.

¹²³ Ibid., II-II, q. 124, a. 5, ob. 2.

¹²⁴ Ibid., II-II, q. 124, a. 5, in c.

¹²⁵ Ibid., II-II, q. 124, a. 5, ad 1.

¹²⁶ JUAN PABLO II, *Homilias de la beatificación*, 4.

matar a todos los judíos, jóvenes y viejos, niños y mujeres, y de confiscar todos sus bienes. dada por las intrigas de Amán, la más alta dignidad del reino, que les odiaba.

Comentando las palabras de la oración de la joven israelita, educada por su piadoso tío Mardoqueo, antes de echarse a los pies del rey, sin haber sido llamada -lo que según las costumbres persas, estaba penado con la muerte-: “Señor date a conocer en el día de nuestra tribulación y fortaléceme”, escribe Juan Pablo II: “Las palabras de esta súplica (...) las pronuncia Ester, una hija de Israel, en tiempos del exilio en Babilonia. Su oración, dirigida a Dios, el Señor, en un momento de peligro mortal para todo su pueblo, nos conmueve profundamente: ‘Señor mío, tú que eres nuestro único rey, socórreme a mí, desolada, que no tengo ayuda sino en ti; porque se acerca el peligro... Tú, Señor, escogiste a Israel entre todas las naciones, y a nuestros padres entre todos sus progenitores, por heredad perpetua... Acuérdate de nosotros, Señor... y sálvanos con tu poder’ (Est 4, 17 I-t) (...) Con la ayuda de Dios y la entrega de su propia vida, Ester contribuyó entonces de manera decisiva a la salvación de su pueblo”¹²⁷.

También en Edith Stein, “una hija de Israel de nuestro siglo”¹²⁸, como se añade seguidamente en este escrito: “Su propia vida y su cruz están íntimamente unidas al destino del pueblo judío. En una oración, confiesa al Señor que ella sabe ‘que es su cruz (la cruz de Jesús) la que ha sido cargada ahora sobre los hombros del pueblo judío’; todos los que comprendieran esto ‘tendrían que tomarla voluntariamente sobre sus propios hombros. yo querría hacerlo, si el me mostrara cómo’. Al mismo tiempo recibe la certeza interior de que Dios ha escuchado su oración. cuantas más cruces gamadas se veían por la calle, más alta se elevaba la cruz de Cristo en su propia vida. Cuando entró en el Carmelo de Colonia como hermana Teresa Benedicta de la Cruz, para participar aún más profundamente en la cruz de Cristo, sabía que había sido ‘desposada con el Señor en el signo de la Cruz’. El día de su primera profesión se encontraba, según sus propias palabras, ‘como la esposa del Cordero’. Estaba convencida de que su Esposo celestial quería introducirla profundamente en el misterio de la cruz”¹²⁹.

Después de estar cinco días en el campo de prisioneros de Westerbork, de Holanda, el día 7 de agosto, junto con todos los demás judíos católicos, fue deportada al campo de exterminio de Auschwitz. “Teresa, la bendecida por la cruz, éste es el nombre en religión de aquella mujer, que había comenzado su camino espiritual convencida de que no había Dios”¹³⁰. El 9 de agosto de 1942 fue asesinada en una cámara de gas, a los cincuenta y un años, junto con su hermana Rosa y otros judíos.

Los stigmas de estos últimos días, en los que ejerció como superiora de los quince religiosos, por acuerdo entre ellos, por su temperamento, su cultura y su santidad, destacan su “despreocupación y casi jovialidad”. Por su silenciosos recogimiento interior y por su compasión para todos, decían que parecía una “piedad sin Cristo”. Notaban que. “sentía aflicción en su interior, pero no miedo”¹³¹. En su fortaleza, que imploraba a Dios, se asemeja también a Ester.

Explica Santo Tomás que el martirio es el acto principal de la fortaleza, porque si lo primordial en esta virtud es la resistencia ante el mal, la mayor que pueda darse es el llegar a entregar la propia vida, siguiendo el bien. “Así como la fortaleza natural afirma al hombre en la justicia humana, por cuya conservación tolera los peligros de muerte, así la fortaleza infusa le afirma en el bien ‘de la justicia de Dios por la fe en Cristo’ (Rom 3, 22), como dice san Pablo. Por eso la fe es, respecto del martirio, el fin en el cual se fortifica el justo; y la fortaleza como el hábito productor del mismo”¹³².

¹²⁷ Ibid., 2.

¹²⁸ Ibid., 3.

¹²⁹ Ibid., 5.

¹³⁰ Ibid., 6.

¹³¹ THERESIA A MATRE DEI, *En busca de Dios*, op. cit., pp. 286-288.

¹³² SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 124, a. 2, in c.

Edith Stein: “En el campo de exterminio murió como hija de Israel ‘para gloria del Nombre Santísimo (de Dios)’ y, al mismo tiempo, como hermana Teresa de la Cruz, es decir, bendecida por la cruz”¹³³. Cuenta también Juan Pablo II que: “Pocos días antes de su deportación la religiosa, a quienes se ofrecían para salvarle la vida, les respondió: ‘No hagáis nada’ ¿Por qué debería ser excluida? No es justo que me beneficie de mi bautismo. Si no puedo compartir el destino de mis hermanos y hermanas, mi vida, en cierto sentido, queda destruida”¹³⁴.

La eminente filósofa: “Recorrió el camino hacia el exterminio, unida a su pueblo y ‘en favor de su pueblo’. con todo no acepto pasivamente el sufrimiento y la muerte, sino que los unió conscientemente al sacrificio expiatorio de nuestro Salvador Jesucristo. Unos años había escrito en su testamento espiritual: ‘Ya ahora asumo con gozo la muerte que Dios me tiene reservada, en sometimiento total a su voluntad santísima’. ‘Pido al Señor que se digne aceptar mi sufrimiento y mi muerte para alabanza y gloria tuyas, por todas las necesidades... de la Santa Iglesia’”.

Siempre se sintió hija de Israel. “Ella estaba convencida de que, a quien entra en el Carmelo, ‘Los suyos no la pierden, sino que la ganan; pues nuestra vocación es precisamente estar ante Dios por todos’ (...) Como ‘*Benedicta a Cruce*, Bendecida por la cruz’, deseaba llevar con Cristo la cruz por la salvación de su pueblo, su Iglesia, el mundo entero. Se ofreció a Dios como ‘sacrificio expiatorio por la paz verdadera’ y sobre todo, por su pueblo oprimido y humillado. Cuando se dio cuenta de que Dios había vuelto a cargar pesadamente su mano sobre su pueblo, se convenció ‘de que el destino de ese pueblo era también el mío’”¹³⁵.

Vivió así el misterio de la cruz, que conexionó con el misterio del pueblo judío: “Consciente de lo que implicaba su origen judío, dijo al respecto palabras elocuentes: ‘Bajo la cruz he comprendido el destino del pueblo de Dios (...) En efecto, hoy conozco mucho mejor lo que significa ser la esposa del Señor con el signo de la cruz. Pero, puesto que es un misterio, no se comprenderá jamás con la sola razón’”¹³⁶. De ahí que las últimas palabras que ha dicho Juan Pablo II sobre Edith Stein hayan sido: “Que su testimonio sirva para hacer cada vez más sólido el puente de comprensión recíproca entre los judíos y los cristianos”¹³⁷.

¹³³ JUAN PABLO II, *Homilía de la beatificación*, 5.

¹³⁴ ÍDEM, *Homilía de canonización*, 4.

¹³⁵ ÍDEM, *Homilía de beatificación*, 8.

¹³⁶ ÍDEM, *Homilía de canonización*, 7.

¹³⁷ *Ibid.*, 8.

EDITH STEIN Y MARTIN HEIDEGGER

Por Ramiro Flórez
Universidad Autónoma, Madrid

*So trägt jedes Ding seinem Wesen
Sein Geheimnis in sich und veist
Gerade über sich selbst hinaus.*

E. STEIN: *Werke*, II, 229.

(Así cada cosa lleva en sí, con su esencia su misterio
y remite directamente a lo que está más allá de sí misma).

Quisiera subrayar desde un principio que no se trata de una *comparación* del pensamiento de Edith Stein (1891-1942) con el pensamiento de Martín Heidegger (1889-1976). Aparte de que todas las comparaciones son odiosas, sería cometer una injusticia con Edith Stein quien apenas pudo escribir una obra filosófico-teológica en condiciones precarias de comunicación intelectual, siendo ya monja de clausura y por obediencia, en una vida corta y patética¹; mientras Heidegger tuvo el privilegio de gozar de una larga vida y poder elaborar una serie extensa de escritos que conforman una producción revulsiva sobre todo el pensamiento occidental

¹ Para conocer el estado actual de las *biografías* de Edith Stein, véase Francisco Javier SANCHO FERMÍN: *Edith Stein. Modelo y Maestra de espiritualidad*. Monte Carmelo, Burgos, 1998, pp. 19-22. La obra a que ahí nos referimos es *Endliches und ewiges Sein* (*Werke*, II, Nauwelaerts, Louvain y Verlag Herder, Freiburg, 1950) de la que luego hablaremos. Desde el punto de vista filosófico es preciso tener en cuenta su tesis doctoral: *Zum Problem der Einfühlung*. Halle, 1917; y también: *Über das Wesen der Bewegung*, en A. REINACH, *Gesammelte Schriften*. Niemeyer, Halle, 1921 (pp. 406-461); *Psychische Kausalität*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 5 (1922), 2-116; *Individuum und Gemeinschaft* en *Ibid.*, 5 (1922), 116-283; *Eine Untersuchung über den Staat* en *Ibid.*, 7 (1925); *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino*, en *Ibid.* (Husserls Festschrift, 1929,

y sobre las precisiones, matizaciones y extensión a que daba lugar el ahondamiento de su propio camino del pensar. Se trata sólo de describir las relaciones, contactos y discrepancias entre estas dos filosofías, dos trayectorias vitales distintas y hasta opuestas y cuyo punto de entrecruzamiento explicitado está en *el hecho de las críticas que Edith Stein hará en su momento a algunas de las obras de Heidegger que pudo conocer*. Aquí vamos a limitarnos, por ello, a narrar ese suceso histórico-filosófico. Como valoración del mismo tendremos que referirnos al *posible contrapunto* de respuesta que la obra posterior de Heidegger podría ofrecer a esas críticas. En el planteamiento del estado de la cuestión tendremos que aludir previamente al *contexto y presupuestos biográficos* de los que emerge ese hecho concreto y, finalmente, dejar abierta la reflexión a la tarea que vigorice, y sirva de acicate a nuestro debilitado modo de pensamiento actual.

La frase que hemos escogido como lema, tomada de Edith Stein, y que también suscribiría Martín Heidegger, podría servirnos como hito o meta de lo que pretendemos desarrollar en estas páginas: “Cada cosa lleva en sí, con su esencia, su misterio y remite directamente a lo que está más allá de sí misma”.

1. CONTEXTO Y PRESUPUESTO BIOGRÁFICOS

En el Prólogo a “*Ser finito y ser eterno*”² nos da Edith Stein una declaración de intenciones para escribir su libro. Merece la pena comenzar ateniéndonos a sus textos, para no dejarnos enredar en los atractivos y dramáticos episodios de su zarandeada existencia, reduciéndolos a las mínimas e inexcusables connotaciones intelectuales. Edith Stein comienza por el acto de humildad de considerarse una aprendiz para con los aprendices (*Lernenden... für Mitlernenden*). Lo único que considera importante es su intento y la finalidad del mismo. Mostrar que es posible actualizar o reprimar viejos conceptos olvidados de la Edad Media y en especial de Santo Tomás, poniéndolos a la altura de validez y lenguaje de la filosofía de su tiempo, asumiéndola y completándola para que la Filosofía pudiera seguir ostentando el solemne título de *Filosofía perenne*. Por tratarse de un intento filosófico serio, no podría centrarse más que en el asunto de *la pregunta por el ser* (*In Mittelpunkt steht die Frage nach dem Sein*). Para ella, el resultado del estudio y análisis de este problema le viene impuesto por “la comparación entre el pensamiento tomista y el pensamiento fenomenológico”. Pero de hecho, los deseos de fusionar “el pensamiento vivo contemporáneo,... no constituye solamente la meta personal de la Autora...”, sino que, unido a las investigaciones sobre el ser, “dominan también la vida filosófica (actual) y son considerados por muchos filósofos como absolutamente necesarios”. Y ello, precisamente,

pp. 415-338) y *Das Ethos der Frauenberufe*, Haas –Grabher. Augsburg, 1931. La edición de las Obras Completas (*Werke*), que en la actualidad consta de XVII volúmenes, aunque digna de encomio, es bastante caótica y para manejarla es preciso asegurarse, en cada caso, de la fecha y circunstancias históricas en que el trabajo fue escrito. La traducción de las *Quaestiones De Veritate* de Santo Tomás, fue publicada en 1932. El primer volumen de las Obras recoge la redacción incompleta del estudio sobre S. Juan de la Cruz: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*, en su 3ª edición. Para la traducción de biografías y Obras en español, véase el autor citado, Sancho Fermín, pp. 453-479. Mientras no se conozca suficientemente el *Edith Stein Archiv* de Colonia, no se podrá tener una edición completa de los escritos de Edith Stein, y en especial de la correspondencia, decisiva en muchos casos para una biografía verdaderamente histórica y para conocer los pasos de su trayectoria intelectual, incluso ya dentro del Convento, donde las alusiones pías ahogan como leyenda su verdadera actividad de inconformista y de autenticidad espiritual.

² El título completo en alemán es: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Además de la francesa, hay una traducción española: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del Ser*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996. Ordinariamente las citas las haré por esta edición española, excepto en los casos en que estime más clarificador recurrir al original alemán. Aunque más adelante me referiré a los avatares de su publicación, adelanto aquí que su redacción fue terminada en 1936 y, sin embargo, la primera edición no vio la luz hasta 1950.

“porque a pesar del tiempo y de las barreras constituidas por las naciones y las escuelas, todos los que buscan lealmente la verdad tienen algo en común”³. En suma, lo que pretende la Autora no es elaborar un sistema filosófico, sino “esbozar una doctrina del ser (*Seinslehre*)”.

En este planteamiento, cualquier lector enterado, podía ver un paralelismo con la problemática que, desde las primeras páginas, se planteaba Heidegger en su ya entonces famoso libro de “*Ser y Tiempo*” (1927), por el que había entrado, con grandes resonancias y casi estruendo en el mundo intelectual, además de la conmoción en el estricto gremio filosófico. Edith Stein, todavía en el bullicio mundano y debatiéndose entre sus dudas de elección de una forma religiosa de vida, no pudo permanecer ajena a ese oleaje y al halo fulgurante de valoraciones críticas, laudatorias y recriminatorias que suscitó el libro. Era además, para ella, el libro de un compañero o colega en el círculo fenomenológico de su Maestro Husserl. Y naturalmente, lo leyó.

Ahora, después de nueve y azarosos años, no puede menos de hacer mención del hecho y de su impacto.

“Finalmente debemos decir todavía una palabra sobre la relación que existe en esta obra y las tentativas más importantes (*bedeutsammsten*) realizadas en nuestro tiempo para fundamentar la metafísica: *la filosofía de la existencia* de Martín Heidegger, y su opuesto modelo, la doctrina del ser (*Seinslehre*) tal como se nos ofrece en los escritos de Hedwige Conrad-Martius. En el tiempo en que la Autora era asistente de Husserl en Friburgo, Heidegger se acercaba hacia la fenomenología, lo que llevó a la Autora a tener un conocimiento personal de Heidegger y un primer contacto objetivo, que pronto se vieron interrumpidos a causa de una separación en el espacio y porque sus caminos de vida eran diferentes. La Autora leyó la obra de Heidegger, *Ser y tiempo*, poco después de su aparición y recibió una fuerte impresión (*ein starken Eindruck*) de su lectura. Por el momento no pudo entregarse a una discusión objetiva. En el trabajo de elaboración de la presente obra han surgido cierta y eventualmente algunos de aquellos recuerdos que se remontan a los años transcurridos desde esa mi primera ocupación (*Beschäftigung*) con la gran obra (*grossen Werk*) de Heidegger. Pero sólo cuando mi libro quedó terminado surgió la necesidad (*Bedürfnis*) de contraponer estas tentativas tan diferentes relativas al sentido del ser (*zum den Sinn des Seins*). Así se realizó el Apéndice sobre la Filosofía de la existencia de Heidegger”⁴.

Como puede verse a una simple lectura, son muchas las pistas que aquí se nos dan para esclarecer las relaciones entre Edith Stein y Martín Heidegger. Pero antes de entrar en ellas es preciso aludir a los enredos y laboriosos desplazamientos a que, lamentablemente, se vieron sometidos los escritos de Edith Stein, para su publicación.

Ahí se afirma expresamente que el estudio de la Filosofía de la existencia de Heidegger iba como Apéndice de *Endliches und Ewiges Sein*. Edith Stein escribió esta obra entre los años 1935 y 1936, cuando había terminado su año de Noviciado. Se pensó en publicarla inmediatamente y con este propósito se le envió al editor Bormayer, de Breslau, que ya había publicado anteriormente la traducción de Edith Stein de las *Quaestiones disputatae De Veritate* de Santo Tomás en dos volúmenes: *Des hl. Thomas de Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*⁵. De hecho llegó a iniciarse la impresión. Pero las molestias represivas del nazismo contra las obras de los autores no-arios hizo que se paralizara. Después de largos avatares por los que tiene que pasar el manuscrito, la publicación de la obra, tal como hoy la poseemos, no aparecerá por primera vez hasta 1950 en la editorial Herder.

Edith Stein había pensado que se editara en dos volúmenes, para los que tenía preparados dos Apéndices. Uno sobre “el Castillo del alma” (die Seelenburg) y el otro referente a

³ Edic. esp., p. 14; edic. alemana, p. X.

⁴ *Ibid.*, esp., 17. La titulación literal alemana es: *Anhang über Heideggers Existenzphilosophie*, l. c. P. XII.

⁵ En la edición alemana de las Obras ocupa los volúmenes III y IV.

Heidegger, con el título de *Heidegger Existenzphilosophie*. Al determinar los editores ofrecer la obra en un solo volumen, adquiría una extensión desusada, perdiendo en unidad temática y quizá también en ventas. Por ello, optaron por desplazar los Apéndices anexionándolos a otros escritos similares que, de hecho, aparecerán en el volumen VI de las Obras bajo título: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstrebe*, (1962). Es, pues, en ese lugar donde se encuentra el estudio anunciado sobre Heidegger que ocupa, nada menos que 66 apretadas páginas⁶.

Con todo, acaso por reforzar esa unidad temática a que antes aludimos, optaron por colocar a pie de página algunas notas entresacadas del Apéndice sobre Heidegger, cuando juzgaron que la cuestión tratada lo requería o quedaba más completo y atractivo el volumen de *Endliches und Ewiges Sein*. De hecho estas notas están muy bien seleccionadas y aplicadas a las cuestiones pertinentes. Sin embargo no pueden suplir el estudio directo sobre Heidegger redactado por la misma Edith Stein.

En el párrafo transcrito del Prólogo, Edith Stein se muestra muy concisa, cauta y sintetizadora, como convenía a la ubicación de la referencia, y sobre todo anunciando que se ocuparía de la cuestión más tarde, con más holgura y nuevas reflexiones. No obstante hay adelantos que ya, desde ahí, conviene subrayar. En primer lugar, el hecho de colocar “Ser y Tiempo” de Heidegger entre las tentativas más importantes para fundamentar la metafísica. Después, la fuerte impresión que le había causado la lectura directa de la “gran” obra. Pero además, y sobre todo, que resume, en apretada comba, su conocimiento personal de Heidegger y el primer contacto objetivo con él, cuando ella era asistente de Husserl y Heidegger se “acercaba” a la fenomenología. Por último, la cautela se estiliza al decirnos que esos contactos se vieron interrumpidos “a causa de una separación en el espacio” y porque “sus caminos de vida eran diferentes (*Verschiedenheit der Lebenswege*)”.

Los hechos ahí aludidos eran, en realidad, bastante enrevesados y complejos. Heidegger no se “acercaba” entonces a la fenomenología. La llevaba ya conocida por el estudio detallado de los escritos ya publicados de Husserl y muy reflexionados en su deseada dimensión fundamentadora.⁷ Precisamente porque conocía la importancia real y la atribuida a la fenomenología, lo que le interesaba era oír directamente al Maestro. Lo que le interesaba era “acercarse” precisamente a Husserl y dialogar con él. Edith Stein ya estaba instalada como Asistente, con el encargo además de máxima confianza, como era la transcripción de los manuscritos de Husserl, con el fin de pulirlos y prepararlos para su publicación. El acercamiento de Heidegger a Husserl fue lento y penoso⁸. Pero el lema adoptado por la fenomenología de “ir a las cosas mismas” (*Zurück zu den Sachen selbst*) le fascinaba porque podía aplicarse literalmente a lo que ya presentía como su propio proyecto personal, aunque hubiera de trastocarlo en sus objetivos estrictamente fenomenológicos. Y no estaba dispuesto a cejar en el empeño. La estrata-

⁶ Martin Heidegger *Existenzphilosophie*, Werke, VI, pp. 69-135. Nótese la variación del título.

⁷ Recuérdese que ya en 1901 estaban publicadas sus *Investigaciones lógicas*. *La Filosofía como ciencia estricta* es de 1910 y las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* aparecen en 1913. Téngase en cuenta además el magisterio de Franz Brentano sobre Husserl, por el que se ha podido llamar a Brentano como uno de los fundadores de la Fenomenología. Y que el libro *Sobre la múltiple significación del ente en Aristóteles* de Franz Brentano fue el primer libro filosófico que leyó Heidegger, a sus 18 años. Del efecto que le produjo la lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl nos habla Heidegger, cincuenta años más tarde en estos términos: “Quedé tan impresionado por la obra de Husserl, que los años siguientes volvía siempre de nuevo a leer en ella... La fascinación que emanaba de la obra se extendía hasta lo externo de la composición y la cubierta”. (En *Zur Sache des Denkens*, 1969, p. 81). Sobre el estado de ánimo y el clima cultural en que Heidegger llega a Husserl a través de Brentano, véase Rüdiger SAFRANSKI: *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Tusquets editores, Barcelona, 1997, pp. 50-54.

⁸ R. SAFRANSKI, o. c. p. 114: “Desde que Husserl estaba en Friburgo, Heidegger había buscado la cercanía del maestro, el cual sin embargo, inicialmente se mostró esquivo. Sin duda Husserl consideraba a Heidegger como un filósofo con vínculos confesionales, y esa valoración disminuía su interés por él”.

gema de las solicitudes duró casi un año. Husserl seguía reacio. Finalmente el 24 de septiembre de 1917 le responde a una de sus peticiones diciendo que “con gusto promocionaré sus estudios, en tanto esté en mis manos”. Pocas entrevistas bastaron para que Husserl descubriera a Heidegger y terminara acogiéndole, protegiéndolo y promocionándolo⁹.

Entretanto la “separación en el espacio” de que habla Edith Stein se hizo también a través de muchas luchas internas y sufrimiento para ella. Por la correspondencia con su amigo el Prof. Roman Ingarden conocemos cuál era el problema y el sentimiento dolorido que la afligía: el agobio y cansancio experimentados en “servir” a la fenomenología, en la medida en que esa labor se limitaba a servir al Maestro Husserl. Estaba cansada de leer y transcribir sus manuscritos, mientras éste no prestaba mayor atención a los requerimientos de comunicación que dicha labor le exigía. Husserl parecía cada vez más distante, preocupándose siempre de sus *nuevos comienzos*, hallazgos o intuiciones más que de los problemas que Edith Stein le anunciaba sobre sus manuscritos. Tampoco se aclaraba sobre su promoción, ayudándola en el trabajo de Habilitación que deseaba terminar. Su dedicación como asistente, implicaba también la elaboración del *Jahrbuch*.¹⁰ Finalmente, Husserl no se amoldaba a tratarla como colaboradora (*Mitarbeiterin*). Edith Stein estaba al límite de no poder soportar esa situación. En una carta llega a expresarse en estos términos: “...estar al servicio de cualquiera es algo que no puedo soportar. Puedo ponerme al servicio de algo, y puedo hacer infinidad de cosas por amor, pero estar al servicio de un hombre, en suma, obedecer, esto me es imposible”¹¹. En estas circunstancias toma la decisión, en ese mismo año de 1917, de renunciar a seguir de asistente personal de Husserl y dedicarse a sus estudios y buscar la manera de acceder a una Cátedra universitaria. ¿Tuvo esto algo que ver con la entrada de Heidegger en el círculo de los preferidos por Husserl o a ser estrictamente el preferido? No parece probable, al menos de parte de Heidegger. Un dato muy posterior parece indicar que Heidegger no estaba en modo alguno predisposto para hacer nada en contra de esta interrelación Edith Stein-Husserl. Siendo ya Stein profesora del Colegio de dominicas de Spira (desde 1923) confiesa que “le gustaría mucho volver a Friburgo”. Y en otoño de 1931 se presenta allí para hacer las gestiones oportunas para su regreso a la Universidad. Desde 1928, Heidegger era ya el Catedrático sucesor de Husserl y los biógrafos de Edith Stein nos atestiguan que “Martín Heidegger se mostró amable con ella, prometiéndole que no opondría ninguna reserva a su nombramiento, ni en cuanto a su persona ni en cuanto a la naturaleza de su enseñanza”, mientras que “otros profesores se mostraron más reticentes”¹². Edith Stein terminará desistiendo de ese intento, al ser nombrada Profesora del Instituto de Pedagogía de la Facultad de Teología de Münster.

Respecto a la divergencia de “los caminos de vida”, no sólo afectaba al futuro y al presente, sino y principalmente hacía la procedencia del pasado.

⁹ *Ibid.*, pp. 115 y ss.

¹⁰ Edith Stein se doctora con el trabajo citado *Zum Problem der Einfühlung* en 1917 y seguirá colaborando en el *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* hasta 1922.

¹¹ Cornelio FABRO: *Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*, en “Humanitas”, 4 (1978), pp. 485-517. Fabro analiza en este estudio el trabajo de Edith Stein en la transcripción de los manuscritos de Husserl y demuestra que estaba autorizada por el mismo Husserl hasta poder “reelaborar” sus manuscritos. Era difícil la colaboración con Husserl. Pero se rechaza la opinión de que llegara Edith Stein a manipularlos. La preparación de la segunda Parte de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* fue preparada por Edith Stein y después publicada “por el mismo Heidegger” en el vol. IX (pp. 367-496) del *Jahrbuch*. “Heidegger reconoce ampliamente el trabajo de Edith Stein, tanto en la división de los capítulos y párrafos como en la transcripción del texto estenográfico, en parcial colaboración con las indicaciones marginales del Autor”. Esta labor penosa de Edith Stein nos es conocida por el estudio de Roman INGARDEN: *Edith Stein. On her Activity of Edmund Husserl*, en “Philosophy and Phenomenological Research” (1962), pp. 155-175. Además de la correspondencia con Ingarden, Fabro alude también a la habida por Edith Stein con su otro amigo Fritz Kaufmann a quien expone las mismas quejas (p. 492). La carta a Ingarden está fechada el 19 de febrero de 1918. Y puede verse en *Werke*, vol. VIII, *Briefe*, p. 30 y ss.

¹² E. De MIRIBEL: *Edith Stein*. Taurus, Madrid, 1956, p. 120.

Edith Stein procedía de una familia judía, piadosa y devota en la práctica de su religión, especialmente la madre. A los trece años nos confiesa Edith Stein que había perdido la fe en su religión paterna y ya se consideraba atea. Inicia sus estudios universitarios en Breslau, su ciudad natal. Los seguirá en Gotinga, donde enseñaba Husserl, con quien iniciará una fiel, amistosa y devota colaboración. Es allí donde trabará contactos y amistades con Hedwige Conrad- Martius, Alejandro Kyré, el matrimonio Reinach y Max Scheler. Y fue precisamente ahí y especialmente al escuchar la palabra cálida y entusiasmada de Max Scheler, hablando de temática religiosa, donde la sedicente atea, comienza a problematizar su posición y a abrirse al mundo de lo sagrado. Estando ya en Friburgo, y justamente en el año en que llega Heidegger (1917) recibe el impacto de lo que es una vivencia de la fe, al comprobar el dolor y la esperanza y la valentía de la señora Reinach, cuyo marido Adolf, acababa de fallecer. Ahí comenzó con fuerza el proceso de su conversación, cuya culminación se dará con la lectura de la Vida de Santa Teresa, en 1927, el año de la publicación de “Ser y tiempo”.

Heidegger, en cambio, de una familia católica, practicante y fervorosa, había estudiado siempre con Becas procedentes de la Jerarquía eclesiástica y de católicos pudientes y conservadores. En muchas ocasiones Heidegger tuvo que mendigar esas ayudas a sus estudios. Y hasta 1918 fue Profesor de Filosofía en la Facultad de Teología católica de Friburgo. Y a los dos años de ser recibido por Husserl, decide separarse del “sistema del catolicismo”.

Aunque conocida la carta dirigida a su amigo, sacerdote y teólogo, Dr. Engelbert Krebs, es conveniente reproducir el trozo decisivo porque revela que esa decisión se venía gestando desde tiempo atrás, al menos dos años, coincidiendo con el tiempo mismo en que entraba en contacto con Husserl y Edith Stein.

“Los últimos dos años, en los que me he esforzado por aclarar desde la base mi postura filosófica, dejando a un lado toda tarea científica particular, me han llevado a unos resultados que, dado que estoy ligado por un vínculo ajeno a la filosofía, no podría enseñar libremente ni con la suficiente convicción.

El estudio de la teoría del conocimiento, llegando hasta la teoría del conocimiento histórico, han hecho que, ahora, el *sistema* del catolicismo me resulte problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiéndola en una nueva acepción.

Es difícil vivir como filósofo: la íntima sinceridad con uno mismo y con aquellos a los que se quiera enseñar exige un sacrificio, una renuncia y una lucha que siempre permanecerán ajenos a un obrero de las ciencias.

Creo poseer una interna vocación por la filosofía y al cumplirla en la investigación y la docencia, creo llevar a cabo aquello de que son capaces mis fuerzas, justificando mi existencia y mi actuación ante Dios”¹³.

La carta lleva la fecha de 9 de enero de 1919. Es difícil precisar lo que abarca en Heidegger esa expresión del “sistema del catolicismo”, que para él le resultaba “inaceptable”. Pero en cualquier caso, basta para mostrar que la divergencia posterior de los caminos de vida estaba ya marcada por la procedencia y por los dos giros radicales y opuestos de sus trayectorias personales.

Hay todavía otro presupuesto que se irá madurando y perfilando a través de esa divergencia de caminos. A partir de su decisión religiosa por el catolicismo, Edith Stein se apresurará a estudiar los clásicos del pensamiento católico, especialmente Santo Tomás, San Agustín, Duns Scoto, Dionisio Areopagita, unidos a la vez a los maestros de la mística. Estos estudios, realizados a una con los análisis de sus propias vivencias personales de la fe, la llevarán a elaborar

¹³ Véase Hugo OTT: *Martín Heidegger. En camino hacia su biografía*. Alianza Universidad. Madrid, 1992, pp. 117-118. Es muy esclarecedor el apartado entero dedicado a “La ruptura con el *sistema* del catolicismo” (pp. 117-132).

un concepto propio de la *Filosofía cristiana*. Edith Stein conoce pormenorizadamente las encendidas discusiones que, por el año de 1933, se alzaban y se entrecruzaban en torno a la posibilidad, realidad e incluso conveniencia o desacierto de utilizar esa denominación. Durante las Jornadas de Estudios de Juvisy (12, Sept., 1933) tuvo ocasión de oír las y contrapesarlas. Ahí estaban presentes las opiniones de Maritain, P. Modonnet, Daniel Feuling, Przywara y otros estudiosos del tema. Después de reflexionarlas, Edith Stein toma su posición personal sobre la cuestión, que elaborará detenidamente en *Ser infinito y ser eterno*. Para ella existe esa “Filosofía cristiana” y se la puede describir y caracterizar y nombrar como el *Opus perfectum rationis*. Para razonar su toma de postura personal se apoya precisamente en Santo Tomás y en la noción de Filosofía como ciencia, de Husserl, es decir, como auténtica forma del saber. Se parte de la constatación de que la razón humana es limitada, pero puede reconocer esos límites y buscar los agarraderos que se le ofrecen para superarlos y dar así razón de sí misma como *razón inquisitiva*. Es aceptar coherentemente el *suplemento de contenido* por el que trasciende y *perfectiona* su labor. No podemos entrar aquí en los distintos modos de enlace con la tradición por los que Edith Stein apoya su postura personal. Pero entresacamos un largo párrafo de su razonamiento en el que se puede ver resumido lo singular y propio de su discurso intelectual sobre la cuestión:

“... la última sentencia a propósito de la verdad cuando se trata de proposiciones teológicas o filosóficas, corresponde a la teología, en su más alta significación, en cuanto es la palabra de Dios interpretada por el magisterio de la Iglesia. Pero precisamente porque la filosofía (y no la teología) es quien tiene la necesidad de un suplemento complementario de contenido, le incumbe establecer una doctrina que englobaría la totalidad. Así, a nuestro parecer, la *filosofía cristiana* no es solamente el nombre para designar la ideología de los filósofos cristianos, ni sólo el conjunto de doctrinas de los pensadores cristianos, sino que significa más bien el ideal de un *opus perfectum rationis* que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrecen la razón natural y la revelación.

La filosofía pura en cuanto ciencia del ente y del ser en sus últimas causas, cualquiera que sea el alcance de la razón natural del hombre, es esencialmente incompleto incluso en la perfección más completa que se pueda imaginar. En primer lugar está abierta a la teología y por ello puede ser perfeccionada. Pero en cuanto a la teología, no es tampoco una doctrina cerrada ni falta de perfeccionamientos. Se desarrolla históricamente como una apropiación y como una penetración intelectual y progresiva de la tradición de la revelación. Más aún, es necesario todavía considerar que la revelación es la plenitud infinita de la verdad divina. Dios se comunica al espíritu humano en la medida y en la forma que dicta su sabiduría.

La perfección completa del ideal hacia el cual tiende la filosofía en cuanto búsqueda de la sabiduría, es únicamente la sabiduría divina misma, la visión simple por la cual Dios se comprende a sí mismo y a todo lo creado. La realización suprema que puede ser alcanzada por un espíritu creado —seguramente no por sí mismo— es la *visión gloriosa* que Dios le da al unirse a él: el ser adquiere la participación del conocimiento divino viviendo la vida divina. El mayor acercamiento a este fin supremo durante la vida terrestre es la *visión mística*. Pero existe también un grado anterior en el cual es necesario este acto supremo de gracia, es decir, la fe viva y auténtica”¹⁴.

Como se ve, la Filosofía cristiana para Edith Stein, abarca desde el ejercicio de la razón natural, hasta la aceptación de los contenidos de la fe y tiende a buscar la perfección total que se alcanza en la visión mística. Obviamente, ella sabe que ésta no es la filosofía que pueda pro-

¹⁴ *Ser infinito y ser eterno*, trad. esp. P. 43-45. Es de advertir que la frase acuñada por Edith Stein para la Filosofía cristiana como *Opus perfectum rationis* procede de Santo Tomás, *Summa theologiae*, II^a, II^a ae, q. 45, a. 2, de donde Edith Stein la traspone.

fesar un incrédulo. Sabe también que “el camino de la fe es un camino *oscuro*”¹⁵. Por eso concluirá este largo discursos con estas palabras:

“El incrédulo... es libre de emplear el marco de la razón con todo rigor y rehusar todo lo que no le sea suficiente... No aceptará las verdades de la fe empleadas como *tesis*, contrariamente a lo que hace el creyente, sino sólo como *punto de partida* (hipótesis).

...Podrá tranquilamente esperar para ver si es capaz de llegar enseguida a la visión común que, para el filósofo creyente, es la consecuencia de la razón natural y de la revelación, y para ver si puede adquirir así conocimiento más profundo y más amplio del ente. Si no tiene prejuicios, como debe ser el filósofo, según su convicción, ciertamente no retrocederá delante de esta experiencia”¹⁶.

Si miramos, ahora, a Heidegger, además de aludir a la jerarquía institucional y dogmática en el terreno doctrinal, posiblemente fuera también esta conjunción de razón y fe en una *posible* filosofía, lo que mentaba interiormente en su rechazo del “sistema del catolicismo”. Visto desde la conferencia sobre *Fenomenología y teología*, habida en Tubinga en 1927¹⁷, la fe puede ser para el creyente una forma de vida; pero en modo alguno puede mezclarse con la pregunta filosófica. La teología es ciencia de la fe y se funda en la fe. Los contenidos de esa vienen dados por la palabra bíblica. La filosofía estricta es un asunto griego, que se ha colado subrepticamente en el pensar teológico occidental. Por eso, hablar de *filosofía cristiana* es una contradicción, es como decir un hierro de madera (*hölzernes Eisen*)¹⁸.

En esta inversión de las trayectorias es necesario, con todo, advertir el punto de partida común que es el problema del ser. Edith Stein insiste en que este problema no es sólo un problema de los antiguos maestros, y especialmente de los medievales, sino que es un problema de la actualidad filosófica en que ella escribe. Hay un camino de retorno a la cuestión fundamental.

“Este proceso se justifica verdaderamente porque los filósofos en los que el problema del ser se ha manifestado de nuevo por una necesidad interna, y no guiados por una tradición metódica, viven muy cercanos a la antigüedad y pueden ayudarnos a comprender impulsos originales de los antiguos maestros”¹⁹.

Edith Stein se considera a sí misma en esa circunstancia por su discipulado con Husserl. No se debe olvidar que ese discipulado es largo e intenso. Dura desde 1913 hasta 1918, sin contar las lecturas previas de Husserl antes de trasladarse Edith Stein a Göttingen. Podemos contar casi con exactitud unos 6 años, leyendo, escuchando a Husserl y además transcribiendo sus manuscritos. Seis años que son los más plásticos y receptivos en esa edad de formación universitaria: entre los 21 y 27 de su juventud. Por eso Edith Stein puede afirmar con toda verdad y convicción que *la escuela de Husserl es mi patria filosófica y el lenguaje fenomenológico es mi lengua filosófica materna*²⁰. Esa patria y ese lenguaje interiorizados, de la Fenomenología, no los abandonará nunca. Y significarán una riqueza y riesgos de malentendidos. Son los azares que acompañan frecuentemente a los convertidos y que suelen ser compensados por un alto frescor en la lectura del pasado, y por su contagioso entusiasmo y por su ímpetu innovador y sincero.

¹⁵ *Ibid.*, 77.

¹⁶ *Ibid.*, 47.

¹⁷ *Phänomenologie und Theologie*, en *Wegmarken* (G. A. Vol. IX). (Año 1927).

¹⁸ *Ibid.*, 66. Esa afirmación de Heidegger permanecerá invariable a lo largo de toda la producción posterior que conocemos. Lo que ahí citamos es una cifra muy simplificada de sus razonamientos.

¹⁹ *Ser infinito y ser eterno*, edic. esp., p.29.

²⁰ “Es ist aber insbesondere der gebotene Weg für die Verfasserin, die in der Schule Edmund Husserls *ihre philosophische Heimat* und in der Sprache der Phänomenologen *ihre philosophische Muttersprache* hat” (Edic. alemana, p. 12. Subrayado, R.F.)

Heidegger pasa por la fenomenología, la asume e inicia su propio camino personal. Y es sobre los primeros escritos de ese cambio, sobre los que recaerán las reflexiones y palabras críticas de Edith Stein.

II. LA CRÍTICA DE EDITH STEIN A LAS PRIMERAS PUBLICACIONES DE HEIDEGGER

Los escritos de Heidegger sobre los que Edith Stein se pronuncia y de los que hace una recensión larga y crítica son los siguientes: 1º. “Ser y Tiempo” (*Sein und Zeit*, 1927); 2º. “Kant y el problema de la metafísica” (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929); 3º. “Sobre la esencia del fundamental” (*Vom Wesen des Grundes*, tal como apareció en el *Husserl-Festschrift*, 1929, pp. 71 y ss.); y 4º. ¿Qué es Metafísica? (*Was ist Metaphysik*), publicada en 1930 como lección inaugural de su Cátedra de Friburgo.

Es necesario precisar estos datos cronológicos, dado que algunos de esos escritos recibieron modificaciones posteriores que Edith Stein no pudo llegar a conocer.

Todos estos escritos vienen publicados en la edición posterior de su obras, bajo el epígrafe genérico de *Martin Heideggers Existenzphilosophie*, que era el título literal que iba a llevar el Apéndice sobre Heidegger, según dijimos antes, en “Ser finito y ser eterno”. Ahí se refiere expresa y solamente a la obra de Heidegger de “Ser y Tiempo”. Y tuvo que ser escrito antes del 1 de septiembre de 1936. Con ello nos quedamos sin referencias concretas a las fechas en que se hicieron las recensiones críticas de los demás escritos, aunque todo parece suponer que se redactaran por el mismo tiempo y al hilo de intentar esclarecer mejor la intencionalidad teórica de la gran primera obra de Heidegger, es decir, también en torno a 1936.

Frente a esta limitación temporal y cronológica, es necesario superponer el conocimiento que Edith Stein tenía del *curriculum* personal y de docencia de Heidegger, anterior a su gran obra. La “fuente impresión” que le produjo venía justamente propiciada por la novedad que aportaba sobre su trayectoria anterior, incluyendo su profesorado en Magburgo, al que Edith Stein hace alusión en una de sus valoraciones. Todo parece apuntar a que ya desde el acercamiento personal de Heidegger a Husserl brotó en ella un especial interés por Heidegger y que desde ese momento (1917) Heidegger entra en su horizonte mental del que ya nunca va a salir. De hecho la presencia de Heidegger no sólo se deja sentir en “Ser finito y ser eterno” sino también en escritos anteriores de la misma Edith Stein. El P. Przywara cree constatar esa presencia hasta en la traducción de Edith Stein las *Quaestiones De Veritate* de Santo Tomás (1931): “parece —dice Przywara— como si Husserl, Scheler y Heidegger estuvieran aquí presentes, llamados a confrontar sus doctrinas con la de Santo Tomás de Aquino, venido a la arena de la filosofía contemporánea”²¹. A su vez, Edith Stein siguió interesándose por la trayectoria político-personal y posterior de Heidegger. El mismo año en que Edith Stein entra en el Convento de Colonia-Lindenthal, pronuncia Heidegger su famoso “Discurso del Rectorado” por el que todos lo consideran adherido al movimiento nazi. En el Convento recibe visitas de amigos y compañeros de la Universidad y puede estar todavía al día por algún tiempo. Sobre cinco años después de esa fecha, en 1938, muere Husserl casi solitario y como olvidado. Es incinerado el 21 de abril. Edith Stein conoce la noticia escueta, con retraso y sin más datos. Está todavía en Colonia. Y el 10 de mayo, perpleja, escribe a Sor Adelgundis, también discípula de Husserl y ahora benedictina en el convento de Lioba, en Friburgo-Günterstal: “No sé nada sobre el entierro. La nota no decía nada al respecto. ¿Qué actitud habrá tomado la Universidad? ¿Y Heidegger?”²². Esa pregunta incisiva nos retrotrae a las “experiencias desagradables” que Husserl había recibido de Heidegger y al dolor que Edith Stein había compartido por su Maestro, al que aún después de su separación material, siguió siempre fiel y devota. No pode-

²¹ En *Stimmen der Zeit*, 61 (1931), 385-386.

²² Citada en H. Ott, *o. c.*, pp.200.

mos entrar aquí en esa época oscura y lamentable de la trayectoria de Heidegger. Edith Stein la conocía, aunque en sus acotaciones escritas no aparezca ni la más leve alusión, Son, con todo, hechos y acontecimientos vividos. Son condicionamientos personales, aunque una exquisita delicadeza los soslaye o ponga al margen, manteniéndose en un fino y exclusivo tratamiento teórico.

El método utilizado por Edith Stein en la elaboración y valoración críticas de esos escritos de Heidegger es siempre el mismo: se parte de un resumen o síntesis de su contenido. En ese resumen Edith Stein se preocupa por atenerse, lo más posible, al mismo lenguaje utilizado por Heidegger, aun en los casos en que, por su intento innovador, implique obscuridades expositivas (*mit allen Dunkelheiten*); le sigue una toma general de posición de Edith Stein; y, finalmente, se formulan las críticas sobre puntos o cuestiones concretas. Este esquema metodológico se explicita claramente en el análisis de “Ser y Tiempo”, pero es seguido, de hecho, en los demás escritos. Es de resaltar que aunque guiada por una finalidad crítica, en ningún momento se escatiman los elogios pertinentes a Heidegger, a su talento innovador, a su profundidad y sutileza de análisis, en suma, a su genio filosófico. Ello conduce, según Edith Stein, a dos dificultades inmediatas: la impronta novedosa del lenguaje nos deja la impresión de que se abusa del mismo y además que queda sin perfilarse adecuadamente su significación concreta, frente al lenguaje filosófico común o usual.

Con esa constelación de hitos y matices, ya se comprenderá que no es posible trasponer y recopilar en un espacio limitado la variedad de cuestiones que Edith Stein expone y critica en Heidegger. Con todo, quisiéramos poder presentar el hilo conductor esencial de la crítica que de cada uno de esos escritos se nos ofrece. Sobre ese hilo conductor, podrán elaborarse otros estudios posteriores.

1.º “Ser y Tiempo”

Edith Stein comienza reconociendo que “no es posible dar en pocas páginas una imagen de la riqueza y de la fuerza de las investigaciones, con frecuencia verdaderamente fulgurantes o iluminadores (*erleuchtenden*) que Heidegger nos ofrece en ese gran Torso (sic) de *Ser y Tiempo*. “Tal vez no se encuentre ninguna otra obra que haya ejercido mayor influencia en el pensamiento filosófico durante los últimos diez años”²³.

El resumen ocupa más de 26 páginas y se inicia copiando literalmente lo que es el fin o meta (*Ziel*) de la obra: plantear de nuevo la pregunta por el sentido del Ser (*die Frage nach Sinn von Sein erneut zu stellen*). “Toda ontología... permanecerá ciega (*blind*) en su fundamento, mientras no haya esclarecido previamente el sentido del Ser (*den Sinn von Sein*), y no haya captado que este esclarecimiento es su tarea fundamental (*Fundamentalaufgabe*)”. A Edith Stein le interesa hacer así, expresamente, este planteamiento con las palabras mismas de Heidegger, copiadas del Prólogo de su obra, porque coincide con el que ella ha propuesto en su libro “Ser finito y ser eterno”, es decir, el sentido del ser y no sólo la “comprensión” o pre-comprensión del ser. Los puntos principales a que ciñe el resumen, podríamos reducirlos a estos: a) El ente (*Seiende*) único al que cabe plantear la cuestión del ser es el hombre, porque es el que posee una comprensión pre-ontológica (*vor-ontologisches*) del ser. Ese ente, que “somos nosotros mismos”, lo denomina Heidegger *Dasein*. De ahí que una ontología fundamental deba comenzar por elaborar una *analítica existencial de Dasein*. b) A la previa explicitación del *Dasein* se dedica la primera sección de la obra; la segunda se aplica a mostrar que “el sentido del ente que nosotros llamamos *Dasein* es la temporalidad (*die Zeitlichkeit*). “El tiempo es el horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporalidad como ser del *Dasein* ontocomprendivo (*seinsverstehenden Daseins*)”. (Edith Stein precisa que una tercera sección

²³ *Werke*, VI, p. 69.

de la obra, y que se titulaba “Tiempo y ser” iba elaborándose en consonancia con estas dos primeras, dadas las referencias que a ella remiten. Es decir, que no solamente el *Dasein* habría de comprenderse como temporal (*als zeitlich zu verstehen*) sino que también el Ser en cuanto tal debía ser comprendido desde el tiempo (“*aus der Zeit Begriffen werden*” *sollte*). Finalmente, esta sección de “Tiempo y Ser” no fue publicada.

El estudio-síntesis que, seguidamente, elabora Edith Stein se aplica a analizar los temas que cree más importantes y decisivos en cada una de las dos secciones publicadas. De la primera resalta que en el *Dasein su esencia es su existencia*, su ser-en-el mundo, la preocupación o cura, que implica el ser-con (*Mit-sein*), que su cotidianidad le lleva al “se” anónimo (*Man*), que le es esencial la apertura (*Erschlossenheit*), que se encuentra siempre en su estado de tonalidad afectiva (*Stimmung*) y que ésta le revela su condición de “arrojado” o yecto en el mundo (*Geworfenheit*). En esas cualificaciones, el ser-ahí en su experiencia fundamental de hallarse así y ahí (*Befindlichkeit*), descubre que le es esencial la comprensión (*Verstehen*), y que primordialmente es un-ser-posible. Es proyecto y siempre es ya lo que no es todavía. De la situación fundamental (*Grundbefindlichkeit*) brota el miedo y sobre todo la angustia de encontrarse sólo en el mundo, de poder caer de la autenticidad al degradamiento del “se”. Verdad equivale a ser verdadero y significa ser-descubrimiento, es decir, la verdad como desvelamiento (*Wahrheit ist gleichbedeutend mit Wahrsein, und das heisst entdeckend sein A-létheia = Unverborgenheit*). No hay, por tanto verdad, más que en cuanto (*sofern*) hay *Dasein*. No habrá verdades eternas más que en el caso en que se diera un *Dasein* eterno. Hay verdad porque forma parte insuprimible del *Dasein* y hemos de “presuponerla (*voraussetzen*) siempre que nos preencontramos yectos ya en el *Dasein*”.²⁴

Toda esta terminología, en aquel tiempo atrayente y llamativa como acuñación de nuevas conceptualizaciones y contemplada como recién nacida, nos suena hoy a cencerro de lugares comunes, después de haber pasado sobre ella la calificación despectiva de “jerga” del existencialismo. Es preciso, con todo, retrotraernos al tiempo mismo en que escribe Edith Stein para apreciar su cuidado y meticulosidad (y dificultad) por ofrecer los hallazgos y análisis de Heidegger con sus mismas palabras. No se olvide tampoco que este es un resumen de otro resumen, y que no estamos seguros de haber acertado en la selección de alusiones que hubiera deseado la misma Edith Stein.

La sección segunda, la Autora la titula *Dasein y temporalidad*. Aunque la sección primera tenía por finalidad abrimos al sentido del ser, es preciso todavía determinar algunos aspectos esenciales del *Dasein*. Cuando se dice que le es esencial el poder-ser, se constata que no es todavía. Para poder ser como un todo es preciso que capte y aprehenda su fin, a saber, su ser-para-la muerte. Como fin del *Dasein*, la muerte es también un existencial, es un modo de ser del mismo *Dasein*. El ser-para-la muerte venía ya prefigurado en el cuidado o preocupación y originariamente está ya en la condición de “arrojado” o “yecto”, manifestándose más nítidamente en la angustia.

El ser-para-la muerte es el encarar el no-poder-ser como pura posibilidad. La unidad del análisis implica conjuntamente a la muerte, la conciencia, la temporalidad y la historicidad. Si o cuando el *Dasein* está caído en el “se” es la conciencia la que *le llama*. La llamada de la conciencia es real, opera sobre el “se” y en silencio. El que llama es el *Dasein*, encontrándose en falta (*Schuld*). También esto es un existencial: ser fundamento de un no-ser. La llamada es para que sea libre. En los tres éxtasis del tiempo, lo primordial es el porvenir, aunque los tres sean constitutivos del *Dasein*. La temporalidad, en la que van conexionados nacimiento y muerte, indican que el ser del *Dasein* es duración y acontecimiento. No cabe ordenarla o verla orientada por los éxtasis del tiempo, sino que es originaria, y es la condición previa para que exis-

²⁴ *Ibid.*, 71-77.

ta la historia. Todas las clasificaciones, decisiones y definiciones del tiempo son inadecuadas, pues sólo el Dasein es temporal, mientras otros objetos y cosas se vean en el interior (*innerzeitig*) del tiempo.

Y Edith Stein concluye este tramo del resumen: “todo ha sido planificado para demostrar que la temporalidad era la definición o captación fundamental (*Grundverfassung*) del Dasein. (Pero) la investigación termina así: ¿”Hay un camino que conduzca del tiempo originario al sentido del ser? ¿Se abre el tiempo mismo como el horizonte del ser?”²⁵.

Se diría que al repetir estas palabras finales de Heidegger, literalmente, queda apuntándose a que el mismo Heidegger hace una confesión de duda sobre la viabilidad del camino tan agudamente explorado. Los análisis han sido rigurosos, precisos, lentos, reiterativos, impasibles e implacables. Los temas incisivos, reales, a veces, acongojantes por su carga de espesor y temblor humanos. Sin embargo Heidegger mismo se pregunta: ¿Se abre aquí el camino o siquiera un camino...? Acaso debemos vislumbrar, ya aquí, una lejana evocación hacia la *Kehre*, el viraje que con tanta lentitud, rodeos y reelaboraciones, se llegará a hacer y formular.

Después de esos resúmenes, Edith Stein nos expone su toma de posición personal y sus valoraciones críticas. También aquí tenemos que comprimir al máximo nuestra selección de apuntes. El espacio de enjuiciamiento que Edith Stein dedica a “Ser y Tiempo” ocupa, como dijimos, más de 26 páginas. El espacio requerido para que ese enjuiciamiento fuera apropiado sería el de otro nuevo gran libro (*ein neues grosses Buch nöting*)²⁶.

A Edith Stein le parece que no es posible mantenerse en la terminología de Heidegger para poder aclarar el alcance a que conducen sus análisis. La palabra *Dasein* implica la unidad de esencia y existencia. La “esencia” del Dasein es su “existencia”. En el entramado terminológico tomista, la unión de esencia y existencia sólo se puede aplicar a Dios. En ese contexto el *Dasein* vendría a apropiarse un modo de ser que sólo puede aplicarse a Dios. Queda así planteado como si fuera un pequeño Dios (*als ein kleinen Gott aufgefasst*). ¿Porqué no decir sencillamente *hombre*? Los análisis de los existenciales fundamentales: el “encontrarse en el mundo con un temple determinado (*die Befindlichkeit*), el estado de arrojado o derelicción (*die Geworfenheit*) y la comprensión (*Verstehen*), unidos a las descripciones de la existencia auténtica e inauténtica, están hechos, por Heidegger, según Edith Stein, de forma magistral (*meisterhaft*). Radica en ellos la influencia profunda y duradera del libro. Pero quedan sin llevarse hasta el final; quedan mancos e insuficientemente aclarados. Si la *Geworfenheit* se lleva hasta su final se verá cómo encierra en sí el ocultamiento explícito de la *creación* (*die Geworfenheit als Geschöpflichkeit*). El ser-arrojado exige a alguien que arroje lo “arrojado”. Y eso sería lo verdaderamente originario y originante. De igual modo, el ser auténtico ha de salir del vivir en las formas transmitidas para afirmarse como el sí mismo. También hay formas de vivir en el “se” (*Man*) que pueden ser auténticas, como el vivir en una comunidad según las prescripciones dadas, recibidas, siempre que se hayan aceptado con libertad y se cumplan con responsabilidad. El énfasis que en esta crítica pone Edith Stein se advina el temor de que alguien pueda interpretar el ser-con, el ser en sociedad y sobre todo en comunidad (religiosa) como un ser-inauténtico. De por sí el ser-con no tiene por qué ser inauténtico (*Das Mitsein als solches ist nicht unecht*)²⁷. Y a esta precisión añade Edith Stein, en nota, una referencia personal al propio Heidegger: “En muchos lugares se detecta que el mismo Heidegger conoce un auténtico ser-con y que le concede un gran valor. La distinción entre el “se” y el sí mismo auténtico no está precisada adecuadamente”²⁸.

²⁵ La frase literal de Heidegger es “Führt ein Weg von der ursprünglichen *Zeit* zum Sinn des Seins? Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des Seins?” (*Ibid.*, 89).

²⁶ *Werke*, VI, p. 90.

²⁷ *Ibid.*, 97.

²⁸ *Ibid.*, Edith Stein remite aquí a publicaciones anteriores suyas: *Individuum und Gemeinschaft* (Husserl Jahrbuch f. Phil. u. phänomenolog. Forschung. Bd. V), p. 252 y ss. Y *Eine Untersuchung über den Staat* (*Ibid.*, Band

En la crítica de “la caída” y de la llamada, que se dan en el Dasein, según Heidegger, Edith Stein utiliza un razonamiento paralelo. Para ser originaria, la caída no puede ser otra que el suceso histórico de que nos habla la Revelación, es decir la caída original. Heidegger nos deja en el enigma (Rätsel). Y respecto a la llamada del sí mismo con respecto al “se”, ¿cómo es posible que venga del mismo Dasein? ¿Cómo el que llama va a ser el mismo que el llamado?²⁹.

Pero donde la crítica de Edith Stein adquiere sus mejores acentos expresivos y casi dramáticos es al rebelarse ante el hecho de que el ser del Dasein venga a ser encerrado en la temporalidad. Al hablar del ser-para-la-muerte, se diría que está presagiando su modo personal de encararse a la muerte que le iba a venir pronto a sí misma. Tenía adelantada la experiencia personal de la muerte. Las precisiones de Heidegger las encuentra rebuscadas, teóricamente refinadas, pero también algo retóricas. En lo más recóndito del Dasein, late el deseo y como el signo imborrable de que la muerte debe ser sólo un tránsito. “El Dasein de Heidegger es un ir de la Nada a la Nada”³⁰. Pero lo que es posibilidad no implica que sea necesidad. Es ahí, en los límites tensos y últimos de la razón, donde se hace “razonable” admitir que es la fe la que tiene una respuesta³¹.

En resumen, es preciso replantear la cuestión de la temporalidad del Dasein, si se quiere pasar de la simple “compresión” del ser, que es lo que Heidegger realiza, hacia un estadio o grado superior de la reflexión para entrar en el tema señalado como punto de partida, es decir, el sentido del ser. Y sólo podrá captarse ese sentido cuando iluminemos que el ser finito remite necesariamente al ser eterno.

2.º Kant y el problema de la Metafísica

Edith Stein dedica unas 12 páginas a la exposición y crítica del libro de Heidegger *Kant y el problema de la metafísica*. En realidad a Edith Stein no le interesa que Heidegger se proponga buscar “lo que Kant quería decir” y si para eso violenta o falsea el texto de Kant. Le interesa únicamente la línea seguida por Heidegger para buscar una respuesta a la pregunta esencial que se planteaba al acabar “Ser y Tiempo”. ¿Hay aquí un camino que nos conduzca del tiempo originario al sentido del ser? ¿Es el tiempo el horizonte del ser?

El centro del problema se sitúa en el concepto de *trascendencia*. En la compresión pre-ontológica del ser y en su ser-en-el mundo, revela la trascendencia del Dasein. Por ambos lados se revela la finitud del hombre. La preocupación o “cura” (*Sorge*) del Dasein muestra la unidad estructural de su trascendencia.

Por lo tanto, para Edith Stein el meollo de todo el estudio de Heidegger podría cifrarse en estos tres enunciados: Trascendencia, compresión del ser y finitud. Son el meollo (*Kern*) de

VII, p. 20 y ss.).- Sorprende aquí la coincidencia de Edith Stein con la amiga de Heidegger Hannah Arendt en la repulsa de los análisis del existencial “se” o lo inauténtico. Aunque se conceda que ambas no captaron el alcance o las precisiones de Heidegger, revela que Heidegger nunca se manifestó con claridad sobre las relaciones del *Dasein* con la comunidad, la sociedad y ...la política. Heidegger insistía en Ser y Tiempo en que “la esfera pública lo oscurece todo y hace pasar así lo encubierto por lo conocido y accesible a todos”. Parece que el *Mit-sein* fuera ahí ahogado por lo inauténtico. Hanna Arendt rehabilita lo auténtico para una conciencia de la pluralidad. El ser-en-el-mundo “significa poder compartir y configurar un mundo junto con “muchos”. La posición de Heidegger constituiría “una traición de la filosofía política” “Podría decirse que Hanna Arendt rehabilita la “habladuría” de Heidegger. Más que contradecir a Heidegger daría “un paso más” en su dirección, añadiendo a la autenticidad “la habilidad de actuar junto con el otro” (Véase R. SAFRANSKI, o. c., pp. 438-442, con las referencias a obras de Hanna Arendt).

²⁹ “Der Rufende soll nach Heideggers Deutung wiederum das Dasein sein. Wenn der Ruf so anmutet, als käme er über mich, nicht von mir, so wird das damit erklärt, dass eigentliche Selbst dem im *Man* verloren das Fremdste sei. Welches Zeugnis haben wir aber dafür, dass entgegen dem Anschein der Angerufene selbst zugleich der Rufende sei?” (*Werke*, VI, p. 100).

³⁰ “... ein Laufen aus dem Nichts ins Nichts” (*Ibid.*, p. 110).

³¹ “Das Claube weiss eine Antwort...” (*Ibid.*, 106).

“la filosofía de la existencia” de Heidegger³². Una vez analizados esos temas se pone de manifiesto que trascendencia equivale y funda a el ser-en-el-mundo. Hay coincidencia entre trascendencia y comprensión del ser. Igualmente debe coincidir con ellos el concepto de finitud definido por la temporalidad.

Es en este último modo de coincidencia donde va a estribar la crítica de Edith Stein. Heidegger declara que aún en el caso en que lo imposible fuera posible (*das Unmögliche möglich wäre*), la designación del hombre como *ens creatum*, no dejaría de designar más que el hecho de su finitud. Y Edith Stein replica: “Nosotros, con toda la tradición, albergamos el convencimiento de que ese “imposible” es posible, es decir, que el ser creado (*Geschaffensein*) es racionalmente (*verstandesmassig*) demostrable (*beweisbar*). No se trata ciertamente de la manera específica de creación de que nos habla el relato del Génesis: en ese caso hablamos del misterio (*Geheimnis*) de la creación. Aquí hablamos de la necesidad de no ser *per se* y *a se*, sino de ser *ab alio*. Por tanto, de que el hombre es *algo*, pero no es *todo*. ¿O es que no es eso exactamente el sentido de la finitud? Heidegger roza el tema, cuando finalmente lanza la pregunta: “Se puede... desarrollar (*entwickeln*) la finitud en el Dasein, aunque sea solamente como problema, sin una supuesta infinitud (*vorausgesetzte Unendlichkeit*)?” Y tiene que añadir inmediatamente estas otras preguntas: “¿De que especie es esta *presuposición* en el Dasein? ¿Qué significa la así puesta infinitud?”. Con estos interrogantes, dice Edith Stein, se nos pone ante los ojos justamente lo que ha dado en cuanto *compresión preontológica del ser*, su meta y orientación en el acceso hacia el sentido del ser. *La finitud solamente se puede captar por la oposición a la infinitud, es decir, la plenitud (Fülle) eterna del ser del ser. La comprensión del ser de un espíritu es, en cuanto tal y siempre, ya una apertura (Durchbruch) de lo finito hacia lo eterno*³³.

Con este razonamiento diríamos que Edith Stein ha llegado ya a la conclusión que buscaba y que, como vemos, es la misma anunciada al final del enjuiciamiento de “Ser y Tiempo”. Todo lo que sigue, en su exposición, se puede ver como consecuencia. Heidegger se limita a sí mismo al querer arrancar el sentido del ser, de la comprensión-del-ser del hombre. Es válido partir de esta comprensión, pero advirtiendo que la comprensión ahí alcanzada no es el sentido del ser. En la medida en que el libro sobre Kant trata de alcanzar el camino deseado —del tiempo originario al sentido del ser—, ese libro es un libro fallido.

3.º *De la esencia del fundamento.*

Este nuevo escrito de Heidegger lo mira Edith Stein únicamente como un intento más de esclarecer “Ser y Tiempo” y, a la vez, deshacer los malentendidos que había generado. Para ello Heidegger se ocupa de nuevo con los temas de la trascendencia y de la libertad.

La trascendencia del ser-hí (*Dasein*) conduce a la pregunta sobre el fundamento. Lo transcendido es el ente, todos los entes, incluso el ente Dasein; y el hacia dónde va esa trascendencia es hacia un ser en su totalidad (*Sein im Ganzen*). Ese trascender es, pues, hacia el mundo, referido al Dasein, es decir, a su ser-en-el mundo.

Edith Stein parece congratularse por el hecho de que, para esclarecer el concepto de mundo, Heidegger recurra al lenguaje de la Escritura (Epístolas de San Pablo y Evangelio de San Juan), a San Agustín y a Santo Tomás, de suerte que podría despertar la impresión de que se habían superado los acentos sensiblemente anticristianos (*antichristliche*) de “Ser y Tiempo”. En nota, atribuye Edith Stein como posible razón de ese cambio al hecho de que el escrito fuera concebido por Heidegger durante su docencia en Magburgo, donde influyó en los teólogos protestantes y de los que, a su vez, recibió impulsos en esa dirección. Sea como fuere, ahí se dice expresamente que la interpretación del Dasein como ser-en-el mundo, “no decide nada, ni positiva ni negativamente, sobre un posible ser para Dios (*Sein zu Gott*)”.

³² *Werke*, VI, p. 121.

Sin embargo esa concesión parece quebrarse ante la pregunta de Heidegger concerniente a la libertad como trascendencia: ¿“Se anuncia ahí la esencial *finitud* de la libertad”? “Aunque la pregunta sea retórica —dice Edith Stein— se viene a concluir de nuevo que el ser del Dasein cubre o se extiende a todo ser. Y Dios es negado (*und Gott ist geleugnet*). No sólo el Dios de la fe cristiana, sino también el Dios de otras religiones monoteístas”³⁴.

No deja de sorprender que a las afirmaciones de Heidegger sobre la libertad como fundamento y como abismo (*Grund-Abgrund*) no se le preste, en esta revisión crítica ni la más mínima atención³⁵. El tema del fundamento es el titular del escrito. Edith Stein no alude a la palabra fundamento, ni a los refinados meandros por los que Heidegger la lleva. Parece, pues, que Edith Stein no quiere desviarse del cauce expresamente elegido como línea de enjuiciamiento. El texto se toma en las partes de su literalidad que le sirven como pretexto para reincidir y remachar la oposición radical de su crítica. Por eso concluye: “Tampoco puede servirnos, como punto de partida, ese concepto de libertad, para empujarnos hacia un ser no arrojado que arroja (*nich geworfenen Werfenden*), hacia un ser infinitamente Libre.

4.º “¿Qué es metafísica?”

Esa condición de ir concentrada, y casi obsesa, en la problemática que pudiera incidir negativamente en su propia obra filosófica-teológica, se pone más de manifiesto, si cabe, en la lectura que Edith Stein hace de la novedosa y extraña lección inaugural del Curso de Heidegger en Friburgo, titulada *¿Qué es Metafísica?*. Heidegger inaugura ahí no sólo un Curso, sino un nuevo punto de partida para el pensamiento metafísico. Edith Stein ve claro que se trata, como siempre, del horizonte que nos pueda explicar el acceso del Dasein al ser. Ese horizonte, que se llamaba temporalidad, se va a plantear ahora como el horizonte de la nada. Y como el horizonte de la nada estaba sin clarificar, ella se apresta a seguir los “nuevos pasos del pensamiento” (*den neuen Gedankengängen*) que Heidegger va a hacer ver o explicitar aquí.

“La ciencia no quiere saber nada de la nada... Pero al hacerse cargo del ente mismo, que es su propia labor, recurre a la nada. ¿Qué pasa, pues, con la nada?. No basta con equipararla con la negación. La nada es más originaria que la negación misma. La experiencia de la nada se nos da en la angustia; el aburrimiento nos revela el ente en su totalidad. La angustia radical está siempre al acecho y puede sobrevenirnos en cualquier momento. El estar sosteniéndonos en la existencia dentro de la nada, hace que el hombre ocupe el sitio de la nada o sea el lugar-teniente de la Nada (*Platzhalter des Nichts*). Pero *tan finitos* somos que no podemos, por nuestra decisión y voluntad, colocarnos originariamente ante la nada. Tan insondablemente ahonda la *finitud* en la existencia, que la profunda y genuina *finitud escapa* a nuestra libertad.

Este estar sosteniéndose la existencia en la nada, apoyada en la recóndita angustia, es un sobrepasar el ente en total: es *la trascendencia*... La metafísica es una trans-interrogación allende el ente (*das Hinausfragen über das Seiende*), para reconquistarlo después, conceptualmente (*das Begreifen zurückzuerhalten*), en cuanto *tal* y *en total*... Nuestro interrogante acerca de la nada tiene que poner ante nuestros ojos *la metafísica* misma... El ser y la nada van juntos... porque el ser mismo es, por esencia, finito (*das Sein selbst im Wesen, endlich ist*), y

³³ *Ibid.*, 122.

³⁴ *Ibid.*, 129.

³⁵ Añádase que esas afirmaciones de Heidegger vienen a ser en su escrito como punto de llegada o conclusivas: “Die Freiheit ist der Grund des Grundes... Als dieser Grund aber ist die Freiheit der *Ab-grund* des Daseins... –Aber das Dasein muss in weltenerwerbenden Überstieg des Seienden sich selbst übersteigen, um *sich* aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können... –Wird jedoch die Transzendenz im Sinne der Freiheit zum Grunde erstlich und letztlich als Abgrund verstanden, dann verschärft sich damit auch das Wesen dessen, was die *Eingenommenheit* des Daseins im und vom Seienden genannt wurde... –Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich in der *Transzendenz als der Freiheit zum Grunde* (Edic. de 1955, pp. 53-54).

solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia (*Daseins*) que sobrenada en la nada”³⁶.

Edith Stein ha conjuntado algunos de los párrafos transcritos, sin duda para mostrar el énfasis que Heidegger pone en sus afirmaciones³⁷.

En la referencia histórica que hace Heidegger para mostrar su novedad del planteamiento y conceptualización, Edith Stein, aunque resume, sigue ateniéndose a dicha literalidad. Como en esa referencia histórica es donde va a estribar la crítica de Edith Stein, pongo completa la exposición sintetizada de Heidegger:

“Acerca de la nada la metafísica se expresa, desde antiguo, en una frase ciertamente equívoca: *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada adviene. A pesar de que en la explicación de este principio, nunca llega la nada misma a ser propiamente cuestión, sin embargo, este principio, por su peculiar referencia a la *nada*, delata la concepción fundamental que se tiene del ente.

La *metafísica antigua* entiende la nada en el sentido de lo que no es, es decir, de la materia sin figura que por sí misma no puede plasmarse en ente con figura, y, por tanto, aspecto (*eidós*) propios. El origen, la justificación y los límites de esta concepción del ser quedan tan faltos de esclarecimiento como la nada misma.

La *dogmática cristiana*, por el contrario, *niega* (*leugnet*) la verdad de la proposición: *ex nihilo nihil fit*, y da con ella a la nada una nueva significación, como la mera ausencia de todo ente extradivino: *ex nihilo fit ens creatum*. La nada se convierte ahora, en contraconcepto del ente propiamente dicho, de *summum ens*, Dios, como *ens increatum*. También aquí la interpretación que se da de la *nada* nos delata la concepción del *ente*. Pero la explicación metafísica del ente se mueve en el mismo plano que la pregunta acerca de la nada. Las cuestiones acerca del ser y acerca de la nada quedan, ambas, preteridas. Por esto no es cuestión la dificultad que si Dios crea de la nada, tiene que habérselas con la nada. Pero, si Dios es Dios, nada puede saber de la nada, puesto que lo “absoluto” excluye de sí toda nihilidad (*Nichtigkeit*)³⁸.

La toma de posición personal la inicia Edith Stein repitiendo lo que podríamos llamar la “solución” o “respuesta” de Heidegger: “La vieja frase: *ex nihilo nihil fit*, adquiere entonces un nuevo sentido, que afecta al problema mismo del ser. Sólo en la nada de la existencia (*Dasein*) viene el ente en total a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito (*in endlicher Weise*)³⁹. Y la metafísica es “el acontecimiento radical de la existencia misma y como tal existencia”⁴⁰. Para esta postura es decisivo: hacer sitio al ente en total..., soltar amarras abandonándonos a la nada y... finalmente quedar suspensos para que resuene constantemente la cuestión fundamental (*Grundfrage*) de la metafísica, a que nos impele la nada misma: *¿Por qué hay ente y no más bien nada?*”.

Saltándose únicamente leves incisos, el enfoque que Edith Stein nos adelanta, para su parte crítica, viene propuesto por la copia de las mismas palabras de Heidegger. Esta meticolosa fidelidad contrasta llamativamente con la calificación que da sobre el público o los oyentes de esta famosa lección. Sin embargo, ambas cosas se unen para desenmascarar el hechizo o fascinación que produjo, achacándolo a la oscura vaguedad de muchos de sus enunciados. Con más ahínco que en *De la esencia del fundamento*, Edith Stein parece estar decidida a leer la cartilla a este indiscutible genio verbal que es Heidegger.

³⁶ *Werke* VI, pp. 131-132.

³⁷ En la transcripción de los párrafos citados y a los que se refiere Edith Stein, he tomado la traducción española hecha por X. Zubiri, de *¿Qué es Metafísica?*. Buenos Aires, 1955, pp. 51-61, poniendo en algún caso la palabra alemana, como en “existencia” (*Dasein*), y en otras expresiones, como se ve en el texto.

³⁸ *Werke* VI, p. 132. Traducción de Zubiri *l. c.* pp. 61-62.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, “...das Grundgeschehen im und als Dasein selbst”.

“Está claro” comienza diciendo Edith Stein. “Esta conferencia había sido calculada para un público profesionalmente no especializado. Más que instruir, quería provocar. Se renuncia al rigor de un tratamiento científico. Se deja llevar por el deslumbramiento fulgurante, sin buscar en nada la serena claridad (*keine ruhige Klarheit*). Por ello, es difícil entresacar algo conceptualmente. El estilo resuena en varios lugares a estrictamente mitológico: se habla de la Nada como si fuera un personaje al que se le deben restituir sus, desde siempre, conculcados derechos. Se nos evoca la “Nada, la Nada, que, en alguna remota vez, lo era Todo”. Pero no sacaríamos provecho alguno deteniéndonos en estas oscuras pendulaciones”⁴¹.

“Acaso podamos sacar, más fácilmente, alguna claridad si nos atenemos a las diferentes interpretaciones dadas a la proposición: *ex nihilo nihil fit*”.

El tema de la angustia y la nada lo había tratado Edith Stein en su libro *Ser finito y ser eterno*, dentro de la cuestión general del *Acto y la potencia*. Allí se citan expresamente las palabras de Heidegger, al decir que la angustia que experimenta el hombre ante su propio no-ser, “lo coloca delante de la nada”. Los editores de la obra han sintetizado la posición de Edith Stein, que elabora en estas páginas, poniendo una nota que, por su exactitud y concreción, me parece oportuno trasladar aquí, para ahorrarnos espacio y tiempo. Únicamente modificó algunas expresiones y refrendo la traducción con la literalidad expresa original del alemán. Dice así la nota:

“La antigua metafísica ¿entendió realmente bajo el nombre de Nada la materia informe? Si así fuera, no hubiera podido establecer esta proposición porque, según ella, toda “cosa formada” fue “formada” de una materia no formada. Dicha metafísica distingue el simplemente no-ente (el *ouk-on*, la nada) del no-ente (*mè on*) que, sin embargo en cierta manera es: es posibilidad y la materia de que está formado todo ente en el sentido propiamente dicho”.

“Y ¿en qué sentido se debe comprender la proposición *ex nihilo fit ens creatum*? Esta proposición sólo puede ser entendida así: El creador, al crear, no es condicionado por ningún otro ente y no existe en absoluto ningún ente fuera del creador y la creación. ¿Es entonces exacto afirmar con Heidegger que la Dogmática cristiana no se pregunta ni acerca del ser ni acerca de la nada? Es exacto, en cuanto la dogmática en cuanto tal, no *pregunta*, sino que *enseña*. (La dogmática puede preguntar si una cosa es un artículo de fe o no; pero lo que está establecido como dogma, no es problemático a sus ojos).

“Esto no significa, sin embargo, que no se preocupe del ser y de la nada. Habla del ser al hablar de Dios (*Sie spricht vom Sein, indem sie von Gott spricht*). Y trata de la nada en muchos contextos, por ejemplo, al hablar de la creación y al entender por lo creado un ente cuyo ser incluye un no-ser. Puesto que “somos tan *finitos*... que no podemos... colocarnos originariamente ante la nada por nuestra propia decisión ni por nuestra voluntad”, la revelación hecha acerca de la nada en nuestra propia vida significa al mismo tiempo la apertura de este nuestro ser propio ser finito y vano (*nichtigen*), hacia el ser infinito, puro y eterno”⁴².

Según estos razonamientos, la recensión de *¿Qué es metafísica?* concluye formulando el cambio que se debe dar a la pregunta de “¿por qué hay ser y no más bien nada? “La pregunta en la que se expresa en sí el ser del hombre debe transformarse en la pregunta acerca del *fundamento eterno* del ser finito”⁴³.

Como se ve, Edith Stein se mantiene fría y distante ante ese fulgante temblor y estremecimiento por el que intentaba Heidegger provocar la resurrección de la Nada. Estaba prendida y pendiente de la línea fenomenológica-escolástica desarrollada en su obra. Y ello le hace pasar por alto la posible aportación de ese inicio heideggeriano a una nueva fundamentación de la filosofía cristiana, como pensamiento que surge de la consideración del ser finito inserto en la pura nihilidad. Es ahí donde el pensar cristiano produce una *inflexión* radical y específica frente al pensamiento griego. Todo ello, al margen de las intencionalidades del propio Heidegger.

⁴¹ *Ibid.*, 133.

⁴² *Endliches und ewiges Sein*, edic. c., pp. 55-56.n. 45. *Werke*, VI, 134.

⁴³ *Werke*, VI, 135.

Todavía hemos de aludir a una nota que Edith Stein añade a su recensión, como posible viabilidad de la *finitud del ser*, tan reiterada por Heidegger. Edith Stein había asistido a las *Jornadas de estudios de la sociedad tomista*, habidas en Juvisy, en 1932. En ellas el Profesor Daniel Feuling había sugerido *verbalmente* que la finitud de que hablaba Heidegger había de referirse a la *noción de ser*. Dios no filosofa. Y toda noción que reside en y maneja el ser humano ha de ser por definición temporal y finita. Edith Stein comprende que debe dejar constancia de una interpretación tan matizada y sugerente. Podría cambiar toda la argumentación de su crítica. Pero deja constancia de que no hay indicio alguno en los escritos de Heidegger que pueda apoyar esa opinión. Sin embargo, cree oportuno, que por la posibilidad de apertura, así, al ser eterno no la debía silenciar, al menos, como cuestión abierta⁴⁴.

III. EL CONTRAPUNTO DEL VIRAJE (*DIE KHERE*) DE HEIDEGGER.

En general las críticas que Edith Stein dirige contra Heidegger eran compartidas por la mayoría de los pensadores de la filosofía tradicional. Habría que exceptuar únicamente a algunos discípulos directos del Maestro de Friburgo que, aunque provenientes de, o instalados en, esa filosofía veían en Heidegger un estímulo y una fuerza dinamizadora para la renovación y ahondamiento de la temática de la misma tradición, incluso dentro del campo católico. Karl Rahner, jesuita, afirmaba que el pensamiento ontológico de Heidegger “puede tener y tendrá siempre una importancia fascinante para el teólogo católico que considera que Dios es y será siempre el misterio inefable⁴⁵. Max Müller piensa que en la parte anunciada y no publicada de “Ser y Tiempo”, es decir, en *Tiempo y Ser* Heidegger pensaba distinguir, además de la diferencia ontológica (ente y ser), la diferencia teológica (Dios, ser y ente). Intentando explicitar lo que el Maestro no realizó, piensa que la *Lichtung* o iluminación ontológica trascendental del ser, puede dirigirse al ser transcendente (Dios), retomando *la teoría agustiniana de la iluminación*, según la cual Dios sería “la condición trascendente de posibilidad de aquella *luz* trascendental, que posibilitaba el “despejamiento” del ser”⁴⁶.

⁴⁴ *Ibid.*: “hier ist die scharfe Scheidung zwischen Sein und Seinsverständnis gemacht, die wir in den Schriften vermissen, und damit die Möglichkeit eines ewiges Sein offen gelassen”... “Andererseits stammt sie aus einem Gespräch, das bestimmt war, für einen öffentlichen Bericht über Heideggers Phänomenologie vorzubereiten. Und darum erscheint sie zu gewichtig, als dass sie verschwiegen werden dürfte”.

⁴⁵ *Karl Rahner Gespräch mit Meinsold Kraus*. Freiburg B., 1984, p. 47. Recojo esa cita por la consonancia que puede dársele con las aspiraciones y expresiones de la misma Edith Stein. El verdadero influjo y presencia de Heidegger en Karl Rahner es preciso constatarlos ya, de hecho, en *Geist in Welt*, Innsbruck, 1939 (trad. esp. *Espíritu en el mundo*. Barcelona, 1963), su tesis doctoral de Filosofía. Rahner fue discípulo de Heidegger los años 1934-1936. M. Honocker, director de su Tesis doctoral, no le quiso dar su aceptación precisamente por verla demasiado influenciada por Heidegger. La fuerza virtual de esta influencia culminará, en la Teología, en lo que Rahner denominará “giro antropológico” (*antropologische Wende*). Sin embargo, hay en él un cuerpo de pensamiento que no dudaría en aprobar Edith Stein; el que no puede darse verdadera teología sin filosofía, si la teología no se resigna a flotar en el vacío. Esa “filosofía” deberá ofrecer la base rigurosa de la *apertura* constitutiva y estructural del hombre hacia Dios. (Para una introducción seria y rigurosa en el pensamiento de K. Rahner, véase: H. VORGRIMLER: *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*. Freiburg, 1985).

⁴⁶ *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg, 1949, p. 114. Hay traducción española con el título de *Crisis de la Metafísica*. Sur. Buenos Aires, 1961. Está hecha sobre la segunda edición alemana (1957) y, para el tema, puede verse el Epílogo: *¿Un diálogo con Heidegger?*, pp. 151-171. Según Max Müller, “la teoría agustiniana de la luz... está más cerca de la intencionalidad del ser, que acabamos de caracterizar, que una fenomenología de la conciencia intencional... La luz no es Dios, mas es *inmediatamente de Dios* en cuanto apelación por parte de Dios, en tanto Logos” (Edic. esp. p. 143). Max Müller remite a la exégesis agustiniana de la Epístola ad Romanos, I, 18, ss. y al comienzo del libro X de las Confesiones). Pienso que, como primordialidad gnoseológica se debería remitir indefectiblemente a la *obscura noticia*, a la “nescio qua notitia” de Confesiones, X, 20, 29.

Resumiendo estas y otras interpretaciones, J. B. Lotz, también jesuita, considera que, compenetrados indisolublemente ambos momentos, se puede pasar del ser presente en el hombre, al ser que supera al hombre, es decir, Dios. Ese sería el camino que “de Heidegger lleva más allá de Heidegger”⁴⁷.

Pero ninguna de estas *lecturas* pudo ya conocer Edith Stein. Pero había presentido que en Heidegger “se abría una puerta”, aunque después parecía cerrarse a cal y canto, como decía su amiga Hedwige Conrad-Martius. De ahí que en sus críticas a Heidegger apunte siempre un temblor de titubeo, un sínfin de interrogantes, algo de dubitación, a la vez que reiteraba su propia postura de oposición a lo que pudiera dañar a mentes no tan preparadas para leer a Heidegger. Aparte de esa actitud de prevención y cautela, ahora podría comprobar también que su negativa a aceptar la dirección y el primer tramo del planteamiento de Heidegger, había tenido algo de presagio profético sobre la necesidad de un cambio, de un reenderezamiento. En los tiempos de su redacción de “Ser finito y ser eterno” (terminado en 1936) lo último que pudo ver publicado de Heidegger fue *¿Qué es metafísica?*. Después de esta publicación Heidegger mantiene, al menos cara al público, ocho años de silencio. La aparición de *Hölderlin y la esencia de la poesía* es de 1937. Por esas fechas Edith Stein esta ya bloqueada para poder recibir informaciones culturales del exterior. Todas las preocupaciones y alertas debe concentrarlas en cómo salvar su vida y la de su hermana Rosa. En 1938 se tramita su traslado de Colonia, para huir de los nazis. Todos los intentos de pasar desapercibida y oculta fracasan, y desde el Convento de Echt, en Holanda, es llevada en 1942 al horno crematorio de Auschwitz.

Sería insensato pedir que Edith Stein se adelantara o adivinara la “sendas perdidas” por las que iba a transitar el pensamiento originario de Heidegger. Para sus recensiones, elaboradas al hilo de la redacción de “Ser finito y Ser eterno” se sirvió principalmente de las noticias y escritos de su amiga Hedwige Conrad-Martius. Esta había escrito sobre “Ser y Tiempo” que Heidegger prometía ahí de modo genial y sugerente abrir una puerta al pensamiento metafísico, cuando después volvía a cerrarla a cal y canto. Edith Stein hará nuevas calas para reafirmar esa expresión de la amiga y salvar, a la vez, su visión del problema metafísico presentada en su propia obra. De ahí la objeción básica de que la “compresión del ser” expuesta por Heidegger no alcanzaba a dar con “el sentido del ser”. La temporalidad y la finitud absolutizadas del ser de Heidegger obturaban automáticamente ese sentido. Sentido significaba realización de la esencia. Y en la esencia del ser finito residía la tensión hacia la plenitud del ser infinito. Por ello la “derelicción” (*Geworfenheit*), la existencia y el proyecto inherente al ser-en-el-mundo del Dasein de Heidegger, encerraban y delataban en sus refinados análisis de los existenciales, una contradicción y una actitud anticristiana. La contradicción se daba al instalar el Dasein como “arrojado” sin poner un quién le arrojara. Y en la animosidad anticristiana, Edith Stein presentía ver que “tal vez el autor continúa en lucha contra su propio fondo cristiano que en modo alguno ha muerto”⁴⁸.

Ampliando el alcance de esta postura de Edith Stein puede verse que todas sus críticas se reducen a modulaciones de la formulada ahí. El continuar su crítica hasta afirmar que el Dasein se podría ver como “un pequeño Dios”, era mirar a consecuencia teóricas *posibles*, pero que, en realidad no funcionaban, como tales, en la Analítica existencial de Heidegger. Al decir que el hombre era necesariamente existencia no significaba otra cosa que su radical finitud. Y, por

⁴⁷ J. B. LOTZ: *Mensch-Sein-Zeit* en “Gregorianum” 55 (1974), 250 ss. Véase E. COLOMER: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, vol. III (1990) (Heidegger), pp. 586-591, n. 102.

⁴⁸ *Ser finito y ser eterno*, o. c., p. 155, n. 42. En la recensión directa de Edith Stein, el contexto viene dado por el hecho de que Heidegger niegue las “verdades eternas”, como “restos de teología cristiana, no extirpados todavía y que siguen dentro de la problemática filosófica”. Es ahí donde Edith Stein dice literalmente: “Es bricht hier ein antichristlicher Affekt durch, der im allgemeinen beherrscht ist, vielleicht ein Kampf gegen das eigene, keineswegs erstorbene christliche Sein” (*Werke*, VI, p. 114). Edith Stein extiende seguidamente esa misma actitud de Heidegger ante algunos tratamientos que hace de la Filosofía medieval.

otro lado, con la derelicción, intentaba Heidegger mostrar fenomenológicamente que el hombre se halla incapacitado para constatar la experiencia de su propio origen. Nunca se podrá, por ello, hablar de absoluta posesión de sí mismo, ni de captar nuestra situación originaria en un imaginario más allá de la misma derelicción⁴⁹.

En el contexto de la “fuerte impresión” que le causó la lectura de “Ser y Tiempo”, se puede constatar, en primer término algo de agrado y hasta alborozo. Ahí estaba recibido y subsumido (en el sentido hegeliano de *aufgehoben*) todo su maestro Husserl e incluso parte de la trayectoria final que ella no había podido conocer directamente. Sus críticas al Maestro apuntaban siempre al riesgo de idealismo, poniendo fin al realismo profesado y enseñado en Gottinga, que tanto había entusiasmado lo mismo a ella que a sus discípulos y profesores. A muchos les había conducido a revalorizar la Edad Media y empujado hacia su estudio. Aquí quedaba reinstalado un nuevo, inequívoco y radical realismo en la base misma del círculo hermenéutico que arrancaba de la precomprensión del ser. Se podía constatar que Heidegger cumplía el “coger al Maestro por su palabra”, por la palabra de su consigna de *ir a las cosas mismas*⁵⁰.

Además se trataba ya de ontología y, para ella, de Metafísica. Estaba en la línea de fervor y entusiasmo que había despertado el movimiento fenomenológico, después de perdida definitivamente la fe en el imperialismo mental del materialismo y del positivismo. Ahí parecía culminar lo que durante sus años de formación intelectual estaba viviéndose como perspectiva ilusionada. Era lo que nuestro Ortega y Gasset había bautizado dos años antes del libro de Heidegger como “pleamar filosófica”⁵¹. Era evidente que la ciencia (la física) “sólo podía resolver cuestiones penúltimas” sin poder hablar de “resolver las últimas”. La misma Edith Stein, con el discurso trascendente y trascendental de su obra podía considerarse al día y envuelta en la misma onda. Su maestro Husserl había definido la filosofía como “ciencia del comienzo” (*Wissenschaft des Anfangs*). La lección había sido aprendida. En Heidegger aparecía una forma radical del comienzo, y ella había ya elaborado su obra que era manifestación del verdadero comienzo y del verdadero fin.

⁴⁹ A. De WAEHLENS: *Heidegger*. Buenos Aires, 1955, puntualiza a ese respecto: “Estamos ahora en condiciones de comprender una de las tesis más “escandalosas” de la filosofía de Heidegger... Estas fórmulas no significan en modo alguno que Heidegger entienda aplicar al ente humano las expresiones que en la filosofía tradicional sirven para caracterizar a Dios... La filosofía de Heidegger... define al hombre por la finitud misma, pero, al hacerlo, no intenta jamás, como se lo reprocha quizá erróneamente a la filosofía tradicional, comprender lo finito por lo infinito” (p. 55).

⁵⁰ Es obvio que Edith Stein siguió interesándose por el itinerario de su Maestro, aún después de separarse de él materialmente. Pero de las tres “epojés” (la gnoseológica, la eidética y la trascendental), Edith Stein quedó más impactada por la eidética, por el momento fascinador de la *Wesensschau*. La filosofía tradicional podía facilitarle la verdad de lo trascendental, es decir, el de la fusión de *la nóesis* con *el noema*. (Recordemos el axioma escolástico de “intellectus in actu est intellectum in actu; et sunt unus et idem actus”). Con todo, en las etapas (eidética, trascendental y existencial) de la evolución de Husserl hubo de conocer muy débilmente la etapa “existencial”, por la que diríamos “comienza” Heidegger. Otra cuestión es si este momento del nuevo y último “principiar” de Husserl es exclusivo del mismo o hay que atribuirlo al diálogo con Heidegger, siendo aún su discípulo. Esta heterodoxia para los husserlianos, es posible que no pueda ser nunca dilucidada. En cualquier caso, Edith Stein pudo percibir abiertamente que Heidegger iba más allá de lo que ella había recibido de su Maestro.

⁵¹ O. C., III, 344-349. “Puede decirse que en el horizonte universal se hincha una pleamar filosófica” (p. 344). “Entretanto, la velocidad de los acontecimientos espirituales es tal al presente, que dentro de un año la pleamar filosófica batirá ya los más adustos promontorios” (p. 349). (Fecha 10 de marzo, 1925). Tres años más tarde (1928) muere Max Scheler, el pensador que mayor entusiasmo, atracción y fervor produjo en Edith Stein. Al escribir Ortega “*Max Scheler. Un embriagado de esencias*, a propósito de su muerte, nos describe los logros ilusionados de esa «“pleamar...»... “La gigantesca innovación entre ese tiempo (el del positivismo) y el nuestro ha sido la fenomenología de Husserl. De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros... El fin sempiterno de la filosofía –la aprehensión de las esencias– se lograba por fin, en la fenomenología de la manera más sencilla. Fácil es comprender la embriaguez del primero que usó esa nueva óptica... El primer hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso y, como Adán, hebreo, fue Max Scheler. Por lo mismo ha sido de nuestra época el pensador por excelencia. Ahora, con su muerte, esa época se cierra –la época del descubrimiento de las esencias” (O. C., IV, pp. 507-511).

Era, pues, el momento de señalar las diferencias. Una recensión crítica de Heidegger era ineludible e inaplazable.

Lamentablemente la muerte le arrebató la posibilidad de conocer el pensamiento de Heidegger más allá de las obras citadas. No pudo entrar en roturación posterior del camino emprendido en “Ser y tiempo”, donde sólo terminaba con un interrogante. Para Heidegger no se trataba ahí de un callejón sin salida⁵², sino de una necesidad de deshacer el aparente *impasse* y acentuar los linderos aludidos para que el mismo camino siguiera abriéndose a la vez que enderezándose. Heidegger, en ese transitar penoso de enderezamiento, tampoco pudo conocer las réplicas de Edith Stein. Pero había otras que decían lo mismo. La negación de Dios que le reprochaba Edith Stein, le vino catapultada nada menos que por el propio Sartre, al clasificarle entre los ateos como él (*El existencialismo es un humanismo*, 1946). A pesar de las dificultades, incluyendo entre ellas las políticas, llegó un momento en que Heidegger tuvo la necesidad de mover hilos y agilizar trámites para contestar. La riqueza y pluridimensionalidad de su pensamiento se presentaban ya como confusión. En las muchas cosas dichas se olvidaba que él perseguía y seguía su camino. Se había visto obligado a mostrar una parte no explicitada, al menos, de su recorrido. Y además un cambio de orientación. Ese cambio estaba ya aludido en el *Nachwort* (Apéndice) a su cuarta edición de ¿Qué es metafísica?, en 1934. Después del inusitado énfasis por el que se exaltaba la “clara noche” de la Nada, se hacía hincapié en que “*solamente el hombre* entre los otros entes experimenta, llamado por la voz del Ser, la maravilla de todas las maravillas: que el ente es⁵³. Además se iniciaba el discurso del posible reenvío desde la esencia del ser hacia estas tres palabras: Pensar, poetizar y agradecer (*Denken, Dichten, Danken*), aunque la cuestión quede ahí abierta⁵⁴.

Sin duda la cuestión exigía, para ser entendida, mayores precisiones y más claridad. Es lo que Heidegger realiza en su *Carta sobre el Humanismo* de 1947. Ahí se nombra, explícita y anuncia el cambio o viraje (*die Kehre*) urbi et orbi. Y cómo además ese cambio sigue recibiendo la analítica de “Ser y Tiempo” y el cómo se iniciaría el “Tiempo y Ser”.

“Sería el último yerro, por tanto, si se quisiera aclarar la frase sobre la esencia del ec-sistente del hombre como si éste fuera un traslado secularizado de un pensamiento sobre Dios, aseverado por la teología cristiana (Deus est suum esse) al hombre, pues la ec-sistencia no es la actualización de una esencia...”⁵⁵.

El pensamiento a que apuntaba “Ser y Tiempo” era a un nuevo modo de pensar por el que, superada la subjetividad, apareciera el ser-en-el-mundo en la relación ec-stática a la iluminación (*zur Lichtung*) del ser.

“La suficiente post- y coejecución de este otro pensar que abandona la subjetividad se dificulta ciertamente por el hecho de que en la publicación de *Ser y Tiempo* se retuvo la tercera sección de la primera parte, *Tiempo y Ser*. Aquí se vuelve el todo (*Hier kehrt sich das Ganze um*). La cuestionable sección fue retenida porque el pensar rehusó en el

⁵² En España, también Ortega pronosticaba que, con “Ser y Tiempo”, Heidegger había entrado en una “vía muerta” (O. C. VIII, 72).

⁵³ “Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: Dass Seiendes ist. (*Was ist Metaphysik?*, edic. Klostermann, 1951, p. 42).

⁵⁴ “Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige. Wie freilich, aus dem Wesen des Seins gedacht, das Dichten und das Danken zueinander verwiesen und zugleich geschieden sint, muss hier offenbleiben. Vermutlich entspringen Danken und Dichten in verschiedener Weise dem anfänglichen Denken, das sie brauchen, ohne doch für sich ein Denken sein zu können” (*Ibid.*, p. 46).

⁵⁵ Utilizo la versión española de Rafael Gutiérrez Girardot: *Carta sobre el Humanismo*. Taurus. Madrid, 1959. Los paréntesis de frases o palabras alemanas que introduzco, son de la edición Klostermann, 1947: *Über den Humanismus*. La paginación primera es de la traducción y la segunda del original alemán, respectivamente. Ahí, p. 23 y p. 17.

suficiente decir a esta vuelta (*dieser Kehre versagte*) y porque no alcanzó con la ayuda del lenguaje de la metafísica. La Conferencia “De la esencia de la verdad”, que fue pensada y comunicada en 1930, pero impresa apenas en 1943, lanza una cierta mirada en el pensar de esta vuelta (*in das Denken der Kehre*) de *Ser y Tiempo* a *Tiempo y Ser*. Esta vuelta (*diese Kehre*) no es una modificación (*Änderung*) de un punto de partida de *Ser y Tiempo* sino que ésta logra el pensar intentado llegar a la dimensión desde la cual está experimentado *Ser y Tiempo* y, ciertamente, experimentado desde la experiencia del olvido del ser (*der Seinsvergessenheit*)⁵⁶.

En pocos lugares de sus escritos se pliega Heidegger a explicaciones tan detalladas. Iba en ello la coherencia de su itinerario y la recurrente asunción de las novedades alcanzadas para enhebrarlas en su caminar posterior. La *Kehre* reobra hacia atrás precisiones que Edith Stein sólo podrí desear.

Estas precisiones conducen a deshacer malentendidos tan graves como el que le cargaba Sartre y como el que, desde otro punto de mira, le achacaba también Edith Stein. Heidegger llega a apelar al cuidado que se debe tener al leer. En sus escritos anteriores “nada se ha decidido sobre la existencia de Dios. Pero es un proceder apresurado y erróneo sacar de la relación de la esencia del hombre “con la verdad del ser” que sea ateísmo. Heidegger va con lentos y casi disgustados pasos, rechazando los epítetos de indiferentismo, nihilismo y ateísmo. Cree que su marcha se podía ya haber conocido en el estudio de 1929, “De la esencia del fundamento”, donde había escrito: “Mediante la interpretación ontológica del Dasein como ser-en-el-mundo no se ha decidido ni positiva ni negativamente sobre un posible ser para Dios. Pero ganará, por cierto, mediante la clarificación de la trascendencia, primerísimamente, *un suficiente concepto del Dasein*⁵⁷ en relación al cual se podrá ahora preguntar cómo se está ontológicamente con relación de Dios al Dasein”.

Y todo ello como preludeo al reclamo, tantas veces citado, que se formulará a las pocas líneas siguientes:

“Sólo desde la verdad del ser deja pensarse la esencia de la gracia (*Heiligen*=sagrado). Sólo desde la esencia de la gracia (=sagrado) se deja pensar la esencia de la divinidad (*Gottheit*=deidad). Sólo en la iluminación (*im Lichte*) de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar la palabra “Dios”⁵⁸.

Como decíamos, Edith Stein no pudo conocer este viraje o famosa *Kehre* de Heidegger. Si ello hubiera ocurrido sus críticas de la filosofía de Heidegger hubieran sido más densas y sobre todo más matizadas. El hecho nos ha privado además del enjuiciamiento global con que hubiera calificado ese cambio. Sin duda modificaría muchas cosas. Pero ¿lo hubiera visto como positivo o más bien como un ahondar en el descarrillamiento? ¿Cabría pensar que lo juzgara como una entrada o línea de paso posible hacia lo teológico? ¡Genial, indeciso y enigmático Heidegger: el gran embaucador!

Pienso que la *Kehre* no hubiera significado más que un *contrapunto* sobre el que seguirían combinándose *dos melodías distintas*. Sin duda a Edith Stein le habría agradado la insistencia de Heidegger en *el misterio* del ser, su orientación en considerarlo como la patria o la tierra madre sobre la que habría de construirse nuestra morada, sus paralelismos expresivos en consonancia con los grandes místicos, su concepto de la *Gelassenheit* o desasimiento. Pero todo ello como posibles apoyaduras para dar el “salto” del ser *finito* al ser *eterno*. Justamente el salto que Heidegger reitera que no es posible dar. A Edith Stein le hubieran agradado también

⁵⁶ *Ibid.*, p. 24 y p. 17.

⁵⁷ Ahí en cursiva del mismo Heidegger.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 51 y p. 36-37.

que fuera verdad la frase que se cita de Fritz, el hermano de Heidegger: “Cuanto mi hermano habla del ser en el fondo habla de Dios”. Pero Heidegger había dicho que si alguna vez llegara a escribir de Teología, por la que seguía manteniendo un viejo amor, jamás emplearía la palabra “ser”. El Ser de Heidegger, que esencializa (*west*) el devenir histórico y se da como acontecimiento, es siempre “lo Mismo”, aunque captado y dicho de distintas maneras. Es lo Mismo, pero no lo Igual⁵⁹. Parece, por ello, que el Dios a que se pudiera apuntar desde Heidegger sería el de un nuevo advenimiento, acaso inminente, pero futuro, es decir, el Mismo, pero expresado de forma histórica y desigual en todas las épocas y religiones.

El Dios de Edith Stein es obviamente el Dios cristiano, uno y trino, creador y fin último de todo lo existente. El único salto que Edith Stein propondría a Heidegger sería el salto a la vivencia resolutive de la fe cristiana. Y de ahí al amplio campo brumoso y gozoso de la mística.

Hemos hablado de la presencia de Heidegger en el pensamiento de Edith Stein⁶⁰. Es preciso apostillar que esa presencia es siempre de terminología motivacional, como estímulo para su más claro afianzamiento y expresión actual de sus propias convicciones. Incluso en el terreno específicamente filosófico su teoría de la esencia, procedente de Husserl, se convierte en esencialismo más próximo al de una Lógica hegeliana que al esenciar y esenciarse históricamente del ser heideggeriano⁶¹. Por ese camino, el esencialismo de Edith Stein ya no es el de Husserl⁶². Pero no es este el lugar para exponer el pensamiento de Edith Stein en lo que tiene

⁵⁹ Agradezco al Prof. José Luis Cancelo las conversaciones habidas sobre este punto crucial y básico de Heidegger en el supuesto de la posibilidad de proyectarlo hacia el hecho religioso. Para el tema del alcance de los escritos del primer Heidegger, con distinto enfoque del adoptado por Edith Stein, puede ser esclarecedor el artículo del mismo José Luis CANCELO: *Los presupuestos de la hermenéutica de M. Heidegger*, en “Cuadernos de Pensamiento, 12” (F.U.E., Madrid, 1998), pp. 243-271.

⁶⁰ Sobre todo en el punto de arranque de sus respectivos planteamientos, aunque no en la finalidad. En ese sentido se debe leer la afirmación de Reuben GUILÉAD: “Pour Edith Stein, il n’y a pas de conflit entre la métaphysique et l’ontologie, comme le veut Levinas. Très proche de Heidegger, Edith Stein est plutôt convaincue que, par son essence, la métaphysique doit revêtir la forme de l’ontologie, car l’unique question à laquelle elle doit répondre est celle du sens de l’être” (*De la Phénoménologie à la Science de la Croix. L’itinéraire d’Edith Stein*. Edic. Nauwelaerts. Louvain-Paris, 1974, p. 364).

⁶¹ “Tandis que Hegel et Heidegger, s’appuyant sur la proximité étymologique entre *Wesen* et *gewesen* soulignent l’aspect temporel de l’être, Hegel le concevant comme l’être passé et Heidegger comme l’être qui dure, Edith Stein met l’accent sur le repos en lui-même. C’est ainsi qu’elle interprète le mot allemand *wesen* (durer) encore en un sens temporel, mais visant un temps qui, pour ainsi dire, se supprime. L’être de l’essentialité et de la quiddité est le repos en lui-même (*Werke*, II, 90; R. GUILÉAD, o. c., p. 160) Para valorar estas precisiones de Guilead, téngase en cuenta que antes de este libro sobre Edith Stein, había escrito el de *Être et liberté. Un étude sur le dernier Heidegger*. París 1965.

⁶² Hay aquí una cuestión que es preciso tener muy presente para una lectura coherente de la obra de Edith Stein. Por una parte nunca se desprendió de la fascinación del descubrimiento de las esencias por el método fenomenológico. Y por otra, al entrar en Santo Tomás o más ampliamente en la filosofía escolástica, el “mundo de las esencias” pasa a ser el de “las ideas arquetípicas”, “razones” o modelos ideales, según las cuales se esenciaban las cosas creadas. Esos arquetipos de las cosas reales, coeternas con el Logos, son, además y al exponerse en los entes creados esenciándolos, temporalizables y temporalizadas. El “mundo de las esencias” adquiere así una formalidad ontológica en cierta manera autónoma. Edith Stein lo ve con claridad y ensaya la fórmula de etiquetarla como una “creación antes de la creación” (“*als eine Schöpfung vor der Schöpfung*”, *Werke*, II, 448). Aquí ya no estamos en el agustiniano “tu autem ibi vidisti facta unde vidisti facienda” (*Conf.* XIII, 38, 53), es decir en la propia mente divina. Esa ternura mental por el esencialismo complica enormemente las cosas. Como el mismo Guilead ha visto (o. c., nota 50), la fórmula steiniana evoca más bien la famosa de Hegel, según la cual “la lógica concebida como el reino de la verdad es la representación de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” (p. 173). Todavía hay otras secuencias dignas de apreciarse dada la concepción original de Edith Stein sobre la esencia. Si de la noción “esencial” de ser (temporal-supratemporal), la misma *Seinsverständnis*, entendida como *noción* (véase aquí nota 44) puede abrir la posibilidad de referencia al ser eterno, lo que se arriesga es el concepto tradicional de la *Analogía*, en la parte precisamente en que, con respecto a Dios, es necesario insistir en la máxima *desemejanza* con el ser creado. Al darnos Edith Stein “el meollo común de sentido” al hablar del ser finito y del ser eterno, ella intenta fundar la Analogía como “relación” entre ambos. ¿Bastaría esto para resguardar la ortodoxia del decreto del Concilio de Letrán sobre la diferencia o

de propio y original. Es un pensamiento conciliador de los más relevantes momentos de la tradición occidental. Es valiente y hasta incluso osado, en la medida en que tuvo que formularse cuando todavía estaba germinando. Recoge con amplitud y precisión la vivencia de la nostalgia, que también sedujo a Heidegger⁶³. Es también, como el de Heidegger, un pensamiento que quiere superar todo nihilismo, pero que además se yergue contra toda posibilidad incluso de su planteamiento.

En una de las recensiones apuntadas, la de “Ser y Tiempo”, contrapone Edith Stein al concepto de la radical temporalidad del ser, la conocida cita de Nietzsche⁶⁴. “El dolor dice: pasa. Pero el placer quiere eternidad, profunda, profunda eternidad”. Por encima de *las diferencias* y profundas discrepancias, hay *algo común* en que coinciden y de lo que se alimentan estas dos formas de filosofar, la de Edith Stein y Martín Heidegger: cómo y donde encontrar la morada apacible y de reposo por la que inquiere y nos grita nuestro inquieto corazón. Por eso, ambos son, a su manera, pensadores del misterio, pensadores místicos. Un misticismo ontológico de Heidegger, en el que el Ser llama en silencio, se revela y oculta a la vez, y muestra la huella de su ausencia. Un misticismo teológico de Edith Stein, que presente y vive la presencia, a pesar y por encima de la noche oscura. Ese misticismo que podían ponérsele literalmente como arranque y tránsito las palabras poéticas⁶⁵. Geibel: La Filosofía termina por saber que hay que crecer”.

desemejanza entre la criatura y el Creador? (Denziger: *Enchiridium Symbol. et defin.*, Mr. 432). ¿No habría que dar más precisiones sobre la “esencia” del “ser común”? (Véase el planteamiento de esta problemática en el artículo del P. Erich PRZYWARA: *Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, Existentialisme, Analogie*, en “Études philosophiques”, 2 (1956, pp. 458-472, especialmente, 463-465).

⁶³ Según el testimonio de Karl Rahner, cuando era discípulo de Heidegger, entre 1934-1936, el joven y admirado filósofo de Friburgo comenzó un día su lección con estas palabras: “Los profesores universitarios de filosofía no entenderán jamás lo que decía Novalis: la Filosofía (y toda filosofía es metafísica) no es, propiamente hablando, sino una *nostalgia*. La filosofía no es una disciplina que se aprende. Respecto de ella las ciencias no son más que sirvientas. Pero el Arte y la Religión son sus hermanas. Quien no sabe lo que es la nostalgia, tampoco sabe qué es filosofar. Si nos es posible filosofar, es porque en ninguna parte nos sentimos en casa, porque siempre hay algún “todo” que de algún modo nos solicita, porque sin cesar somos empujados hacia el ser en lo que tiene de total y de esencia... Nosotros, los hombres, somos los sin-patria y la inquietud misma, la inquietud viviente: he aquí porque nos es preciso filosofar”. (K. Rahner: *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, en “Recherches de Science religieuse”, 30 (1940), 156 ss. y citado por E. COLOMER, *o. y l. cc.*, pp. 468-469).

⁶⁴ “Es ist in diesem Zusammenhang an ein Nietzsche-Wort zu erinnern: “Wehs pricht: Vergeh! Doch alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe, Ewigkeit” (*Werke*, VI, p. 109).

⁶⁵ “Das ist das Ende der Philosophie: zu wissen dass wir glauben müssen” (Cita en J. HESSEN: *Die Werte des Heiligen*, Regensburg, 1938, p. 162). En Edith Stein encontramos también la misma expresión en “Ser finito y ser Eterno”, al hablar de la Filosofía cristiana. Después de mostrar que la razón sola no podría llegar hasta la captación del “primer Ente” (*erste Seiende*), afirma que no aceptar la información que nos da la fe, sería “la razón de la sinrazón” (*Die Vernunft würde zur Unvernunft*) (p. 23). De ahí que “la tarea más elevada de la Filosofía cristiana consiste en abrir el camino a la fe” (*Eine Christliche Philosophie wird es als ihre vornehmste Aufgabe ansehen, Wegbereiterin des Glaubens zu sein*). *Ibid.*, p. 29.

LA VOCACIÓN DE LA MUJER Y EL FEMINISMO DE EDITH STEIN¹

Por *Feliciana Merino Escalera*
CEU San Pablo, Valencia.

INTRODUCCIÓN

En primer lugar quisiera agradecer a los organizadores la invitación y el privilegio que me brindan de poder hablar de un tema tan actual como es el de la vocación de la mujer, y hacerlo de una manera todavía mucho más actual, a través del pensamiento de Edith Stein, mujer de amplios horizontes intelectuales, como hemos podido ver y aún veremos a lo largo de las jornadas de este ciclo de pensamiento.

Dicho esto y pasando al tema que me ocupa, la exposición está dividida en tres partes: En primer lugar, una clasificación de los principales movimientos o corrientes feministas para, en segundo lugar, situar el feminismo de Edith Stein como modelo de un feminismo cristiano, frente a otro tipo de interpretaciones. Me detendré en las aportaciones que se pueden realizar desde la teoría steiniana de la vocación personal en relación a la diferenciación sexual, aportaciones que, desde mi punto de vista, nos ofrecen una manera diferente de entender, con frescura y sensibilidad, las relaciones entre hombres y mujeres. Por último, realizaré un breve comentario acerca de la relación entre los textos steinianos sobre la mujer y la Encíclica *Mulieris Dignitatem*, de Juan Pablo II.

I. PLANTEAMIENTO DEL *STATUS QUAESTIONIS*: MODELOS DE FEMINISMO.

Hasta la historia presente, podríamos entender el feminismo como conjunto de ideas que desde la originaria lucha por la igualdad de facto y de iure, pretende mejorar la situación de la

¹ Conferencia impartida en la Fundación Universitaria Española el 24 de febrero de 1999, en el marco del XIV Ciclo de pensamiento: «Tradición y actualidad en el pensamiento de Edith Stein», celebrado en Madrid los días 3, 10, 17, 24 de febrero y 3 de marzo del mismo año.

mujer promoviendo el reconocimiento de su dignidad en todos los ámbitos, públicos y privados. Sin embargo, lejos estamos ya de considerar que el feminismo, que tradujo en su momento algunas de las protestas en el ámbito de los derechos civiles y políticos, se ha transformado en un movimiento exclusivo y excluyente. El tiempo nos ha demostrado que las verdades brotan del ser del hombre y que estas verdades no pueden someterse a ningún reductivismo ni esencialista ni existencialista. El hombre nace con la verdad de su ser, pero es a través de su propia vida, desde un ser que crece intensionalmente, desde dentro hacia el exterior, como se va descubriendo a sí mismo y a los otros.

Esta experiencia irrenunciable es la que nos permite hablar de distintos paradigmas feministas de una manera generalizada sin pretender agotarlos ni a ellos ni a sus argumentaciones, porque además no siempre son corrientes sucesivas en el tiempo, sino líneas fundamentales que a veces divergen en algunos de sus propósitos y se unen en otros, resultando un cuadro, a la hora de estudiar el feminismo, demasiado complejo como para generalizar y clasificar indebidamente:

I.1. *Feminismo de la igualdad o igualitarismo*

Con un origen claramente unido a reivindicaciones de tipo social, el feminismo nace con claras pretensiones jurídico-políticas. Sus primeros representantes, que surgen a finales del siglo XVIII con la Revolución francesa, como reacción principalmente al código napoleónico que rebajaba el valor de la mujer como persona imponiéndole límites jurídicos y considerándola siempre dependiente de un varón, reivindican la igualdad de derechos, sobre todo de derechos civiles y políticos, como el derecho al voto, extendiéndose después al reconocimiento de otros derechos en contra de la discriminación de la mujer. Así entendido, el feminismo tiene su razón de ser, dentro de la lucha generalizada por el reconocimiento universal de los derechos humanos, en la defensa de la dignidad de toda persona por el hecho de ser persona².

Sin embargo, poco a poco estas pretensiones que sólo tienen sentido desde la defensa del reconocimiento de derechos que son humanos, se extienden a otros ámbitos y la tendencia al igualitarismo acaba imponiéndose y reflejándose incluso en modos de vestir, en general en un tipo de relaciones personales y profesionales que asumen el androcentrismo y los valores de la competitividad y el mercado. Y no sólo eso, sino que «los dos siglos de discriminación de la mujer» que alegaban los detractores del código napoleónico se convierten en toda la Historia, que comienza a ser juzgada desde el generalizado monstruo del Patriarcado.

Es por tanto la evolución del feminismo y especialmente sus consecuencias, que se van a impregnar de ideología liberal y de materialismo económico y cultural, lo que ofrece algunas reservas. Desde aquí, la crítica al feminismo, entendido como feminismo radical o igualitarismo a ultranza, se convierte en algo diferente. Pero ¿qué defienden los partidarios de este feminismo? ¿Qué razón de fondo se oculta en él?

² Algunos representantes de este feminismo originario, surgido en el siglo XVIII con la Revolución francesa, son pensadores franceses como Olympia de Gouges con su *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*, en 1791, que abogaba por la equiparación de derechos sociales y políticos de ambos sexos; o Condorcet, con la «Carta de un burgués de New Haven a un ciudadano de Virginia», en 1787, reclamando el derecho al voto para las mujeres, no viendo ninguna diferencia natural para negarles la ciudadanía; también pensadores alemanes como Theodore Gottlieb von Hippel en *Sobre la mejora civil de la mujer*, o ingleses como Mary Wollstonecraft y su *Vindicación de los derechos de la mujer* de 1792, quien además del derecho al voto, la participación política y otros derechos civiles, aboga por la necesidad de la educación para hacer más útil a la mujer tanto en la familia como en la sociedad.

Un buen resumen de los orígenes del feminismo lo encontramos en la obra del Prof. Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989. También, sobre los diferentes movimientos a lo largo de la historia del feminismo, vid. la interesante obra de Aurora Bernal, *Movimientos feministas y cristianismo*, Rialp, Madrid 1998, págs. 45-66.

El igualitarismo tiene su base en una extrapolación de la igualdad a principio fundamental. Las diferencias entre hombres y mujeres son concebidas como instrumentos de dominación y subordinación utilizados por los hombres. Lo que comenzaba como una reflexión jurídica, en base a razones de justicia, se amplía a todo ámbito sociológico, en base a razones de utilidad, poder y especialmente de un claro resentimiento implantado en la conciencia de muchas mujeres, por siglos de «discriminación generalizada», en una Historia falsificada donde la mitad de sus miembros han sido excluidos.

Entonces se hace necesaria la minimización de las diferencias, porque sólo así es posible acabar con la dominación y lograr la igualdad a costa de todo. La mujer quiere tener los mismos derechos que el hombre y, por analogía, ser igual que el hombre. Se trata del comienzo de una lucha contra el hombre para ser igual que el hombre.

Como culminación de este proceso nos encontramos con que la igualdad de derechos, pretensión justa, va a llevar también a la exigencia de una igualdad en los hechos, hasta el punto de que la diferenciación sexual pierde su significación de ser un «don de amor», el sexo se convierte en un instrumento al servicio de los deseos, iguales en hombres y mujeres, la virtud de la castidad es olvidada para dar lugar a un nuevo orden en las relaciones de pareja: el orden instaurado por la sed ilimitada. La educación sexual ya no es un derecho, sino que el disfrute del propio cuerpo es un hecho indiscutible que, siendo lo primordial, tendrá como consecuencia el fin de la libertad sexual transformada en esclavitud al instinto hedónico. En otras palabras, la pérdida del sentido de la vida sexual. Este movimiento de liberación sexual llevará también a la defensa del divorcio desde el principio de autonomía, a la defensa de igualdad en la promiscuidad, por analogía a lo que las feministas de corte radical consideran como «libertinaje sexual masculino» y también a la defensa del aborto, todo ello en base a una visión donde la diferencia es hacer un flaco favor a la liberación de la mujer, porque ni siquiera obedece a una naturaleza diferenciada en hombre y mujer, sino a la Historia, a la cultura, por lo que debe ser abolida³.

1.2 *Feminismo de la diferencia*

Este enfoque insiste más en los derechos propios de la mujer. Aunque se origina simultáneamente al feminismo de la igualdad, puede decirse que surge como alternativa al igualitarismo a ultranza y como respuesta crítica, rechazándolo por ser androcéntrico y asimilacionista, por favorecer una masculinización sociopolítica que devalúa la feminidad.

Frente a las seguidoras de Simone de Beauvoir, que reniegan de la maternidad y de la vida familiar por ser ámbitos esclavizadores, las representantes de este feminismo exigen la revalorización de la mujer, el reconocimiento de las diferencias de género, que de ningún modo conllevan un disvalor ni fáctico ni jurídico. Sin embargo, esta recuperación de lo femenino fue poco a poco llevando a una idealización de la feminidad, desde una visión de superioridad moral, de mayor altura en muchos de sus rasgos típicos. Determinadas exigencias desde «lo propio», con-

³ Como subfeminismos que hemos englobado en el llamado «feminismo de la igualdad» o igualitarismo, aunque en su desarrollo varíen respecto a las posibles fundamentaciones, nos encontramos con: algunos extremos del sufragismo, el movimiento abolicionista, que llegó a comparar la discriminación de las mujeres con la de los esclavos, y todos los llamados «feminismos con adjetivo»: el feminismo existencialista, el feminismo liberal, el feminismo socialista, el neomarxista, el psicoanalista, etc. Representantes de este igualitarismo a ultranza son Charlotte Perkins Gilman, a finales del siglo XIX y Simone de Beauvoir, ya en el siglo XX, uno de los exponentes que mayor influencia ha tenido en el feminismo de la igualdad de nuestro siglo. Sus tesis revolucionarias, desde bases socialistas y materialistas, persiguen la erradicación del concepto de feminidad. Su existencialismo extremo, no consigue aportar más que una desmesurada crítica al esencialismo como polo opuesto a su filosofía, por considerarlo la base de la profunda servidumbre de la mujer a su cuerpo y de la sumisión al hombre en todos los demás niveles. Vid. sobre todo su obra *Le deuxième sexe*, París 1949; traducción al castellano: *El segundo sexo* Cátedra, Madrid 1999.

dujeron a reivindicaciones también desde lo propio, como una educación específica, una política específica, incluso una sexualidad específica. Dicha actitud no hubiese sido tan extrema si no se hubiese establecido como polo opuesto, pues si bien era necesario revalorizar lo femenino como propiedad de toda la humanidad, sin embargo ¿tenía que hacerse a costa del resentimiento frente a siglos de opresión? Lo cierto es que esta línea seguía manteniendo un fuerte antagonismo con respecto a los hombres, por lo que su fuerte carácter separatista no la diferenció sobremanera del igualitarismo a ultranza. Sus premisas le llevaron a renegar del hombre, los movimientos de liberación sexual se daban en un contexto no tan diferente del anterior y sí tan deformado, reivindicando el lesbianismo como experiencia de una sexualidad muy propia y ello desde la demonización del hombre lo cual, frente a la exaltación de lo femenino, termina por hacer de este feminismo un movimiento basado en un modo diferente de entender lo femenino: la apuesta por la creación de un mundo exclusivo para mujeres que prescindiera de los hombres⁴.

Como corolario de esta nueva visión, nos encontramos actualmente con un objetivo superior por parte del feminismo más contemporáneo: la transformación de la metodología científica, desde la consideración de que en ella se esconde la mayor parte de elementos misóginos que han condenado a la mujer al olvido y a la discriminación. «El camino- afirma Aurora Bernal- pasa por reelaborar en versión feminista —no se dice femenina— el conjunto del saber humano: la ética y la epistemología, la psicología, la sociología, la literatura y la historia»⁵. Dado que la mujer puede aportar a la ciencia otro tipo de valores, por su superioridad moral e intelectual, urge introducir otros parámetros y eliminar los pilares del patriarcado, siquiera sea para que quede justificada la presencia de lo femenino en todas las ciencias.⁶

1.3 *Feminismo de la complementariedad*

Hasta aquí, las dos líneas dominantes. Sin embargo, ¿puede decirse que se agoten en esas dos líneas otras posibles propuestas en la defensa de la promoción de la mujer? La respuesta debe ser negativa. Nos estamos refiriendo a aquellas alternativas que defendiendo el reconocimiento de la dignidad de la mujer y de los derechos que le son inherentes por el hecho de ser persona, sin embargo no están dispuestas a sacrificar la especificidad de la mujer.

Desde siempre, han existido mujeres que no se han identificado con ninguno de los dos paradigmas extremos a los que hemos hecho referencia. Ni la asimilación al hombre ni la anulación del mismo.

Sin embargo, haciendo una advertencia previa, dentro de esta corriente se incluyen tanto la visión de una complementariedad que denominaré auténtica, en la que se incluye la pro-

⁴ Representantes de esta línea pueden considerarse Susan Griffin, *Woman and Nature: The rearing inside her*, New York 1978; G. Lerner, *The Female experience: An American Documentary*, Indianápolis 1977, y como postura más extrema dentro de esta línea, Mary Daly, que reivindica toda una cultura exclusivamente de mujeres, donde la heterosexualidad sea sustituida por el lesbianismo como auténtica forma de sexualidad femenina. Sobre ello, vid. Aurora Bernal, op. cit., págs. 57-58.

⁵ Aurora Bernal, op. cit., pág. 68.

⁶ Esto lleva en la actualidad a algunas pretensiones curiosas. Por ejemplo, en el campo de la filosofía del lenguaje, la incorporación del símbolo @ para reflejar la doble presencia lingüística de lo masculino y de lo femenino porque, según M^a Ángeles Barrère Unzueta, «el uso abusivo (no paralelo) del género gramatical masculino frente al femenino constituye una manifestación más del uso sexista del lenguaje», en *Discriminación, Derecho discriminatorio y acción positiva a favor de las mujeres*, Cívitas, Madrid 1997, pág. 20.

También, en el ámbito de la teología y por influencia de la teología feminista protestante, cobra especial interés la tarea de reescribir la Sagrada Escritura en clave feminista lo cual, desde una actitud racional que se olvida del misterio de la Revelación, constituye el exigente proyecto de redefinir toda la doctrina cristiana. Entre sus más destacadas defensoras se encuentran Mary Daly, anteriormente citada, máxima defensora de una «teología feminista revolucionaria», Rosemarie Rathford Ruether, Elisabeth Schüsser Fiorenza, etc.

puesta steiniana, como otras visiones que, apelando también a la complementariedad, no obstante se esconden bajo el manto de otro tipo de feminismo. Dentro de esas visiones pueden mencionarse dos⁷:

1) Aquellos que, apelando al sentido de la complementariedad entre varón y mujer, lo que defienden en realidad es el mantenimiento de los roles, una tipología que, siendo sólo funcional, convierten en esencial, lo que se traduce en relegar a la mujer al ámbito doméstico y privado, y asignar al hombre el papel predominante en la vida pública. El equilibrio entre la vida pública y privada no viene asumido por una responsabilidad conjunta, sino por la asignación de papeles distintos en función de la complementariedad. Esta corriente no es más que un subtipo de feminismo de la diferencia cuyo riesgo principal es el de mantener la subordinación y no la igualdad. (Ej/ Hegel, con su división entre vida pública y privada). Se puede observar que en esta actitud predomina el esquema *diferencia sin igualdad*.

2) Aquellos que, bajo la aparente defensa de la complementariedad, reclaman medidas dirigidas a compensar la balanza en todos los ámbitos de la vida social, de modo que se iguale la representación de hombres y mujeres. La complementariedad, en este sentido, consiste en poner a la mujer al lado del hombre sólo desde un punto de vista sociológico o de representación numérica, desde una visión puramente instrumental en la que hombre y mujer se convierten en números. Es el caso de las políticas de cuotas o medidas de discriminación inversa. Se trata, en el fondo, de un subtipo de igualitarismo que se refugia en los términos de la complementariedad, donde predomina el esquema *igualdad sin diferencia*⁸.

Sin embargo, como ya indiqué, frente a estas visiones existe un modo de entender la complementariedad de forma distinta. En su sentido auténtico, sus partidarios consideran que de lo que se trata, por tanto, es de recuperar el fundamento originario de la diferenciación sexual, y de contemplar a hombre y mujer como personas que participan de la misma naturaleza, en su doble modalización: persona masculina y persona femenina. Ello supone unificar los criterios no desde el simplismo y la superficialidad, sino desde la hondura del sentido último del hombre. La complementariedad, en este sentido, no consiste en poner a la mujer al lado del hombre desde un punto de vista sociológico o de representación numérica, ni siquiera desde una visión puramente instrumental. Los defensores de esta verdadera complementariedad parten de la necesidad de una fundamentación metafísica, desde la cual se da respuesta al ser, a su diferencia, a su modalización sexual, al misterio del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, al misterio de lo personal sólo concebible desde el don, desde el amor. Por su tendencia a darse, el ser humano, hombre o mujer, no es completo en sí mismo. Por su tendencia a darse, el ser humano no se agota en sí mismo, ya que limitar el ser de uno es limitar el ser del otro. La complementariedad, en consecuencia, no se reduce al plano sociológico, ni tampoco al axiológico o jurídico. Estos planos no son sino consecuencia de lo que constituye el nivel esencial, el orden primero, el ser pleno a través —permítaseme la expresión— de sus dos mitades: hombre y mujer⁹.

⁷ La clasificación realizada no me permite hacer una crítica a aquellos autores que hablan de complementariedad en sentido auténtico, y que en mi opinión, responden también a la visión de un feminismo cristiano. La clasificación sólo persigue una separación que no es terminológica, sino de fondo, con aquellas posturas que pueden confundir cuando hablan de complementariedad. Creo que ello no agota las posibilidades de referirse a la complementariedad.

⁸ Al respecto pueden verse las llamadas «medidas de discriminación inversa», cuyo fundamento último es el de lograr una igualdad numérica o representativa a costa de la injusticia de personas concretas. Sobre ello vid. Fernando Rey Fernández, *El derecho fundamental a no ser discriminado por razón de sexo*, McGraw-Hill, Madrid, 1995, pág. 85.

⁹ Intentos importantes en este sentido han sido los de la alemana Helene Hange, que reivindicó una educación superior para las mujeres que atendiera a la maternidad como rasgo específico de la mujer y elemento galvanizador de una sociedad deshumanizada. Otras aportaciones interesantes, aunque con matices, son las de Gertrude von le Fort, F. J. J. Buytendijk, Paul Eudokimov, o incluso Sor Thomas Angelica Walter del Niño Jesús. Todas ellas responden a una visión donde la feminidad sólo puede tener sentido desde la referencia a la masculinidad y viceversa.

II. EL FEMINISMO CRISTIANO DE EDITH STEIN

Vista ya la clasificación, nos podemos preguntar: ¿a cuál de los paradigmas responde la visión de Edith Stein? ¿Se puede afirmar que Edith Stein sea feminista? Sí, si con ello afirmamos que no todo feminismo es excluyente, sino que es feminismo toda aquella reflexión que tiene en cuenta la esencia del ser humano en su modalización sexual y trata de luchar contra las injusticias histórico-sociales que una errónea interpretación del sexo ha tenido.

¿Por qué hablamos de feminismo cristiano?

1º) Porque comparte la preocupación por la mujer y por su dignidad como ser humano, sin reducirlo a un problema exclusivo de la mujer, sino de la persona entendida en su totalidad. De ahí que se insista en la necesidad de elaborar una fundamentación de la diferenciación sexual dentro de la concepción de la persona (algo en lo que insistirá mucho después, Julián Marías). Según Edith Stein, la «investigación de la esencia de la mujer tiene su lugar lógico en una *antropología filosófica*. A la teoría sobre el ser humano le corresponde la clarificación del sentido de la diferenciación sexual (...)»¹⁰.

2º) En este sentido, no son suficientes los intentos que tratan de fundamentar sólo desde la sociología, ofreciendo soluciones sociales o políticas a un problema que no se explica sólo desde lo social o político. No bastan por tanto las fundamentaciones de corte sociológico, ni filosófico, ni siquiera metafísico entendidas con exclusividad.

3º) Únicamente desde el profundo misterio de la persona, que se comprende desde el misterio de la Trinidad, puede hacerse una fundamentación de la diferenciación sexual. Se trata de una fundamentación que parte de la Revelación como principio clave para entender el misterio de lo personal, por qué se da la conjunción entre igualdad, diferencia y complementariedad desde el misterio de la Creación.

II.1 *El feminismo de la igualdad, de la diferencia y de la complementariedad*

Del análisis de Edith Stein, podemos contemplar tres principios configuradores en la relación varón-mujer:

a) **IGUALDAD**: Hombre y mujer son iguales en dignidad. De los relatos de la Creación se revela que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, como varón y mujer. La vocación encomendada a ambos es la de ser imagen de Dios, dominar sobre la tierra y propagar el género humano. Ambos participan de una igual dignidad, que es la que ha correspondido en la historia conquistar. Esto es lo que defiende Edith cuando analiza los logros del feminismo: «jurídica y políticamente, hasta finales del siglo pasado, las mujeres tenían la misma condición de inferioridad que los niños y los deficientes. La constitución de 1919 introdujo el principio de igualdad y las reconoció como ‘ciudadanos’, en el sentido pleno del término»¹¹. Fue un logro grande, sin duda, que Edith aceptó como un deber de justicia histórica más que como una concesión gratuita. La igualdad hombre-mujer como plenitud de lo humano es una realidad esencial que debe ser reconocida y no un valor creado por el arbitrio de las vicisitudes histórico-políticas.

Actualmente, en nuestro país existen dentro de esta corriente aportaciones muy valiosas. Así: Julián Marías, *La mujer en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1977; o también Blanca Castilla y Cortázar, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Rialp, Madrid 1993.

¹⁰ Edith Stein, *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Palabra, Madrid 1998, pág. 205-206. Título original: *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, en *Edith Steins Werke*, V, Nauwelaerts-Herder, Louvain-Freiburg 1959. En adelante citaremos el original por las siglas DF y la traducción por LM.

¹¹ DF, pág. 105; LM, pág. 183.

b) *DIFERENCIA*: La igualdad esencial como personas no implica sin embargo una absorción en el mundo masculinizado y objetivado. Muy al contrario, la diferencia de sexos, aun siendo una polaridad repleta de misterios, no es incompatible con la dignidad radical. La igualdad no supone eliminación de toda diferencia, sino toda una exigencia de despliegue de la naturaleza propia de la mujer. Se trata de desarrollar todas aquellas posibilidades configuradoras del ser femenino, y en este sentido criticará la pretensión de asimilación al varón por parte de la mujer, pues inventando nuevas proyecciones o desde una actitud revanchista frente al varón no es como la mujer alcanza su puesto en la sociedad moderna, sino más bien prestando atención a lo que desde sí misma ya es y que sin embargo no goza de reconocimiento universal. Se trata de un matiz que dota de sentido al principio de igualdad, sin renunciar a la diferencia, estando a la base la educación como gran tarea, es decir, «una formación completa sin delimitaciones derivadas de la condición sexual, pero que tenga en cuenta las peculiaridades de la condición natural de la mujer»¹².

Edith Stein no busca tanto mirar a los de enfrente (hombres) y en ese sentido no pretende librar una batalla de sexos. Sus preocupaciones se orientan hacia el ser interior —pues para ella el acceso a la interioridad del alma es el centro de la libertad—, hacia el ámbito de la mujer en el que permanece tanta riqueza por descubrir y tanta posibilidad por explotar. Su pregunta será: “¿Qué somos nosotras y qué debemos ser?”.

Desde este análisis de la diferencia podemos distinguir como *elementos singularizantes femeninos* que deben reconocerse y llevarse a todos los ámbitos de la vida:

1) La participación de la mujer no sólo en la vida del hombre (derivado de su vocación de ayuda y compañera del hombre), sino en todo lo humano, poniendo su sello desde una mayor “empatía” hacia el otro. Representa el corazón de todo lo humano, siendo educadora de los auténticos valores humanos.

2) En la vida social, Edith Stein considera que la mujer está capacitada para desempeñar cualquier tipo de profesión, pero siempre de una manera específicamente femenina, con lo que critica la postura de ciertos radicalismos feministas que para el logro de la igualdad asumieron los mismos valores androcéntricos, objetivantes y alienantes de una sociedad en la que la mujer (protegiendo el específico ethos femenino) constituye toda una bendición tanto en la vida privada como pública, como partícipe en la gran tarea común de hacer una vida más humana para todos. La aportación de la mujer en la vida social contribuye al desarrollo humano menos objetivo y materialista, y su presencia ejerce de función galvanizadora en una sociedad deshumanizada¹³.

3) La Maternidad, por otra parte, constituye el vínculo con la vida, con lo vivo y personal, si bien Edith toma la maternidad en un sentido “espiritual”¹⁴, no reducido solamente al hecho físico de engendrar hijos, sino al hecho espiritual de engendrar hijos para Dios. Una maternidad por la que la mujer colabora en el plan de la redención, en la obra preparatoria a la reintegración de la vida. Una maternidad que va unida al ser anímico y corporal de la mujer (según el principio tomista *alma forma corporis*) que la hacen receptiva a los valores de la religión y a todo lo que tenga relación directa con la persona, a la que abraza en su totalidad, desde una posesión maternal que se da a sí misma por amor.

4) El elemento diferencial de la virginidad consagrada, vocación sobrenatural sublime que debe fundamentarse en la gracia divina, por la que la mujer se da a Dios en un amor que se olvida absolutamente de sí.

¹² Christian Feldmann, *Edith Stein: judía, filósofa y carmelita*, Herder, Barcelona 1992, pág. 73.

¹³ «[...]justo aquí, donde uno corre el riesgo de convertirse un poco en máquina y perder algo de humanidad, el despliegue de la peculiaridad femenina puede resultar un contrapeso altamente beneficioso», DF, pag. 8; LM, pág. 33.

¹⁴ Sobre este aspecto, vid. Edith Stein, «Die Bestimmung der Frau», en *Edith Steins Werke*, XII, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990. Traducción al castellano por Félix Ochayta (inédita), «La condición de la mujer», págs. 7-8; también en LM, pág. 102.

c) *COMPLEMENTARIEDAD*: La igualdad y la diferencia adquieren su significación dentro de la complementariedad de ambos sexos, no en una lucha sin sentido. Hombre y mujer son llamados a participar, ya desde el origen y como corresponsables, en la construcción del mundo, realizando la misión que les ha sido encomendada. Si Stein defiende la unicidad de la especie humana, también lo hace desde la bipolaridad hombre y mujer. El puesto de la mujer no se sitúa ni por encima ni por debajo del puesto del hombre sino a su lado y de manera complementaria. Lo mismo podemos decir del hombre. Hombre y mujer son correlativos dentro de la especie humana. No se trata de anular diferencias, sino de potenciar lo específico tanto del hombre como de la mujer y de descubrir a la vez el carácter complementario de ambos. La igualdad —frente a las reivindicaciones del feminismo de la igualdad—, no vendrá por renunciaciones de lo propio, ni tampoco —frente al feminismo de la diferencia— por vía de la indiferencia o el mutuo ignorarse que es un paso hacia el revanchismo. Por el contrario, es necesario conservar la originalidad de ambos, como igualmente válidas y mutuamente necesitantes en un *mundo real* en el que la diferenciación de sexos tiene su significación desde una visión teleológica dirigida a un fin común.

II.2 *Luces y sombras en su interpretación*

Sin embargo, la doctrina no ha sido tan clara a la hora de determinar en qué tipo de feminismo se incluye Edith Stein, e incluso, se pregunta si se puede considerar a Edith Stein como una feminista en sentido estricto. De ahí que mi intención sea la de dilucidar algunas de las críticas o, mejor dicho, riesgos en la interpretación del pensamiento de Edith Stein sobre la mujer.

1.-¿Unidad o dualismo?

Uno de los mayores riesgos en la interpretación de la visión de la mujer de Edith Stein es caer en el dualismo. Pensar que es más importante su vida como mujer que sus textos sobre la mujer es un error que además no hace justicia a la misma Stein, convencida como estuvo de que lo vivido redundaba en lo pensado y lo pensado si no es vivido no tiene sentido. En Edith Stein su vida y su obra están mutuamente imbricadas, de manera que sin conocer su vida no podremos comprender la profundidad de su pensamiento, y al mismo tiempo, sin bucear en los textos no es posible entender lo que para ella fue experiencia vivida y sentida. Esta profunda conexión la defendió a capa y espada en el ámbito de la educación, exhortando al educador a que su conducta práctica se correspondiera con el contenido de lo que enseña¹⁵, viviendo lo que predica y predicando aquello que vive interiormente.

Lo que debe evitarse es interpretar el acontecimiento histórico —el «fenómeno» Edith Stein— sin los textos, o los textos sin el acontecimiento histórico, sobre todo si tenemos en cuenta que Stein fue una gran defensora de la necesidad de integrar. En ella se corrobora la profunda unión entre vida y pensamiento. Al mismo tiempo, no existe una ruptura entre su pensamiento sobre la mujer antes de su conversión, a pesar de su fogoso espíritu juvenil, y su pensamiento después de su conversión. Aquellos que extrapolan la libertad e independencia de Edith Stein para afirmar en ella un feminismo más extremo, en contraposición a la moderación posterior a su conversión, olvidan hechos de vital importancia en la evolución de la autora. En primer lugar, que el catolicismo no le hizo a Stein renegar de la absoluta igualdad de sexos que en su juventud había defendido a través de su participación como miembro de la asociación prusiana a favor del derecho al voto de la mujer. En segundo lugar, Edith Stein, católica, siguió siendo libre, mucho más libre todavía si indagamos en el sentido trascendental que la libertad

¹⁵ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, en *ESW*, XVI. En castellano: La estructura de la persona humana, BAC, Madrid 1998, págs. 291 y ss. (En adelante cit. EPH).

tiene para ella, y ello lo demuestra el hecho de que no aborda el tema de la mujer desde su mera condición de católica, como exigencia de ir en consonancia con la praxis eclesial, sino que va al origen, realizando un profundo análisis de los relatos del génesis, tratando de descubrir, en las fuentes bíblicas, el fundamento originario de la igualdad entre hombre y mujer.

El tema de la mujer, en consecuencia, no constituye una preocupación aislada, ni en su vida ni en su pensamiento. Sólo desde la unidad puede comprenderse que su pensamiento sobre la mujer responde a su preocupación por la persona, por el sentido de su vida, por el fundamento de su existencia, revelando el carácter de continuidad y no de ruptura. El tratamiento de la cuestión femenina se integra dentro de un interés antropológico creciente, y esto responde a una clara unidad antropológica, extraña a todo dualismo segregador.

2.-¿Complementariedad simbólica o realista?

El análisis que realiza Edith Stein de la «peculiaridad de la mujer» tanto desde un punto de vista teológico como antropológico parecería estar idealizando el ser de la mujer, ya que su descripción de las características específicas de la feminidad tiende a realizar una distinción de los sexos en orden a la diferente naturaleza¹⁶. Sin embargo, de su análisis no cabe concluir que esté realizando una tipología de sexos, algo de lo que huye por riesgo de idealizar la significación del sexo desde una visión simbólica¹⁷.

Sin embargo, frente a las tesis que incluyen a Edith Stein en el llamado modelo metafísico o simbólico de la complementariedad¹⁸, hemos de decir en su defensa que la clasificación que realiza desde lo específicamente femenino tiene un indudable valor fenomenológico, que en ningún caso permite realizar esquemas cerrados o deterministas de la naturaleza humana. Existen dos razones que demuestran la tesis de Edith Stein:

1) En primer lugar, la noción de «adaptación» del ser humano a las circunstancias concretas. Precisamente, Stein intuyó la inagotabilidad y riqueza del ser humano al afirmar que «en la capacidad de adaptación está incluida la dotación con los mismos dones que le son propios al hombre, y la posibilidad de realizar el mismo trabajo que él, junto con él o en su lugar»¹⁹. La «adaptación» como respuesta a necesidades concretas constituye para la autora una visión de futuro de lo que la experiencia nos ha podido demostrar.

La adaptación, o mejor aún, la evolución en la relación entre hombre y mujer confirma el profundo misterio de lo personal y pone de manifiesto el peligro reductivista de toda clasificación

¹⁶ LM, pág. 66. En algunos pasajes de la obra de Edith Stein, pueden encontrarse ejemplos que confirmarían la visión de una cierta tipología. A título de ejemplo: «En el caso del hombre (...) la fuerza corporal para la toma de posesión exterior, el entendimiento para la intelección racional del mundo, la fuerza de voluntad y de acción para la actividad creadora. En el caso de la mujer, las capacidades para proteger, custodiar y hacer desarrollar el ser en formación y en crecimiento: por eso el don, de carácter más corpóreo, de saber vivir estrechamente unida a otro y de recoger en calma las fuerzas, y por otra parte de soportar los dolores, de carecer, de adaptarse; el don, de carácter espiritual, de la orientación hacia lo concreto, individual y personal, de saberlo captar en su peculiaridad y de adaptarse a ello; el deseo de ayudar a su desarrollo», LM, pág. 101; «A la especie femenina le corresponde la unidad y clausura de toda la personalidad corpóreo-anímica, el armónico desarrollo de las energías; a la especie masculina, el crecimiento de algunas energías en orden a actividades muy intensas» LM, pág. 228; expresiones similares se repiten a lo largo de la obra que analizamos por las que puede deducirse, según Stein, que en la mujer prima el sentimiento y en el hombre el conocimiento intelectual.

¹⁷ Este sería el intento de Gertrude von le Fort, amiga de Edith Stein, y de quien consta que leyó su obra *Die ewige Frau (La mujer eterna)*, cuyos fundamentos parten de una visión idealista o simbólica de la mujer, desde sus excelsas virtudes y potencialidades.

¹⁸ Fundamentalmente, es la tesis de Francesco D'Agostino, *Elementos para una filosofía de la familia*, Rialp, Madrid 1991, pág. 98.

¹⁹ LM, pág. 101.

tipológica que, aunque sirve como medio de discernimiento de la riqueza humana en su diversidad, no consigue dar razón de la diferenciación sexual en todo su alcance. Edith Stein contesta así tanto a las visiones esencialistas como a las existencialistas, ya que según ella, es «muy difícil aislar en un individuo lo que es «innato» de lo que debe su formalización a la influencia del entorno(...)». La condición humana se nos da bajo una doble figura, como masculina y como femenina. Los individuos pertenecen desde su nacimiento a una o a otra «especie parcial» (valga la expresión). Pero también el peculiar modo de ser masculino y el femenino son algo que sólo se desarrolla y actualiza a lo largo de la vida, lo que de nuevo sucede bajo la influencia del entorno»²⁰.

2) Por otra parte, el concepto de «individualidad» tal y como es desarrollado por Edith Stein, impide agotar el sentido último de la complementariedad. La persona, como ser individual, lleva impreso un sello de misterio y de irreductibilidad: «Cada alma humana está creada por Dios, cada una de ellas recibe de él una impronta que la diferencia de todas las demás; su individualidad debe llegar a desarrollarse a través de su valor educativo con su humanidad y con su femineidad»²¹. En este sentido, la realización y plenitud de la persona tiene lugar en una realidad concreta, en un ser encarnado, en la «unidad concreta de una persona individual», sin entender esta individualidad en el sentido moderno o monadológico, sino dentro del orden de la eternidad y desde la historia misma de la salvación.

Por estas dos características, se puede decir que Edith Stein inaugura el sentido de una complementariedad realista, que habla desde la experiencia, que trata de rescatar ciertos valores olvidados, no sólo para la mujer, sino para toda la humanidad. Una complementariedad desde la dimensión de la persona como ser individual y concreto, pero abierto al otro, en la dimensión de alteridad más real, la alteridad del don absoluto, del amor, de la entrega sin límites. Una persona concreta llamada a darse, donde la complementariedad dice reciprocidad en su sentido más pleno, aquel que descubre en su dimensión interior un don gratuito que ha recibido y que está llamado a ofrecer.

3.-¿Aperturismo o conservadurismo?

Por último, quisiera destacar la necesidad de rechazar la dicotomía aperturismo/conservadurismo al interpretar los textos sobre la mujer de Edith Stein. Ello es consecuencia de interpretar al autor desde la posición ideológica del observador, sin contar con que el autor en este caso analiza desde las coordenadas de la persona, desde una libertad que no está sujeta a posicionamientos, salvo el de un permanente esfuerzo intelectual en la búsqueda de la verdad.

Partiendo de esta premisa, me parece innecesario hacer alusión a los elementos que en sus textos pueden parecer aperturistas o conservaduristas, precisamente desde el rechazo de dicha clasificación que separa pensamiento y contexto, que desvincula la propia experiencia vital y la transforma al modo abstracto de toda universalización.

Lo que sí se puede afirmar es que Edith Stein ni responde al feminismo de la igualdad, ni al de la diferencia, como feminismos totalitarios y excluyentes. Algunos autores consideran que algunas tesis de la pensadora alemana están ya superadas, sobre todo las relativas a «la subordinación de la mujer al hombre», es decir, la dimensión de la obediencia o el servicio, partiendo de textos que, si son malinterpretados y descontextualizados, pierden su significación²².

Otros autores²³, consideran que Stein es abanderada del feminismo de la igualdad, porque protestó contra una acentuación unilateral de la maternidad de la mujer. Sin embargo, esta actitud es con-

²⁰ EPH, pág. 261.

²¹ LM, pág. 247.

²² Vid. por ejemplo, la interesante crítica y la advertencia del peligro de descontextualización que realiza Christian Feldmann, op. cit., págs. 66 y ss.

²³ En cuestión Elisabeth Gossman, citada por Christian Feldmann, op. cit., pág. 65.

tradicitoria, porque Stein defiende la maternidad como aquello en lo que se resume la especificidad femenina, lo que está más cerca de una defensa de la diferencia que del igualitarismo extremo.

Edith Stein supo aunar igualdad y diferencia, por eso este ciclo habla de tradición y actualidad, porque su pensamiento apela a un ser humano que en su dignidad es permanente y que en sus exigencias sigue siendo actual, porque sigue buscando la verdad y el bien.

Como conclusión a estas cuestiones, podemos decir que Edith Stein no trata de ofrecer un mensaje a la mujer únicamente desde la mera reivindicación de derechos y principios de igualdad, sino desde una experiencia vital, tanto intelectual como espiritual. Es la propuesta de recuperar a la mujer desde el espíritu, desde la dimensión de la persona como «ser para otro», cuya espiritualidad, no sólo su corporeidad, es sexuada y dialogal: con el padre, con la madre, con el hermano, con el prójimo, con el Tú eterno... Una propuesta desde una espiritualidad encarnada, y como tal, sexuada, que, desde una libertad de crecimiento interior no desligada, sino necesitante, lleva el sello de la apertura a la vida y al amor. Ello la convierte en una propuesta de antropología metafísica que abre todo un mundo de relaciones descriptivas del amor, de lo familiar, de la alteridad más real.

II.3 Vocación humana y diferenciación sexual

Hechas estas advertencias en torno a su interpretación, me gustaría referirme a un concepto clave alrededor del cual gira, en mi opinión, toda la antropología steiniana: se trata del concepto «vocación»²⁴.

El hombre, visto desde el origen de los tiempos, es un hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, pero que por el pecado original se encuentra con una naturaleza no anulada, pero sí herida, desfallecida. La grandeza del ser humano es vista por Edith Stein desde el sentido de la vocación, como misión a restaurar el orden originario, la plenitud en un sentido teleológico: como cumplimiento de los fines para los que el hombre ha sido llamado.

Para entender este concepto englobante es necesario partir de la unidad de la persona entendida como vocación, y ello desde una triple dimensión: unidad personal, unidad con los demás y unidad con Dios:

1. La sustancial unidad de la persona en su estructura tripartita: cuerpo, alma y espíritu. La unidad entre vida corporal y vida espiritual es esencial para entender dicha unidad como vocación. «El alma humana *en cuanto* espíritu se eleva en su vida espiritual por encima de sí misma. Pero el espíritu humano está condicionado por lo que le es superior e inferior: está inmerso en un producto material que él anima y forma en vista de su forma corporal (*Leibgestalt*). La persona humana lleva y abarca *su* cuerpo y *su* alma, pero es al mismo tiempo llevada y abarcada por ellos. Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante pero nutrida por una materia que no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es sensible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin iluminarla enteramente»²⁵. Estamos ante la *vocación a la unidad personal*, fruto de la cual es la persona auténtica, «la persona espiritual», entendida como espiritualidad encarnada, es decir, asumiendo la corporalidad como condición para una auténtica espiritualidad.

2. La persona, por otra parte está por naturaleza abierta a los otros. Como ser relacional, el hombre está llamado a recuperar el sentido unitario de la comunidad fraterna.

²⁴ «Vocación» en el sentido de realización integral de la persona en libertad, término que es utilizado por Edith Stein en la misma línea en que lo hace el personalismo francés de los años 30, especialmente Mounier, Emmanuel, «Manifiesto al servicio del personalismo», en *Obras completas*, Tomo I, Sígueme, Salamanca 1992, págs. 625 y ss.

²⁵ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, FCE, México 1994, pág. 380. (En adelante, cit. SFSE). Título original: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, en *Edith Steins Werke*, II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986.

La humanidad está llamada a la unidad de sus miembros, hijos de Dios. Esta unidad es la realización de la *vocación a la unidad con los demás*.

3. El fundamento de la unidad del hombre reside en la obra de la creación y del Creador. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, es un ser de naturaleza caída, «un espejo de la perfección divina, pero un espejo roto», dirá Edith Stein. Recuperar la unidad perdida a la que el hombre está llamado constituye así la vocación esencial y sobrenatural de toda persona humana, lo que sólo puede alcanzarse a través de una mayor elevación del espíritu y de la proximidad, por la oración, al Dios uno y trino, en una vida cuyo fin último es la unión con Dios, fundamento último que cierra el sentido de la existencia terrena y la abre a la eternidad. Se trata aquí de la *vocación a la vida eterna*.

Considerado desde este prisma el sentido de la vocación en la vida humana, no es de extrañar que en el caso de la vocación de la mujer Stein recupere su sentido originario, aunando la actualidad y la originalidad del término. Vamos a ver dos textos que son muy ejemplificadores de lo que quiero decir: «(...) *En la naturaleza del ser humano se encuentra pretrazada su vocación (Berufung) y su profesión (Beruf)*, es decir, la actividad y la creatividad para la cual está configurado; el camino de la vida hace madurar a cada uno esa vocación y la hace comprensible claramente a los otros seres humanos, de tal modo que éstos puedan hablar de la llamada por la cual, en el mejor de los casos, cada uno encuentra en la vida *su camino*»²⁶.

Aquí podemos ver con claridad cómo utiliza dos términos de la lengua alemana: *Berufung*, que se corresponde claramente con la traducción por vocación, y *Beruf* traducido por profesión. Sin embargo, en el transcurso de todas sus conferencias, la filósofa va a preferir utilizar el término alemán *Beruf*, que traduce doblemente por profesión y vocación. Mi opinión es que la utilización de este término no es arbitraria, sino muy al contrario, lo suficientemente intencionada como para advertir cuál es la pretensión steiniana en este punto, que no es otra que la de anuar ambos significados en uno. Ella misma es quien en otra ocasión -y éste es el segundo texto- dirá que «en el uso coloquial habitual tiene la palabra *Beruf* un sentido muy traslaticio, que apenas deja traslucir algo de su originario significado... Al respecto, bajo el término *Beruf* se entiende la mayoría de las veces no mucho más que una actividad laboral. Sólo en algunas circunstancias se mantiene todavía el sentido originario de la palabra en cuestión; así, cuando de alguien se dice que ha perdido su vocación (*Beruf*), o cuando se habla de la vocación religiosa (*Klosterberuf*). En ambos casos se está manifestando que *Beruf* es algo para lo que uno debería *estar llamado (berufen sein)*»²⁷.

De ambos textos podemos advertir la imposibilidad de prescindir en sus estudios sobre la mujer de ambos conceptos: vocación y profesión. Esto es lo que me parece absolutamente novedoso en los estudios de Edith Stein sobre la mujer. Lo que resulta de su análisis no se limita únicamente a hacer ver que la vocación es una cualidad deseable para el ejercicio de toda profesión, importante sin duda si pensamos en el dominio actual de la razón instrumental y de mercado. Se trata de algo de mucho más alcance, cual es hacer de toda actividad el principio configurador de la propia vida. De ahí que la filósofa hable de *Berufsethos*, o ethos de la vocación y profesión, en el sentido de forma interior, de actitud duradera del alma, o mucho mejor, de «principio intrínsecamente configurador»²⁸. Este es el auténtico sentido del trabajo humano, que va más allá del sentido que hoy se le atribuye y que la filósofa recuerda para recuperar con ello una forma personalista de entender las relaciones humanas.

Veamos qué significa esto y qué consecuencias puede tener.

Cuando yo investigaba el sentido de la profesión en Stein, lo primero que hice fue buscar la palabra en el diccionario. Entre las acepciones que contiene el Diccionario de la Real

²⁶ LM, pág. 46.

²⁷ LM, pág. 45.

²⁸ LM, pág. 24.

Academia de la Lengua Española del término *profesión* me gustaría señalar, junto a «3. Empleo, facultad u oficio que una persona tiene y ejerce con derecho a retribución», aquella otra de «1. Acción y efecto de profesar». Dentro de las acepciones del término *profesar* nos interesan especialmente las siguientes: «1. Ejercer una ciencia, arte, oficio, etc. 2. Enseñar una ciencia o arte. 3. Ejercer una cosa con inclinación voluntaria y continuación en ella.» Cualquiera de estos significados responde a la amplitud que Stein quiere dar al contenido de la palabra *Beruf*, significados que permiten incluir en el término *Beruf* no solamente la *profesión* en sentido estricto, o mejor, en sentido exclusivamente mercantilista, sino otro tipo de actividad o trabajo que sin llevar adscrito el carácter de remunerado —que no el derecho en justicia— permite hablar de «profesión, arte u oficio». Dirigir la mirada a estos detalles terminológicos constituye un factor crucial en la revalorización de la maternidad y de la labor del ama de casa, pues se trata de una actividad o «vocación natural esencial» que, realizada en el ámbito de lo privado, no por ello carece de consecuencias prácticas y enriquecedoras para otros ámbitos de la vida humana. Y constituye no sólo un factor crucial para revalorizar el papel de la maternidad, sino también el de cualquier otra actividad que puede y debe realizarse y entenderse como vocación y profesión. De ahí que Stein, con un sentido muy claro de lo que representa el término *Beruf*, lleve a cabo su análisis partiendo de una clasificación amplia y no excluyente:

1- Vocación y profesión natural al matrimonio y a la maternidad.

2- Otras vocaciones y profesiones naturales en otros ámbitos de la vida pública (política, educación, cultura, etc.).

3- Vocación y profesión sobrenatural.

Stein nos permite hacer una crítica al individualismo liberal moderno por haber introducido un modelo de relaciones interpersonales donde la lógica económica prima sobre la lógica humana del compartir, donde la ganancia o retribución económica se confunde con lo que a través del cuidado de personas, del servicio indiscriminado al otro, forma parte del crecimiento personal y de la riqueza humana que también se traduce en resultados beneficiosos para la comunidad.

Sólo desde una visión del trabajo que pierda su carácter humano ante la instrumentalización económica, puede perderse el profundo sentido «vital» que para Edith Stein tiene la conexión entre vocación y profesión, entre creatividad y actividad, acto y potencia. Este es precisamente el sentido de que la vocación y la profesión constituya un *principio configurador* de la propia vida. El término *Beruf* contiene, en este sentido, una dirección existencial desde una realidad ontológica: «lo que *hace* un hombre es la realización de lo que puede hacer; y lo que puede es expresión de lo que *es*: en el hecho de que sus facultades se actualicen en su acción, su *esencia* llega al *desarrollo* más extenso del *ser*»²⁹.

La personalización³⁰ del trabajo constituye un tema fundamental en la cuestión femenina, pues no solo lleva implícita una recuperación del profundo valor de la vocación y profesión de la «maternidad natural» y de las tareas domésticas, sino que expresa la llamada a toda la sociedad a basar las relaciones laborales en principios de cuidado del otro, de asistencia y protección, de servicio y entrega. Precisamente en el cuidado, en la capacidad de proyecto, que atiende tanto al futuro como al pasado y al presente, está viendo el pensamiento actual la base de la libertad y de la dignidad humanas³¹. Se trata, al fin y al cabo, de una recuperación del sen-

²⁹ SFSE, pág. 58.

³⁰ En este sentido Emmanuel Mounier: «Todo trabajo trabaja por hacer un hombre al mismo tiempo que por hacer una cosa», *Obras Completas*, II, Sígueme, Salamanca 1993, pág. 355. Sentido personalista muy destacado también por Karol Wojtyła en *Persona y Acción*, BAC, Madrid 1982, entendiendo la acción humana como autorrealización, valor esencial, realización de la trascendencia humana en su actuación.

³¹ Jesús Ballesteros, «El sentido de la labor del ama de casa», en *El ama de casa como mujer trabajadora*, Comité de Familia y Constitución, Valencia 1980, pág. 10.

tido del trabajo como expresión de la vocación de entrega del ser humano, de la capacidad de dar.

Esto creo, es lo que verdaderamente hace de la propuesta de antropología femenina de Edith Stein una invitación a repensar el modelo de relaciones interpersonales sobre el que estamos establecidos que ha llevado a la mujer, junto al logro esencialísimo e indiscutible de su igualdad, a sacrificar su especificidad femenina y muchos valores humanos que ella custodiaba en pro de los cánones del mundo del mercado y de la objetivación.

Frente a esta situación, Edith Stein reivindica la «peculiaridad de la mujer» no sólo en su vocación y profesión de esposa y madre, en cuanto revela la disposición y vínculo con lo personal viviente, el fundamental servicio a la vida, sino también en todas las demás profesiones y vocaciones que no han de renunciar a la riqueza de la aportación femenina.

¿Qué aportaciones se pueden derivar de la antropología steiniana de la diferenciación sexual para nuestro tiempo presente?

1. La crítica a un sistema socioeconómico que, desde la banalización de lo familiar, ha hecho cada vez mayor la disociación entre lo público y privado, considerando la «diferencia» como un disvalor, y no como un valor a defender.
2. La necesidad de que sea una propuesta de sensibilidad hacia aspectos que tocan de lleno el corazón del hombre, y en este sentido, no dirigida sólo a las mujeres, sino a los hombres, como llamada a la colaboración entre hombres y mujeres para el logro de un orden social más justo sin exclusiones.
3. La exigencia de repensar el profundo valor de la maternidad. La exigencia de una relación cada vez más estrecha entre vida pública y vida privada hace necesario traducirla en términos de compatibilidad entre trabajo y familia, de modo que ninguno de los dos ámbitos sufra la ausencia ni de la mujer, ni tampoco del hombre. Ello ha de pasar por el respeto a la maternidad, afirmación que está muy lejos de relegar a la mujer al ámbito doméstico desde un discurso esencialista o naturalista rechazado por Edith Stein, pero también lejos de sacrificar el servicio a la vida por una igualdad que no sería sino una igualdad a medias.
4. La visión de la persona como apertura y donación, permite descubrir en el análisis de Edith Stein la propuesta de un modelo de relaciones basado en la complementariedad esencial entre varón y mujer, desde la exigencia de la igualdad y el respeto a la diferencia, pues el nivel más elevado del ser persona es el amor y la unidad existencial a través del amor.

III. EDITH STEIN Y LA *MULIERIS DIGNITATEM* DE JUAN PABLO II.

Tras todas estas consideraciones que desde la antropología steiniana aportan una nueva sensibilidad al feminismo contemporáneo, no podría dar por concluida esta conferencia sin hacer referencia a un tema que ya se ha comenzado a estudiar por algunos filósofos y teólogos. Se trata de la relación entre los escritos acerca de la mujer de Edith Stein y la Encíclica *Mulieris Dignitatem* de Juan Pablo II³².

Algunos autores, como Carla Bettinelli, han afirmado rotundamente que el Santo Padre había tenido presente el mensaje sobre la mujer realizado por Edith Stein a la hora de realizar

³² Vid. como ejemplos, Félix Ochayta, «María y la mujer, en el pensamiento de Edith Stein y en la «*Mulieris Dignitatem*», en *Estudios marianos*, 62 (1996), 413-445; María Cecilia OCD, «Edith Stein e il Magistero di Giovanni Paolo II nella «*Mulieris Dignitatem*», en *RVS* 50 (1996) 23-37; Angela Ales Bello, «Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità in Edith Stein», en *Simposio Internazionale Edith Stein: Testimoni per oggi, profeta per domani*, Roma 1998.

la *Mulieris Dignitatem*³³. Otros, desde la visión de una profunda convergencia de fondo y de forma entre la *Mulieris Dignitatem* y los escritos de Edith Stein sobre la mujer, consideran que es muy probable la influencia steiniana sobre Juan Pablo II, gran admirador de su vida y obra y que en su Encíclica demuestra tener un profundo conocimiento de los temas tratados por Edith Stein con anterioridad³⁴.

Desde mi punto de vista, es más que probable esta influencia, y cada vez que me sumerjo en la *Mulieris Dignitatem* compruebo hasta qué punto confluyen las ideas de santa Teresa Benedicta de la Cruz con las del Santo Padre, sobre todo, si tenemos en cuenta que Edith Stein fue beatificada por Su Santidad en 1987 y la Encíclica salió a la luz en 1988.

Pero no solamente es revelador este dato, que concuerda con la opinión de Bettinelli sino, fundamentalmente, el hecho de que la Encíclica parezca tomar como punto de partida muchas de las ideas que Stein desarrolló en sus conferencias, si bien completadas por su Santidad desde una profunda captación del sentido de los textos steinianos, muchas de sus intuiciones.

Para terminar, solo quisiera, en lo que me resta de tiempo, enumerar algunos puntos que, en mi opinión, muestran una clara sintonía de fondo entre Edith Stein y Juan Pablo II.

1) En primer lugar, ambos conciben la relación hombre-mujer dentro de la historia de la salvación, y en este sentido, cobran interés especial el orden de la creación, el pecado y la redención. El análisis y selección de los textos bíblicos pone en evidencia un mismo camino recorrido.

Además, los dos consideran que la problemática no es solo social. Edith Stein, tras un estudio sobre la evolución que ha tenido la problemática de la mujer, acude directamente a la Sagrada Escritura para ahondar en los fundamentos originarios de la diferenciación sexual³⁵. Para Juan Pablo II, también la dignidad y vocación de la mujer se expresan en el mensaje bíblico, poniendo su último fundamento en Cristo³⁶.

3) Tanto Stein como Juan Pablo II resaltan la importancia del pecado en la degeneración del orden inicial, en la pérdida de la unidad originaria, del hombre consigo mismo, con los demás y con Dios. De ahí que un punto en común muy importante es que tanto Edith Stein como Juan Pablo II hablen de la necesaria vocación a recuperar la unidad perdida, desde una triple vocación a la unidad: con Dios, consigo mismo y con los demás. En la relación hombre-mujer, la vocación a la unidad se sitúa en el plano ontológico, ya que la persona, hombre o mujer, es un ser esencialmente para el otro, un ser creado desde el amor y para el amor, por lo que la «unidad de los dos» a través del amor y de la entrega mutua en el matrimonio, constituye el pilar básico para restaurar, con la gracia de Dios, el orden originario por el que ambos, hombre y mujer, fueron creados a imagen y semejanza de Dios, iguales en dignidad, amados por Dios en su diferencia y con una misión especial que los vincula misteriosamente de por vida.

4) Paralelismo Adán-Cristo/ Eva-María e importancia en la historia de la salvación.

En lo que se refiere a la mujer, Eva-María, en la herida del pecado brilla una promesa, junto a la amenaza de la muerte: La mujer-Eva, «madre de todos los vivientes» tiene asignada como tarea principal la lucha contra el mal³⁷ y con ello la preparación para la reintegración de la vida. María es testigo del nuevo principio y de la nueva criatura. En esto también coincide el Santo Padre y confiere a la mujer un papel fundamental en la educación moral y reli-

³³ Carla Bettinelli, «Il concetto di donna in Edith Stein», en VVAA, *Edith Stein: mistica e matrice*, Lib. Ed. Vaticano, Roma, 1992, pág. 117.

³⁴ Félix Ochayta, op. cit., pág. 415.

³⁵ Vid. sobre todo, su conferencia *Beruf des Mannes und Frau nach Natur und Gnadenordnung*. En castellano, *Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y la gracia*, en LM, págs. 45-82.

³⁶ Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*, 30.

³⁷ «Entonces Yahveh Dios dijo a la serpiente: ...Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y la suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú la herirás en el talón» (Gn 3, 15).

giosa y en la formación general (es el sentido espiritual de la maternidad: educación, según Juan Pablo II).

La promesa contiene el anuncio de una bendición que va a serle confiada a María en el Hijo. En María tiene pues comienzo la nueva y definitiva Alianza de Dios con la humanidad. Se trata de una nueva etapa en la historia humana, que por obra de la gracia divina restituye el orden primero de relación entre los sexos. El sí pronunciado por boca de una mujer decide el destino de toda la humanidad³⁸. En este sentido hay que interpretar las siguientes palabras: «Al comienzo del nuevo reino de Dios no hay una pareja de seres humanos como la primera, sino madre e hijo: el Hijo de Dios, que es hijo de ser humano por su madre, pero no por un padre humano. El Hijo de Dios no eligió el camino habitual de la reproducción humana para llegar a ser hijo de humano»³⁹, por lo que María es la puerta por la que Dios entra en el mundo humano. Esto también lo apunta Juan Pablo II, para quien el misterio de la mujer se abraza y asume en el misterio de Cristo, que es el Nuevo y último Adán.

5) La relación que mantuvo siempre Cristo con las mujeres, a diferencia de la praxis eclesial y de determinadas prácticas discriminatorias en el contexto sociocultural.

En su discurso, Edith Stein hace una clara distinción de lo que constituye el fundamento doctrinal de la diferenciación sexual y la praxis eclesial a lo largo de la historia. Algunos pasajes paulinos⁴⁰ acerca del dominio del hombre como cabeza de la mujer, de la imposición del velo, de la sumisión de la mujer a su marido como ejemplo de la unidad entre Cristo y su Iglesia, reflejan lo que constituye terreno abonado de costumbres. La interpretación paulina según la cual al hombre le corresponde la dirección de la vida en común «no reproduce puramente la originaria ni el orden de la redención, sino que, en la acentuación de la relación de poder, e incluso en la aceptación del papel de mediador del hombre entre el redentor y la mujer, el apóstol está influido todavía por el orden de la naturaleza caída. Ni el relato de la creación ni el Evangelio conocen esta función mediadora del hombre entre la mujer y Dios, aunque es bien conocida por la ley mosaica y el derecho romano»⁴¹. Lo que sucede en algunas comunidades, «no hay que considerarlo vinculante para la idea rectora de la relación de los sexos: contradice demasiado a las palabras y a toda la praxis del Salvador, el cual tenía a mujeres entre sus seres más cercanos y demostró a cada paso en su actividad salvífica que para él se trataba por igual del alma de la mujer que de la del hombre»⁴². Contradice también otro orden que el apóstol san Pablo conoce, el orden del Evangelio acerca de los principios que regulan la relación entre hombre y mujer⁴³.

Precisamente, esta misma visión es desarrollada por Juan Pablo II a través de los numerosos pasajes bíblicos que relatan la relación de Jesucristo con las mujeres.

6) Revalorización de dos de las vocaciones esenciales de la mujer: maternidad y virginidad, esta última en Edith Stein «maternidad sobrenatural», y para Juan Pablo II «maternidad por el espíritu».

7) Necesidad de preservar la especificidad femenina, el «genio» de la mujer, en palabras de Juan Pablo II, en todos los ámbitos de la vida, pública y privada, y desde ese profundo sen-

³⁸ LM, págs. 53-54.

³⁹ LM, pág. 54.

⁴⁰ 1 Cor 11, 2-4; 1 Cor 11, 5; 1 Cor 11, 7-10; Ef 5, 22-33; 1 Tim 2, 9-15.

⁴¹ LM, pág. 56.

⁴² LM, pág. 60.

⁴³ Edith Stein cita los siguientes pasajes de San Pablo como ejemplificativos del orden al que se refiere: «Por lo demás, ni la mujer sin el hombre ni el hombre sin la mujer, en el Señor. Porque si la mujer procede del hombre, el hombre, a su vez, nace mediante la mujer. Y todo proviene de Dios» (1 Cor, 11, 11-12); «Pues el marido no creyente queda santificado por la mujer creyente, y mujer no creyente queda santificada por el marido creyente» (1 Cor 7, 14); «Pues ¿qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido? Y ¿qué sabes tú, marido, si salvarás a tu mujer?» (1 Cor 7, 16); «De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo. Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús... ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 24-28).

tido de complementariedad esencial que se da en la relación natural entre hombre y mujer, desde la esponsalidad a la comunidad familiar, y desde ésta a otros ámbitos en los que la colaboración y reciprocidad constituye una exigencia de vida buena.

8) Complementariedad esencial: el *esser kenegdo*, expresión hebrea utilizada por Edith Stein, imagen especular por la que el hombre contempla su propia naturaleza, coincide con la «reciprocidad» en Juan Pablo II, pues en ambos se trata del hecho de que hombre y mujer son el uno para el otro, realizando en su unión la fundamental llamada al amor y al don recíproco, nivel más elevado de la realización personal.

Como conclusión, Edith Stein explica con claridad el profundo sentido, a partir de una ética de responsabilidad, que supone mantener la idea de una necesaria complementariedad entre los sexos: «La complementación de hombre y mujer, tal y como debía de ser según el orden originario de la naturaleza, se ve según eso de una forma bastante clara: en el hombre aparece como lo primario la vocación de dominio, la vocación de padre como lo secundario (no subordinada o yuxtapuesta, sino incorporada a la vocación de dominio); en la mujer la vocación de madre como lo primario, la participación en el dominio como lo secundario (en cierto sentido incluida en la vocación de madre)»⁴⁴.

No es, como bien matiza entre paréntesis, una complementariedad jerárquica, sino el sello de una visión realista de hombre y mujer, que dimensiona la significativa apertura al amor real, a una contextura familiar que posibilita, a través de la persona-hombre-padre y la persona-mujer-madre, la realidad, actual y potencial, de todo ser humano.

Esta nueva ética de la comunión interpersonal y de la responsabilidad es la que el santo Padre ha desarrollado en sus escritos, que en el fondo es la Verdad Revelada acerca del ser humano: «(...) el mensaje bíblico y evangélico custodia la verdad sobre la «unidad» de los «dos», es decir, sobre aquella dignidad y vocación que resultan de la diversidad específica y de la originalidad personal del hombre y de la mujer»⁴⁵. Se trata del principio del amor divino que da sentido al amor humano y que Juan Pablo II nos recuerda constantemente en la expresión del Concilio Vaticano II: «El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»⁴⁶.

⁴⁴ LM, pág. 67.

⁴⁵ *Mulieris dignitatem*, 10.

⁴⁶ *Gaudium et spes*, 24.

EDITH STEIN Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Por *Ezequiel García Rojo, O.C.D.*
Salamanca

Cuenta Edith Stein en la autobiografía que, siendo universitaria en Gotinga, allá por los años 1913-1915, se interesó de nuevo por cuestiones religiosas, y se le ocurrió preguntar a un compañero judío observante de la ley sobre “cuál era su idea de Dios, si creía en un Dios personal”. La respuesta que le cayó encima sonó de esta guisa: “Dios es espíritu”. Y comentará un tanto desilusionada: “Esto fue para mí como haber recibido una piedra en lugar de pan”¹. La citada confesión referida a los años juveniles, nos pone ya en la dirección correcta de lo que será la evolución espiritual de esta gran mujer, sobre todo en lo que se refiere a su experiencia de Dios.

Edith Stein ha pasado a ser ya una de esas figuras de la historia religiosa (también de la historia de la filosofía), en la que cabe advertir la correspondencia inquebrantable entre el pensar y el obrar, traducido luego a la coherencia entre vida y escritos. La doctrina steiniana, también por lo que respecta a la experiencia religiosa, está avalada por la vivencia personal de quien la transcribe; en las cuestiones más teóricas cabe rastrear huellas autobiográficas, constituyendo así existencia y producción literaria un conjunto perfectamente ensamblado.

Cuanto sobre Dios nos hable Edith Stein, en buena medida es fruto de experiencia propia, de instantes fuertemente sentidos y a la vez iluminados por la clarividencia de un espíritu despierto, inquieto siempre por llegar al fondo de las cuestiones. Por todo ello, en el siguiente estudio queremos presentar la experiencia de Dios, vivida por Edith Stein, y de la que nos dejó su reflexión espiritual, teológica y filosófica. Nos detendremos en lo que ella misma escribe acerca de la experiencia *mística* en cuanto tal; al final se aludirá a lo que podemos denominar experiencias *naturales* —no religiosas— de Dios, y que gozaron de un gran aprecio por parte de esta pensadora de nuestro siglo.

I. LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Ya es sabido por todos el impacto decisivo que produjo en la filósofa judía la lectura atenta de la *Vida* de santa Teresa de Jesús. Fue una sacudida interior que tuvo no sólo el efecto pun-

¹ Edith Stein, *Estrellas amarillas*, 2ª ed., Edit. de Espiritualidad, Madrid 1992, p. 194-195.

tual de la aceptación definitiva del Dios de Jesucristo, sino que la fuerza expansiva se hará sentir a lo largo de los años venideros. Cabe deducir que, a medida que la fenomenóloga avanzaba en las páginas del escrito teresiano, puso en práctica su talante empatizador aprendido en las clases de Edmund Husserl, logrando hacer suya la experiencia religiosa contenida en la obra espiritual. Que se dejó seducir por la mística abulense, lo confiesa narrando precisamente su vocación al Carmelo descalzo, al que ingresa en octubre de 1933, a la edad madura de 42 años. Refiere al respecto: “Desde hacía casi doce años el Carmelo era mi meta. Concretamente, desde que en el verano de 1921 cayó en mis manos la *Vida* de nuestra santa madre Teresa y acabó mi prolongada búsqueda de la verdadera fe. Cuando el día de año nuevo de 1922 recibí el bautismo, pensé que aquello era sólo la preparación para entrar en la Orden”².

Una vez que las resistencias de Edith Stein cedieron antes los requerimientos divinos, la gracia de la fe no dejará de crecer y de madurar con el paso de los años y al contraste con los acontecimientos que le sobrevinieron nada agradables. En todo momento, sin embargo, supo mantener la paz interior, interpretando los sucesos en clave de historia de la salvación; era consciente del papel especial que Dios le otorgaba en esa etapa crítica por la que atravesaba su pueblo y el resto de Europa. La actitud teológica que adopta es la de considerarse *instrumento en las manos de Señor*.³

Es leyendo primero a santa Teresa de Jesús, y más tarde a san Juan de la Cruz, como Edith Stein cae en la cuenta de que un alma no es más grande por la vida perfecta que lleva, sino por la capacidad de sumisión y de donación a la voluntad divina.

La religiosa judía aspira a alcanzar ese *amor puro* entre Dios y el ser humano, que le enseñará el primer Carmelita descalzo a poco de vestir el hábito marrón, y que ella lo traduce —como recuerda a una dominica— por desear “se cumpla la voluntad de Dios y que se deje guiar por él sin resistencia”⁴. He aquí el culmen de toda vida espiritual; de ello estuvo convencida incluso antes de ingresar en clausura. “Para esto hemos sido creados —escribe Edith Stein en una carta—. Nuestra vida eterna consistirá en amar, y aquí, en la medida que nos sea posible, debemos intentarlo”⁵.

A medida que uno se familiariza con esta gran mujer, no puede menos de constatar en ella una elevada sensibilidad religiosa, aunque nada nos haya transmitido de sus experiencias místicas. Quienes la conocieron personalmente nos advierten que fue siempre amiga de no airear intimidades. Por ejemplo: a partir de 1928 opta Edith Stein por acudir a la abadía benedictina de Beuron para celebrar allí la Semana Santa; pues bien, escribirá el lunes de Pascua de 1930 a una amiga religiosa: “El Sábado Santo pasó tan deprisa que no hubo ocasión de enviarle un saludo personal. En desquite, ahora puedo contarle algo más. La verdad es que no sé por dónde comenzar y por dónde acabar. Por otra parte, lo mejor de estos días, repletos de gracia, no se puede decir y mucho menos escribir”⁶.

En Edith Stein no cabe encontrar visiones o arrobamientos u otro tipo de fenómenos extraordinarios; sabe que esto es accidental, y que en definitiva “la gracia mística es la confirmación experimental de lo que enseña la fe: *la presencia de Dios en el alma*”⁷, y aquí radica lo esencial. Esta cita la hallamos en la obra especulativa suya escrita desde la celda carmelitana, *Ser finito y ser eterno*, pero muy bien puede asimismo delatar el momento espiritual que está teniendo lugar en quien la redacta. Sería la confirmación de la unidad y coherencia entre vida y escritos, tan fuertemente presente en el sujeto en cuestión.

² Edith Stein, *Cómo llegué al Carmelo*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1998, p. 20.

³ Cfr., E. Stein, *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, Edit. de Espiritualidad, Madrid 1996, págs. 100, 118, 202, 252, 335, 340...

⁴ E. Stein, O. c., p. 345 (Carta del 30.III.1939).

⁵ E. Stein, O. c., p. 345.

⁶ E. Stein, O. c., p. 72 (Carta del 20.IV.1930).

⁷ E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, Fondo de Cultura Económica, México 1994, p. 457.

Como cristiana convencida y fiel a la enseñanza de santa Teresa, Edith Stein cultivó asiduamente la oración, hasta alcanzar el alto grado de la contemplación. Los que compartieron de cerca su etapa carmelitana, fueron testigos no de las atenciones divinas de que fue objeto (pertenecen a su secreto), pero sí de los efectos, de la transformación personal que se llevará a cabo. Ante la respuesta que Edith Stein da a una connovia sobre cómo se sentía después de profesar (21.IV.1935), y responder: *Como la esposa del Cordero*, Hilda Graef comenta: “Las palabras de sor Benedicta permiten deducir que había recibido la gracia de la unión mística, la experiencia sentida de la presencia de Cristo en su alma y de su amor por ella, seguida de su abandono total, de su perfecta unión de su voluntad a la de Cristo”⁸.

1. Supuestos antropológicos

La entera experiencia religiosa de Edith Stein ha de comprenderse teniendo muy en cuenta la clave interpretativa que la especifica, y que no es otra que su carácter *personal*. A esta cualidad se ha de recurrir necesariamente a la hora de adentrarnos en lo que la autora entiende por mística.

Desde los primeros trabajos en la escuela de Edmund Husserl hasta los últimos elaborados en el claustro carmelitano, el interés antropológico de esta pensadora no decae; todo lo contrario, irá ganando en fuerza, en profundidad y en aplicaciones. Esta cuestión concentra trabajos y preocupaciones existenciales, y muy bien puede interpretarse como el entronque de Edith Stein con ese movimiento filosófico contemporáneo y que también giró en torno al hombre, como fue el existencialismo. Sucede que ella se resiste a ponerse del lado de quienes apuestan por el absurdo, el nihilismo, el sinsentido, o el ser-para-la-muerte; desde hace tiempo intuyó la grandeza y dignidad de toda persona, viendo confirmada su actitud optimista a la luz de la revelación.

No hay que perder de vista, por tanto, que el pensamiento de Edith Stein en su conjunto hunde sus raíces en dos campos distintos entre sí, pero a la vez complementarios, como son la filosofía fenomenológica (a la que se añadirá más tarde la corriente aristotélico-tomista) y la espiritualidad cristiana (con fuertes influjos de san Agustín, el Pseudodionisio, santo Tomás y los grandes místicos carmelitas). Esta presencia de elementos dispares hará posible un sistema original, armónico, coherente, donde todo tiene su lugar, su valor, y donde cada constitutivo enriquece y aclara al resto. Las obras compuestas desde la clausura (*Ser finito y ser eterno*, *Caminos del conocimiento de Dios y Ciencia de la Cruz*, fundamentalmente) ponen de manifiesto este concurrir tanto de referencias teológico-espirituales como de argumentaciones filosóficas. Y sabemos que como piedra clave, en que ambas áreas epistemológicas convergen, está la persona; de aquí que, cuanto sobre la experiencia mística nos diga Edith Stein, tendrá que ser en referencia a este presupuesto básico.

A la hora de expresar lo que la carmelita entiende por experiencia mística, resulta inevitable el aparecer por doquier de resonancias teresianas. No sólo leyó la *Vida*, también se detuvo en el resto de las obras de la santa castellana. De hecho nos ha dejado un pequeño tratado, como complemento a su obra filosófica más importante, cuyo título no puede ser más evidente: *El Castillo del alma*. Con este breve estudio, la autora quiere, de una parte, poner de manifiesto las aportaciones de la mística para el conocimiento profundo del ser humano, y, por otra, constatar las coincidencias y los desacuerdos con diversos posicionamientos de la psicología y de la filosofía. En la mencionada obra hallamos esta convicción: “Nadie ha penetrado tanto en lo hondo del alma como el hombre que con ardiente corazón ha abarcado el mundo, y que por la fuerte mano de Dios ha sido liberado de todas las ataduras e introducido dentro de sí en

⁸ Hilda Graef, *Le philosophe et la Croix. Edith Stein*, Club du livre religieux, Paris 1955, p. 172.

lo más íntimo de su interioridad. Al lado de nuestra santa Madre Teresa encontramos aquí en primera línea a san Agustín... Para estos maestros del propio conocimiento y de la descripción de sí mismos, las misteriosas profundidades del alma resultan claras⁹.

Sirviéndose de la alegoría teresiana del castillo, Edith Stein concibe la vivencia mística como una relación de personas que tiene lugar en el interior del hombre. El sujeto humano posee un fondo *espacioso* (lo que equivaldría más o menos al alma) con distintos grados de *profundidad* —las estancias— y un *punto central*. Estas moradas no están vacías, sino habitadas por ilustres huéspedes, entre los que cabe enumerar al *yo* personal con su *libertad* y a *Dios* mismo. Aquí tenemos, pues, la estructura orgánica, con sus componentes, de la persona humana por dentro, su radiografía interior. La llave que garantiza el acceso a este ámbito es la oración. (No obstante lo dicho, Edith Stein acepta la existencia de otras vías para la introspección personal¹⁰).

Una vez que se adentra en este santuario recóndito de la persona, en el castillo, se advierte la perspectiva de profundidad; de lo más periférico a lo más íntimo y céntrico; la *espacialidad* del alma resulta fundamental para explicar la experiencia mística. Todo gira en torno a ese punto que, cual centro de gravedad, se constituye en reclamo constante para los moradores. Y así, el *yo* —entendido como ese elemento unificador de la conciencia personal—, a pesar de su *movilidad* por el espacio del alma, permanecerá anclado siempre a ese punto central; podrá distanciarse del mismo y hasta asomarse a la periferia, a las almenas del castillo, pero jamás logra despegarse del citado enclave. Y esto tiene importancia capital, ya que dependiendo de la distancia en que se sitúe, repercutirá positiva o negativamente en la vida del individuo, incluida la experiencia mística, como veremos. Desde el sitio ocupado, el *yo* obtiene la visión correspondiente de sí mismo, del mundo y de Dios; dando lugar a una metafísica originaria, a su *Weltanschauung*.

Edith Stein da un paso adelante al describir la dinámica del mundo interior y que considera decisivo en el proceso místico. Avalada por la doctrina teresiana, hace coincidir el centro del alma con la sede de la *libertad*, con el lugar de las opciones más personales y, por lo mismo, de la experiencia mística; es el ámbito de la unión con Dios. Todo ello se lleva a cabo en tan privilegiado espacio. Una de las novedades de la religiosa alemana radica en que cuando trata del mundo interior de la persona, no se limita únicamente al referente espiritual, sino que nos brinda una ontología del espíritu general, en la que fundamentar la variada actividad de toda persona. Y así, no tiene reparos en admitir que el sujeto humano “no sólo es convocado a ese centro para las más altas gracias místicas del desposorio espiritual con Dios, sino para tomar las decisiones últimas a que es llamado el hombre como persona libre”¹¹. Para la filósofa cristiana el reino de la libertad es el reino del espíritu, y únicamente desde ahí el ser humano es libre; prosiguiendo en esta dinámica, se deduce que el grado máximo de libertad se alcanza cuando el *yo* personal ocupa el centro del alma.

⁹ E. Stein, *El Castillo del alma*, en: *Escritos espirituales*, BAC., Madrid 1998, p. 69.

¹⁰ Otros procesos de autoconocimiento citados son los siguientes: la reflexión consciente que el hombre hace sobre sí mismo, la referencia que nos ofrecen los otros, el momento de autoobservación con la llegada de la adolescencia, y los análisis científicos que lleva a cabo la psicología. Cfr., *El Castillo del alma*, págs. 63-67. También en: *Ser finito y ser eterno*, p. 388, en nota; p. 523, en nota. La psicología, como ciencia de la *psiché*, había propiciado a Edith Stein no poca desazón, por negar precisamente su objeto, la existencia del alma. Cuando ingresó en la universidad de Breslau, buena parte de su dedicación intelectual estuvo orientada hacia la psicología, esperando encontrar en ella una salida luminosa a su inquieto mundo interior; mas el desencanto por este saber no tardó en llegar. Las investigaciones psicológicas de entonces reducían al ser humano a un organismo vivo cuyo comportamiento respondía a la relación mecánica de estímulo-respuesta; se le negaba la riqueza y la originalidad de una instancia, sede de la conciencia, de las decisiones y, sobre todo, de la libertad. En varias ocasiones rechaza Edith Stein la que califica *psicología sin alma*. No es de extrañar que se alinee con autores filósofos, y más tarde con escritores espirituales, defensores a ultranza de la realidad de ese mundo íntimo distintivo del ser humano. Cfr. E. Stein, *Ser finito y se eterno*, p. 37; *La mujer*, Ediciones Palabra, Madrid 1998, p. 208; *El Castillo del alma*, p. 65.

¹¹ E. Stein, *El Castillo del alma*, p. 70.

En esta pensadora la libertad no es libertad para hacer, no; la libertad es ante todo sinónimo de autodominio, es decir, de autoposesión para poder donarse. Esto se logra si el yo ocupa el lugar que le corresponde; y esto es imprescindible para la experiencia mística.

Otra ganancia inestimable salta a la vista en el proceso espiritual, y Edith Stein sabrá valorarla. El recorrido hacia la interiorización del hombre, hasta alcanzar la morada más profunda, implica necesariamente un proceso de *autoconocimiento*. No en balde, como apuntó la autora, los grandes místicos son considerados a la vez grandes psicólogos de la interioridad; son ellos quienes nos han advertido que en el hondón del alma tiene su morada el mismo Dios; de aquí que toda introspección serena en busca de la verdad del hombre se convierte asimismo en una aventura que puede desembocar en experiencia mística, en encuentro con el Dios que lo habita. Conociendo la trayectoria personal del sujeto que nos ocupa, cabe interpretar en dicha clave su evolución humana y espiritual; su anhelo por la verdad la condujo a la confesión del Dios revelado en Cristo.

2. Implicación hombre-Dios

En el estudio sobre la estructura de la persona, a un cierto momento escribe: “En el interior del hombre habita la *verdad*, esta verdad no es un hecho desnudo de la propia existencia en su finitud. Por irrefutablemente cierto que sea para san Agustín el hecho del propio ser, aún más cierto es el hecho del ser eterno que se halla tras ese frágil ser propio. *Esta* 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”¹². Las ventajas epistemológicas que se obtienen de adentrarse en lo profundo son inmejorables.

Así pues, Dios y el hombre comparten intereses y espacios comunes; aunque no todos opten por esta dirección ni acierten con el lugar. La implicación mutua Dios-hombre es tal, que se atreve a afirmar con cierto sabor agustiniano: “Todo el que no llega hasta sí mismo tampoco encuentra a Dios y no alcanza la vida eterna. O más exactamente: aquel que no encuentra a Dios no llega hasta sí mismo (aunque esté muy ocupado consigo mismo), ni a la fuente de la vida eterna que lo espera en su interioridad más profunda”¹³. La autora exigirá tomar conciencia de esta especie de simbiosis humano-divina, para extenderlo, por ejemplo, a las tareas educativas, pues era del parecer que —y son palabras suyas—: “una antropología que no tuviese en cuenta la relación del hombre con Dios no sería completa, ni podría servir de base para la pedagogía”¹⁴; es lo que algunos califican de *círculo hermenéutico*¹⁵ entre Dios y el hombre, de suma importancia en el pensamiento steiniano.

La descripción que del mundo interior y de la relación de sus moradores nos ofrece Edith Stein, no proviene únicamente de su sintonía con los doctores místicos del carmelo, se ve confirmada también por los análisis fenomenológicos de la estructura de la persona. Así, por ejemplo, en la obra filosófica *Ser finito y ser eterno*, tratando del sentido y fundamento del ser individual, pone de manifiesto lo *normal* que debería ser el encaminarse de todo hombre hacia Dios, pues está predispuesto para ello; ya que “*naturalmente* el alma humana, en cuanto producto espiritual puro, no es mortal. En cuanto espiritual y personal es capaz, por otra parte, de un crecimiento de vida sobrenatural”¹⁶. Según este texto, lo excepcional sería que el ser humano frustrase tan excelente posibilidad para la que está dotado.

¹² E. Stein, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid 1998, p. 19-20.

¹³ E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 523.

¹⁴ E. Stein, *La estructura de la persona humana*, p. 45.

¹⁵ Abelardo Lobato, *Struttura personale ed esperienza di Dio*, en: L. Vorriello (Edit.), *Edith Stein. Mistica e Martire*, Città del Vaticano 1992, p. 141.

¹⁶ E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 518.

En la relación Dios-hombre le interesa destacar su carácter de *única y original*. Conviene atender dónde sitúa Edith Stein la raíz de dicha originalidad. La causa no radica tanto en que cada sujeto humano es diferente, sino que hay que buscar en la otra parte, del lado de Dios; es él quien ha dado una impronta peculiar a cada uno, otorgándole también un nombre nuevo que sólo él conoce. Si Dios es la plenitud del amor y mediante la unión mística nos hace partícipes de su amor, aquí coloca Edith Stein la razón de la diferencia cuantitativa y cualitativa de los individuos: en la relación amorosa de Dios con las criaturas. El razonamiento, del que se sirve, reza así: “Los espíritus creados no pueden acoger en sí toda la plenitud del amor divino y contribuir a su realización. Su participación está proporcionada en la medida de su ser, y esto no significa solamente una *cantidad*, sino también una *calidad*; el amor lleva el sello de la manera de ser personal. Lo que permite de nuevo comprender que Dios pudo haberse creado en cada alma humana una morada propia a fin de que la plenitud del amor divino encuentre en la multiplicidad de las almas, diferentes por su naturaleza, un espacio más amplio para su participación”¹⁷. Por tanto, es por exigencias de la grandeza del amor de Dios, que necesita comunicarse, por lo que se ha visto obligado a crear individuos distintos. *Cada hombre*, a título individual, es destinatario de las atenciones y preferencias divinas¹⁸.

Aunque la potencialidad mística es universal, son pocos los que le prestan atención, y menos los que la actualizan plenamente. Según la autora, la resistencia a la solicitud divina proviene de lo que denominaríamos un *descentramiento* antropológico. Para que la unión de amor tenga lugar se exige por parte del hombre la libre donación; ahora bien, la donación total de sí es a la vez el mayor acto de libertad¹⁹. Está claro que, sólo quien es dueño de sí, puede darse. Como ya se advirtió, el *centro* del alma, al que está ligado el yo, es el lugar propio de la libertad; de aquí que únicamente desde esta posición es posible la opción por Dios y la unión con el mismo. El *descentramiento* consiste en que rara vez el yo ocupa su lugar; es decir, en escasas ocasiones el hombre es libre (del todo). Y como la experiencia mística es unión de voluntades, donación recíproca, ésta será posible una vez que la voluntad esté libre de todo aquello que no es Dios

El fracaso de la aventura religiosa humana se explica porque el yo realiza su vida alejado de su lugar más apropiado: el centro del alma; siendo lo *habitual*, por desgracia, estarse asomado al exterior. Sólo si el reclamo interior es más fuerte, podrá cambiar de orientación. Se indicó que el grado de libertad de la persona es proporcional al mayor o menor distanciamiento del punto central; de aquí la cara y cruz de tantos sujetos, lo que hace que Edith Stein advierta: “Cuando vive en su interioridad, dispone de la fuerza total del alma y puede utilizarla libremente... Pero pocos hombres viven tan concentrados en sí mismos. En la mayor parte el yo se sitúa más bien en la superficie. —Y se lamenta la autora: Puede haber hombres que de manera general, no lleguen nunca hasta el fondo de sí mismos..., que ni siquiera logren una sola vez la posesión provisional de sí mismos”²⁰. Si esto es así, cabe preguntarse qué libertad y responsabilidad puede exigirse a dichos individuos, y hasta qué punto su comportamiento *ético* es tal.

3. *Meta del hombre: la unión con Dios*

Al adentrarse Edith Stein en el misterio de la persona humana, ya desde la reflexión filosófica, constata su precariedad, que somos finitos, que no nos comprendemos desde nosotros mis-

¹⁷ E. Stein, C. c., p. 520.

¹⁸ Está implicado aquí el principio de individuación. Edith Stein estaría más en la línea scotista que en la tomista.

¹⁹ Escribe a una religiosa dominica: “Usted quiere saber algo sobre la equivalencia armónica entre libertad y cumplimiento de las prescripciones conventuales. Pienso que la equivalencia está en el *fiat voluntas tua*. La Sagrada regla y las Constituciones son para nosotras expresión de la voluntad de Dios... Si hacemos todo esto, para agradar al Corazón de Jesús, entonces eso no es una limitación, sino la más alta expresión de libertad, libre obsequio de amor esponsal”. E. Stein, *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, p. 340 (Carta del 29.X.1939).

²⁰ E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 453.

mos. Es fácil asumir la oscuridad que envuelve tanto a nuestro origen como a nuestro fin y sentido. No obstante, la autora se resiste a compartir la tesis heideggeriana de adjetivar al hombre como *ser-arrojado*, lanzado a la intemperie del mundo sin saber por quién ni para qué.

Sirviéndose de análisis fenomenológicos del propio ser, Edith Stein alcanza otras conclusiones más alentadoras y positivas que las del autor de *Ser y tiempo*. En la obra *Ser finito y ser eterno* tropezamos con la puesta en práctica del método aprendido en la escuela de Edmund Husserl aplicado a sí misma; procede del modo siguiente: “Mi ser, tal como yo lo encuentro y tal como yo me encuentro en él, es un ser vano; yo no existo por mí mismo y por mi mismo nada soy; me encuentro a cada instante ante la nada y se me debe hacer el don del ser momento tras momento. Y sin embargo —y aquí radica el *optimismo steiniano*: este ser vano es un *ser* y por eso yo toco a cada instante la plenitud del ser”²¹. Así pues, la contingencia reconocida puede servir de catapulta hacia nuevos reinos ontológicos capaces de disipar las tinieblas que se ciernen sobre el misterio humano. Entrar a fondo en la cuestión del hombre obliga a buscar *el fundamento eterno del ser finito*²². Edith Stein está convencida que la búsqueda del sentido del propio ser conduce al ser autor y modelo de todo ser finito.

Atendiendo un poco más a lo que son vivencias, y no tanto especulaciones, el resultado al que llega esta mujer sigue siendo el mismo. La modalidad de la senda por la que el hombre desemboca en Dios puede ser variada, mas ello da pie para definir a quien la recorre como *capax Dei*. Es de sobra conocido el razonamiento que expresó en carta tras la muerte de su querido profesor Edmund Husserl: “Dios es la verdad. Quien busca la verdad, busca a Dios, sea de ello consciente o no”²³. Sabemos que esta aseveración tiene mucho de autobiográfico, de proceso recorrido por la autora, siendo retomado en otros escritos. Con ello quiere dar a entender que, aunque los caminos para topar con Dios son diversos, la meta es la misma; alcanzarla, se le antoja a Edith Stein como algo esencial en su concepción antropológica, ya que, como se mencionó: “aquel que no encuentra a Dios no llega tampoco a sí mismo (aunque esté muy ocupado consigo mismo), ni a la fuente de vida eterna que lo espera en su interioridad más profunda”²⁴.

En ayuda de estas reflexiones filosóficas vendrán las aportaciones de la fe, logrando así una visión más completa del hombre y de su encaminarse hacia Dios. A Edith Stein no le importa ayudarse de los datos de la revelación si con ello la razón humana sale beneficiada, defendiendo el carácter complementario de ambos saberes. Desde esta nueva perspectiva contempla enriquecida la dignidad del ser humano, ya que la supedita a la consecución de tres metas *naturales* fijadas por Dios en los orígenes bíblicos, y por este orden: “Expresar en sí la imagen de Dios mediante el despliegue de las propias energías, procrear la prole y dominar la tierra”²⁵. A estas añade Edith Stein una meta sobrenatural: La visión eterna de Dios una vez superados los condicionantes temporales. Vistas así las cosas, la vida entera, con sus acciones y decisiones, no sería sino la respuesta a los requerimientos divinos recién nombrados. Cuando en la obra espiritual que redacta inmediatamente antes de su muerte, *Ciencia de la cruz*, trata del matrimonio místico, éste viene interpretado por la autora como el resultado de haber respondido el hombre a la solicitud divina dirigida a todos los sujetos. Dejará escrito: “Desde la eternidad está el alma destinada a participar, en calidad de esposa del Hijo de Dios, de la vida trinitaria”²⁶. No es una opción más, es un destino constitutivo. Ya en su obra filosófica más

²¹ E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 72. Unas páginas antes procedía de manera semejante: “En cuanto ser actual... es un *ahora* entre lo que ya no es y lo que todavía no es. Pero en esta división del ser y del no ser de carácter impreciso, se nos revela la *idea del ser puro* que no contiene no-ser, para el que no existe ningún *ya no es* y ningún *aún no es*; no es temporal sino eterno”, p. 54.

²² E. Stein, *Welt und Person*, Herder, Freiburg 1962, p. 135.

²³ E. Stein, *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, p. 297. (Carta del 23.III.1938).

²⁴ E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 523.

²⁵ E. Stein, *La mujer*, p. 100; ver también, págs. 47-48, 224.

²⁶ E. Stein, *Ciencia de la cruz. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos 1989, p. 336.

importante había dedicado un capítulo a considerar la imagen de la Trinidad en la creación, con especial atención al ser humano²⁷.

Desde los citados presupuestos steinianos, no resulta exagerado en modo alguno afirmar que toda persona humana *potencialmente* es un místico, es decir, lleva inscrita la tendencia a lo sobrenatural. Lo *natural* —si cabe la expresión— sería actualizar esta posibilidad; no realizarla en buena lógica equivaldría a frustrar el plan que Dios ha fijado para todos y cada uno de nosotros. Por eso insistirá Edith Stein: “La unión matrimonial del alma con Dios será el fin para el que ella ha sido creada”²⁸. Seguramente que en previsión de esta meta, y para que no resultase tan desproporcionado, el Creador nos hizo a su imagen y semejanza, permitiendo la unión de sustancia a sustancia, de espíritu a espíritu, de persona a persona.

El fin natural —por originario— del hombre es la amistad con Dios; a tan sublime intención debe su existencia el ser humano. Ahora bien, el razonamiento steiniano no quiere escapar a la lógica de la necesidad; puestas las premisas ha de seguirse la conclusión; no es de rigor exigir alcanzar un fin si no se dispone de los medios adecuados; es así que la meta se advierte por doquier, luego deberán darse también las condiciones y circunstancias que la posibiliten. Con palabras de la autora: “Si la unión es el fin para el que han sido creadas y destinadas las almas, por el mismo hecho tienen que darse las circunstancias y condiciones que hagan posible dicha unión”²⁹. Valdría aplicar aquí el axioma filosófico: *Operari sequitur esse*.

Bajo esta perspectiva, el hombre es un ser temporal, pero sostenido al principio y al final por constitutivos eternos; Dios estaría a los orígenes y en la meta (y también en el intervalo) ¿No es el hombre una criatura suspendida de una eternidad? Llevamos en nuestra esencia elementos supratemporales. El ansía de eternidad no nos es extraña, al contrario, constantemente estamos en contacto con la misma; *somos para la eternidad*. La condición de eternidad, que adorna al alma, está posibilitando la unión con alguien igualmente eterno. La perfecta unión de amor no puede darse sino entre seres semejantes y con *duración* eterna; el amor pleno no se sacia con menos.

Así pues, para alcanzar la meta para la que hemos sido creados —la unión con Dios—, se requiere la categoría de *persona* y la índole de *eternidad*, que bien puede equipararse a transcendente. De ambos caracteres está dotado el ser humano; de aquí, que cuantos configuran la especie humana lleven en sí los gérmenes del proceso místico. Con otras palabras: somos místicos en potencia.

A partir de estas aseveraciones, está claro que Dios y el hombre están llamados a entenderse, a comunicarse, a amarse; cabría decir: están hechos el uno para el otro. Lo que hace Edith Stein en este punto es servirse de ciertos textos sanjuanistas, sobre todo de *Cántico espiritual*, donde se habla de la transformación que sufre el alma llegada a la unión perfecta de amor para poder *ser Dios por participación*, hasta la percepción y diferenciación de un Dios-Trinidad. Traerá una cita del santo místico donde dice: “Para que pudiese venir a esto la crió a su imagen y semejanza”³⁰. Por tanto, en previsión de la meta, *el hombre es creado según el modelo divino*. Como mejor nos entendemos es con seres semejantes. Este supuesto es el que está a la base de todo el proceder místico: porque nos parecemos a Dios, es por lo que podemos relacionarnos más o menos íntimamente con él.

²⁷ En otro texto filosófico anterior expresaba también la asimilación trinitaria entre la persona humana y Dios: “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”. E. Stein, *La estructura de la persona humana*, p. 15.

²⁸ E. Stein, *Ciencia de la cruz*, p. 337.

²⁹ E. Stein, O. c., p. 222.

³⁰ San Juan de la Cruz, *Obras completas. Cántico Espiritual*, B. 39,4. 2ª ed., Edit. de Espiritualidad, Madrid 1980. Recogido por E. Stein, O. c., p. 333.

Por otra parte, si se concibe la experiencia mística como el encuentro de amor entre el hombre y Dios que acontece en el centro del alma, y aquél es la meta de todo creyente, entonces la única vocación (llamada) del cristiano es a la experiencia mística. En principio nadie ha de considerarse excluido. Edith Stein no se cansa de repetirlo: “Dios ha creado las almas para sí. Dios quiere unir las a Sí y comunicarles la inconmensurable plenitud y la incomprensible felicidad de su propia vida divina, y esto, ya aquí en la tierra”³¹. Otra lectura de lo mismo con expresiones diferentes nos la ofrece la autora al identificar la vocación mística con la santidad³², con lo que la *llamada universal a la santidad* del Vaticano II tendrían su traducción steiniana en *la vocación universal a la mística*, a la unión con Dios.

4. Núcleo de la experiencia mística

Está claro, y así queda reflejado en lo hasta ahora expuesto, que la doctrina mística de Edith Stein está en dependencia directa con los que fueron sus maestros en la vida espiritual: santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz; entronca con la rica corriente carmelitana que concibe la interioridad del alma como la morada de Dios, que basta con emprender el camino hacia nuestro interior para encontrarnos con este ilustre huésped, que el reclamo en esta dirección es constante, que sólo quien lo logra alcanza su pleno desarrollo, que es aquí donde el ser finito se hace eterno; pero también, que son pocos los que optan por tan *dichosa aventura*.

Mas como se indicó, Edith Stein no tendría inconveniente en aceptar otros caminos que pueden también llevarnos a Dios. En el estudio dedicado al Areopagita nos habla de los diferentes conocimientos sobre Dios, como son: un *conocer natural*, a partir de la reflexión racional, y un *conocer sobrenatural*, el cual admite dos modalidades: el ordinario, el que nos otorga la *fe*, y el extraordinario, es decir, la comunicación experiencial de Dios, la *visión mística*³³. A estos grados hay que añadir el conocimiento perfecto que del ser divino puede gozar el hombre y que denomina la *visión gloriosa* o la *visión beatífica*, pero que no pertenece a este mundo. Estos serían los cuatro grados que el hombre puede recorrer en su ascensión hacia lo divino.

El conocimiento de Dios que otorga la fe esconde una paradoja: por una parte, su contenido es muy superior al que ofrece la razón, mas por otra, -y aquí emerge la admiración por san Juan de la Cruz- la luz de la fe es oscuridad para el entendimiento humano, hasta tanto la purificación perfecta de la razón deje paso a la simple aprehensión de la verdad divina, allí donde los conceptos, discursos y deducciones ya no tienen lugar. En ayuda del citado proceso sobreviene la gracia mística, que en expresión de Edith Stein, “es la confirmación experimental de lo que enseña la fe: *la presencia de Dios en el alma*. —Y lo descubre de la siguiente manera: Aquel que guiado por la verdad de la fe, busca a Dios, se dirigirá por libres esfuerzos al lugar preciso al que es atraído el ser favorecido por la gracia mística”³⁴.

Se alude una y otra vez al término *experiencia* o *experimental*, a la hora de especificar lo propio de la mística. Por supuesto, que no se trata de encuadrar dicho fenómeno en el campo del empirismo; lo que se pretende dar a entender con semejante expresión es que la referida gracia afecta a instancias tan profundas del ser humano y es tal el efecto que produce, que *la persona entera* se ve implicada (inteligencia, voluntad, afectos, memoria, sentidos...). Quien pasa por tales trances, no puede menos que experimentar una verdad irrenunciable para el sujeto: *el sentimiento de la presencia de Dios en él*, y esto es —en palabras de Edith Stein— “el núcleo de toda vivencia mística”³⁵. Es

³¹ E. Stein, O. c., p. 45.

³² Cfr. E. Stein, *La mujer*, p. 22.

³³ E. Stein, *Caminos del conocimiento de Dios. La 'teología mística' del Areopagita y sus supuestos prácticos*. En: *Escritos espirituales*, p. 93-110.

³⁴ E. Stein, O. c., p. 457.

³⁵ E. Stein, *Caminos del conocimiento de Dios*, p. 103, 101. Cfr. Beate Beckmann, *Den Weg zu Gott selbst frei machen. Zur Gotteserfahrung bei Edith Stein*, “Christliche Innerlichkeit” 33(1998) 99.

un sentirse *tocados* por Dios³⁶, sin mediar palabras o imágenes; se trata de un *contacto* íntimo de persona a persona, de una *unión de amor*. El hombre en su compleja estructura sale beneficiado de esta relación, ya que todo encuentro de amor interpersonal implica inexorablemente un mayor conocimiento mutuo. A más amor, mayor conocimiento; y a mayor conocimiento, más amor; a la entrega total acompaña la plena transparencia.

La unión de amor, inequívocamente sentida, acaece en ese lugar privilegiado, el más personal del ser humano, el centro del alma; y lo es porque allí se dan cita el yo, la libertad, Dios y la experiencia mística. Es ahí donde el hombre puede *sentir* su más elevada vocación. En palabras de la autora: “Porque la libre decisión de la persona es condición requerida para la unión amorosa con Dios, ese lugar de las libres opciones debe ser también el lugar de la libre unión con Dios. Esto explica por qué santa Teresa (al igual que otros maestros espirituales) veía nuestra entrega a la voluntad divina como lo más esencial en la unión: la donación de nuestra voluntad es lo que Dios nos pide a todos, y todos podemos realizarla. Ella es la medida de nuestra santidad, y a la vez la condición para la unión mística, que no está en nuestro poder, sino que es libre regalo de Dios”³⁷. Estamos, pues, en plena sintonía evangélica, porque éste fue el comportamiento de Cristo sobre la tierra, cuya comida fue hacer la voluntad del Padre (Jn 4,34), hasta confesar: no se haga mi voluntad sino la tuya (Lc 22,42).

La experiencia mística es cosa de *personas* porque se sustenta sobre voluntad, libertad, amor, entrega, y dichas facultades pertenecen en propio a tales sujetos. Esta característica fue tenida muy en cuenta siempre por Edith Stein, hasta insistir: “La gracia quiere ser recibida *personalmente*. Es una llamada de Dios, ella toca a la puerta; la *persona* llamada debe oír y abrir, y abrirse a Dios que quiere entrar en ella... Se trata de una actitud de *persona a persona* que hace posible la unidad existencial entre *personas*”³⁸.

Por otro lado, sabe que la vida mística pertenece al ámbito de lo inefable, y que el lenguaje humano resulta inapropiado. Las gracias que aquí entran en juego son de tal categoría, que solamente quien las padece, juzga de su grandeza. San Juan de la Cruz da una pista acerca de lo que acontece en esta unión de amor: “¿Quién podrá decir hasta dónde llega lo que Dios engrandece un alma cuando da en agradarse de ella? No hay poderlo ni aun imaginar; porque, en fin, lo hace como Dios, para mostrar quién él es”³⁹.

Edith Stein fue consciente de las referidas limitaciones, de lo impropio de nuestro discurso sobre la experiencia en cuestión, y de la necesidad de recurrir al discurso simbólico (a ejemplo del Areopagita). No obstante, tratando de aportar un poco de luz al fenómeno místico, declara que no sería correcto decir que Dios quiere ser recibido en el alma, por la sencilla razón de que la presencia divina se da en toda criatura de manera constante, y de modo particular en el ser humano, aun cuando no lo advierta; lo que tiene lugar en la experiencia mística es un *abrirse libremente el alma al Dios* que la habita, uniéndose por amor. Por supuesto que este abrirse o donarse admite una graduación: a medida que el alma se adentra en sí, se aproxima al centro de la libertad, descubriendo la presencia de Dios; y del otro lado, Dios irá comunicando sus misterios, cada vez con mayor profundidad y fruición. A la rendición total del alma, a su donarse definitivo, Dios corresponde con su amor divinizante, uniéndose esponsalmente a ella; aceptando que el amor tiene la propiedad de igualar a los amantes.

³⁶ A semejanza de la experiencia mística de los profetas que, una vez *tocados* por Yahvé, cambian profundamente, se convierten en hombres de Dios, incapaces de oponer resistencia a las iniciativas divinas. Cfr. E. Stein, O. c., p. 106. Cfr. E. Stein, *Ciencia de la cruz*, p. 220.

³⁷ E. Stein, *El Castillo del alma*, p. 70-71.

³⁸ E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, p. 414. Las cursivas con más. Algo parecido puede leerse en *Ciencia de la Cruz*: [Dios] “su ser es un ser personal; y el fondo o centro del alma es a su vez el centro y principio de la actividad personal de ésta a la vez que el punto de contacto suyo con otra vida personal. Un contacto de persona a persona sólo es posible en el fondo más interior; con un contacto así es como una persona da a sentir a otra su propia presencia”, p. 220.

³⁹ San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, B. 33,8. Recogido por E. Stein, *Ciencia de la Cruz*, p. 327.

Es de advertir que dicha transformación tiene lugar, claro está, por un *descenso* de Dios a la criatura, pero también, y los místicos lo resaltan, por *elevación* del alma a cimas divinas, hasta hablar de la *divinización del hombre*. El santo carmelita topa con la dificultad de lo inefable, refugiándose en una afirmación que lo dice todo, pero que seguramente no acertamos a traducir a nuestros campos de experiencia; el místico escribe en *Llama de amor viva*: “La transformación del alma en Dios es indecible. Todo se dice en esta palabra: que el alma está hecha Dios de Dios, por participación de él y de sus atributos”⁴⁰. Sobre la cuestión que nos ocupa, los textos sanjuanistas podrían multiplicarse por su abundancia. La imposibilidad de dar noticia fiel, así como la importancia concedida a dicha manera de unión, fuerzan al místico doctor a una embestida desde diferentes posiciones, confesando siempre la insuficiente mediación de la terminología.

Llegados a este punto, el ser humano goza de la verdadera libertad de los hijos de Dios, la cual le permite disponer del mayor de los bienes, nada menos que de Dios mismo y, además, en propiedad: Dios también se da. Ciertamente que la osadía de quien lo escribe causa admiración, mas tal atrevimiento encaja perfectamente en su sistema espiritual por una parte, y por otra, es confesión de experiencia. Este intercambio de papeles -Dios pasa a ser propiedad del hombre- halla su expresión grandiosa en la atrevida oración sanjuanista del alma enamorada, donde a un cierto momento exclama: “Míos son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos, y míos los pecadores, los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías, y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí”⁴¹. El señorío del que hace gala aquí el alma causa asombro.

Para este fin ha sido creado el hombre desde la eternidad, nos ha insistido Edith Stein. Esa imagen, que de Dios es el hombre, es ahora cuando pierde casi del todo las diferencias para resaltar las semejanzas. Además de la coincidencia de voluntades, se lleva a cabo la unión de sustancias, de naturalezas, sin la desaparición de ninguna de ellas. A tanto llega la elevación del alma que más parece Dios que criatura.

Esta unión personal, no obstante su grandeza, no alcanza su plenitud debido a las limitaciones temporales de la criatura humana; de aquí que la más alta experiencia mística exija su superación, que tendrá lugar en la *visión beatífica*, cuando el hombre se encuentre cara a cara con Dios.

II. EXPERIENCIAS NATURALES DE DIOS

Bajo el adjetivo de *naturales* queremos recoger otras vías posibles de acercamiento a Dios, y que tienen lugar al margen de la religión y de la contemplación mística; a pesar de que para el sujeto que nos ocupa, “apenas alguien puede vivir sin que no le alcance algún testimonio de Dios”⁴².

Edith Stein, como fenomenóloga que fue, estuvo atenta a la rica diversidad de fenómenos humanos, entre ellos a esas vivencias que tienen lugar en el interior del hombre y que sólo *a posteriori* pueden calificarse de *experiencia* de Dios. Únicamente se hará reseña de algunos textos donde la autora da pie a esta interpretación.

La filósofa convertida recoge el caso de personas que, sin haber oído hablar de Dios directamente, son receptivas a ciertos valores, orientando su vida en clave cuasi-religiosa, llegando a percibir sus desaciertos como *pecados* y sus desgracias como *castigos divinos*⁴³. Estaríamos

⁴⁰ San Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, B. 3,8.

⁴¹ San Juan de la Cruz, O. c., *Dichos de luz y amor*, 31.

⁴² E. Stein, *Caminos del conocimiento de Dios*, p. 111.

⁴³ Cfr. E. Stein, O. c., p. 109-110.

ante una ética natural equiparable a un comportamiento religioso. Guiada por este espíritu abierto, que caracterizó a Edith Stein, no tiene reparos en admitir que “quien busca sinceramente el bien, es decir, el que está pronto a hacerlo en todo momento, ha tomado ya su partido y ha depositado su voluntad en la voluntad divina, aun cuando no tenga conciencia clara de que el bien se identifica con lo que Dios quiere”⁴⁴.

Atendiendo al campo de la ética, Edith Stein concede peso específico al mundo de los valores a la hora de cualificar a las personas. En este ámbito cree ver también un apoyo *natural* para que el hombre contacte con lo eterno. Según esta filósofa, los valores no aparecen ni desaparecen; siempre son lo mismo, es decir, participan de lo eterno. Estar motivado por un valor es rozar la eternidad. Es de suponer que en este área la judía convertida, dada su aguda sensibilidad, halló una abundante fuente de satisfacciones. En referencia al apartado que nos ocupa, ha dejado escrito: “En todo lo bello y bueno que el hombre encuentra en sí y alrededor de sí sospecha la presencia de un ser supremo situado por encima de él y de todo, y se siente empujado a buscar y servir a ese ser. Todo hombre es buscador de Dios, y es en cuanto tal como se halla más fuertemente ligado a lo eterno”⁴⁵.

En el estudio dedicado al Areopagita, puede leerse una máxima avalada por la trayectoria personal y muy presente en su pensamiento espiritual, que dice así: “Dios quiere dejarse encontrar por quienes lo buscan. Por principio quiere ser buscado”⁴⁶. Nos hallamos, pues, ante una dinámica convergente en grado máximo: de una parte, es propio del ser humano lanzarse a la búsqueda, y del otro, Dios tiene cierta debilidad por hacerse el enconradizo. Claro está, que el buscar sincero del hombre no siempre implica referencia religiosa alguna, ni concluye inevitablemente en un acto de fe. En el escrito filosófico publicado en 1922, pero redactado antes del bautismo, en la época de fuertes sacudidas interiores, Edith Stein admite la no vinculación necesaria entre buscar y creer en Dios; tratando de las motivaciones que llevan a tomas de posición, refiere un texto significativo, que muy bien vendría a exteriorizar una confesión personal: “Puedo anhelar la fe, buscarla con todas mis fuerzas, sin que sea necesario el que la consiga”⁴⁷. No hay que olvidar que la fe ante todo es un don de Dios, que dispensa a quien quiere y cuando quiere; él es quien marca el ritmo para cada sujeto, y debe ser respetado.

No queremos terminar sin aludir una vez más al talante abierto de Edith Stein con implicaciones en el tema presente. Su espíritu universalista rompió una lanza en favor de esas búsquedas inconscientes, pero a la vez efectivas, del rostro de Dios; lo que en su tiempo suponía cierto rechazo de determinadas concepciones un tanto reduccionistas del Dios de Jesucristo y de la Iglesia. Mencionamos algunos ejemplos ya recordados más arriba.

Poco después de la muerte de su profesor Edmund Husserl (judío, aunque bautizado protestante), le comenta a una amiga religiosa: “No tengo preocupación alguna por mi querido maestro. He estado siempre muy lejos de pensar que la misericordia de Dios se redujese a las fronteras de la Iglesia visible. Dios es la verdad. Quien busca la verdad, busca a Dios, sea de ello consciente o no”⁴⁸.

Como se ha podido ver, la conexión entre la búsqueda de la verdad y hallar a Dios resulta una constante en el pensamiento steiniano. En la última obra, su testamento espiritual, persiste la convicción: “El que anda tras la verdad —escribe en *Ciencia de la Cruz*—, vive preferentemente en ese centro interior donde tiene lugar la actividad encantadora del entendimiento; si en serio trata de buscar la verdad (y no de acumular meros conocimientos aislados),

⁴⁴ E. Stein, *Ciencia de la cruz*, p. 204.

⁴⁵ E. Stein, *La estructura de la persona humana*, p. 283.

⁴⁶ E. Stein, *Caminos del conocimiento de Dios*, p. 112.

⁴⁷ E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat*. 2ª ed., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1970, p. 43.

⁴⁸ E. Stein, *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, p. 297 (Carta del 23.III.1938).

tal vez se halle más cerca de Dios de lo que él mismo se imagina, más cerca de ese Dios, que es la misma verdad, y, por lo mismo, más cerca también del propio centro"⁴⁹. No en balde Edith Stein ha calificado al ser humano de *buscador de Dios*⁵⁰.

Claro está, que estos posicionamientos steinianos que acabamos de referir, admiten otra lectura, la que se nos permite hacer desde la parte de Dios; según la cual, en todos los ejemplos citados puede advertirse los *renglones torcidos* de un Dios, quien al final termina por escribir derecho, por llevarse al ser humano a su campo, por ganárselo utilizando las más variadas artes.

CONCLUSIÓN

Edith Stein, por su origen, por su talante, por su espíritu, gozó de una gran sensibilidad religiosa, que no la abandonará ni siquiera en los años juveniles, en los que optó por vivir al margen de Dios. Fue mujer de una marcada dignidad y honestidad naturales, que quiso compartir con sus congéneres.

Se esforzó por conocer y defender todo lo humano, siendo sorprendida en este empeño por el irrumpir de Dios en su existencia, provocando no poco desconcierto; mas una vez que lo aceptó en su vida, aquél ocupará el lugar central de su ser y conocer. Asesorada por los grandes doctores del Carmelo, la fe asumida ganará en profundidad y sentido, exigiendo un desarrollo cada vez mayor.

Supo de la íntima relación entre Dios y el hombre, de que están hechos el uno para el otro, de que la gran y única vocación del ser humano es a la unión de amor con su hacedor. Desde este encuentro obtendrá una nueva concepción del hombre, de Dios y del mundo.

Una vez que la semilla de la fe arraigó en el campo ricamente abonado de Edith Stein, aquélla no dejó de crecer y fortalecerse, hasta alcanzar una vida teológica elevada. Los últimos años de su existencia, en los que la cruz que había pedido se le hizo especialmente pesada, son testigos elocuentes de que la entrega a Dios era total, de que éste la había aceptado, de que el amor estaba ya del todo purificado, y de que Dios la reconocía digna de la contemplación eterna, de la sublime experiencia mística que el Padre tiene reservada a quienes en este mundo han tratado de vivir de fe oscura, confiados siempre *en las manos del Señor*⁵¹. Después de todo, este fue el lema que alentó la ascensión espiritual y mística de Edith Stein.

Termino. Estas páginas quieren ser ante todo un reconocimiento a la grandeza de Edith Stein; una mujer que apostó por el hombre, que creyó en su dignidad y en la vocación sublime a la que está destinado. Al conocimiento y defensa de tan distinguida criatura dedicó inteligencia y voluntad, alma y cuerpo, vida y muerte; y todo ello, cuando se cernían en su entorno oscuros horizontes ideados por los mismos seres humanos. Pues ni siquiera en la adversidad más cruel desistió de sus propósitos. Se sintió orgullosa de pertenecer a nuestra raza, y se propuso contagiar dicha convicción a sus congéneres, a todos nosotros. Bien merece, pues, que dediquemos, a la hoy santa Edith Stein, un tiempo y una oración.

⁴⁹ E. Stein, *Ciencia de la cruz*, p. 200.

⁵⁰ E. Stein, *La estructura de la persona humana*, p. 283.

⁵¹ Refiere en una carta de 1931, en la época en que pronunció conferencias por Centroeuropa: "En el fondo es una verdad pequeña y sencilla, la que siempre tengo que decir: *cómo se puede comenzar a vivir en las manos del Señor*". E. Stein, *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, p. 100 (Carta del 28.IV.1931). También: p. 118.

EDITH STEIN EMINENTE HIJA DE ISRAEL, E HIJA FIEL DE LA IGLESIA

Por *Félix Ochayta Piñeiro*
Prof. Teología Dogmática, Sigüenza, Guadalajara

INTRODUCCIÓN

Hablar sobre Edith Stein, esta gran Mujer de nuestro siglo XX, es un gozo del espíritu y un privilegio. En el Simposio Internacional, celebrado en Roma los días 7-9 del pasado Octubre en el marco del Centro de Estudios Teológicos y Espirituales TERESIANUM, fue presentada y estudiada esta Mujer como un **“testigo para hoy, profeta para mañana”**. Quienes en él participamos, salíamos con esta convicción reforzada, que el día 11 encontró su ratificación de labios de Juan Pablo II, al proclamar Santa a esta Mujer. Fue precisamente en la Homilía de la Canonización, cuando el Papa se refirió a Edith Stein-Teresa Benedicta de la Cruz, como **“eminente hija de Israel e hija fiel de la Iglesia”**. Mi tarea, al aceptar esta Charla, va a ser comprobar la verdad y la trascendencia de esta doble afirmación.

Que Edith Stein era de origen judío, pocos lo ignoran. Que, aun convertida a la fe cristiana y católica, se sintió siempre judía, no todos lo saben. Que fuera conducida al campo de exterminio de Auschwitz por su origen judío es tan sabido, que algunos han afirmado o, al menos, insinuado que, si queremos hablar de martirio, se trataría de una mártir judía, no de una mártir cristiana.

Quienes así piensan o escriben, no valoran plenamente el hecho de su conversión sincera y total a la fe católica, de su testimonio oral y escrito en favor de esta fe y de sus consecuencias morales y sociales, de su vida abnegada como religiosa en la Orden del Carmelo, de su inmolación y martirio como hija fiel de la Iglesia.

Y es que ambas dimensiones, la judía y la católica, están unidas en el ser, el vivir y el obrar de esta mujer singular. Y lo más sorprendente es que, precisamente tras su conversión al catolicismo y, sobre todo, durante su vida en el claustro, es cuando más y mejor estudia y profundiza en la herencia judía, que ella no pierde, sino que redescubre, enriquecida y completada, en la Iglesia de Cristo.

Por esto *objetivamente* Edith Stein constituye hoy *un signo visible de reconciliación* entre judíos y cristianos, más allá de apreciaciones de unos y otros, que la harían aparecer como “signo de contradicción”. Mi tarea en esta charla sólo pretende ayudar en esta valoración, tan abierta a la esperanza.

I. EMINENTE HIJA DE ISRAEL

Los hechos son los hechos. No ignoro que para algunos hermanos judíos Edith Stein no sería una “eminente” hija de Israel, sino más bien una “apóstata” de su pueblo (cfr libro **Erinnere dich-vergiss es nicht** p. 144-147; en el Video *Una vita per la verità* la respuesta de un Rabino a la entrevistadora).

1. *El sentido del término “judío”*

Quizás sea necesario, en primer lugar, precisar el sentido y significado del término “judío” o “hebreo”. Es un término que puede entenderse de dos maneras, según se refiera uno a la confesión de fe o religión, o solamente al origen o sangre. Nadie puede negar el origen o sangre judía de nuestra Santa: judía por los cuatro costados (cf F. OCHAYTA, **Edith Stein, Nuestra Hermana**, (Edit. Monte Carmelo, Burgos, 1999) pp. 12-15; o su Autobiografía *Aus meinem Leben* cap. I).

Siempre se sintió judía, jamás se avergonzó de serlo y de decirlo, cuando era necesario o conveniente, a pesar de las incomprendiones y sufrimientos que le sobrevinieron de una y otra parte. Pero ella no entendía la palabra “judío” como algo racista en el sentido contrario de lo “ario” según el racismo nazi. Para ella la condición judía suponía la pertenencia a un pueblo determinado, con una larga historia de amor y predilección por parte de Dios, así como de grandes sufrimientos y persecuciones por parte de los hombres. Jamás renunció a esta pertenencia, sino que la vivió de un modo nuevo tras su ingreso en la Iglesia católica, Nuevo Pueblo de Dios, que recoge la gran herencia del Pueblo de Israel, sin que éste en algún sentido verdadero la pierda (cf Decl. *Nostra aetate* n. 4), pues “los dones y vocación de Dios son irrevocables” (Rom 11, 29).

El término “judío” significa igualmente la pertenencia a una fe y confesión religiosa con características muy particulares. De suyo y en abstracto los dos sentidos deberían estar unidos. De hecho, sin embargo a lo largo de la historia, han estado a veces separados. Los primeros cristianos, empezando por los Apóstoles y Pablo de Tarso, judíos eran de raza y de sangre. En el decurso de los siglos no han faltado judíos, que, sin renegar de su origen, han profesado la fe cristiana. Recordemos a una mujer española que lo fue: Teresa de Jesús. Tampoco han escaseado los judíos, que siéndolo por su origen o estirpe, no mantuvieron la fe judaica, sino que profesaron algún tipo de increencia, agnosticismo o ateísmo. Recuérdese el caso de Karl Marx, de Sigmund Freud y de tantos otros.

Todos sabemos que, desgraciadamente, no siempre se actuó con respeto a las convicciones y libertad de los judíos en la profesión de su fe en los países cristianos. En muchas ocasiones fueron perseguidos, expulsados o forzados a convertirse. Un sentimiento antijudío o antisemita ha subsistido siglos y siglos hasta desembocar en la *Shoah u Holocausto* de la época nazi. Son términos con sentido un poco diferente: *Shoah* significa destrucción, exterminio, y así lo ven la mayoría de los judíos actuales. *Holocausto*, en cambio, alude al sacrificio total, con una connotación más directamente religiosa.

2. *Un puesto de honor entre los judíos convertidos*

A pesar del distanciamiento y enfrentamiento entre judíos y cristianos, no han faltado conversiones sinceras y dignas de todo respeto aun para los mismos judíos más fieles a su fe y a

sus tradiciones. Prescindiendo ahora de los convertidos en épocas pasadas, sería interesante enumerar los nombres de algunos más famosos convertidos en los dos últimos siglos. Véase el libro del prof. F. HOLBÖCK, *Wir haben den Messias gefunden* (Christiana Verlag, 1987), en el que se ofrecen las biografías de judíos convertidos a la fe católica en los siglos XIX y XX, entre los que destacan los hermanos Teodoro y Alfonso de Ratisbona, H. Cohen, Raissa Maritain, Eugenio Zolli, la familia de Lutz Löb y sus cinco hijos, que fueron llevados a la cámara de gas junto a Edith Stein (p. 93,s.). Mención especial merecen el actual Cardenal Arz. de París, Mons. Jean Marie Lustiger y el escritor André Frossard. Habría que mencionar también un gran número de judíos convertidos al cristianismo en alguna confesión protestante, entre los que figuran varios amigos de Edith Stein.

Al grupo de judíos convertidos a la fe católica pertenece y en él destaca con luz propia **Edith Stein**, la gran Santa judía y católica. Su muerte martirial se debe, sin duda alguna, a su origen judío, pero no a su fe judía, sino a su fe católica.

3. *El judaísmo de una muchacha alemana*

Es bien sabido que aquella doctora en Filosofía, que a los treinta años pide el Bautismo en el seno de la Iglesia Católica, no era una judía practicante desde muchos años atrás, sino una agnóstica o atea de origen judío. Edith nace en el ámbito de una familia judía por los cuatro costados y por su práctica religiosa. Es educada dentro de la mayor fidelidad a la fe y a las tradiciones judías por su madre Augusta, quien para ella será no solamente madre sino a la vez “padre”, al faltarle éste, Sigfried, cuando ella tiene escasamente dos años.

Sin embargo, a pesar del ejemplo y de los esfuerzos de la madre, Edith asiste al abandono de la fe y aun de muchas prácticas por parte de sus hermanos mayores, que podrían considerarse como unos judíos “liberales”. Esto no impide que participen todos en los grandes acontecimientos o fiestas de la tradición judaica. Escribe Edith en su Autobiografía:

“Entre los grandes acontecimientos de la vida del hogar están, junto a las fiestas familiares, las grandes fiestas judías, sobre todo la Pascua, que casi coincidía con la cristiana. También la fiesta de Año Nuevo y el día de la Reconciliación (o Yom Kipur), en septiembre u octubre, según cayera la diferencia del calendario judío y gregoriano” (*Estrellas amarillas*, p. 59; Aus meinem Leben p. 43).

Esta cita ayuda a entender lo que a continuación escribe, poco antes de ingresar en el Carmelo: “La mayoría de los cristianos desconocen que la fiesta de los Ázimos es el recuerdo de la salida de los hijos de Israel de Egipto y que todavía hoy se celebra tal y como la celebró el Señor con sus discípulos, cuando instituyó el santísimo Sacramento del Altar y se despidió de ellos” (ib).

Con esta discreta observación sobre el “desconocimiento de la mayoría de los cristianos” acerca del marco, en el que el Señor celebró la Pascua, quiere Edith señalar el valor de los ritos judíos y su eco en los cristianos. La ulterior descripción de las otras fiestas judías indica cómo había calado en ella la educación y religiosidad judía, recibida en su niñez y primera adolescencia por influjo directo de su madre.

4. *Redescubrimiento de las raíces judías*

Aunque luego pierda esa fe y religiosidad, nunca desaparecen de ella las raíces. Más aún. Es precisamente desde su ingreso en la Iglesia Católica cuando conoce mejor y profundiza esas raíces y la misma fe judía en el Único Dios Creador y Salvador. Todo lo que hasta entonces conocía muy superficialmente, de la doctrina y de los ritos, ahora se le descubre de nuevo y la ayuda a entender mejor la Liturgia de la misma Iglesia.

Nos lo ha dicho antes respecto a la fiesta de la Pascua. Lo mismo valdría para otros ritos y textos sagrados. En tiempos, los suyos, de un antisemitismo radical en unos, larvado y difu-

so en otros, ella podía captar mejor que muchos católicos y que sus mismas Hermanas del Carmelo, los textos de los Profetas, la oración de los Salmos, los acontecimientos y figuras del Antiguo Testamento. Léase, p.e. su profundo estudio sobre *La oración de la Iglesia*, o sus Cartas y Escritos de los últimos años, en los que le gusta verse como una pequeña Ester a favor de su pueblo, etc. etc.

¡Cuánto hubiera disfrutado espiritualmente esta mujer judía y cristiana, leyendo y meditando la declaración *Nostra aetate* del Vaticano II en los párrafos correspondientes a las relaciones entre Iglesia y Religión judía, donde se habla del “patrimonio espiritual común a cristianos y a judíos” (n. 4). Todavía más hubiera disfrutado aquella docta mujer con el estudio de la *Const. Dei Verbum*, especialmente en los números, en los que se habla del Antiguo Testamento (cap. IV, nn. 14-16).

Con toda razón, pues, el Papa Juan Pablo II la ha llamado “eminente hija de Israel”, porque nunca dejó de serlo y porque en tantos aspectos, aun siendo católica, destacó su judaísmo para honor y gloria del pueblo hebreo.

5. “También es uno de los nuestros” (al P. Feuling).

Volvamos a la historia de esta mujer judía. En el período de sus estudios universitarios en Göttingen vivió en estrecha relación con todo lo judío. Con gran afecto recuerda a muchos de sus profesores y compañeros de origen judío. De hecho el círculo de fenomenólogos estaba formado en su mayor parte por judíos, como E. Husserl, M. Scheler, H. Conrad-Martius, A. Reinach... Siempre se sintió vinculada a estos y otros pensadores de origen judío, muchos de ellos convertidos al cristianismo, tanto católicos como protestantes.

Una vez convertida se amplió notablemente el círculo de sus amigos. De todos se sentía cercana y solidaria, pero había un afecto especial a los de su mismo origen. Valga esta anécdota.

Pasados los años, cuando estaba próximo su ingreso en el Carmelo de Colonia, fue invitada la filósofa Edith Stein por la *Société Thomiste*, a participar en una Semana de estudios sobre Fenomenología y Tomismo en Jébusy, París. A esta ciudad marcha el 2 de Septiembre de 1932, hospedándose en la casa de sus amigos el matrimonio Koyré. Toman parte en las Jornadas filósofos católicos de primera magnitud de Francia y Bélgica, así como otros de Alemania. Habría que destacar a J. Maritain y Berdjajew. Edith interviene de un modo activo y profundo, haciéndolo en correcto francés.

Uno de los congresistas, el P. Daniel Feuling, OSB, de Beuron, recordaba más tarde fielmente la impresión que le produjo la competencia y seguridad de la joven filósofa al hablar sobre la fenomenología. También le llamó la atención la familiaridad existente entre aquellos pensadores, muchos de origen judío. Escribe al respecto:

“El lunes, día del Congreso, encontré y hablé nuevamente a Edith Stein, con la que había venido también Koyré. El martes me encontré con ambos para filosofar un poco. Estuvimos largo rato sentados juntos. Luego nos llevó Koyré arriba, al Sacré Coeur sobre Montmartre, donde oramos unos instantes. Durante el camino hablamos ambos de todo, especialmente de filósofos judíos -también Husserl era de sangre judía, lo mismo que Henri Bergson y Meyerson en París.- “También él es uno de los nuestros”, se repetía a cada paso. Me hacía gracia el estilo de Koyré y de Edith Stein, que, hablando de los judíos, decían tan sencillamente “nosotros”. Me apercibí de la comunidad de sangre, que era tan viva en Edith como en Pablo, quien exclamó con orgullo: “Hebraei sunt, et ego- son hebreos, yo también”. Haciéndome entonces un poco el malicioso, les interrogué seriamente: “Bien, ¿dónde me ponen, pues, a mí?” Desconcertados me miraron añadiendo: “Qué, ¿también usted es de los nuestros?, hasta que los tranquilicé y les dí otra respuesta” (Véase la cita en T. RENATA POSSELT, *Edith Stein, Una gran mujer de nuestro siglo* p. 164 (Edit. Monte Carmelo, 1998).

Es sólo una anécdota, pero muy expresiva de la convicción y sano orgullo, que no arrogancia, de su origen judío. Nada racista había en ella. Esta mujer, que es y se siente judía,

vive igualmente un sano patriotismo alemán, lejos de toda forma de nacionalismo arrogante y exclusivista, como lo demostró en diversas ocasiones. La más llamativa y arriesgada es aquella, en que se ofrece y participa como Enfermera auxiliar de la Cruz Roja en 1915 cerca de los soldados heridos o enfermos durante la Primera Guerra Mundial. Al estallar la guerra había exclamado: “Ahora mi vida no me pertenece”. A su amigo filósofo, de origen polaco, Roman Ingarden, escribe (9-2-17):

“Hoy ha cesado mi vida individual y todo lo que soy pertenece al Estado; si sobrevivo a la guerra, entonces quiero recibirlo todo como regalado de nuevo” (ESW XIV, p. 39). De hecho, al terminar la guerra, acepta compromisos políticos, aunque por breve tiempo, afiliándose al Partido Demócrata Alemán. Y justifica así su decisión: “El que ama a su pueblo, quiere naturalmente colaborar en la construcción de una nueva forma de vida y no se opone a una evolución necesaria” (ib. p 111).

6. *“Nosotros éramos más alemanes que él”.*

Comentando este sano patriotismo alemán de Edith, su sobrina Sussane Batzdorff-Biberstein, expresó la actitud de la familia Stein, aun en el tiempo de la persecución y exterminio, refiriéndose a Hitler: “Nosotros éramos más alemanes que él” (cfr EDITH STEIN, *Ein neues Lebensbild* (ed. W. Herbst, 1987), p. 69). En su llamado “Testamento espiritual”, que escribe y firma ya en Echt al final de sus Ejercicios Espirituales el 9 de Junio de 1939 une en el mismo amor a la Iglesia Católica y la Orden del Carmelo, al Pueblo judío y a Alemania:

“Pido al Señor que acepte mi vida y mi muerte en honor y gloria suyos; por todas las intenciones de los SS. Corazones de Jesús y de María y de la Santa Iglesia, especialmente por el mantenimiento, santificación y perfección de nuestra Santa Orden, en particular de los Carmelos de Colonia y de Echt; en expiación por la incredulidad del pueblo judío y para que el Señor sea aceptado por los suyos y su Reino llegue en gloria; por la salvación de Alemania y la paz del mundo; finalmente, por mis familiares, vivos y difuntos, y todos aquellos que Dios me ha dado: que ninguno de ellos se pierda” (ESW X, p. 148 s.).

Consta que algunas de estas expresiones han molestado a algunos judíos, sobre todo las que se refieren a la “incredulidad” del pueblo judío. No hay motivo para ello. Edith ofrece su vida y su muerte también por la “salvación” de Alemania. Por otro lado, aún no se había celebrado el Vaticano II. Nuestra filósofa Carmelita escribe de acuerdo con la mentalidad de entonces. Ella siempre respetó sinceramente el modo de ser y vivir de su madre, de sus hermanos y sobrinos y de cuantos profesaban la fe judía. No es preciso volver sobre ello.

7. *Sus actuaciones en favor del Pueblo judío.*

Sin pretender agotar el tema, creo interesante referirme a algunos intentos que esta gran Mujer hizo en favor de su pueblo oprimido, tanto antes como después de su ingreso en el Carmelo.

Sus Memorias o Autobiografía (“Aus meinem Leben”) son en sí mismas y en la intención de su autora un alegato en favor del pueblo hebreo. Las escribe once años después de hacerse católica y semanas antes de ingresar como carmelita. Es ella misma quien nos dice: “Lo que quiero escribir en estas páginas no debe ser una apología del judaísmo. Desarrollar la “idea” del Judaísmo y defenderla contra falsificaciones, presentar el contenido de la religión judaica y escribir la historia del pueblo judío, todo esto corresponde al que esté llamado a hacerlo” (cf. *Aus meinem Leben*, p. 2; Estrellas p. 18).

¿Qué es entonces lo que ella pretende? Nos lo ha explicado un poco antes:

“Los últimos meses han arrancado a los judíos alemanes de la tranquila autocomprensión de su existencia. Esto les ha obligado a reflexionar sobre sí mismos, sobre su ser y su destino. Pero también los acontecimientos de nuestro tiempo han urgido a otros muchos, que están más allá de los partidos, a plantearse la cuestión judía.

El problema lo ha tomado como propio, muy en serio y con gran conciencia de responsabilidad, por ejemplo, la juventud católica. En estos meses he pensado constantemente en una conversación, que tuve hace años con un sacerdote y religioso. En aquella conversación se me sugirió el escribir lo que yo, como hija de una familia judía, había conocido sobre la dimensión humana judía, porque los que están fuera de ella saben muy poco de estos hechos” (ib. *Aus meinem Leben* p.1; Estrellas p. 17)

Importa subrayar que Edith firma este prólogo el 21 de Septiembre de 1933, pocos meses después de haber llegado Hitler al poder. Pocas personas se dieron cuenta de la tempestad o huracán que se venía encima, sobre todo contra los judíos.

Sobre otras actuaciones que Edith Stein hizo o pensó hacer, además de rezar y trabajar, puede leerse el serio estudio de Joachim KÖHLER, *Schicksalsgefährtin unserer Menschlichkeit*, (“Compañera de destino de nuestra humanidad”) en la obra colectiva ya citada *Erinnere dich-vergiss es nicht* (ed. W. Herbrith) pp. 173-197. Allí se enumeran y estudian. Para utilidad de los lectores las menciono, con un ligero comentario.

Hoy es bien conocida una iniciativa que Edith tomó en favor de la salvación de los judíos. En su escrito del 18 de Diciembre de 1938 “Cómo vine al Carmelo” relata su encuentro con una familia, en cuya casa hubo de pernoctar en la Cuaresma de 1933, al haber perdido la llave del Collegium Marianum de Münster, donde se hospedaba. En la conversación con el Maestro católico, que la había invitado, habló éste de las noticias que aparecían en periódicos americanos sobre las crueldades que se cometían contra los judíos. Y comenta Edith:

“Eran noticias no confirmadas, que no quiero repetir aquí. Sólo quiero contar en este momento la impresión que en aquella noche recibí. Ya antes había oído hablar de las fuertes medidas adoptadas contra los judíos. Pero entonces me vino una luz: Dios nuevamente deja caer su mano sobre su pueblo, su destino será el mío también. Yo no dejé advertir al señor que estaba conmigo lo que en aquel instante pasó dentro de mí. Nada sabía él de mi origen. En tales casos solía hacer la oportuna observación. En aquella circunstancia, no. Me parecía traspasar el derecho de la hospitalidad, si con tal noticia le iba a perturbar el descanso nocturno” (Véase “Wie kam...p. 12; Renata Posselt, “Una gran mujer... p. 171).

Esta fue su reacción en aquella noche. A los pocos días marchó, como era su costumbre, a la Abadía de Beuron para vivir allí la Semana Santa y la Pascua. Esta vez iba con una especial preocupación. Nos lo cuenta ella:

“En las últimas semanas había pensado continuamente, si no podría yo hacer algo en la cuestión de los judíos. Había llegado a idear el plan de hacer un viaje a Roma y visitar al Santo Padre en una audiencia privada, para pedirle una Encíclica. Sin embargo no quería dar este paso por mi propia cuenta...

Mis informes de Roma dieron como resultado que yo no podría tener esperanza alguna en ser recibida en audiencia privada. Sólo para una “pequeña audiencia” (es decir, en un grupo pequeño) se me podría ayudar en algo. Desistí por tanto de mi viaje y me decidí por escribir. Sé que mi carta fue entregada sellada al Santo Padre. Algún tiempo después recibí su bendición para mí y para los de mi familia. Ninguna otra cosa se consiguió”. Y añade desde su punto de vista en aquel 1938: “ Más adelante pensé muchas veces, si no le habría pasado por las mientes [al Papa] el contenido de mi carta. De hecho en los años siguientes se fue cumpliendo punto por punto lo que allí predecía yo respecto al futuro de los católicos en Alemania” (Wie kam... p. 12.14, T. Renata, o.c. p. 171s.173).

¿Fue inútil esta iniciativa? Es de suponer que no, aunque Edith no pudiera ver su resultado. Se ha sabido más tarde que de hecho se hizo un proyecto de Encíclica contra el Racismo y el Antisemitismo, aunque no se llegó a publicar. Participaron en su redacción tres jesuitas, los Padres John La Farge, Gundlach y Desbuquois: un norteamericano, un alemán y un francés. Burkhart Schneider publicó en “L’Osservatore Romano” del 5 de Abril de 1974 un artículo sobre las vicisitudes de aquel proyecto, que no llegó a cuajar por diversas razones (Los detalles pueden leerse en el escrito citado de J. Köhler p. 188-191).

Parece que en el asunto algo tuvo que ver, por diversos motivos, el P. Ledóchowski, General de la Compañía de Jesús. Quizás también influyó el hecho de que Pío XI había publicado la enc. “Mit brennender Sorge”, en la que se condenó la ideología nazi, aunque hubiera sido deseable una condenación más radical y explícita de toda forma de antisemitismo y racismo. Entre tanto murió Pío XI, en Febrero de 1939. Su sucesor Pío XII recogió algunas grandes ideas sobre la unidad de la raza humana y la condena del estado totalitario en su primera enc. “Summi Pontificatus”.

Por desgracia tampoco fueron suficientemente valientes los Obispos alemanes en publicar una condena total del nazismo y del antisemitismo. Pesó mucho el talante y titubeos del Card. Bertram, Presidente de la Conferencia de Obispos alemanes. No faltaron, sin embargo, tomas de postura claras y decididas, sobre todo por parte del célebre Von Galen, Obispo de Münster, “el león de Münster”, y del Card. Faulhaber, Arzobispo de Munich.

Pero no simplifiquemos las cosas. También tocó sufrir a muchos católicos, laicos y sacerdotes, como a Karl Leisner, Bernhard Lichtenberg, ambos beatificados por Juan Pablo II y otros muchos. (Véase un relato impresionante de Mons. Dr. Johann Neuhäusler, prisionero en Dachau y luego Obispo Auxiliar de Munich (+ 1973), *Wie war das im KZ Dachau? ein Versuch der Wahrheit näherzukommen* (13 ed., 1986). En este folleto de 80 páginas cuenta la terrible historia de aquel Campo de Concentración, en el que tantos perecieron, también judíos, y no pocos sacerdotes, sobre todo católicos. Pero éste es otro tema. También aquí Edith Stein resultó profética, como ella escribía en su relato de 1938.

II. HIJA FIEL DE LA IGLESIA

Dos Santos que nos conducen al futuro: Maximiliano Kolbe y Edith Stein (Juan Pablo II)

¿Podría alguien dudar de que esta mujer, judía de origen y de sentimientos, convertida a la fe católica en su edad adulta, fue en su vida terrena una hija fiel de la Iglesia? Cualquier posible duda o reticencia ha de quedar despejada tras el reconocimiento solemne de la misma Iglesia, tanto de su martirio, como de su santidad. La gracia y el honor de hacerlo ha correspondido a un Papa, de origen polaco, de vocación universalista, tanto para la Beatificación y reconocimiento del martirio, en Colonia, el 1 de Mayo de 1987, como para la solemne Canonización el 11 de Octubre de 1998 en la Plaza de San Pedro de Roma. Es el mismo Papa, que diez y seis años antes, el 10 de Octubre de 1982, en la misma Plaza proclamó Santo a Maximiliano María Kolbe. En aquella fecha expresó su deseo y esperanza de llevar un día a los altares a la filósofa Edith Stein.

Juan Pablo II ha podido cumplir aquel deseo con creces. En sus palabras de saludo, tras rezar el Angelus, a los diversos peregrinos presentes en la Plaza de San Pedro, manifestó su gozo por este acontecimiento. Y lo hizo precisamente en su lengua materna. Estas son sus palabras traducidas del polaco:

“Saludo cordialmente a mis connacionales, tanto a los aquí presentes, como a los que participan en esta celebración mediante la radio y la televisión. Me alegro junto con vosotros por esta solemne jornada, en la que podemos vivir la canonización de Edith Stein-sor Benedicta de la Cruz, mártir de Auschwitz

Recuerdo que en 1982, también en Octubre, en este mismo lugar he podido canonizar a Maximiliano María Kolbe. He tenido siempre la convicción de que estos dos mártires de Auschwitz juntos nos conducen hacia el futuro: Maximiliano María Kolbe y Edith Stein-Sor Teresa Benedicta de la Cruz.

Hoy soy consciente de que un cierto ciclo se está cerrando. Doy gracias a Dios por todo esto y estoy contento por el hecho de que el culto de esta santa crece y se difunde cada vez más en nuestra Patria” (L'Osservatore Romano, 12-13 Octubre 1998, p.8, traducción del italiano).

También nosotros nos gozamos y recogemos la convicción del Papa sobre estos dos santos, “que nos conducen al futuro”. Si Edith Stein es reconocida como Santa, queda a la vez reconocida su fidelidad a la Iglesia. Señalemos las principales etapas y manifestaciones de esta fidelidad.

1. *El camino de otros convertidos judíos*

La sincera conversión a la fe católica de la filósofa Edith Stein es un signo visible y legible de lo que ella descubrió y encontró en la Iglesia. Aunque supongo conocidos los hechos que la llevaron a esta decisión, creo que no estorbará un breve repaso de ellos en todo lo que tienen de gozo y sufrimiento.

“Cada uno tiene su propio camino...” escribió ella en alguna ocasión. El camino o los caminos de Dios no son fáciles de descubrir en un principio. Las conversiones suelen tener un largo proceso. Aun en los casos de conversiones repentinas, siempre ha precedido un lento proceso interior, del que el mismo converso no se ha dado plenamente cuenta.

Por referirme al caso de judíos conversos, es o parece repentina la conversión de Alfonso de RATISBONA (1812-1884), quien el 20 de Enero de 1842 se encontraba en viaje de turismo en Roma, poco antes de su prevista boda. Un amigo le había entregado la Medalla Milagrosa, que él, aun siendo judío, por cortesía aceptó. Aprovechando la breve ausencia del amigo en paseo por la ciudad, entra él por curiosidad en la iglesia de Sant’Andrea delle frate y tropieza con el altar de la Virgen. Pero dejemos que él nos lo cuente:

“Estaba yo desde hacía un momento en la iglesia (Sant’Andrea delle frate), cuando me sentí a la vez conmovido por una inexplicable inquietud. Levanté mis ojos. Entonces había desaparecido de repente ante mis ojos todo el templo; una única Capilla reunía en sí misma toda la luz; y en medio de este resplandor apareció ante mí en el Altar la Virgen María, grande y luminosa, llena de majestad y dulzura, en la misma forma en que es presentada en la Medalla. Una fuerza irresistible me arrastró hacia ella. La Virgen me hizo una señal con la mano, yo debía arrodillarme. Me pareció que Ella me decía: Así está bien. Luego Ella me ha hablado y yo he entendido todo...” (HOLBÖCK, F. *Wir haben den Messias gefunden* p. 42; Christiana Verlag, 1987. Véase también T. DE BUSIERES, **Conversión de M. Alfonso Ratisbonne**, trad. Esteban Darvas, Ed. Balmes, Barcelona, 1951, 141 pp).

En su interior se levanta un combate desgarrador. Aquel joven judío odiaba a la Iglesia Católica, sobre todo desde la conversión de su hermano Teodoro en 1827. Piensa y exclama:

“¡Dios mío, yo que todavía hace media hora he blasfemado y que había alimentado un odio mortal contra la Iglesia Católica! Todos, cuantos me conocen, saben que yo -humanamente hablando- tenía los más aparentes motivos para permanecer judío, pues mi familia es judía, mi novia es judía, mi tío (cuyo Banco yo iba a heredar) es judío... Si me hago católico, sacrifico todos mis actuales intereses y mis esperanzas de futuro, que tengo en la tierra, y sin embargo tengo que dar el gran paso...(ib. p. 43).

Y lo dio con rapidez. El 31 de enero del mismo año recibió el Bautismo, la Confirmación y la Primera Comunión en la cercana Iglesia del Gesù. No podemos seguirle en su historia posterior, recordando solamente que él, Alfonso María, junto con su hermano Teodoro María, fundó la Congregación de Religiosas de Nuestra Señora de Sión, extendidas por varios países, de las que también en España existen algunos miembros.

¿Qué decir ante este hecho? La conversión, en cuanto tal, fue repentina, pero estaba preparada desde años atrás, sobre todo desde la conversión de su hermano. Otros factores influyen también obviamente, y no en último término la intercesión de la Virgen María, cuyo nombre adoptan ambos hermanos en su Bautismo.

De nuestro siglo habría que mencionar a André FROSSARD (1915-1990), hijo de un político socialista, nacido en Colombier-Chatelau, pequeña población francesa, en la que no había Iglesia católica alguna, pero sí una Sinagoga. Educado en un ambiente ateo, se dedica muy

pronto al periodismo. Hasta que a los 20 años en una tarde de verano entra en una Capilla de la Rue d'Ulm en París y experimenta un encuentro misterioso con Dios, que le lleva a la conversión: "Dios existe. Yo me lo he encontrado". Estas frases son el título de su célebre libro (Holböck, o.c. p. 152). Este encuentro duró unos cinco minutos y le llevó al deseo de ser católico. Durante un mes siguió teniendo cada día la misma experiencia...

¿Conversión repentina?... Pero, ¿nada había ocurrido anteriormente en su alma? Al parecer no. Era un judío ateo. También Dios puede obrar un cambio de este tipo.

Sobre otro célebre judío, el Card. Jean Marie LUSTIGER, quien se convierte a los 14 años, podríamos hablar más. Pero me remito al libro-entrevista, *La elección de Dios*, donde todo se narra con detalle. Más adelante volveremos sobre el tema.

2. *El largo camino de Edith Stein hacia la Verdad. Sufrimientos, soledad, gozo.*

El caso de Edith Stein fue bastante diferente. El proceso de su conversión fue mucho más largo. En realidad no se trató de una conversión desde la fe judía a la fe católica, sino desde el agnosticismo o ateísmo, al menos aparente, a la fe en Cristo y en la Iglesia. Así lo reconoce su sobrina Sussane Batzdorff, cuando escribe en sus "Recuerdos de mi tía Edith Stein":

"A mi parecer la conversión de Edith al catolicismo ha de verse como un paso de una cierta incredulidad a la religión, y no como una huída de una fe, a ella bien conocida y familiar, a otra. Ella estaba ya distanciada del judaísmo antes de abandonarlo" (Cf "Erinnerungen an meine Tante Edith Stein" en la obra *Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen* (Ed. W. Herbstrith, Herder, 1987).

Nuestra heroína hubo de sufrir mucho en los años previos a la conversión. Desde que pierde la fe de la infancia hacia los 15 años y en Hamburgo, en la casa de su hermana Elsa, "con libre decisión -como ella misma escribirá- abandona conscientemente la oración", su vida se convierte, por una parte, en una larga búsqueda de la verdad y, por otra, en un sufrimiento, que en algún momento la lleva al borde del suicidio.

En dos frases se puede resumir este período, que ella misma formulará de este modo: "Mi búsqueda de la verdad era una única oración", y aquella otra: "El que busca la verdad, busca a Dios, sea de ello consciente o no lo sea". Puede escribirlas ya desde la paz y la seguridad en Dios y en Cristo. Son como una interpretación, teológicamente correcta, de lo que fue y de lo que es el proceso de una conversión. Más largo o más corto, este proceso supone siempre la acción interior de la gracia.

No todos llegan "explícitamente" a la confesión de Cristo como Señor y Salvador y, por El, al reconocimiento del Padre y del Espíritu. Pero, de un modo u otro, por caminos que sólo Dios conoce, al mismo Cristo llegan, al menos de un modo implícito, en su búsqueda sincera de la verdad o en la fidelidad a la fe, tal como la han recibido y vivido. Tal fue el caso de la madre de Edith, de aquella gran mujer fidelísima a su fe judaica, Augusta, quien se mantuvo creyente y servidora del Dios único, sin llegar a entender nunca la conversión de su hija predilecta a la fe católica.

¡Cuánto hubo de sufrir y sufrió la hija, cuánto hubo de sufrir la madre!

Me remito, para los detalles, a la diversas biografías sobre nuestra Santa, en las que se describen las etapas de esta larga búsqueda, que comienza, al menos por lo que se refiere a su encuentro con Cristo, en el período de sus estudios universitarios en Göttingen. Esta búsqueda pasa por el estudio de la filosofía, en concreto de la fenomenología según la escuela de E. Husserl, que era como una vuelta a la filosofía del realismo frente al cerrado idealismo de cuño neokaniano, en boga en la época anterior.

Se expresa dicha búsqueda no sólo en el estudio abstracto y concienzudo de la filosofía, sino a la vez en la entrega generosa a los demás, que se manifiesta de un modo singular en los meses de su trabajo como Enfermera auxiliar de la Cruz Roja durante la Gran Guerra.

Va dando pasos, cada vez más explícitos, hacia el encuentro con Cristo, sobre todo en el misterio de la Cruz iluminadora y salvífica, a partir de la experiencia vivida con ocasión de la

muerte en el frente de su amigo A. Reinach en 1917. La visita que hace a su viuda y amiga Anna Reinach, a quien ella no sabía cómo podría consolar, le descubre por primera vez el misterio de la Cruz, cuando ve a la viuda llena de paz y esperanza en medio de su soledad, gracias a su fe en Cristo Crucificado y Resucitado.

No fue muy explícita la Dra. Edith Stein en la narración de las etapas previas a su conversión. Sin embargo, en la correspondencia epistolar con su amigo el fenomenólogo Roman Ingarden, hace pocos años íntegramente publicada, aparecen ya pistas y referencias (cfr ESW T. XIV, Herder, 1991; su traducción ha salido en la Ed. de Espiritualidad, Madrid, 1998). Parece claro que años antes de su conversión y de su bautismo ya era cristiana en su corazón, pero sin lograr decidirse por una Iglesia o Confesión cristiana determinada. Varios de sus amigos eran ya cristianos de Confesión protestante, empezando por el Maestro E. Husserl y siguiendo por los Reinach y los Conrad-Martius, dos matrimonios de amigos filósofos.

Con el matrimonio CONRAD-MARTIUS, Theodor y Hedwig, tenía Edith una cordial amistad, que la llevaba a pasar largas temporadas en la casa de éstos en Bad Bergzabern. En esta casa se encontraba en el verano de 1921, pasando unos días de reflexión y ayudando en las tareas del jardín a su amigos.

Acompañaba a veces al matrimonio a los cultos en la Iglesia protestante del lugar y hasta tuvo algunas conversaciones con el Pastor de la misma. Creía ya y amaba a Cristo, pero no terminaba de decidirse. Todo fue rápido y luminoso en aquella noche de verano, cuando, estando ausentes sus amigos, toma en sus manos la Vida de Santa Teresa de Jesús, escrita por ella misma, la lee de un tirón, y al terminar la lectura se siente movida a exclamar: ¡ESTO ES LA VERDAD!

A este hecho se refiere la protagonista en forma breve, pero clara, en su ya citado escrito “Cómo vine al Carmelo de Colonia” (1938). Escribe:

“Unos diez días después de mi retorno de Beuron [abril 1933] me vino el pensamiento: ¿no será ya tiempo, por fin, de irme al Carmelo? Desde hacía doce años era el Carmelo mi meta. Desde que en el verano de 1921 había caído en mis manos la “Vida” de nuestra Santa Madre Teresa y había puesto fin a mi larga búsqueda de la verdadera fe...” (*Wie kam...p. 20; Una gran mujer... T.Renata, p. 175*).

Desde aquella noche es católica de corazón. Cree en Cristo y en la Iglesia. Compra inmediatamente un Catecismo católico y un Misal y pide el Bautismo. Pero, hasta que llega el feliz día, el 1 de enero de 1922, ha de abrazar la cruz de la incomprensión de su familia. Son unos meses de paz interior y de esperanza, impregnados de soledad. Edith va muriendo al mundo, a su misma familia, y a sí misma, para resucitar con Cristo a una vida nueva. Las últimas semanas, previas al Bautismo, las pasa en la casa de los Conrad-Martius, dedicada a la oración.

Ningún miembro de su familia está presente en su Bautismo. Por concesión especial del Obispo —y a petición de la misma Edith— actúa como madrina Hedwig Martius, de confesión protestante, en un gesto de Ecumenismo anticipado. Pero volvamos a su familia.

3. *La madre Augusta, la hija Edith. Pequeña historia de amor y sufrimiento.—Testimonio de su hermana Erna.—Nos lo cuenta la protagonista.*

La relación de Edith con su madre, tras su conversión, ilustra de un modo fehaciente la sinceridad de la hija y de la madre. Se trata de dos mujeres, que se quieren y se admiran. Edith da mil signos de ello en sus Memorias y en sus Cartas. Augusta consideró siempre a Edith como la hija predilecta, quizás por ser la más pequeña. Léase el cap. I “Los recuerdos de mi madre” (cf *Aus meinem Leben* p. 3-35; Estrellas, p. 19-51).

En estas Memorias Edith admira y alaba las virtudes de su madre —sin ocultar sus defectos— como mujer trabajadora, decidida, generosa, sobre todo cuando queda viuda en 1893, y ella sola ha de sacar adelante el negocio de la madera. Acostumbrada desde temprana edad al trabajo, en una familia de quince hermanos, sabía también cantar y tocar el piano. Madre a su

vez de once hijos, de los que siete sobreviven a la niñez, no abandona su educación personalmente, aun estando muy ocupada, sobre todo la de las dos pequeñas, Erna y Edith.

Toda su vida mantiene una fe profunda en el Dios de Israel y una práctica fiel de las prescripciones de la Ley mosaica. Es asidua en la oración, tanto en casa como en la Sinagoga. No separa su fe de su vida. Edith subraya esta fe, cuando cuenta de su madre: “Algún tiempo después, cuando yo había perdido mi fe de la infancia, me dijo en una ocasión algo así como una prueba de la existencia de Dios: No puedo creerme que, todo lo que he conseguido, lo debo a mis fuerzas” (Aus m.L., p.35; Estr., p.51)

¡Grande hubiera sido la alegría de esta mujer, si hubiera visto a su hija regresar a la fe de los padres! Edith regresó, ciertamente, pero por otro camino, que englobaba plenamente la fe judaica: el camino de Cristo en la Iglesia Católica. Si bien Augusta nunca comprendió la conversión de su hija, no dejó de quererla y admirarla, al ver su paz, su alegría, su amor y servicialidad, su vida de oración, que a veces expresaba acompañando a la madre a la Sinagoga.

Las dos hubieron de sufrir en un grado difícilmente explicable, pues las dos querían ser fieles al Único Dios y Señor. Así vio la primera biógrafa de nuestra Edith, la M. Teresa Renata, el momento del encuentro tras la conversión:

“Estas dos grandes almas estaban y se sabían unidas íntimamente por la sangre y, sin embargo, en aquel instante comprendieron que sus caminos se separaban irreparablemente. Se levantaron apoyadas por el vigor de la fe, para ofrecer a Dios sobre el altar del corazón, cada una a su modo, aquel sacrificio reclamado por las leyes inescrutables del Altísimo” (o.c.p.101).

Difícil también hubo de ser para sus hermanas y hermanos el paso dado por Edith, pero precisamente por su indiferencia religiosa y por la edad supieron aceptarlo mejor. Un miembro de la familia escribe, según la citada M. Teresa Renata:

“Todos quedamos como petrificados con esta declaración y no sabíamos si admirar más a Edith o la actitud de nuestra madre. Para todos nosotros el paso de Edith era incomprensible. Del Catolicismo no conocíamos más corrientes que las de nuestra tierra del este de Silesia, creyendo que la religión católica consistía únicamente en acurrucarse de rodillas ante los sacerdotes para besarles los pies. Por eso no acertábamos francamente a comprender cómo el espíritu de nuestra altamente estimada Edith se hubiera rebajado a esta secta herética” (ib.).

No cita la M. T. Renata el nombre de este miembro de la familia, que bien podría ser su hermana Erna o Elsa. Por suerte poseemos un testimonio explícito de Erna, escrito en Nueva York, en 1949, publicado como apéndice de las Memorias o Autobiografía. Son muy interesantes dos párrafos referentes a la conversión:

“En Septiembre de 1921 nació nuestra primera hija, Susana, y Edith —que precisamente se encontraba en casa— me atendió llena de cariño. Sin embargo una fuerte sombra cayó sobre este tiempo, tan feliz por lo demás. Ella me confió su decisión de convertirse al catolicismo y me pidió que hiciese a nuestra madre conocedora de esta intención. Yo sabía que ésta era una de las más difíciles tareas, a las que me había tenido que enfrentar. A pesar de la comprensión que mi madre tenía por todo, y de la libertad que en todas las cuestiones había dejado a sus hijos, esta decisión significaba el más duro golpe para ella, que era una auténtica judía y consideraba como apostasía el que Edith abrazara otra religión. También a nosotros nos resultó difícil, pero teníamos tanta confianza en la convicción interior de Edith, que aceptamos su paso con el corazón oprimido, después que hubimos intentado inútilmente disuadirla de ello por causa de nuestra madre” (Aus meinem Leben p. 406; Estrellas, p. 406).

Los años que siguen hasta la muerte de la madre en 1936 se suceden con alternativas de gozo y sufrimiento para la hija católica fiel y para la madre judía ferviente. Edith pasa gran parte de las vacaciones de verano junto a su madre. Todos los días se levanta muy temprano para participar en la Misa primera, que se celebra en la Iglesia de San Miguel o en la Catedral de Breslau. Durante el día estudia, da clases a veces, ayuda en las labores caseras y sirve en todo a su madre. La acompaña con frecuencia a la Sinagoga y participa en celebraciones y fiestas judías.

Sin embargo en Navidad y Semana Santa/Pascua busca otros lugares para participar en las celebraciones católicas, que no puede vivir con reposo en la casa familiar. A partir de 1928 la Abadía de Beuron es su refugio, su hogar y patria espiritual, donde reza la Liturgia de las Horas y participa en la Eucaristía de los Monjes, pasea, prepara y redacta sus conferencias, charla y consulta con el P. Abad, Rafael Walzer, su guía espiritual. La madre sabe que el resto del año la vida y trabajo de su hija, la joven Doctora en Filosofía, se desenvuelve como docente en el Colegio de las dominicas de Espira. A la madre esto no la alarma, porque la hija va y viene con libertad.

Todo cambia el año 1933, el 'annus horribilis' para Alemania y el mundo, en el que Adolfo Hitler asume legalmente el poder como Canciller. Es el año, en que Edith, —desde 1932 Profesora en el Instituto Alemán para las Ciencias Pedagógicas de Münster— se ve impedida para seguir en la docencia por su origen judío. Es también el año, en que Edith decide ingresar en el Carmelo de Colonia. ¿Qué pensará su madre? ¿Cómo le comunicará la gran noticia? Era de prever el sufrimiento de madre e hija, pues las dos son conscientes de que ahora la despedida en la tierra será definitiva, ya que la madre ha cumplido 84 años. Edith pasa los dos últimos meses, antes de su ingreso en el Carmelo, con su madre. Habla mucho con ella sobre sus recuerdos y vivencias como judía creyente, que plasma en sus Memorias. Ha escuchado la voz del Buen Pastor y, aun con el corazón desgarrado, comunica a su madre su decisión irrevocable...

Pero mejor que narrar será leer lo que Edith escribió en su relato de 1938, "Cómo vine al Carmelo de Colonia", sobre los últimos días de su estancia en la casa familiar. En los párrafos seleccionados se aprecia el amor a su madre terrena y el amor a la Iglesia Madre, de la que ella quiere ser hija fiel, en cuanto Esposa del Crucificado:

"...El primer domingo de Septiembre estaba sola con mi madre en casa. Ella estaba sentada haciendo punto junto a la ventana. Yo, muy cerca de ella. Por fin me soltó la pregunta tanto tiempo esperada: "¿Qué es lo que vas a hacer con las monjas en Colonia?" - "Vivir con ellas".-

Siguió una lucha desesperada. Mi madre no cesó de trabajar. Su ovillo se enredó, tratando ella con sus manos temblorosas de ponerlo nuevamente en orden, a lo que le ayudé yo, mientras continuaba el diálogo entre las dos. Desde aquel momento se perdió la paz. Un peso oprimió la casa. De vez en cuando mi madre me dirigía un nuevo ataque. Al que seguía nueva desesperación en silencio...

Al hablar conmigo, mi madre se dominaba, pero al hablar con Elsa se desquitaba. Mi hermana me contaba después aquellas explosiones, pensando que no conocía cómo se sentía mi madre...

Muchas veces durante aquellas semanas pensaba yo: ¿Quién se quebrará antes de las dos, mi madre o yo? Pero ambas perseveramos hasta el último día...

El último día que pasé en casa fue el 12 de Octubre, día de mi cumpleaños. Era a la vez una festividad judía, el cierre de la fiesta de los tabernáculos. Mi madre asistió en la Sinagoga del seminario de rabinos a la celebración. Yo la acompañé, pues queríamos pasar ese día lo más juntas posible. El rabino preferido por Erika [sobrina de Edith], un notable sabio, tuvo una bella exhortación.

En el trayecto de ida en el tranvía no hablamos mucho. Para darle un pequeño consuelo, le dije yo: "La primera temporada es sólo de prueba". Pero esto no valió de nada. - "Cuando tú te propones una prueba, bien sé yo que la superarás". - Entonces pidió mi madre volver a casa a pie. ¡Alrededor de tres cuartos de hora a sus 84 años! Pero tuve que acceder, pues noté claramente que quería hablar conmigo todavía con toda tranquilidad.

"¿No era hermoso el sermón?" — "Sí".

"¿No es posible, por tanto, ser también piadoso en el judaísmo?" — "Ciertamente-, cuando uno no ha conocido otra cosa". En aquel momento se volvió desesperada. "¿Por qué lo has conocido?. Yo no quiero decir nada contra él. Puede haber sido un hombre bueno. Pero, ¿por qué se ha hecho Dios?"

Interrumpo la transcripción, que no necesita comentario.

Toca el fondo del misterio de la fe, del misterio de un Dios, a quien madre e hija aman y por quien son amadas con toda seguridad. Omitiendo otros párrafos escojo todavía unas líneas de este relato maravilloso:

“ A las cinco y media [del 13 de Octubre] salí como siempre de casa para oír la primera Santa Misa en la Iglesia de San Miguel. Luego nos reunimos todos para el desayuno. Erna vino hacia las siete. Mi madre intentó tomar algo, pero al momento retiró la taza y comenzó a llorar como la tarde anterior. Me fui hacia ella y la tuve abrazada hasta el tiempo de partir. Hice una señal a Erna para que viniera a ocupar mi lugar...” (Wie kam ich...p. 42.44.46; Teresa Renata, p. 183,s.186-188).

Pero no terminaron aquí las penas. Ya en el Carmelo Edith recibe el permiso para escribir semanalmente una carta a su madre, sin recibir de ésta durante varios meses el menor signo de afecto o recuerdo. Eran las hermanas quienes daban la respuesta. Con el tiempo empezó a escribir a veces la madre, pero haciendo reproches a la hija. Así lo da a entender Edith en carta a su hermana Erna, poco después de la toma de hábito:

“... He dicho al profesor Koch que no es éste el mejor momento para hacer una visita a mamá. Siento mucho que, otra vez, tengais que sufrir tanto. Es claro que madre ha recobrado nuevas esperanzas, ya que, después de una pausa que ha durado semanas, ha vuelto a escribir, si bien para atacar. Seguramente que no de otra manera habla con vosotros, teniendo que ocultarle lo que sabéis. Para mí es muy triste ver qué imagen tan desastrosa se ha forjado -no sólo de nuestra fe y de la vida religiosa, sino también de mis motivos personales- y no poder cambiar nada en esto. Sé que cualquier palabra sería contraproducente y que la haría enfadar inútilmente”. (ESW IX p. 10; Auto-retrato (Ed. de Espiritualidad, 1996), p. 195).

Se conservan algunas cartas escritas desde el Carmelo en los meses de la enfermedad y muerte de su madre a varias personas, como la M. Petra Brüning, la Hna. Agnella Stadtmüller, la Hna. Callista Kopf y otras. Además de la edad, 87, le descubren a la madre un tumor no operable. Edith, constantemente informada por sus hermanas, pide oraciones por ella, que tanto está sufriendo física y moralmente.

Es el año 1936. En carta dirigida el 13 de Septiembre a la M. Petra le dice que “ella [la madre] ha amado realmente a “su” querido Dios (como ella frecuentemente decía subrayando) y ha soportado mucho llena de confianza en El y ha hecho muchas cosas buenas” (ESW IX, p. 65).

Poco después de la muerte de la madre, ocurrida el 14 de Septiembre, escribe a la Hna. Callista Kopf:

“Estos meses de verano fueron muy duros para ella, para la casa y también para mí. La noticia de su conversión fue un rumor completamente infundado. Cómo surgió, no lo sé. Mi madre se ha mantenido en su fe hasta el último momento. Pero, puesto que su fe y su firme confianza en Dios se ha mantenido en ella desde su más tierna infancia hasta sus 87 años, y fue lo último que en ella permaneció vivo en su duro combate con la muerte, por todo eso tengo la seguridad de que ha encontrado un Juez misericordioso, y de que *ahora ella es mi más fiel ayuda*, para que yo también llegue a la meta” (ESW IX, p. 68).

4. *Hija fiel de la Iglesia como profesora y conferenciante. Su religiosidad personal. Testimonio valiente.*

La conversión de la Doctora Edith Stein a la fe católica fue total y siempre permaneció esta mujer plenamente coherente y consecuente con ella. Jamás pactó con la mediocridad o las medias tintas. Tanto en su vida personal, como en la profesional, destacó por su fidelidad a la Iglesia.

Nos llevaría muy lejos un estudio, aun somero, de su vida de oración, de su fe eucarística, de su sólido y tierno amor a María, *la Virgo-Mater*, de su esfuerzo permanente por “sentir”

con la Iglesia. Su “empatía” con lo católico fue total, desde su talante judío y su redescubrimiento de los valores del Antiguo Testamento.

Teniendo en cuenta su vocación intelectual y su condición de intelectual, no se conforma con la lectura del Catecismo. Lee, estudia, profundiza en los grandes Maestros de la Iglesia del pasado y del presente, con varios de los cuales establece contactos personales e intelectuales, como el P. Przywara, Peter Wust, Maritain, etc.

No sin razón el nombre de Edith Stein aparece al lado de otros grandes pensadores cristianos en la última Enc. de Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 74. En este ámbito es de alabar su empeño por buscar las convergencias entre la fenomenología de Husserl y la filosofía del realismo de Tomás de Aquino. Léase el curioso Diálogo, por ella compuesto, entre Husserl y Tomás.

En todas sus conferencias sobre diversos temas, además de la competencia científica, pone siempre por delante sus convicciones católicas, que expresa con sencillez y valentía.

Por otro lado es una mujer, que se siente libre en la Iglesia y que sabe expresar sus opiniones con libertad de espíritu, en fiel sumisión al Magisterio, p.e. en el tema del sacerdocio de la mujer.

Un rasgo relevante en la vida de Edith Stein es su coherencia entre lo que piensa, lo que dice y escribe y lo que vive. Lo observaron quienes la conocieron. Lo ha ratificado la Iglesia al declararla Santa.

Abundan los testimonios sobre su continua vida de oración en el período, en que es Profesora en Espira (1923-1931). En la Iglesia del Colegio se conserva el reclinatorio, en el que Edith pasaba muchas horas arrodillada, a veces casi noches enteras... Las vacaciones en Beuron eran fundamentalmente para ella jornadas de retiro y oración. En varias de sus conferencias alude ella misma al clima, en que fueron preparadas, de profunda oración y de vivencia de la Liturgia de la Iglesia.

Todas sus grandes decisiones las toma tras largos tiempos y espacios de oración. Una de las más difíciles, al menos hacia fuera y hacia su familia, fue la de su ingreso en el Carmelo. Aunque venía muy de atrás el deseo, no fue fácil la decisión. La toma el 30 de Abril de 1933. Dejamos que nos lo cuente ella misma:

“Unos diez días después de mi retorno de Beuron, me vino el pensamiento: ¿no será ya tiempo, por fin, de irme al Carmelo? Desde hacía doce años el Carmelo era mi norte... Pero unos meses más tarde, después de mi Bautismo, al estar por primera vez frente a mi madre, vi muy claro que no podría sobrellevar el segundo golpe... Pero ahora los muros habían sido derribados. Mi actividad había tocado a su fin. Y mi madre, ¿no preferiría saber que estaba en un convento de Alemania que no en una escuela en Sudamérica?

El 30 de Abril -era el domingo del Buen Pastor- se celebraba en la Iglesia de S. Ludgero la fiesta del Santo con trece horas de oración. A última hora de la tarde me dirigí allí y me dije: no saldré de aquí, antes de que vea con toda claridad, si es llegada la hora de ingresar en el Carmelo. Cuando se impartió la Bendición final, tenía yo el Sí del Buen Pastor” (Wie ich kam...p. 20; Teresa Renata p. 175 s.).

Si de este modo oró la “humanamente fracasada” Profesora antes de tomar aquella decisión interior, ¡cuánto más hubo de hacerlo en los meses siguientes en Breslau, y en los años siguientes, cuando su decisión llega a su cumplimiento!

Las Cartas desde el Carmelo reflejan la profunda vida interior de esta mujer, que, por lo demás, es muy sobria en la manifestación de sus vivencias más íntimas. De tanto más valor son, por ello, sus escritos, que no enseñan meras teorías, sino que expresan lo que ella sentía y vivía. Y esto vale tanto para los de la etapa de profesora y conferenciante, como para los de su vida como carmelita. Baste aquí la mención de los más importantes, recogidos en los vol. XI y XII de sus obras, algunos recién traducidos al español en la ed. Monte Carmelo y en la BAC.

Me atrevería a destacar, ante todo, su tratadito espiritual sobre *La oración de la Iglesia* (Das Gebet der Kirche, ESW XI, p. 10-26), el más breve sobre *Educación eucarística* (Eucharistische

Erziehung: ESW XII, p- 123-125), o el dedicado a *El misterio de Navidad. Encarnación y Humanidad* (Das Weihnachtsgeheimnis. Menschwerdung und Menschheit: ib. p. 196-208), etc. etc.

En todos sus estudios y conferencias sobre la vocación y tarea de la mujer, o sobre la educación en general, se apoya siempre, además de en sus profundos conocimientos filosóficos, psicológicos y pedagógicos, en la Revelación y en la enseñanza de la Iglesia. Léanse, por poner algún ejemplo, sus escritos sobre *El arte materno de educar* (Mütterliche Erziehungskunst: ESW XII p. 151-163), o sobre *Formación de la juventud a la luz de la fe católica* (Jugendbildung im Lichte des Katholischen Glaubens: ib. p. 209-230), cuyo título lo dice todo.

Al redactar este último toma como punto de referencia y guía la encíclica de Pío XI sobre la educación "Divini illius Magistri". Por su interés me permito traducir la introducción a este artículo, que la Dra. Edith Stein presentó como conferencia en una Jornada del Instituto Alemán para la Pedagogía científica en Münster, el 5 de enero de 1933, y que permaneció inédito hasta su publicación en el vol. XII de sus obras en 1990. Nótese bien la fecha. Quizás no pudo publicarse en aquel año, pues a los escritores de origen judío se les prohibió publicar bajo su nombre propio. Tampoco pudo publicar su obra monumental *Ser finito y eterno* por la misma razón.

Comienza así la Conferencia:

"Para la persona, que se apoya en un terreno materialístico, la realidad es aquello, que capta con sus sentidos y que sobre la base de la captación sensible reconoce con la inteligencia. La formación de la juventud es para ella un trabajo, que ha de realizarse sobre la base del conocimiento natural con medios naturales.

Para la persona creyente el mundo es un mundo de Dios: todo lo que existe es creado por Dios; todo lo que sucede, sucede según el plan de Dios o, al menos, está previsto por Dios y situado en su plan. Lo que hacen los hombres, lo hacen como *causae secundae*, como instrumentos de la divina Providencia, con o sin su saber y querer.

Vistas las cosas así, la formación de la juventud es en primera línea y principalmente obra de Dios: Formación y orientación del ser humano creado por Dios hacia la meta, que Dios le ha fijado. Las personas están llamadas a colaborar como *causae secundae* en esta obra: la persona misma en proceso de formación y las otras, a quienes está confiada... (a.c. p. 209).

Sobre este principio fundamental construye la Dra. Stein su exposición clara y precisa acerca de la educación de la juventud. Valora en su justo precio la pedagogía científica, pero no se conforma con ella. Exige explícitamente, si se quiere formar a la juventud en sentido integral, que se asuma la verdad de la fe como "criterio y complemento". Escribe: Quien quiere edificar un sistema formativo católico, deberá interrogar a la Verdad revelada, que contribuye a este fin. Quien ha de desempeñar un trabajo educativo, no lo podría realizar sin la ayuda de la Verdad divina" (ib. p. 209 s.).

Con otros términos, Edith Stein reclamaba fidelidad a la fe católica en un sistema de formación católico, y coherencia práctica con la misma fe en quienes han de realizar la tarea educativa. Ella predicó con el ejemplo en sus años de profesora y conferenciante, sin reducciones ni mixtificaciones.

Es impresionante leer en este escrito cómo aplica ella estos principios, apelando abiertamente al Evangelio y en concreto al llamado Sermón de la Montaña, cuyo núcleo está constituido -y Edith lo subraya- por las *Bienaventuranzas* (cfr ib p. 217, s.), que ella comenta citando otros textos evangélicos y siguiendo el comentario de S. Agustín.

Mercería la pena transcribir estos párrafos, escritos con verdadero fuego interior y santa pasión, dentro de la serenidad y objetividad, tan características en esta mujer. Invito al lector a meditarlas y aplicarlas. Todo es valioso en ella, sobre todo por el hecho de señalar como objetivo *para todos la perfección o santidad* según las enseñanzas de Cristo y de S. Pablo en Gal 3,28 (léase p. 219 y ss.)

Cuando nuestra Maestra escribe y pronuncia la citada conferencia, los tiempos son difíciles. Ella ya había intuido el peligro que la ideología nazi entrañaba no sólo para los judíos, sino también para la Iglesia Católica y para la formación de la juventud, a la que se quiso

“secuestrar” en el plano moral. Estaba madura para la prueba y purificación, que se avecinaba. La vivirá en el Claustro, desde donde no dejará de advertirlo a sus Hermanas y al mundo.

5. *Testigo de Cristo y de la Iglesia.—Su vida como Carmelita.—“Vamos, por nuestro Pueblo...”*

Solamente nueve años escasos permanece en el Carmelo la filósofa Edith Stein, que toma el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. En ellos da testimonio de fidelidad en su Subida no sólo al Monte Carmelo, sino al Monte Calvario en Auschwitz.

Estos años de silencio y de ocultamiento ante el mundo son los años de maduración, de preparación de la víctima para el Holocausto en el pleno sentido de la palabra. Sobre esta fidelidad nadie con más autoridad que Juan Pablo II se ha expresado en la homilía para la Canonización. Transcribo los párrafos más significativos:

“Queridos hermanos y hermanas: el amor de Cristo fue el fuego que incendió la vida de Teresa Benedicta de la Cruz. Antes aún de percatarse de ello, ya había quedado completamente cautivada. En un principio su ideal fue la libertad. Durante largo tiempo Edith Stein vivió la experiencia de la búsqueda... En efecto, descubrió que la verdad tenía un nombre: Jesucristo, y desde aquel momento el Verbo encarnado lo fue todo para ella... Al final de su largo camino le fue concedido llegar a una comprobación sorprendente: sólo quien se ata al amor de Cristo se vuelve realmente libre (n. 5)...

Santa Teresa Benedicta de la Cruz llegó a comprender que el amor de Cristo y la libertad del hombre se entrecruzan, porque amor y libertad gozan de una relación intrínseca (n.6)...

Finalmente, la nueva Santa nos enseña que el amor a Cristo pasa por el dolor... Consciente de las implicaciones de su origen judío, Edith Stein pronunció palabras elocuentes: ‘Bajo la cruz he comprendido la suerte del pueblo de Dios...’. Mediante la experiencia de la cruz, Edith Stein pudo abrirse el paso hacia un nuevo encuentro con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, Padre de nuestro Señor Jesucristo. Fe y cruz se le revelaron inseparables. Madurando en la escuela de la cruz, descubrió las raíces a las que se enlazaba el árbol de su misma vida.

Comprendió la enorme importancia que para ella tenía ‘ser hija del pueblo elegido y pertenecer a Cristo no sólo espiritualmente, sino también por un vínculo de sangre’ (n. 7)”

Estas y otras frases de la homilía de Juan Pablo II son la mejor interpretación sobre lo que fue la vida y la muerte de Edith Stein, Maestra y Modelo en nuestra peregrinación. Ella supo unir su condición de eminente hija de Israel con la de hija fidelísima de la Iglesia, al seguir a Cristo en el misterio de la Cruz. Siempre se sintió feliz por su unión con Cristo “no sólo espiritualmente, sino también por un vínculo de sangre”, como afirma el Papa.

Sobre este gozo y “santo orgullo” escribe el P. Johannes Hirschmann, S.J. (1908-1981), quien la conoció personalmente y habló con ella, citando sus palabras:

“En el Sí a la cruz, que Dios ha tomado sobre sí por amor también y precisamente a su Pueblo, ella se siente vinculada a esta cruz como el signo de la salvación para su Pueblo. Ella estaba unida a este Pueblo en lo más íntimo. Me ha dicho: ‘*Ud no sospecha lo que significa para mí, cuando vengo por la mañana a la Capilla y a la vista del Tabernáculo y de la imagen de María me digo: ellos eran de nuestra sangre*’ (cfr obra citada *Edith Stein, ein neues Lebensbild...* p. 153).

Al martirio va por su origen judío; de esto no cabe la menor duda. Pero va como hija fiel de la Iglesia Católica, en su condición de Religiosa Carmelita, a la que se condena a morir en la cámara de gas, holocausto perfecto, en unión de otros judíos católicos. Todos ellos son deportados y condenados como protesta y revancha contra la Iglesia Católica, cuyo doctrina habían proclamado los Obispos holandeses. Este fue el medio, del que Dios se sirvió para aceptar el ofrecimiento, que Teresa Benedicta de la Cruz había hecho de su vida, como víctima expiatoria.

Así la que fue y permaneció como eminente hija de Israel muere como hija fiel de la Iglesia.

III. ¿SIGNO DE CONTRADICCIÓN O SIGNO DE RECONCILIACIÓN?

El epígrafe de esta tercera parte, propuesto como interrogación, reclama una respuesta no disyuntiva sino complementaria, ya de algún modo expresada.

1. *Signo de contradicción para unos y para otros*

Es claro que Edith Stein fue en su vida **signo de contradicción**, como lo fue Jesucristo y como lo fueron los Profetas del Antiguo Testamento y los Apóstoles y Santos del Nuevo. Pero a la vez fue y es **signo de reconciliación**, como lo fue Jesucristo y cuantos le precedieron como figuras o le imitaron como seguidores.

La cuestión está estrechamente relacionada con otra pregunta que muchos se han hecho: Edith Stein, ¿es mártir judía o cristiana?. A ello nos hemos referido ya anteriormente. Como antes hemos indicado, el término “judío” tiene un doble sentido:

1º “judío” como signo de pertenencia a un pueblo determinado con unas características propias, e.d., significando el “origen” o la “estirpe”;

2º “judío” como expresión de una confesión religiosa determinada con unas creencias propias.

No siempre van unidos ambos aspectos. Hoy no faltan judíos, en el Estado de Israel o fuera de él, con una fuerte conciencia de su pertenencia a un pueblo, pero sin la vivencia de la fe judaica, aunque mantengan algunas expresiones de ella.

Desde un punto de vista teológico la cuestión es más compleja y a la vez más simple. Me explico. Un cristiano se siente vinculado a los judíos no sólo porque Jesús, el Cristo, es judío, sino porque con los judíos tiene en común la herencia que llamamos Sagradas Escrituras. Es verdad que los cristianos a esta herencia común la llamamos Antiguo Testamento, pero como parte de una única Sagrada Escritura, aunque en muchos aspectos difieren la interpretación judía y la cristiana.

¿Qué alcance tiene este hecho?

De suyo indica que un judío, que acepta a Jesús como Mesías, Hijo de Dios, no pierde la herencia común, no deja de ser judío en lo más profundo de su ser, aunque haya de añadir que es cristiano. Lo cristiano engloba lo judío.

Por eso muchos judíos convertidos a la fe cristiana no se sienten en absoluto traidores o apóstatas, sino que ese paso lo ven como “plenitud” o “cumplimiento” de lo que ya tenían y esperaban. Entonces -suelen afirmar- entienden mejor las Escrituras y las Tradiciones judías. Es el caso modernamente del Card. **Jean Marie Lustiger**, Arz. de París, como puede leerse en el libro *La elección de Dios* (Planeta, 20 ed., 1989) espec. cap. III, Judaísmo y Cristianismo, pp. 56-82. Fue el caso de nuestra Edith Stein. Ambos se sienten como en su casa al encontrar a Cristo. Ambos entienden mejor y con una cierta connaturalidad, dentro del misterio, los ritos y celebraciones de la Liturgia, sobre todo de la Eucaristía, precisamente desde su conciencia o vivencia judaica.

Edith lo manifestó en su vida y en sus escritos. Baste citar uno breve, pero muy significativo, *La oración de la Iglesia* (*Das Gebet der Kirche*, en ESW XI, p. 10-25; en Obras selectas (Ed Monte Carmelo, 1998) p. 393-411). En el punto primero de este escrito, “La oración de la Iglesia como Liturgia y Eucaristía” afirma nuestra doctora:

“Por los relatos evangélicos sabemos que Cristo ha orado, como oraba un judío creyente y fiel a la Ley [[En nota añade: El Judaísmo tenía y tiene una Liturgia muy desarrollada para el servicio público y familiar, para las solemnidades y para la vida ordinaria]]. Ha peregrinado a Jerusalén ya desde la infancia con sus padres y luego con sus discípulos en los tiempos prescritos para celebrar las grandes fiestas en el Templo...”

La narración del último encuentro de Jesús con sus discípulos, que estuvo dedicada al cumplimiento de una de las más sagradas obligaciones religiosas, a saber, la celebración

solemne de la Cena Pascual, en conmemoración de la liberación de la esclavitud en Egipto, nos testimonia que El pronunciaba las antiguas bendiciones judías, tal como se rezan todavía hoy sobre el pan, el vino y los frutos del campo. Quizás sea precisamente este encuentro el que nos dé la visión más profunda de la oración de Cristo y la clave para la comprensión de la oración de la Iglesia” (en ESW XI, p. 10-11; en Obras selecta (Ed. Monte Carmelo), p. 394; o en *Los caminos del silencio interior* (Ed. de Espiritualidad, Madrid, 1988) p. 64-65).

Estas afirmaciones las explica y justifica la judía-cristiana Edith Stein en una forma, que para su tiempo suponía en gran parte una novedad, y que hoy se entiende y vive mejor tras la Reforma litúrgica de la Semana Santa, en especial la reinstauración de la Vigilia Pascual, anticipada por Pío XII y realizada y completada por el Vaticano II. El Catecismo de la Iglesia Católica abunda en la misma concepción y explicación.

2. *La unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento*

El Cardenal **Lustiger** piensa del mismo modo. En el citado libro *La elección de Dios* se le pregunta sobre “su descubrimiento del cristianismo” y responde:

“Era como si supiera por anticipado lo que iba a descubrir. No me refiero a las costumbres, a los ritos, a las prácticas, sino al contenido del cristianismo. Me parecía como si lo conociera de antemano. Estaba incluso sorprendido de que los demás no comprendieran lo que yo comprendía...”

Le piden que ponga algún ejemplo y responde:

“Oh! muchísimos. Por ejemplo, la Eucaristía, la Misa. Yo, aunque no recibí una educación judía, sabía lo suficiente sobre ello para reconocer claramente en ella el ritual de la Pascua. Es el sacrificio del Cordero, del Mesías sufriente; es la liberación y la salvación, es la gracia de Dios. Cuando descubro cristianos que han perdido esta referencia y no comprenden ya la Eucaristía, me digo a mí mismo: son paganos, no saben lo que dicen o hacen, ignoran hasta qué punto están en contradicción con lo que se supone que deben creer...”(o.c.p. 56)

Lamento no poder ampliar la cita, en la que el Cardenal explica la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento. Su visión y experiencia es la misma que tuvo Edith Stein, no siempre comprendida por sus propias Hermanas del Carmelo. Aun aceptando su conversión sincera a la fe católica no podían desligarse por completo de la desconfianza y del antisemitismo, más o menos larvado, que se daba en todos los ámbitos del cristianismo, tanto católico como protestante, y en éste quizás con mayor fuerza. El antisemitismo virulento y destructor de la ideología nazi llevó al extremo aquellas ideas y actitudes.

3. *¿Shoah u Holocausto?*

Ha habido que pasar por el Holocausto o la Shoah —y en la Iglesia Católica por el Vaticano II— para cambiar esta actitud antijudía de siglos. Al actual Papa le ha correspondido una misión muy particular al respecto, que ha realizado con tacto y acierto. Pensemos en su visita a la Sinagoga de Roma; en el último Documento de la Congregación para la doctrina de la Fe sobre los judíos; en las relaciones diplomáticas con el Estado de Israel; en tantas y tantas actuaciones proféticas.

Todas estas actuaciones tienen su arranque en el Vaticano II y su Declaración *Nostra aetate*, n. 4, en la que el Concilio “recuerda el vínculo por el que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la estirpe de Abraham”. Todo el número es una exposición densa y profunda de este vínculo, que no pertenece sólo al pasado, sino que permanece. Puede hablar así de un “patrimonio espiritual común a los cristianos y a los judíos”.

Por ello “quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y estima que se obtiene, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y en el diálogo fraterno”. Naturalmente no podía dejar de aludir a las persecuciones del pasado remoto o próximo. Y lo

hace valientemente: “Además, la Iglesia, que reprueba toda persecución contra cualquier hombre, recordando el patrimonio común con los judíos e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de que han sido objeto los judíos de cualquier tiempo y por parte de cualquier persona”.

A partir de esta base doctrinal eran posibles las iniciativas, que llegaron a ser realidad más tarde. Una de ellas fue la visita del Papa Juan Pablo II a la Sinagoga de Roma en 1986. Para Juan Pablo II como para el Gran Rabino de Roma Elio Toaff esta visita, realizada el día 13 de Abril de 1986, fue un acontecimiento único en la historia de la Iglesia. En su Alocución el Papa se apoya de modo constante en la Declar. *Nostra aetate* del Vaticano II. Puede por ello afirmar con convicción:

“La Religión judía no es para nosotros algo “exterior”, sino que pertenece en cierta manera al “interior” de nuestra Religión. *Vosotros sois nuestros hermanos preferidos y podría decirse, en cierto modo, nuestros hermanos mayores*”(n. 4,4).

No nos es posible aquí comentar las otras actuaciones de la Iglesia en relación con el Pueblo judío, que nos alejarían del tema. La última ha sido precisamente la Canonización de la judía-cristiana Edith Stein-Teresa Benedicta de la Cruz. En su bella y bien medida Homilía dijo el Papa entre otras cosas:

“Al celebrar anualmente de ahora en adelante la memoria de la nueva Santa, no podemos dejar de recordar la *Shoah*, ese diabólico plan de eliminación de todo un pueblo que costó la vida a millones de hermanos y hermanas judíos. Que el Señor ilumine su rostro sobre ellos y les conceda la paz (cf Num 6,25 s.).

Por amor a Dios y al hombre elevo una vez más profundamente afligido mi voz y grito: *¡Que jamás se repita semejante iniciativa criminal* contra ningún grupo étnico, contra ningún pueblo, contra ninguna raza, en ningún rincón de la tierra”! (n. 4).

Huelgan comentarios. Sólo quiero subrayar la delicadeza de Juan Pablo II, cuando al referirse al plan de eliminación del pueblo judío, usa el término “Shoah”, que a los judíos agrada más que el otro “Holocausto”, que tiene una más marcada resonancia religiosa.

De lo que se trata ahora es de profundizar en este vínculo real y objetivo entre judíos y cristianos. Ya existen contactos entre expertos estudiosos de la Biblia. No faltan, sin embargo, dificultades y malentendidos. Piénsese en los avatares relacionados con el Carmelo de Auschwitz y en la solución que se dio a este problema, con gran dolor pero también con gran generosidad por parte de la Iglesia Católica.

Creo que la nueva Santa -católica y judía- ha de interceder por todos. No ignoro los problemas que ya surgieron cuando su Beatificación en Colonia el año 1987 y las protestas de algunos grupos judíos. De nuevo, cuando se aproximaba la Canonización, se levantaron algunas voces de protesta por parte de grupos u organizaciones judías, pidiendo al menos el aplazamiento de la misma. Pero otros judíos han sabido comprender toda la carga profética, que encierra en sí mismo el destino de esta mujer y el reconocimiento de su martirio y de su santidad por parte de la Iglesia.

Es verdad que para los hermanos judíos una canonización no tiene sentido. Les es algo extraño a su religiosidad, como ya a propósito de la beatificación de Edith Stein escribió su sobrina Susse **Batzdorff**: “Según la doctrina judía no hay ningún mediador entre Dios y los hombres” (Véase el citado libro *Erinnere dich...* p. 39). Pero, aun sin entenderlo, muchos familiares y otros judíos supieron apreciar el gesto de la Iglesia Católica.

4. *¿Qué significa la glorificación de Edith Stein para su familia?*

No he tenido todavía la oportunidad de recabar información sobre las reacciones de los parientes de Edith que participaron en la Canonización y en el Concierto sinfónico-coral en la tarde del mismo 11 de Octubre de 1998. Presente estaba allí un grupo de ellos, pues el Papa

les dirigió un cordial saludo.

Sí conozco, en cambio, la reacción de un numeroso grupo de familiares y parientes con ocasión de la beatificación. La citada sobrina carnal de nuestra Santa, Susse **Batzdorff**, hija de Erna, la hermana de Edith, presentó un cuestionario a varios parientes y recogió sus respuestas en un precioso documento, que resumo. Su título es : “**¿Qué significa la Beatificación de Edith Stein para su familia?**” Aparece publicado en la obra colectiva *Erinnere dich- vergiss es nicht* pp. 31-39.

Son nueve las respuestas, incluidas las de la autora y su marido: 5 judíos, 3 protestantes, 1 católico, todos parientes de Edith. Todos se alegran de haber asistido a la celebración. Alguno —la autora— pensaba en el contraste entre esta fiesta y el hecho de no haberse celebrado en otro tiempo un funeral por Edith. Igualmente se acordaba, al recibir el saludo de Juan Pablo II, de que su tía fue poco escuchada por Pío XI, cuando dirigió a éste una Carta en los años difíciles. Hace notar, por fin, que otros miembros de la familia Stein sufrieron la muerte, mientras que la Iglesia sólo honra a Edith.

Todos manifiestan su impresión positiva en relación con la homilía del Papa, sobre todo al designar a Edith como “una grande hija de Israel”, aunque a otros, como al Rabino de la Sinagoga de Colonia, no gustó tanto, por haber adoptado Edith otra fe (ib. p. 33,s.), si bien reconoce que el Papa lo hizo con la mejor intención.

Algunos echan de menos en la homilía el que el Papa no lamentara la actuación poco valiente de la Iglesia en el tiempo del nazismo y en las persecuciones de otras épocas (p. 34). Otros se extrañan de que el Papa tampoco hable de la postura de Edith en los temas relacionados con la mujer. Algunos muestran dudas sobre el comportamiento de la Iglesia en relación con el Estado de Israel, que más tarde sería reconocido diplomáticamente.

Dentro de la impresión general positiva se hacen preguntas sobre si esa actitud del Papa y de la Iglesia será duradera, si mejorarán las relaciones entre católicos y judíos..., y algunos muestran sus dudas al respecto.

Igualmente a la pregunta sobre si la beatificación ayudará a comprender mejor lo que fue el holocausto, las respuestas se dividen (p. 37). La autora indica que **todos** quedaron impresionados positivamente y agradecidos por las atenciones de personalidades de la Iglesia y de la Orden del Carmelo, cuyos nombres da, por haber compartido la mesa y haber dialogado con ellos con toda sencillez. No tiene inconveniente por ello en afirmar:

“En una situación como ésta no somos ya judíos o cristianos, católicos o protestantes, americanos o alemanes, sino simplemente personas, que de cualquier modo tienen que entenderse con sus problemas de todo tipo, que quieren necesitar el uno del otro y llevarse bien. Esto fue una vivencia muy positiva, que nosotros no olvidaremos tan pronto” (p. 37).

Ciertamente no todas las reacciones fueron tan positivas. En el mismo libro un ilustre profesor judío, Friedrich Georg Friedmann, muy relacionado con el mundo católico se muestra, sin embargo, muy reservado respecto a la beatificación de Edith Stein. Léanse las páginas 137-152, que recogen la conferencia que leyó en el Convento Carmelitano de Mainz en 1987.

5. *Edith Stein, signo de reconciliación*

En la imposibilidad de referirme a otras reacciones, recogidas en la citada obra colectiva, recojo las ideas principales de un gran conocedor y amigo de la doctora Edith Stein, recientemente fallecido, el P. Jan H. **Nota, S.J.**, quien titula su breve escrito: “*Edith Stein: Signo de contradicción-Signo de reconciliación*”.

Escribe el P. Nota:

“Cuando fui invitado el 1 de Mayo de 1987 en el Estadio de Colonia a dirigir unas palabras previas a la beatificación de Edith Stein -había alrededor de 75.000 personas-, tuve la experiencia de que los muertos también después de Auschwitz sobreviven. Esta multitud popular se había reunido en torno a una mujer, Edith Stein, que había llegado a ser para mí tan

querida. Esta mujer ha sufrido lo indecible anímica y corporalmente bajo unas personas, que se llamaban alemanes, pero que a ella querían privarla de su nacionalidad alemana.- “Yo permanezco alemana”, me había dicho entonces, en 1942, en el Convento de Echt/Holanda, y quiso saber que yo lo ratificaba. Yo le dí la respuesta: “Naturalmente”. Esto aconteció no mucho antes de su terrible muerte.

Ahora el Papa había viajado desde Roma a Colonia, para decir en nombre de la Iglesia a las muchas personas de numerosos países, ante todo de Alemania: Edith Stein está con Dios para siempre, es beata, e.d. digna de veneración, ella puede ayudarnos aquí en la tierra, ella es una mártir, e.d., una testigo de la presencia de Dios en un mundo, en el que Dios parece ausente para muchos. Hasta su muerte Edith Stein fue testigo de fidelidad al Dios de Israel, el cual se ha revelado en Jesús. Hasta su muerte ha confesado su fe en la Iglesia, como el único Cuerpo de Cristo.

La muchedumbre presente en el Estadio de Colonia estaba agradecida y feliz, de que “uno de los nuestros” fuera honrado públicamente por la Iglesia en aquella mañana de Mayo. Yo tuve la impresión de que a través de las prudentes palabras del Papa era posible una reconciliación real entre judíos y alemanes, entre judíos y cristianos. Esto es lo que Edith debiera ser realmente: un signo, un símbolo de reconciliación. En ella se encuentran en una síntesis viviente la “hija de Israel”, la “hija de la Iglesia” y la hija de Alemania.

En mi alocución dije también que Edith Stein puede ser un signo de contradicción. Como Jesucristo es para muchas personas un signo de contradicción, así también Edith Stein ha vivido dolorosamente en su querida familia la pena, de que ésta no pudo comprender su paso a la Iglesia Católica. En una sociedad pluralista estos conflictos tienen que ser solventados continuamente.

Precisamente después de su Beatificación Edith Stein ha llegado a ser una “persona pública”, como dijo su sobrina Sra. Susan Batzdorff. Esta publicidad de su testimonio origina también que haya diversas interpretaciones sobre su persona y sobre el significado de sus palabras. Algunas de las palabras de Edith Stein son también mal interpretadas, p.e., las últimas palabras audibles de Edith a su hermana Rosa, cuando las SS las detuvieron: “Ven, vamos por nuestro pueblo”. Se dice que estas palabras las ha oído solamente una mujer en Echt, y que los dichos de una mujer son inseguros. Yo mismo he conocido bien a esta mujer, de nombre María Delsing. Ella tenía amistad con el Carmelo de Echt y con Edith Stein. También la Hna. Stanisla del Carmelo de Echt me ha dicho, que ella también ha escuchado estas últimas palabras de Edith Stein en su salida del Convento.

Algunos cristianos o amigos judíos han entendido estas palabras antijudaicamente. Pero no han de entenderse antijudaicamente, sino desde la actuación convencida de solidaridad de Edith Stein con las personas más débiles, amenazadas o discriminadas. Edith Stein creía en la fecundidad del sufrimiento vicario, como lo encontramos expresado por Pablo en la Carta a los Colosenses 1, 24. Pablo ve su propio sufrimiento como cumplimiento o complemento de la pasión de Cristo. En su devoción al Corazón de Jesús Edith Stein estaba llena del pensamiento de participación de la pasión de Jesús, del deseo de corredención.

Con sus “últimas palabras” quería ella consolar y animar a su afligida hermana Rosa en el último Vía-Crucis. Edith Stein, aun después de estas últimas palabras, en el campo de concentración de Westerböck lo ha intentado todo para poder marchar a Suiza. Pero ella sospechaba que esto no sería realizable. Puesto que se le habían cortado todas las posibilidades de ayudar a sus hermanos y hermanas perseguidos, quiso ofrecer a Dios su vida por los condenados a muerte.

Judíos y cristianos debieran hoy dialogar más intensamente, para que aprendan a conocerse mejor en su pensamiento y sentimiento. Pienso que aun en Karl Marx se capta algo de la función representativa del sufrimiento. En 1844 hablaba Marx del papel salvador del proletariado. El decía que los sufrimientos del proletariado tenían una fuerza salvadora no sólo para éste, sino para toda la humanidad.

Mientras que nuestros amigos judíos atribuyen a todo el pueblo de Dios judío el papel del Siervo doliente de Isaías 53, los cristianos han identificado el destino de Jesucristo con el Siervo de Dios. Hoy estamos en el tiempo, en que ante todo cristianos y judíos aprenden a conocerse mejor. Esto vale especialmente para el significado del destino de Edith Stein, la cual también después de su bautismo se entendió como judía. Edith Stein dice en su filosofía: Nosotros podemos conocer a una persona solamente cuando esta persona se nos revela. Y aun entonces nuestro conocimiento permanece siempre incompleto. Sólo un conocimiento, que está dirigido por un amor benevolente, penetra en el misterio de la persona.

Decimos con frecuencia a la ligera: Yo conozco a mi amigo, o a mi amiga perfectamente. En el fondo esto es el final de aquella amistad. La persona del otro incurre en el peligro de convertirse en una cosa y con ello termina. Para mí la Beatificación de Edith Stein no es el final, sino el comienzo de un diálogo entre cristianos y judíos. Nuestros amigos judíos dicen con razón: La muerte de Edith Stein es una interpelación a las Iglesias cristianas a abandonar sus prejuicios antijudíos, que han contribuido a que el antisemitismo nacionalsocialista no fuera combatido suficientemente. Edith Stein no es solamente la víctima de los brutales nazis, su muerte fue concausada por la excesiva ansiedad de los cristianos respecto a su propia vida, mientras que al lado el hermano judío o la hermana judía fueron asesinados.

La contradicción entre cristianos y judíos sólo puede ser expiada, si los cristianos aprendemos a tomar en serio la religión de nuestros hermanos judíos, si aprendemos a creer que Dios nunca ha derogado su Alianza con ellos (Juan Pablo II en la Sinagoga de Roma, 1986). Y nuestros hermanos y hermanas judíos tienen que aprender a abandonar su anteriormente justificado recelo ante los cristianos, porque se dan cuenta de que ellos son tomados en serio como la raíz principal de la Iglesia de Cristo. Esta contradicción la ha visto muy claramente Edith Stein, así como la imposibilidad de lograr en Alemania en el tiempo de entreguerras la reconciliación. Ella no pudo resolver para sí misma esta contradicción más que introduciéndola en la pasión de Cristo. En el suplicio de su pueblo inocente veía la pasión del Hijo de Dios inocente. Y así esperó ella para los dos, las víctimas y los verdugos, la salvación del Dios justo". (El texto original en alemán puede leerse en la obra colectiva **Erinnere dich-vergiss es nicht**, *Edith Stein-christlich-jüdische Perspektiven* (Edit. Waltraud Herbstrith), Plöger, 1990), pp. 153-157. La traducción es nuestra).

CONCLUSIÓN

Me adhiero al contenido general de este escrito del P. J. Nota, porque tengo también el convencimiento de que la figura y el mensaje de Santa Edith Stein es objetivamente un **signo de reconciliación** entre cristianos y judíos. Para que también lo sea subjetivamente es preciso que unos y otros dejemos a un lado prejuicios heredados del pasado, nos conozcamos mejor y nos amemos como hermanos y sepamos esperar la hora que Dios tiene señalada para que se cumplan plenamente sus promesas. En las manos de Jesús, el Mesías-Salvador, y de María, su Madre, ambos judíos, descansamos y esperamos.

EDITH STEIN, DE PEREGRINACIÓN HACIA DIOS VERDAD

Por *Michael Schulz*
Universidad de Munich

Nuestra vida es un camino. Las personas que ponen en camino como peregrinos nos lo recuerdan. El ser humano es *Homo viator*- peregrino para siempre.

Todo camino auténtico tiene una meta. Las personas que peregrinan a Santiago manifiestan que Dios es la meta.

Muchos hombres están de camino en busca de la verdad pero no saben dónde ni cómo encontrar la verdad de su vida. Tienen que buscar largo tiempo hasta encontrar huellas que les muestren la dirección.

Os quiero presentar la vida y obra de Edith Stein, una mujer que tuvo que recorrer un largo camino hasta encontrar la fe en el Dios Trino.¹ Su caminar hacia Dios tomó al final un rumbo muy especial, el del martirio. Acabó su peregrinación sobre la tierra como carmelita que ofreció su vida por el pueblo judío en la cámara de gas de Auschwitz. El 11 de octubre de 1998 fue canonizada por el Papa Juan Pablo II. Edith Stein consumó su peregrinación en la Comunión de los Santos.

Comenzó el camino de su vida el 12 de octubre de 1918 en el seno de una familia judía en la ciudad prusiana de Breslau. Era la menor de doce hermanos, cuatro de los cuales murieron muy pronto. Cuando sólo tenía un año y medio perdió a su padre. El día de su nacimiento coincidió con el *Yom-kippur*, la fiesta judía de la Reconciliación, día en que el sumo sacerdote entraba en lo más sagrado del templo para presentar la víctima expiatoria. Esta coincidencia del nacimiento de Edith con la fiesta de la Reconciliación hizo que el amor de la piadosa madre judía se volcara de forma muy especial en esta hija. Edith Stein entenderá por su parte el sacrificio de su vida también como sacrificio de reconciliación.

¹ Una buena biografía: ANDREAS UWE MÜLLER / MARIA AMATA NEYER, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie*, Zürich - Düsseldorf 21998. Una breve visión general: BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE, *Edith Stein, judía, filósofa, carmelita y mártir*, en: *Tellamar*, ed. p. LYDIA JIMÉNEZ, Ávila 1991, 153-166. Una fuente fundamental de toda biografía es la autobiografía de EDITH STEIN titulada, *Aus meinem Leben* (= Edith Steins Werke, vol. VII), Freiburg 1987; publicada en español con el título *Estrellas amarillas*, Editorial de espiritualidad, trad. por CARLOS CASTRO / EZEQUIEL GARCÍA, Madrid 21992.

Edith se separó, sin embargo, de la fe de su madre. A la edad de catorce años sufrió una crisis y ante el asombro de todos comunica a su familia que está harta del colegio, a pesar de las buenas cualidades que poseía. Su madre decidió enviarla a Hamburgo, a casa de su hija mayor, donde trabajó en las labores de la casa. Recordando este tiempo escribe E. Stein: “No me resultó muy duro el irme de casa. Aquí (en Hamburgo) decidí abandonar de forma totalmente consciente y libre la costumbre de rezar. Pensaba con frecuencia en mi futuro, pero seguía convencida de que estaba destinada para algo especialmente grande”.²

Al pasar un año se despertó el deseo en E. Stein de regresar a casa y continuar su formación en el Instituto. Obtuvo la calificación más alta *Bravor* en el *Abitur* (nuestra Selectividad). Han llegado hasta nosotros las palabras irónicas y al mismo tiempo complacientes, que pronunció el director de la escuela en la despedida: “Golpead la piedra y manará sabiduría”.³

A partir de ese momento pasión por la sabiduría y por la verdad serán las directrices que marcarán el camino de la vida de Edith. Decidió comenzar a estudiar en la universidad de Breslau. En Pascua de 1911 terminó la asignatura de psicología, de moda en aquel tiempo, pero también filosofía. Al mismo tiempo se matriculó en Filología Germana y en Historia. En todas estas asignaturas no buscaba otra cosa sino pruebas estrictas que le pudieran conducir al conocimiento de la verdad. La psicología la llevó a un ateísmo total, como ella misma nos confiesa, pues la psicología que ella conoció pretendía explicar todos los movimientos del alma, así como todos los procesos espirituales prescindiendo de las causas metafísicas. Incluso dentro de la filosofía dominaba la psicología, se habla de psicologismo en la filosofía. El psicologismo afirma que todas las percepciones, las leyes lógicas y los conocimientos no son otra cosa sino el resultado de determinados factores psíquicos. Pero E. Stein se fue alejando poco a poco de esta interpretación psicologista. Descubrió que la psicología en realidad no fundamentaba los conceptos sobre los que se basaba, ni las leyes del conocimiento. Antes de que la psicología pueda comenzar a decir que las reglas del pensar no son sino el resultado de movimientos anímicos está ya utilizando muchos conceptos y reglas del pensamiento. Esto es, no fundamenta sus conceptos ni las reglas del pensar, sino que las presupone y después desarrolla su fundamentación. Pero, por otra parte, la psicología tiene que suponer también, por ejemplo, que algo no puede ser al mismo tiempo verdad y falso, o que uno no puede ser al mismo tiempo uno y cero. Estas consideraciones hicieron que Edith Stein buscara una filosofía que le mostrara como conocer las reglas más elementales del pensar y las verdades más importantes del conocimiento, sobre las cuales se construyen las demás ciencias.

Aquí descubre una nueva estrella en el firmamento de la Filosofía. En Gotinga, ciudad situada al norte de Alemania, conoció al filósofo Edmund Husserl, que rechazaba abiertamente el psicologismo. Él demostraba que la verdad existe con independencia de los actos del alma, por medio de los cuales conocemos la verdad. El que nuestro espíritu capte que uno y uno son dos no significa que este acto de nuestro espíritu sea el origen de esta verdad. Husserl mostraba también que los fenómenos que determinan nuestra conciencia también conducen al conocimiento objetivo de la esencia de una cosa. Por ejemplo, si nosotros preguntamos si el perro de caza A es mejor que al perro de caza B, estamos presuponiendo al formular la pregunta un conocimiento de la esencia “perro de caza”. Por lo tanto, al analizar el fenómeno de una comparación descubrimos que nuestra conciencia aquí se refiere a un conocimiento claro y objetivo de la esencia y esto con

² *Aus meinem Leben*, 120s.

³ Cita tomada de WALTRAUD HERBSTRIETH, *Edith Stein. Ein Opfer unserer Zeit*, Straßburg 1997, 8.

independencia del estado anímico en el que nosotros nos encontremos en ese momento. A través de estas reflexiones llegó Husserl a ser el fundador de la fenomenología y fue precursor de un giro de la filosofía dirigido a la visión objetiva de esencias y a las verdades objetivas. Esta filosofía debía fundamentar todo saber, así como la posibilidad de toda ciencia. Esta tendencia a la objetividad de la filosofía de Husserl fascinó rápidamente a E. Stein. Siguió el lema de Husserl “volver a las cosas mismas” y se decidió a estudiar en Gotinga con Husserl.

Escribió su tesis doctoral bajo su dirección sobre el tema de la “empatía”.⁴ En este trabajo Edith Stein investiga la cuestión sobre cómo podemos obtener conocimiento de las intuiciones objetivas de esencias de una conciencia ajena. Según su modo de entenderlo, esto ocurre por medio de la empatía de la conciencia ajena con sus contenidos. En este contexto, considera también si sería posible la empatía en una conciencia que estuviera determinada en sus contenidos por hechos religiosos. Pero no trata de resolver esta pregunta; el *homo religiosus* es aún demasiado extraño para ella. Sin embargo el método fenomenológico de su maestro Husserl le mueve a contemplar todos los fenómenos lo más libremente posible de prejuicios. Esto vale también para el fenómeno de la fe. E. Stein escribe al respecto: “Sobre Husserl hay que decir que la manera como orientaba hacia las cosas mismas y como educaba para captarlas intelectualmente con todo rigor y describirlas objetiva, fiel y esmeradamente, este modo libraba de la arbitrariedad y la presunción en el conocer y conducía a una conducta sobria, obediente a las cosas y con ello humilde en el conocimiento. Conducía también a una liberación de prejuicios, a una disponibilidad a aceptar juicios imparcialmente. Y esta actitud en la que educaba conscientemente también nos ha hecho a muchos de nosotros libres e imparciales para acoger la verdad católica, de tal modo que toda una serie de discípulos suyos le deben el que hayan encontrado el camino hacia la Iglesia, que él mismo no halló”.⁵

Pero la peregrinación hacia la verdad de la fe no es sólo una cuestión de conocimiento filosófico. Pues la fe consiste en un sí a una verdad personal: a una verdad que tiene un nombre. Dios dice su nombre a Moisés, que debía librar a Israel de la esclavitud de Egipto. El nombre de Dios es: Yo soy el que está para vosotros. En la persona de Jesucristo está Dios para la salvación de todos los hombres. Para comprender esta verdad personal de Dios hace falta un camino personal hacia la verdad. Para comunicar la verdad de Dios cuyo nombre es “estar para otros” hacen falta hombres cuya personalidad esté totalmente determinada por el estar completamente a disposición para Dios. De este modo se convierte la persona que se ha decidido por Dios en poste indicador de la verdad personal de Dios. Luego no hay verdad más objetiva que la verdad personal: Más que un hecho neutro cualquiera, la otra persona rehuye las propias representaciones o conceptos subjetivos; la otra persona puede destruir directamente los conceptos prefabricados del sujeto. La objetividad de la otra persona arranca a la fuerza la apertura del sujeto ante la verdad. E. Stein experimenta por medio de otras personas diversas conmociones que la abren a la cualidad personal de la verdad objetiva y que le llevan finalmente a Dios.

Hay que nombrar entre estas personas a sus compañeros de estudios de Filosofía que encontraron la fe cristiana a través de la filosofía de Husserl, por ejemplo, Max Scheler de origen semijudío, que recibió el Bautismo de la Iglesia católica y que según el testimonio de Edith Stein era capaz de propagar la fe católica con el mayor entusiasmo y ojos radiantes. “Este fue mi primer contacto con aquel mundo hasta entonces totalmente des-

⁴ EDITH STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, según la edición original de 1917, München 1980. En español: *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, trad. por Alberto Pérez Monroy, México 1995.

⁵ EDITH STEIN, *Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie*, en: Edith Steins Werke VI, Freiburg 1962, 15s.

conocido [de la fe]. No me condujo todavía a la fe. Pero me abrió un campo de ‘fenómenos’ ante los que ya no me fue nunca posible pasar con los ojos cerrados”⁶

Su amiga personal y concordante con ella en la filosofía Hedwig Conrad-Martius era asimismo una cristiana protestante convencida.

El asistente de Husserl, el filósofo Adolfo Reinach, le ayudó a salir de una grave crisis en la que Edith cayó en el invierno del año 1913/14 cuando empezó a escribir su trabajo de fin de carrera y a la vez comenzó su tesis doctoral. Escribe ella: “Más y más iba adentrándome en una verdadera desesperación. Era la primera vez en mi vida en la que estaba ante algo que no podía reducir con mi voluntad... A menudo me había vanagloriado de que mi cráneo era más duro que los muros más gruesos y ahora me sangraba el cerebro y la implacable pared no quería ceder. Esto me llevó a tal extremo que la vida me parecía insostenible. Ya no podía ir por la calle sin desear que un coche me atropellase. Y si hacía una excursión esperaba que me estrellaría y no volvería viva. Nadie notaba esto por mi comportamiento”⁷ Reinach pudo librar a Edith de esta depresión porque buscó con ella el camino para ordenar sus ideas. El enseñaba, no instruía, como escribe de él E. Stein. Él la tomó de la mano como un guía seguro, pero dejó que ella misma andara su camino.⁸ Sobre él nos cuenta un compañero de Edith, Roman Ingarden, que fue el mejor “maestro que jamás haya encontrado”.⁹

En noviembre de 1914 comenzó la primera Guerra Mundial. E. Stein muestra a todo trance su conciencia de sí como nacional prusiana. Sus compañeros de estudios se hicieron soldados. Ella no tenía ninguna clase en la Universidad y se inscribió como voluntaria en 1915 en el servicio sanitario.

En este servicio llama la atención por su gran dedicación. Se ofrece a la necesidad de los soldados sin reserva alguna. Este ‘fenómeno’ necesidad desbarata sus propios planes filosóficos. “Ya no tengo vida propia, me dije a mí misma. Todas mis energías pertenecen al gran acontecimiento. Si la guerra acaba y si todavía vivo podré pensar de nuevo en mis asuntos privados. ...Naturalmente me puse a disposición sin condiciones. No tenía otro deseo que incorporarme lo antes posible y lo más lejos posible, lo que más deseaba era en el frente en un hospital en el campo de batalla”¹⁰ El que Edith pueda poner “todas sus energías” a disposición del “gran acontecimiento” de la guerra y de la necesidad de los hombres la prepara para emplearse de nuevo con todas sus energías en la segunda Guerra Mundial, pero esta vez por su pueblo judío.

Puesto que enseguida hay suficientes inscritas para el servicio sanitario, puede consagrarse de nuevo sin cargo de conciencia a su actividad científica y llevar adelante su disertación. En agosto de 1916 defiende su trabajo de Doctorado, que aprueba con *summa cum laude* y va a Friburgo con Husserl, que ha sido llamado a aquella universidad. Ella pasa a ser la asistente privada de Husserl.

En 1917 se bautizan el mencionado -el mejor de todos los maestros- Adolfo Reinach junto con su mujer Anna por la Iglesia protestante. Para E. Stein es otro empuje más a confrontarse con el Cristianismo. Lee las reflexiones religioso-filosóficas de Adolfo Reinach escritas en las trincheras y durante los reabastecimientos. Estas se ocupan de las vivencias religiosas que muchos soldados tienen frente a la muerte, por ejemplo el sentimiento grande e inexplicable de un estar abrigado por Dios. En el año de su bautismo en 1917 cae en Flandes el filósofo tan venerado por E. Stein Adolfo Reinach.

⁶ *Aus meinem Leben*, 230.

⁷ *Aus meinem Leben*, 246.

⁸ Comparar con: *Aus meinem Leben*, 243.

⁹ ROMAN INGARDEN, *Die Philosophische Forschung Edith Steins*, en: WALTRAUD HERBSTTRITH (ED.), *Edith Stein - eine große Glaubenszeugin. Leben - Neue Dokumente - Philosophie*, Annweiler 1986, 207.

¹⁰ *Aus meinem Leben*, 256s.

Anna Reinach le pide a Edith que le ayude a ordenar el legado filosófico de su marido. Edith tiene miedo de encontrarse con esta viuda. ¿Qué podría ella -atea- decirle para consolarla? Pero resulta que la señora Anna Reinach recibe a E. Stein con gran entereza, totalmente consolada gracias a la contemplación de la Cruz de Cristo y no sólo esto, sino que incluso fue ella la que consoló a Edith. Ella misma comenta este testimonio de fe cristiana: “Este fue mi primer encuentro con la Cruz y la fuerza divina que comunica a los que la llevan sobre sus hombros. Por primera vez tenía ante mis ojos la Iglesia nacida del sufrimiento redentor de Cristo victoriosa ante el aguijón de la muerte. Este fue el momento en el que mi falta de fe se derrumbó, el ateísmo se disipó y la Luz de Cristo brilló”.¹¹

Cuatro años de lucha interior siguieron a este acontecimiento, en este periodo de tiempo le impresiona la fuerza religiosa de hombres sencillos.

En primer lugar su propia madre, que tras la muerte de su marido tomó con gran éxito la dirección del negocio de madera que éste había dejado. Esta mujer le dice a su hija, al considerar el éxito profesional: “No puedo alardear de que todo lo que he conseguido haya sido gracias a mis propias fuerzas”.¹² La madre descubre aquí la acción del Dios de Israel.

Es en la Selva Negra, cerca de Friburgo, una zona predominantemente católica donde Edith tiene la oportunidad de conocer el “fenómeno” del hombre orante. “A veces estábamos por las mañanas en el seminario de Husserl y nos íbamos a dormir a la montaña. En una ocasión nos acogieron en una finca de labradores en la montaña de *Feldberg*, nos impresionó mucho el que el cabeza de familia rezara por las mañanas junto con la servidumbre y después despidiera a cada uno dándole la mano antes de que se fuera a la labranza”.¹³ Del mismo modo fascinaron a Edith las mujeres que rezaban en la catedral de Friburgo.

Por otra parte nuevas derrotas agitaban su alma. A pesar de su brillante tesis doctoral Husserl demora su habilitación, esto es, ofrecerle la posibilidad de continuar la carrera universitaria para llegar a ser profesora de Filosofía. En realidad, un Movimiento de Mujeres había conseguido que las mujeres pudieran acceder a una cátedra universitaria. Pero a pesar de esto, Husserl y otros profesores no piensan en ofrecer esta posibilidad a una mujer. Esto hace que Husserl decepcione a nivel humano a E. Stein. Ni siquiera se dignaba a reconocer el trabajo que realizaba para él, lo que la llevó a abandonar el puesto de asistente suya en 1918.

Edith Stein se enamoró un año antes, en 1917 de su compañero polaco Roman Ingarden. Pero, una nueva decepción, este amor no fue correspondido. Lo mismo le ocurre en los años 1920/21 con el filósofo Hans Lipps, con el que estuvo a punto de prometerse, pero otra mujer se interpuso en su camino. Este desengaño lo describe Edith como una experiencia “que superó mis fuerzas, absorbió toda mis facultades psíquicas y me robó la capacidad de actuar”.¹⁴ En su debilidad y tristeza E. Stein adquirió sensibilidad para captar otra fuerza y verdad que supera la medida de lo humano. Empezó, sin decírselo a nadie, a ir de vez en cuando a Misa por la mañana temprano, y también a leer el Nuevo Testamento. Además sabemos que tradujo a una amiga el texto de la Misa del latín al alemán y que tenía como lectura a los Padres de la Iglesia, testigos de la fe, sobre todo a San Agustín, pero también a Lutero. Sin embargo a E. Stein le fascinaron más las raíces de la Iglesia Católica, que

¹¹ Cita tomada de WALTRAUD HERBSTRIETH, *Edith Stein*, 16.

¹² *Aus meinem Leben*, 35.

¹³ Recogido por THERESIA POSSELT, *Edith Stein. Schwester Theresia Benedicta a Cruce, Philosophin u. Karmelitin. Ein Lebensbild, gewonnen aus Erinnerungen und Briefen durch Schwester Teresia Renata de Spiritu Sancto*, Nürnberg 71954, 70.

¹⁴ EDITH STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1922, 21970, 76.

arraigan en los orígenes de la transmisión de la fe, que no la iglesia protestante-prusiana contemporánea suya.

En agosto de 1921 estuvo como invitada en casa de su amiga Hedwig Conrad-Martius y su marido en Bad Bergzabern en el Palatinado (región alemana). Los dueños de la casa tuvieron que salir y le ofrecieron a Edith los libros de su biblioteca para que pasara el tiempo durante la ausencia. E. Stein misma nos cuenta lo que ocurrió: “Cogí al azar un libro bastante gordo. Tenía el título “Vida de Santa Teresa de Avila”, escrita por ella misma. Comencé a leer. Rápidamente me sentí arrebatada por la lectura y no lo dejé hasta el final. Al cerrar el libro dije para mí: “Aquí está la verdad”.¹⁵

La peregrinación de Edith Stein había llegado a la primera meta de su camino; había encontrado la Verdad tanto tiempo buscada. Varios años de preparación habían preparado el terreno para este acontecimiento que sucedió de repente, con la velocidad del rayo. E. Stein se encontraba en un punto bajo de su vida, le amenazaba un dejarse sumergir en su propia inconsistencia espiritual. Y en este punto precisamente interviene Dios. Ella describe su estado y salvación en una carta a su amigo Roman Ingarden: “me ocurrió como a quien se encuentra en peligro de ahogarse y luego tiempo después se encuentra en una habitación iluminada y caliente, donde se le viene de repente la imagen de la oscuridad y del frío de las olas. ¿Qué se puede sentir sino estremecimiento e inmensa gratitud hacia el brazo fuerte que de forma milagrosa le agarró a uno y le llevó a tierra firme y segura?”.¹⁶ El silencio mortal, en el que E. Stein se encontraba según sus propias palabras, había cedido lugar al sentimiento de sentirse acogida y refugiada en los brazos de Dios Padre.¹⁷ Al pensar después en aquella noche en casa de su amiga escribe: “El que busca la verdad, busca a Dios, sea consciente de ello o no”. Esta búsqueda llegó a su meta gracias a la intervención de otra persona, por medio del testimonio de la vida de Teresa de Ávila. La forma adecuada, por lo tanto, a través de la cual la verdad personal de Dios revelada en Jesús se transmite es la vida de otra persona, nada convence tanto como un hombre convencido. El testimonio de vida de Teresa lleva al convencimiento de la Verdad divina porque ella ordenó toda su vida hacia Dios, que con toda su esencia se dirige al ser humano, tanto que se hizo hombre por todos los hombres. Dios mismo es en sí entrega radical y trinitaria de sí mismo: el Padre se entrega del todo al Hijo, pues le engendra. El Hijo se entrega del todo al Padre, al que se debe y por el que de tal modo se entrega que el Padre se hace visible por medio de él - “El que me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn. 14,9), dice el Hijo hecho hombre; la verdad del Padre se revela en el Hijo. El Espíritu Santo supera la entrega de sí mismo del Padre y del Hijo ya que es el que da a conocer internamente esta Verdad y nos hace capaces de entregarnos a Dios y a nuestros hermanos, esto es, de vivir según la verdad del Dios Trinitario. E. Stein descubre a la luz del Espíritu Santo por medio de la entrega de sí en Teresa la entrega de sí del Hijo de Dios hecho hombre y por medio del Hijo, Dios Padre - ella ve a través de Teresa la Verdad del Dios trino. Por este motivo decidió en aquella noche bautizarse en el nombre del Dios Trino, y entrar en la orden de Teresa; quiere ser carmelita. Ella quiere ser también letrado que conduzca a otros hombres a la verdad del Padre, Hijo y Espíritu Santo. En Año Nuevo de 1922 recibió Edith el sacramento del bautismo y el 2 de febrero el de la confirmación.

Edith Stein tenía miedo de explicar a su madre el paso que había dado. Y de hecho la noticia produjo un gran shock para la madre. “Para mi madre es el paso a la Iglesia Católica lo peor que puedo hacerle y para mí es horrible el ver como sufre por ello sin yo

¹⁵ Esto nos ha llegado gracias a la maestra de novicias de E. Stein, Sr. M. Teresia Renata, en : THERESIA POSSELT, *Edith Stein*, 68.

¹⁶ EDITH STEIN, *Briefe an Roman Ingarden 1917-1938* (= Edith Steins Werke XIV), Freiburg 1991, 168.

¹⁷ EDITH STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie*, 76.

poder evitarlo”.¹⁸ Su hija había traicionado al Dios único de Israel. A veces iba E. Stein a la sinagoga con su madre y rezaba allí los salmos en latín. Las dos se querían mucho; eran dos mujeres fuertes convencidas de la verdad de su fe. Pero el abismo entre ambas permanecía. La entrada de Edith en el convento aumentó una vez más las dificultades. Quien, como Edith Stein se deja poseer por la Verdad necesaria de Dios no puede hacer otra cosa que seguir incondicionalmente esa Verdad.

Dado que en la universidad seguían estando las puertas cerradas para ella, trabajó durante ocho años como profesora de alemán e historia en el Instituto Pedagógico de St. Magdalena con las madres Dominicas de Espira. Todos la querían mucho aunque al mismo tiempo sus clases tenían cierto aire universitario, lo que despertaba algunas críticas entre los pedagogos.

Las numerosas cargas las llevaba con una serenidad asombrosa. La oración le daba fuerza. En 1925 conoció a Erich Przywara, jesuita y filósofo de la religión. Él le aconsejó estudiar las obras de John Henry Newman; Newman había vivido en el siglo XIX, fue al principio anglicano, pero a través del estudio de la evolución de la enseñanza de la Iglesia llegó a la convicción de que la Iglesia de Jesucristo realmente estaba de modo especial en la Iglesia Católica. Se convirtió y al final llegó hasta a ser cardenal. E. Stein tradujo a Newman. Pero también estudió y tradujo las obras de Santo Tomás de Aquino, que con toda seguridad se incluye entre los grandes pensadores de la Cristiandad occidental. Przywara trató de animar a E. Stein a establecer un diálogo entre la filosofía del presente y la gran tradición de la Escolástica de la Edad Media. Por otra parte empezó a ser invitada a dar conferencias. Un tema relacionado también con su propio destino entró en primer plano: el tema de la mujer. E. Stein luchó por una enseñanza en la que se consideraran tanto los puntos débiles como los fuertes de las chicas. Defendía una participación más decidida de las mujeres en el anuncio de la fe. Se planteó si sería conveniente permitir a las mujeres acceder al diaconado. Pero puesto que Cristo había establecido como Apóstoles sólo a hombres, no le parecía posible que se ordenaran mujeres sacerdotes. Veía sin embargo muchos otros campos de responsabilidad para la mujer en la Iglesia. Le parecía importante una buena formación de la mujer, que a menudo había sido desatendida. Rechazaba el clásico argumento de que en algún momento la mujer se casa y como esposa tiene que llevar la casa y educar a los niños, y que por eso no merecen la pena unos largos estudios universitarios. Profesión y matrimonio, familia y educación de los hijos deben hacerse compatibles. E. Stein defiende enérgicamente un tipo de educación escolar que tenga en cuenta especialmente los puntos fuertes y las debilidades de las niñas. Por eso juzga por ejemplo muy importante la educación lógica y matemática de las escolares, pues la esencia de la femineidad no debe fundarse en una supuesta tendencia a lo irracional y meramente sentimental. Por otra parte considera que el campo más propio para la mujer son las ciencias de la educación y las letras y no tanto las ciencias.

Por consejo de su amigo el abad del convento de benedictinos en Beuron, Rafael Walzer, aceptó el puesto de docente en el Instituto Alemán de Pedagogía en Munster. Debía dedicarse de nuevo a la investigación según corresponde a una mujer con sus posibilidades.

Así por ejemplo ofrecía clases magistrales sobre la formación de la persona humana y derivaba del modo de entender a la persona principios pedagógicos de los que se trataba, por cierto, en el seminario “Problemas de la formación actual de las jóvenes”.

Fueron el abad Walzer y otros sacerdotes los que disuadieron a E. Stein una y otra vez de entrar demasiado rápido en un monasterio. Todos opinaban que con sus cualidades podría ser más eficaz para la Iglesia fuera del convento. Pero todo cambió.

¹⁸ EDITH STEIN, *Selbstbildnis in Briefen*, Teil 2, 1934-1942 (= Edith Stein Werke IX), Freiburg 1977, 102.

En enero de 1933 llega Adolf Hitler al poder. Las leyes de Núrnberg sobre la raza aria excluyeron a los judíos de la vida pública. La judía E. Stein pierde de nuevo, apenas un año después, su plaza docente. Por fin se siente libre para realizar su deseo e ingresar en el Carmelo. El 12 de octubre celebra con su madre en la sinagoga el fin de la fiesta judía de los Tabernáculos. Esta no puede comprender en absoluto el paso de su hija, dos días más tarde, el 14 de octubre, un día antes de la fiesta de Santa Teresa de Ávila, de ingresar en el Carmelo de San José de Colonia. “Sobre el catolicismo y la vida conventual tiene ideas espantosas”¹⁹ cuenta E. Stein. En abril de 1935 tuvo lugar la toma de hábito con el nuevo nombre de hermana Teresia Benedicta a Cruce, Teresa bendecida por la cruz. Bajo la cruz quería vivir por su pueblo judío que se veía cada vez más amenazado.

E. Stein encontró por fin la tranquilidad interior. Volverá a trabajar en el campo científico. En 1936 terminó su principal obra filosófico-teológica “Ser finito y eterno”²⁰, que procede originariamente de un trabajo de habilitación escrito en 1931 con el título “Potencia y acto”²¹. En este trabajo intenta poner en relación a Santo Tomás de Aquino con Husserl. Se esfuerza por indicar el camino intelectual recto por el que es posible conocer la existencia de Dios sirviéndose de la razón filosófica. Se enfrenta en este contexto con un relevante discípulo de Husserl entre otros, con Martín Heidegger. Para Heidegger el existir humano está determinado por el dirigirse hacia la muerte y por ello está impregnado por el miedo a la nada. E. Stein opone a esta concepción que el hombre vive originariamente en una especie de “seguridad del ser”²², aunque está claro para el hombre que su vida tiene un fin. Sin embargo no cuenta a cada instante con hundirse en la nada. En este ‘fenómeno’ de la “seguridad de ser” originaria ve E. Stein indicado la experiencia originaria del Creador divino. Que el hombre se sienta seguro en su ser-ahí, a pesar de que la vida tiene límites y es finita, aunque él no lleva en sí mismo la razón de su existir, revela una confianza originaria, casi siempre inconsciente, en Dios, razón del ser y sustrato existencial de la vida. Al estar seguro sin embargo de su ser carente de razón afirma la existencia de la razón divina del ser. En la descripción de Heidegger del ser humano marcado por el miedo ve E. Stein más bien un análisis del hombre dañado por el pecado original. Este se ha desprendido de la confianza originaria en la razón divina del ser y por eso experimenta la inseguridad y el estar arrojado.

Otra obra importante nace en el Carmelo: “La ciencia de la cruz”²³. En este trabajo E. Stein se pone en contacto con uno de los representantes de la espiritualidad carmelitana: el místico Juan de la Cruz. Gracias al encuentro con Teresa de Ávila fue inducido a reformar la rama masculina de la Orden del

Carmelo. E. Stein describe en su libro el camino del alma que desea internarse plenamente en la revelación de Dios en el misterio de la Cruz de Cristo. Para ello el alma tiene que superar una noche de los sentidos, del espíritu y de la fe. En primer lugar se pierden las sensaciones bonitas y los sentimientos agradables que el hombre en peregrinación hacia Dios encuentra en la oración, la meditación o la Santa Misa. Entra en una fase de sequedad espiritual. En la noche del espíritu el pensamiento discursivo del hombre se acalla. Los conocimientos teológicos ya no ayudan. El alma tiene que entregarse completamente al misterio de Dios. Finalmente el alma puede tener la experiencia de que la cercanía de Dios desaparece y la fe se sumerge en una noche que se asemeja al abandono de

¹⁹ EDITH STEIN, *Selbstbildnis in Briefen*, Teil 1, 1916-1934 (= E. Steins Werke VIII), Freiburg 1976, 154.

²⁰ EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (= E. Steins Werke II), Freiburg 1986. En Español: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, trad. por ALBERTO PÉREZ MONRROY, México 1994 / 1996.

²¹ EDITH STEIN, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (= Edith Steins Werke XVIII), Freiburg 1998.

²² EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, 58. En versión española: *Ser finito y ser eterno*, 76.

²³ EDITH STEIN, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce* (= Edith Steins Werke I). En español: *Ciencia de la Cruz: estudio sobre San Juan de la Cruz*, DL, 1984.

Dios experimentado por Jesús en la Cruz. Al final del camino a través de las tres noches se encuentra la experiencia de la mañana de Resurrección: el alma nace de nuevo en unión con Cristo, el Resucitado. E. Stein ha tenido ciertamente experiencias semejantes en este período de su vida como carmelita. El libro sobre la ciencia de la cruz no podrá terminarlo. Los criminales nacionalsocialistas le arrebatan el lápiz de la mano. ¿Qué pasó?

Entre el 9 y el 11 de noviembre de 1938 llegan las ofensivas de los nazis a los judíos a un punto extremo: las sinagogas arden, tiendas judías son saqueadas, se apresan a judíos arbitrariamente, son deportados a los campos de concentración, son asesinados. En el Carmelo de Colonia surge el temor. Ya en las elecciones del Reich de 1936 y 1938 no le es permitido a E. Stein participar por ser judía. A veces había pensado en trasladarse a Palestina e ingresar en el Carmelo de Belén. El día de Nochevieja de 1938 se traslada a Holanda, al Carmelo de Echt. En marzo ocupa Hitler la República Checa. Todo hace presentir la guerra. E. Stein lo sabe. Hitler es para ella el anticristo que no sólo amenaza a los judíos sino también a todos los cristianos. El Domingo de Ramos pide E. Stein permiso a la priora para ofrecerse como “víctima de expiación al Corazón de Jesús por la paz verdadera”: “para que el dominio del anticristo, si es posible, no desemboque en una nueva guerra mundial y para que se pueda implantar un nuevo orden”.²⁴ En junio de 1939 hace su testamento. Se teme la guerra. El 1 de septiembre de 1939 invade Polonia con su guerra relámpago. Arde Varsovia. Polonia cae. El 14 de mayo de 1940 capitulan los Países Bajos y Bélgica. Los nazis consiguen enseguida los nombres de los judíos que habían huído a los Países Bajos. Se tuvo conocimiento de los nombres de E. Stein y su hermana Rosa, que entretanto se había hecho católica y carmelita y había venido también a Echt. El 26 de julio de 1942 los obispos holandeses hacen pública una carta pastoral en que se oponían a la persecución judía. Una semana más tarde se vengan los nazis. Apresan a los católicos de raza judía y los conducen a campos de concentración. El domingo 2 de agosto se encuentra la Gestapo ante la puerta del Carmelo de Echt. Edith le dice a su hermana Rosa: “Ven, vamos por nuestro pueblo.” En el campo encuentra Edith a otros religiosos y a amigos. Rezan juntos. Edith cuida de muchos niños llenos de miedo. El 7 de agosto le preguntan si no debería hacer algo para salvarse. Contesta: “¿Por qué tengo que ser una excepción? ¿no es precisamente justicia el que no pueda sacar ninguna ventaja de mi bautismo? Si no me es permitido compartir la suerte de mis hermanas y hermanos mi vida quedaría destrozada”.²⁵ El transporte se lleva a cabo a través de Alemania en dirección a Polonia. Se pierden las huellas. E. Stein fue asesinada probablemente en la cámara de gas de Auschwitz o Birkenau el 9 de agosto de 1939 junto con su hermana Rosa y otros muchos judíos. Murió por el pueblo judío, como expiación por la injusticia de los criminales nacionalsocialistas y como víctima de reconciliación entre judíos y alemanes.

En una carta del año 1932 escribe: “hay una vocación a sufrir con Cristo y de este modo a colaborar en la obra de la salvación. Si estamos unidos al Señor somos miembros del Cuerpo místico de Cristo; Cristo vive prolongado en sus miembros; y el sufrimiento llevado en unión con Cristo es Su sufrimiento, incorporado a la gran obra de Redención y fructífera en ella. Un pensamiento que está a la base de la vida religiosa, pero sobre todo en la vida carmelitana, es abogar por los pecadores a través del sufrimiento voluntario y alegre y participar en la obra de la Redención de la Humanidad”.²⁶

Colaborar en la obra de la Redención -lo sigue haciendo aún E. Stein: por medio de su ejemplo y su intercesión.

Traducción de S. Gallardo González
y M. Góngora Rodríguez

²⁴ EDITH STEIN, *Selbstbildnis in Briefen*, Teil 2, 133.

²⁵ Citado según WALTRAUD HERBSTRIETH, *Edith Stein*, 38.

²⁶ EDITH STEIN, *Selbstbildnis in Briefen*, Teil 1, 125.

II

El libro en la época de Felipe II

LA IMPORTACIÓN DEL LIBRO EUROPEO EN LA ESPAÑA DE FELIPE II

Por *Vicente Bécara Botas*
Universidad de Salamanca

Desarrollaré el tema del siguiente modo: introduciéndolo con dos cuestiones previas, como son las circunstancias políticas y religiosas de entonces, que me servirán para plantear los problemas generales de la importación de impresos, pues política, religión y libros, si fueron siempre dependientes, eran elementos casi consustanciales en aquella centuria; y seguiré con otros tres capítulos o apartados sucesivos en que trataré la importación en sus relaciones 1) con la producción española, 2) con la demanda interna, y 3) como punto central, consideraré los aspectos más comerciales de la importación del libro, a saber, los lugares europeos de producción, las rutas de entrada y redes de distribución, tratos y contratos entre libreros y lectores, materias solicitadas y sus procedencias, costes y precios finales de los productos de la imprenta.

Dos palabras sobre el método. Es evidente que la simple enumeración de estadísticas, porcentajes y listas de libros importados significaría muy poco para la comprensión histórica de los hechos; los números y los listados he procurado interpretarlos, vinculándolos a los fenómenos de orden cultural o extracultural, o sea, poniendo de manifiesto los factores que influyeron sobre la realidad del libro y su dinámica.

La cuestión política la reduzco a un solo punto: a la delimitación espacial, es decir, a la extensión o ámbito de la soberanía de la monarquía hispana en el XVI, no equiparable a la presente, en cuanto afectó a la industria y comercio librero españoles peninsulares. Si nos propusiésemos tratar el tema de la importación de libros hacia España en sus contornos actuales sin considerar el área geográfica de los dominios e influencia de entonces, creo que todo el planteamiento y soluciones quedarían desvirtuados, dado que aquella concreta situación política influía sobre los proyectos editoriales y afectaba directamente a la producción interna o peninsular, y en consecuencia a la importación. No cabe la menor duda de que si, de un lado, los dominios italianos y, sobre todo los flamencos, no hubieran pertenecido a la Corona española en aquella época la producción impresa peninsular hubiera sido muy otra; porque la Corona no hubiera patrocinado y financiado conocidas empresas editoriales si las hubiera considerado realizadas en suelo extraño, empresas que repercutieron tan negativamente en la industria editorial de los centros peninsulares; y si esos mismos dominios europeos, italianos y flamen-

cos, hispanodependientes políticamente en aquel momento, y en buena parte hispanohablantes, no hubieran estado llenos de nuestras gentes en la milicia, el clero y la administración no habrían podido haberse llevado a efecto tantísimas ediciones de autores españoles, en latín o en vulgar, ni tantos intercambios con repercusiones en nuestra industria y comercio libreros; basta con pensar cómo se dispararon los impresos de autores españoles en Italia o en Flandes, o en la cantidad de pedidos y envíos de libros hacia la Península para gentes de toda suerte por la única causa de la presencia y mediación de algún compatriota en aquellos territorios (como Arias Montano en Flandes).

La industria del libro tuvo tres grandes oportunidades u ocasiones de negocio en el siglo XVI: el Renacimiento con el libro humanístico, la Reforma con su boom bíblico y de propaganda, y la Contrarreforma con el Nuevo Rezado y la controversia teológica. En el libro humanístico Italia había tomado la delantera y fue la gran beneficiada; en cuanto al libro reformado no hay para qué decir que era asunto alemán; pero parece lógico, ya que España había tomado la opción contrarreformista, que también le hubiera sacado el partido económico correspondiente; sin embargo, en buena parte por la circunstancia política aludida, la ocasión se perdió para los reinos peninsulares en beneficio de Flandes y, como consecuencia que parece necesaria, la industria editorial española no alcanzaría nunca los elevados niveles de capitalización de sus homólogas europeas.

Y, si miramos en el otro sentido del mapa, las posesiones americanas y filipinas son igualmente significativas, sobre todo en lo que atañe a la importación de libros de Europa, pues una parte, no cuantificada pero sustanciosa, de lo impreso que entraba en la Península, tomaba de inmediato la ruta de las colonias sin detenerse en la piel de toro, siendo ésta sólo lugar de paso y no de destino.

La cuestión religiosa la veo determinante para nuestro tema en la medida en que las ideas reformistas, con la revolución protestante consiguiente, y la división de Europa en dos bloques religioso - políticos, convirtieron al libro en protagonista, afectando de forma decisiva su producción y comercialización; hasta el punto de haberse establecido una relación dialéctica entre Cristianismo e imprenta de un lado, y entre Reforma e imprenta de otro: la imprenta, consecuencia ella misma de las peculiaridades del cristianismo y del "lector christianus", es la impulsora y medio difusor de la Reforma, y, a la inversa, la explosión de la imprenta en el XVI es efecto del empuje dado por la Reforma y de la reacción en contra. La tremenda presión propagandística ejercida a través del impreso (y el beneficio económico) desde el lado protestante y, del otro, el impacto psicológico, la sensación de peligro generada por ella, la alarma social diríamos hoy, provocaron un conjunto de respuestas correlativas, aunque no equiparables, en el bloque católico para contrarrestar dichos efectos; de ahí que las actitudes opuestas ante el libro, radicalizadas por el conflicto, repercutieran profundamente sobre el mundo librero, tanto positiva como negativamente. Es evidente que los medios técnicos estaban a disposición de ambos bandos por igual, como es evidente que no hicieron el mismo uso, como no podían hacerlo, de ellos unos y otros. Lo cierto es que los protestantes tomaron desde el principio la iniciativa en el ataque y al mundo católico por lo general sólo le quedó el recurso a la defensa. Si se piensa que sólo entre 1517 y 1525, los años críticos de la implantación de la Reforma, las prensas de Wittenberg, Augsburgo, Basilea, Leipzig, Nürnberg, Estrasburgo tiraron unas 2.000 ediciones de obras de Lutero (2.000.000 de ejemplares como mínimo), acompañadas de otros tres millones de pliegos sueltos con los textos e imágenes que se pueden suponer, papeles de bajo costo, fácil inteligencia e incontenible difusión, se comprenderá la sagaz intuición del fraile sajón acerca del valor del nuevo y divino arte alemán; la misma conclusión se saca si nos basamos en la oferta librera según aparece en los catálogos de las Ferias de Frankfurt y consideramos las proporciones de novedades en teología protestante y católica: el predominio de la primera es siempre abrumador (Kapp 1886: Apéndices). Pero lo que más nos importa ahora es que esos escritos se estaban introduciendo en España desde los primeros momentos: a principios de 1519 ya hay constancia escrita de que el impresor Frobenio de Basilea estaba enviando propaganda

luterana a la Península y de 1521 datan, como saben, las primeras drásticas contramedidas. No fueron, pues, simples arbitrariedades de un déspota, sino un conjunto de medidas políticas ampliamente debatidas y sentidas por la sociedad. El punto álgido, y no es metáfora, fueron, los años 1558 y 59. El procesamiento del arzobispo primado Carranza y el descubrimiento de núcleos protestantes en Valladolid y Sevilla, en el mismo corazón de los dominios del Rey Católico, generaron evidente temor, incluso angustia, que se exterioriza en diversas manifestaciones personales, y en cuanto males achacados al papel impreso, desencadenarían las acciones a la defensiva concretadas en los edictos de aquel año fatídico sobre los libros y la imprenta. En el proceso de Carranza se lee que “Por las averiguaciones que se hicieron entonces para indagar el origen de estos males, se descubrió la vasta conspiración que había entre Alemania, Flandes y España para extender el protestantismo en nuestra nación. El número de libros que se imprimían en español fuera del reino era mayor o a lo menos igual al que se imprimía en otras lenguas. De las imprentas de Alemania se despachaban a Flandes, y desde allí a España, al principio por los puertos de mar, y después, cuando ya hubo más vigilancia de parte del gobierno, los enviaban a León de Francia, desde donde se introducían en la península por Navarra y Aragón. El centro de este comercio fraudulento y dañoso se hacía en Franfort, a cuyas ferias dos veces al año se abastecían mercaderes flamencos y españoles, y después mandaban remesas a sus corresponsales de España, que no eran de pequeño bulto sino de fardos enteros de libros. Un tal Vilman [Peter Tilman] librero de Amberes tenía tienda en Medina del Campo y en Sevilla, donde vendía las obras de los protestantes en español y en latín. Estos libros de Francfort se daban a buen mercado [o sea, a crédito] para que circularan con mayor facilidad; y no es extraño si se [en]tiende que de España se enviaba el dinero para costear las impresiones y para socorrer a los que habían huido a Alemania, que eran muchos, y entre ellos frailes del convento de San Isidro de Sevilla... La cosa llegó a punto que por aquel tiempo se imprimió en Zaragoza en idioma español el famoso libro de Calvino de las *Instituciones christianas*” (CODOIN V, p. 399 ss.). El tal Vilman, o Tilman, era agente comercial del famoso Marcos Pérez, marrano vinculado a los calvinistas y cabecilla de las revueltas de los Países Bajos contra el poder central, y ambos proveedores del contrabandista de libros heréticos relajado al brazo secular por la Inquisición de Sevilla en 1559, el llamado “mártir protestante” Julián Hernández (Longhurst 1960). Si, como creo, este Pedro Vilman es el Pedro Buelman que aparece en documentos de Medina del Campo, resulta que era tío y socio de Rogel Senat, “andante en las ferias de Castilla y residente en la villa de Medina del Campo” y de Juan Senat, que lo era en Sevilla, pues ambos eran hijos de Juan Senat y de María Buelman, “vecinos de Tiet ques en el reyno de Flandes”, según testamento de Rogel otorgado en la villa castellana de las ferias el 10 de noviembre de 1551, en el que nombra testamentarios a “Pedro Buelman y Adrián Guelmontes [o sea, Ghemart] mercaderes de libros” (García Chico 1941-43: 256). Probablemente nos encontremos ante una red clandestina de distribución de libros vedados, una de tantas en el siglo XVI. Nada extraña, pues, que el mismo Rogel Senat sea el que más libros prohibidos tenía (110 ejemplares) en su tienda en la visita inquisitorial que se giró a los libreros de Medina el mismo año 1551 (Idem p. 294). Es, por lo demás, cosa comprobada que la rebelión de aquellos estados flamencos estuvo organizada y en parte financiada por los mismos individuos y medios del comercio ilegal del libro con España (Hauben 1967; Duke 1968). Pero lo que quiero destacar ahora son las actitudes y sentimientos hacia el libro que la conciencia social de tales hechos y sus causantes hubo de suscitar; y lo mismo que se han señalado las causas psicológicas del triunfo de la Reforma, no creo que se haya hecho otro tanto con las de la Contrarreforma. Es sabido que Fray Luis fue denunciado por un fraile “melancólico” de su orden, llamado fray Diego de Zúñiga; el mismo fray Luis de León, el liberal fray Luis, fue presa de semejantes afecciones: “Es verdad que más de dos años después que pasé esto con el Zúñiga me cargó a mí también un poco de melancolía, y viendo los herejes que se habían descubiertos y se descubrían de cada día en España, y que parecía no haber cosa segura” (CODOIN X, p. 378). Y fray Luis denunció a Arias Montano por un libro en toscano que éste había traído de Italia en el 59 y que

trataba temas de la gracia que al autor de *Los nombres de Cristo* no le parecían muy católicas. El tal libro ya lo había quemado el biblista y la cosa parece que no pasó a mayores, pero tampoco pudo eludir la visita que se le hizo, ni las prevenciones y suspicacias para lo sucesivo. Ni tampoco sufrir su correspondiente ataque de melancolía, de la que, al parecer, se curó con la música, remedio también bíblico. Otro gran deprimido por la situación religiosa era don Francés de Alava y Beamonte, embajador de Felipe II en París, al que el secretario Zayas, más entero, consolaba: “Pero buen ánimo, y Dios delante, y una higa para toda la heregía del universo” (Rodríguez-Rodríguez 1991: 352). Y casos hubo, como el de León de Castro, persona por otro lado reconocidamente sabia y honesta, en que esa melancolía degeneró en auténtica paranoia provocada por los mismos motivos religiosos. Más allá de lo anecdótico, lo que quiero subrayar es que si estas eran las consecuencias, y las causas de dicho estado de cosas se atribuían al papel impreso, poco debe extrañar lo que vino a su zaga. El mismo fray Luis decía de su hermano en religión Zúñiga que “préciase de no leer ni aun a los sanctos” (CODAIN, *Ibidem*). ¿Y acaso nuestro primer libro no está montado precisamente sobre el influjo séptico de tales productos, “que así habían echado a perder el más delicado entendimiento que había en toda la Mancha”? Esa creencia en su poder funesto, contagioso, seguro que no alcanzaba sólo al ama y a la sobrina, al cura y al barbero. El miedo correspondiente de Felipe II se manifestó, ya lo saben, en las repetidas cartas a los obispos del reino desde 1560 para que elevaran sus preces al Altísimo impetrando socorro para la cristiandad, o tratando de sellar la frontera francesa con la creación de una serie de diócesis pirenaicas (Solsona, Barbastro, etc), aunque dejando desguarnecida la retaguardia portuguesa, y, mucho más efectivas, con las medidas legales, votadas por las Cortes, referidas al libro y a la cultura, empezando por la Ley de 7 de septiembre de 1558, “por la qual mandamos, que ningún librero ni mercader de libros, ni otra persona alguna de qualquier estado ni condición que sea, traiga ni meta, ni tenga ni venda ningún libro, ni obra impresa o por imprimir, de las que son vedadas y prohibidas por el Santo Oficio de la Inquisición en qualquier lengua, de qualquier calidad y materia que el tal libro y obra sea; so pena de muerte y perdimiento de todos sus bienes, y que los tales libros sean quemados públicamente... Mandamos y defendemos, que ningún librero ni otra persona alguna traiga ni meta en estos reynos libros de romance impresos fuera dellos, aunque sean impresos en los reynos de Aragón, Valencia, Cataluña y Navarra, de qualquier materia, calidad o facultad, no siendo impresos con licencia firmada de nuestro nombre, y señalada de los del nuestro Consejo, so pena de muerte y de perdimiento de bienes” (*Nueva Rec.* VIII, 18 (I): Vol. IV, p. 152 s.). Es decir, ni libros prohibidos, ni libros en romance sin licencia. Con todo, afortunadamente para el libro, las posibilidades eran todavía muchas, restadas las dos excepciones dichas del volumen real de impresos circulante; quiero decir, que, cuantitativamente, o sea, desde el punto de vista económico, las prohibiciones dejaban todavía amplio margen de actuación mercantil; razono lo dicho del siguiente modo: el *Indice* de Quiroga de 1583 incluía 2.315 entradas, muchas, es cierto, de autores de primera clase, vedados “in totum”, unos setenta heresiarcas (pero también hay muchas ediciones diversas de biblias o libros de horas); la producción impresa del XVI se calcula en torno a las 400 / 500.000 ediciones; o sea, el volumen de lo prohibido estaría en torno al 1% o, como mucho, nunca pasaría del 2%; en cualquier caso, el noventa y muchos por ciento de la materia impresa era de libre circulación (otra cosa, naturalmente, es si lo consideramos desde el lado cualitativo o sociológico). Y en otro sentido, aunque no vamos a tratar ahora de las consecuencias de la censura y la prohibición, fueron muchos los efectos contrarios de tales contramedidas: aparte el beneficio indudable que la Reforma supuso para la imprenta en los países protestantes, hablando en general, la prohibición estimulaba el interés y la demanda, la demanda encarecía el producto y el encarecimiento a la postre fortalecía el negocio del libro: “La censura católica tuvo efectos contraproducentes de una forma que no había podido preverse, y es que el *Indice* de Libros Prohibidos supuso una publicidad gratuita para los libros que aparecieron en él...” (Eisenstein 1994). Esas fueron, no cabe duda, las ventajas para el impreso: si en un lado el impulso venía de lo prohibido y la propaganda, en el otro de aquello que pudie-

ra contrarrestar su efecto: los programas tridentinos de renovación y unificación de textos (Catecismo, Breviario, Oficios divinos, Misal, Biblia), toda la abundantísima literatura de controversia teológica, campos que pudieron ser, y no fueron, de oferta editorial española.

Para cerrar estas pinceladas político-religiosas, lo importante para nuestro propósito de toda aquella situación es que, por una parte, la cuestión de la importación de libros adquiere una complejidad mayor de lo que parecía a primera vista: no se trata de la simple entrada de productos extranjeros, pues las realidades políticas de entonces y de ahora no son equiparables; y, segundo, que, a pesar de todos los pesares y actitudes negativas, libros europeos, muchos de los permitidos y alguno que otro vedado, tomaron la ruta del sur en grandes cantidades.

I. RELACIÓN IMPORTACIÓN - PRODUCCIÓN ESPAÑOLA

Se acepta sin más el hecho de nuestra balanza comercial negativa en el ámbito librero, es decir, la diferencia negativa entre la importación y la exportación, en una palabra: de la dependencia española del libro exterior, y se le ha dado la explicación simple de una producción interna insuficiente, que precisaba de la importación de los grandes centros libreros de la época: Venecia-Roma, París-Lyon, Amberes-Frankfurt-Ginebra-Basilea. Pienso que tanto el hecho como la explicación deben, si no negados, al menos ser matizados por diversos motivos. Primero, no conocemos con exactitud la producción impresa española interior (de la Península) y exterior, digo la producida en Europa: impresos españoles de lengua o de autor; son muy pocas todavía las tipobibliografías peninsulares fiables y que puedan constituir una base sólida para apreciar la producción de nuestros centros impresores, lo mismo que carecemos de muchas de las nacionales extranjeras, "en progreso" casi todas (Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, Países Bajos), lo que implica que desconozcamos mucho de la edición europea de obras y de autores compatriotas nuestros. Desconocemos asimismo el número de ejemplares vendidos, su peso específico, y desconocemos en buena medida el número de ejemplares conservados, si bien el número de ediciones (títulos) conservadas no significa capacidad productiva de un taller ni de un país, y, menos aún, capacidad intelectual. Tampoco una importación superior a la exportación en materia libraria tiene por qué significar en principio una producción intelectual deficitaria ni una producción impresa insuficiente. Quiero decir que España en el XVI producía literatura y ciencia (teología, derecho, medicina, cosmografía, ingeniería o náutica) en niveles iguales o superiores a la media europea de entonces, pero el hecho importante a tener en cuenta es que esto no se correspondía con una producción impresa autóctona equivalente. Esto es: el hecho sin paralelo es la enorme cantidad de literatura y ciencia de autores españoles salida de las prensas europeas en los siglos XVI y XVII. Los motivos que expliquen tal hecho pueden ser diversos: puede deberse, desde luego, a una escasa producción interna, consecuencia, tal vez, de circunstancias políticas como las referidas al comienzo; puede deberse a una demanda exagerada explicable por razones diferentes, como puede ser el alto poder adquisitivo de ciertos estratos sociales (sabemos los elevados gastos en libros de numerosos personajes del XVI, a los que luego volveré puede deberse a causas técnicas, etc, pero también puede estar motivada por una incontrolada competencia económica internacional, que, a la zaga de una legislación protectora inexistente, convertía en papel mojado los privilegios reales de impresión y los derechos de autor.

Esta es la clave: no es sólo que los españoles necesitasen y buscasen publicar en el extranjero para obviar los inconvenientes políticos o técnicos locales, como que los extranjeros se adueñasen de los productos españoles para su beneficio: el caso es que en el siglo XVI el libro español de interés europeo se producía fuera de España, y el libro español de interés español a menudo también. Todavía hoy conocemos pequeños retazos de este hecho indiscutible. Pero lo que sí sabemos es que los libros de autores españoles que nos encontramos en bibliotecas

extranjerías, con algunas excepciones clamorosas, como puede ser la Biblia Complutense, no suelen ser ediciones peninsulares. Dicho una vez más: que la ciencia y literatura que España podía ofrecer a Europa no se imprimía en nuestro país salvo, quizá, la primera edición: Pedro Ciruelo, Andrés Laguna, Francisco Valles, Pedro de Medina y su *Arte de navegar*, Fox Morcillo, Vives, Ginés de Sepúlveda, Alfonso de Castro, Melchor Cano, Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, y también Fray Luis de Granada, Fray Antonio de Guevara, Diego de San Pedro y su *Cárcel de amor*, Rodrigo Sánchez de Arévalo y su *Espejo de la vida humana*, Fernando de Rojas y su *Celestina*, el *Lazarillo*, etc, fueron editados una y otra vez fuera de España; hasta el punto de haberse afirmado que si por un azar cualquiera desapareciese toda la literatura española de los Siglos de Oro impresa en la Península, con la producida fuera sería suficiente para tener una idea cabal de ella. Desconocemos todavía mucho de los autores españoles que, voluntariamente o, más a menudo, sin ellos desearlo ni pretenderlo, publicaron sus obras fuera de nuestras fronteras actuales, muchas de las cuales revertirían a la Península sin entrar en el cauce comercial. Por ejemplo, la conocida obra de Peeters-Fontainas (1965) en dos volúmenes sobre los impresos españoles en los Países Bajos, título ambiguo como es, sólo sirve para los impresos en español, pero no para los impresos en latín o traducciones de autores españoles, lo que nos daría la verdadera idea de la producción intelectual hispana, muy superior a la romance; no busquen en ella los nombres de, por ejemplo, el bibliista Arias Montano, que publicó en Amberes toda su ingente obra, ni de los médicos Valverde de Amusco, Francisco de Arce, Fernando de Mena o Simón de Tovar, ni del farmacéutico Nicolás Monardes, ni, en el ámbito filológico, los del Turriano, el Pinciano, el Brocense; o la da necesariamente parcial, como en el caso de Martín de Azpilcueta, al incluir sólo la traducción del *Manual de confesores y penitentes*, pero no el resto de las numerosas ediciones latinas ni su *Apologia pro re ditibus ecclesiasticis*. Por el contrario, el excelente libro de Carlos Gilly (1985) sobre las impresiones españolas de Basilea, ciudad fuera de los límites de la soberanía filipina, y por tanto prohibida para nuestros compatriotas, recoge un elenco de 741 impresos españoles hasta el 1600. Repásense asimismo el de A. J. Anselmo (1926) para Portugal, los de Toda y Güell (1927-1931) para Italia, o los inconclusos de Baudrier (1895-1963) para las prensas lyonesas, de Renouard (1962 ss.) para las parisinas o de Ungerer (1967) para las londinenses. El caso francés es sintomático; se han dedicado tres obras a la bibliografía franco-española de los siglos XVI y XVII: el de Foulché-Delbosc (1912-14), que incluye 2133 entradas, se ocupa sobre todo de las traducciones francesas de autores españoles y de libros franceses relativos a la Península, o sea, “de las obras en lengua francesa gracias a las cuales el extranjero ha podido conocer la península”; el de Vaganay (1918), con 1198 entradas, se interesa por las grandes obras latinas y literarias; el de Cioranescu (1977), sólo para el siglo XVII incluye la friolera de 4769 entradas, excluyendo todas las ediciones en latín, según dice él “por abundante y por latina”, siendo quizá la más numerosa. No sé si puede hablarse de escasez y de dependencia, pero, desde luego, si se piensa, incluso con las limitaciones de nuestros conocimientos, en la presencia de nombres hispanos en las prensas europeas de los Siglos Aureos, más parece dependencia editorial que intelectual. No puedo imaginarme lo que sucederá el día en que estén concluidas todas las tipobibliografías nacionales del continente. Sin pretender buscar apologías que no son necesarias, el elenco más antiguo de autores españoles publicados, el del Taxandro (1607), tomado según advierte él de los catálogos de las ferias de Frankfurt, con todas sus deficiencias e incorrecciones, recoge unos 680 “Hispanos Scriptores”, con un número muy superior de obras, de los que dice que “cupide admodum quæri, excudi atque evulgari certatim”; desde luego no son pocos en el total que presentan los catálogos de las Ferias para ese último tercio del siglo (publicados a partir de 1564): 20.000 títulos diferentes de los que 14.724 son impresos alemanes, 6.112 de fuera de Alemania y 1.014 sin lugar; con todo, repito, carecemos de cifras comparativas para establecer balances estadísticos homogéneos y calibrar la presencia global hispana en Europa. Péligrý (1981: 88) ha hecho un recuento “nullement exhaustive” de las ediciones lyonesas de autores españoles de

los Siglos de Oro conservados en la Biblioteca municipal de Lyon y se encuentra con unos 500: una treintena de autores para la primera mitad del XVI, unos sesenta para la segunda, y, por tanto, más de cuatrocientos para el siglo XVII, de los cuales sólo cincuenta pasaron por las prensas en vida de los propios autores. Cuando poseemos datos precisos, no hablan de escasez de libros españoles; por ejemplo, los famosos impresores lioneses de ese siglo Horacio y Santiago Cardón se especializaron en la edición de obras teológicas de nuestros autores; el catálogo publicado por Prost en 1621, ofrece 4113 títulos, de los cuales 848 impresos en España e Italia, y de ellos 253 en español; el de Lorenzo Anisson de 1652 ofrece asimismo 312 obras en español (Martin 1990: 162). Es que Lyon, dice, se había convertido en bastión de la Contrarreforma, pero no nos explica por qué esas obras, la ciencia del sistema, digamos, no se producían justamente en el país de la Contrarreforma. O sea, las causas políticas no lo explican todo, ni todo se resuelve con achacarlo al sofocante control inquisitorial, que sí tuvo otras consecuencias negativas. ¿Fue, pues, carencia española o exceso europeo? Pienso que esa sistemática apropiación, que tuvo un influjo tan nefasto en la industria editorial peninsular, se explica por razones económicas muy simples: no se trataba sólo de una producción material más barata o de la elusión de los derechos de los autores, sino que, como más adelante detallaré, el precio de venta del libro en el XVI estaba determinado, no por los costes de producción, sino por la comercialización del mismo; y al imprimirse el libro español en los centros comerciales o en sus proximidades y eliminarse así en buena medida los costes del transporte, su precio quedaba reducido automáticamente a una tercera, cuarta y hasta quinta parte del mismo producto en la Península puesto en aquel lugar, con los efectos que estamos viendo: de los libros españoles de interés "europeo", fuera científico o literario, solía salir aquí una única tirada e imposible a la postre de ser comercializada en el extranjero por la causa económica susodicha, con la consecuencia, junto a las otras causas adelantadas, de la progresiva descapitalización y la ausencia de la gran industria editorial en la España del XVI capaz de competir con la europea. Otro elemento a tener en cuenta, complementario del anterior, es que el negocio de la librería estuvo dominado por extranjeros hasta finales del XVIII, librerías mayoritariamente franceses, al mismo tiempo impresores o asociados con alguna de las grandes familias que dominaron las redes de distribución del libro todo a lo largo del Antiguo Régimen; en realidad hasta 1752, en que el juez de imprentas don Juan Curiel establece la nueva reglamentación sobre el comercio librero y pone un poco de orden en la impresión de libros españoles fuera de nuestros límites; el negocio para los extranjeros había llegado hasta límites tan escandalosos que, por ejemplo, entre 1716 y 1730 los descendientes de Plantino, los Moreto de Amberes, enviaron a los Jerónimos del Escorial y subdelegación de Sevilla sólo libros litúrgicos por valor de 1.097.040 florines (Voet 1972: 400ss).

No olvido una causa política última: la propia constitución de la monarquía hispánica, vertebrada sobre un conjunto de reinos con legislaciones particulares y forales que impidieron medidas unitarias de protección y estímulo, favoreciendo más bien el abandono y desentendimiento de la cuestión en los poderes públicos.

Esas podrían ser las causas de la escasez de ediciones, no de autores españoles, en los anaqueles de las bibliotecas de Europa. Aun así, fueron muchos los libros nuestros que viajaron más allá de los Pirineos, aunque sólo fuera por otra razón económica también simple: el sistema comercial preferente entonces era el de trueque. Pero la exportación del libro español podría ser el tema de otra conferencia.

Tampoco es admisible sin discusión que España, la Península, importase más libros que producía; es admisible que importase más títulos de los que exportaba, pero no que importase más de los que producía; y creo que puede afirmarse sin que nadie haya cuantificado la producción española del XVI, ni, menos aún, la importación. Basarse para ello en los inventarios postmortem de bibliotecas privadas puede llevar a conclusiones erróneas y distorsionadas, porque se trata siempre de conjuntos especializados en un tema que ni siquiera recoge la totalidad de las pertenencias de su dueño (puede probarse cuando disponemos de las facturas de envíos

y los comparamos con los inventarios de la biblioteca, caso de Juan de Ovando o Gabriel de Zayas), ni siquiera, como es lógico, de sus lecturas. Además, la conservación es un parámetro distinto de la producción: sabemos a ciencia cierta que los libros en mayor número producidos son los menos conservados; la conservación depende de la tipología del libro, como el contenido de la biblioteca depende del rango de su dueño. No sé si era por el aristocratismo del Antiguo Régimen, pero el caso es que el libro sufría entonces una discriminación múltiple semejante a la social: por el tamaño (folletos, hojas sueltas, pequeños formatos, lo no encuadernado), por el contenido (el “bajo”, popular, “menor”), por el uso o fin (el de entretenimiento), por la lengua (en vulgar), por la ideología (herético, hebreo), etc. Así, cualquier mediano testamento inventaría los Baldos, Bartolos y Mamotretos de rigor, los grandes comentarios bíblicos, tratados teológicos y las devociones oficiales, el humanismo greco-latino, ciencia..., pero escasos son los que incluyen Cancioneros y libros de caballería, o literatura de entretenimiento en general, por lo común denostada y detestada por aquellas fechas, al menos para la galería; nada digamos de cartillas, catecismos, vidas de santos o libros piadosos, pliegos de cordel, y toda la llamada literatura gris y popular, casi toda la que circulaba en lengua vernácula: en definitiva lo que más se leía. Es decir, el hecho de que no aparezca en los inventarios de biblioteca, no significa que un libro no se imprimiese ni se leyese, sino simplemente que estos últimos no eran libros inventariables, porque eran los de uso, los que circulaban, los que no estaban confinados a la quietud e inactividad, muy a menudo, de una estantería. Y, por tanto, los desaparecidos, porque el factor determinante es la probabilidad de conservación, no el número de ejemplares tirados ni vendidos, y aquella, la conservación, es el resultado de los elementos mencionados. Es sentir común de quienes nos dedicamos a estos temas que de los impresos españoles del XVI sólo conocemos una parte, quizá la menor; los autores del R.I.E.P.I. (1982) cifran en decenas de millares los impresos que salieron a la luz pública de los que no se conserva ni un solo ejemplar. Un caso paradigmático puede ser el *Lazarillo*; si nos atenemos a su presencia en bibliotecas, incluso al recuento de ediciones, los porcentajes de lectura deberían ser escasísimos; indicios indirectos prueban justamente lo contrario (Rico 1970, 1976). Con todo, incluso en anaqueles altamente especializados en teología, cánones, sermones o exégesis bíblica, los libros españoles, de autor y de edición, de Alcalá, de Medina, de Barcelona, Salamanca, Sevilla o Zaragoza, están bien representados en las bibliotecas del Siglo de Oro.

Otra cuestión ligada con la producción - importación es: ¿los libros españoles, de lengua o de autor, impresos en Flandes, Italia, Francia o Alemania, para qué mercado, interior o exterior, se producían, es decir, en qué medida revertían hacia España? Las respuestas pueden ser múltiples y variadas. Si el autor estaba vivo y había pagado la edición, volvería al menos una parte de ella, sin pasar por los circuitos comerciales; si no estaba vivo o la edición era contrahecha, el caso más frecuente, podría pensarse que la producción en latín estaba destinada preferentemente al mercado internacional y aquella otra en romance para el nacional. Pero no: lo mismo que vienen para acá algunas ediciones en latín de nuestros autores (los Alfonso de Castro, los Soto, los Vitoria), hay que tener en cuenta la difusión del español en Europa en el XVI, la existencia de nutridas colonias de judíos marranos, de mercaderes, funcionarios, etc, hispanohablantes en las principales capitales y núcleos comerciales, capaces de absorber una buena parte de las ediciones en español; sólo hay que fijarse en el colofón de la Celestina tirada en Amberes en 1539, donde el “maestro Guillome Montano”, su impresor, dice que la sacó “a petición y ruego de muchos magníficos señores desta prudentíssima señoría, y de otros muchos forasteros, los quales como que el su muy delicado y polido estilo desta Tragicomedia les agrade y muchos mucho la tal comedia amen, máxime en la nuestra lengua Romance Castellana que ellos llaman Española que cassi pocos la ignoran, y porque en Latín ni en lengua italiana no tiene ni puede tener (aquel impresso sentido) que le dio su sapientíssimo auctor...” (Peeters-Fontainas, nº 214). Algo semejante, y en mayor medida, podemos afirmar de Italia, donde el español y la literatura española eran extensamente conocidos y utilizados. Por

el contrario, las medidas represivas del 58-59 significaron un claro bajón para la producción foránea en español, lo que lógicamente haría pensar que una parte de ella estaba destinada al mercado peninsular. Si tomamos la producción antuerpiense de libros en español (según Peeters-Fontainas), resulta:

Años	nº de ediciones
1557	18
1558	22
1559	9
1560	8
1561	5
1562	3
1563	2
1564	2

Si tomamos la de Plantino, limitada también a las ediciones en español:

Años	nº de ediciones
1555	2
1556	3
1557	2
1558	1
1559	1
1560	0
1561	0
1562	0

El parón europeo a la producción en español es evidente; ahora bien, las cuestiones que suscita también son peliagudas. Una: entre los miles de títulos venidos de Flandes que yo he podido ver no aparece ni un sólo libro en español; ¿por qué, entonces, el parón? ¿hay que pensar que al menos una parte de dicha producción estaba destinada al contrabando? Dos: ¿beneficiaron, al beneficio económico e industrial me refiero, las medidas represivas del 58-59 la producción interior? En el caso de Salamanca, la subida de la curva de ediciones para el periodo 1560-1570 es probada (Ruiz Fidalgo 1994: I, p. 29), en el de Barcelona y Valencia también (Peña Díaz 1997: 47), lo que no sé si pudo haber relación de causa-efecto.

La conclusión que parece deducirse de lo dicho en este apartado es que de ninguna manera puede equipararse la producción impresa peninsular del libro con la irradiación cultural hispana; y, segundo, que existe en el Siglo de Oro un grave desequilibrio entre producción española, difusión, y conservación.

II. RELACIÓN IMPORTACIÓN-DEMANDA

Estrechamente vinculada con la producción-oferta, está la cuestión de la solicitud o demanda de libros en el XVI, y en concreto la relación entre las adquisiciones del libro extranjero, digamos internacional, y el español o local. Para responderla contamos con datos más precisos y cuantificables: son los inventarios de librería, entendiendo razonablemente que los libros que aparecen a la venta en un determinado momento son los libros que el público demandaba con preferencia. Veamos algunos ejemplos.

La librería de los Cromberger en Sevilla, inventariada en 1528 (Griffin 1988), es una primera muestra de la escasa demanda del libro extranjero y en latín, frente al impreso en roman-

ce y de entretenimiento, o sea, el que no es de estudio ni de rezo. De las 229 obras que aparecen en el elenco, apenas media docena son de obras en latín de edición extranjera, y representadas por un solo ejemplar. Frente a ella la más abundante es la que he llamado de entretenimiento: *Celestina* (1401 ej.) y *Cárcel de Amor* (727), y sobre todo los libros de caballería: *El séptimo libro de Amadís* (162), *El octavo libro de Amadís* (398), *Los cuatro libros del Amadís* (80), *La trapesonda* (24), *Reinaldos de Montalbán* (1), *El rey Canamor* (1501), *Clarián de Landanis* (322), *El conde Partinuplés* (292), *Tristán de Leonís* (29), *El espejo de caballerías* (47), etc., junto a más de 150.000 pliegos de cordel, casi nada de ello conservado, lo que, de una parte, suscita la reflexión sobre lo fragmentario de nuestro conocimiento sobre el libro antiguo y, de otra, la debilidad de algunas conclusiones sacadas a la ligera. Mas a lo que iba: no hay comparación posible en la casi nula demanda de libro en latín y extranjero frente a los productos españoles.

El caso de Medina del Campo, centro mercantil no universitario, pero próximo a Salamanca. La librería de Benito Boyer, inventariada en 1592 (Bécares - Luis 1992). Para su análisis distinguimos dos categorías de impresos, por el lugar de origen de la edición y por la lengua: de un lado libros extranjeros y de otro españoles, y, dentro de éstos, libros en latín y libros en romance. Encerraban los almacenes de Boyer 1740 títulos que sumaban un total de 25.758 ejemplares; de los dichos 1740 títulos, 1130 son ediciones extranjeras y 610 españolas, esto es, un 65% de obras extranjeras frente a un 35% de españolas. Ahora bien, de los dichos 25.758 ejemplares, 19.879 pertenecen a las 610 ediciones españolas, y sólo 5.879 a las 1130 extranjeras, o sea, un 77% de libros españoles frente a un 23% extranjeros, esto es, tres partes de libros españoles frente a una extranjera; en los libros españoles había 33 ejemplares de media por cada título, en los extranjeros 5. Esta inversión de cifras da de nuevo idea sobre las tendencias de la demanda a finales del XVI. Todavía más, de los libros impresos en la Península, el 56% son libros en castellano, lo que equivale a un total de 13.088 ejemplares, lo que significa a su vez el 67% del conjunto, frente a los poco más de 6.000 en latín, de los que la mitad está constituida por media docena de títulos, algunos de ellos porque eran ediciones del propio Boyer. Está claro que el volumen superior de negocio de esta librería-distribuidora medinense de finales del XVI, con ser extranjero su propietario, correspondía a ediciones españolas y dentro de éstas a las ediciones en romance.

El inventario de la librería de Juan de Ayala, de Toledo, 1556, encierra 72.048 ejemplares (había gran cantidad de pliegos), y ni un solo libro en latín, esto es, no había libro extranjero (Blanco Sánchez 1987).

Otro inventario del mismo año 1556 es el de la librería de Juan de Junta, de Burgos, pero conectado con Salamanca (Pettas 1995). Los títulos con más número de ejemplares son:

- 885 Maldonado, *Vitae sanctorum* [Burgos, Juan de Junta, 1550]
- 651 *Ordenanças del calzado* [*Ordenanças que hablan cerca del calçado y Corambre: hechas por la muy noble y mas leal ciudad de Burgos cabeça de Castilla... Hechas a ocho días del mes de Noviembre. Año de MDLII Años.* Sin impresor, pero razonablemente Juan de Junta, 1552]
- 626 Maldonado, *De senectute* [Burgos, Juan de Junta, 1549]
- 535 *Computus* [Burgos, Juan de Junta, 1539]
- 510 *Missale burgense* [Burgos, Juan de Junta, 1546]
- 500 *Sucesso de Inglaterra* [Podría ser *Flor de las solemnes alegrías y fiestas que se hicieron en la imperial ciudad de Toledo por la conversión del reino de Inglaterra*, Toledo, Juan Ferrer, 1555]

De nuevo se demuestra la presencia preferente del libro de edición española.

Un último ejemplo, y menos conocido, puede ser incluso más indicativo: es el caso de la librería de Juan Pulman, enviado expresamente a vender libros flamencos a Salamanca por el

comerciante de origen judeo-español Luis Pérez asociado con Plantino. Nos dejó Pulman tres inventarios de existencias en su librería: de 1586, 1590 y 1592, y con ellos la evidencia de que no vivía sólo del libro extranjero.

En el de 1586, junto a la mayoría de títulos foráneos, nos topamos de inmediato con libros españoles, (si no da la indicación del lugar se distingue por la moneda, pues los precios de los españoles están en reales y maravedíes, frente a los otros, que los están en florines y placas). Lo que nos encontramos es:

- 13 Virgilius, 8º, Salamanca, 9'3/4
- 50 Artes de Antonio 8º, 87'1/2
- 1 Summa destructorum vitiorum, 41, 10
- 1 Sermones Gab. Biel, 4º, 16
- 1 Flos Sanctorum, fº, Bilbao, 40
- 10 Summa de M0, 8º, 25
- 1 Breviarium Romanum, fº, 61
- 2 Fray Luys in Cantica, 8º, 6
- 1 Cano de locis, fº, 10
- 2 Fray Luys de los nombres, 41, 13
- 1 Controversias de Valles, 10
- 2 Vitruvius hispanice, fº, 20
- 4 Summa de Victoria, 8º, 10
- 1 Pintus in Danielelem, fº, 12
- 1 Jacobus Villalpandus, fº, 4
- 1 Osorius de gloria, 8º, Bilbao, 2
- 4 Phrases Aldi Manutii, 8º, Bilbao, 6
- 8 Alphabetum haebraicum, 8º, Salamanca, 2
- 1 Rhetorica Cypriani, 41, 2
- 1 Abecedario Spiritual de Osuna, pª parte, 6
- 2 Martines Enarrationes, 41, 12
- 350 Comedias Plauti Menechmus, 8º, 80 [edición de Pulman, 1583]

Encuadernados, tenía además

- 1 Obras de Moya, fº, pergº. 25
- 4 Virgilius, 8º, Salamanca, 10
- 3 Summa de Victoria, 8º, 10
- 13 Artes de Antonio, 8º, 44
- 1 Fray Luys in Cantica, 8º, 3
- 2 Summa de Mª, 8º, 5
- 1 Libro de Escribir de Juan Bastista, 4

En el inventario de 1590 están apartados los
Libros de Espanna

- 27 Cayetanus de Anima, 4º, 97'1/2
- 46 Epictetus in Arriano Graece, 92
- 40 Minerva del Mº Sanches, 100
- 24 Rhetorica Jo. Nunnesii, 60
- 50 Directorium Curatorum, 75
- 1 Leo in Esaiaem, fº, 30
- 22 Pintus in Danielelem, fº, 264

- 4 Pallatius in Matheum, 48
- 2 Id. super quartum Sententiarum, 36
- 1 Id. in Joannem, fº, 12
- 10 Tapia de triplici bono, 180
- 50 Tractatus de Voto, 175
- 6 Febo tersera parte, fº, 72
- 16 Sylva de varia lection, 80
- 50 Garsi Lasso y Juan de Mena, 100
- 50 Bravo de Purgatione, 200
- 16 Architectura de Leon Alberti, 84
- 14 Ignatii Vita, 8º, 42
- 5 Juisio final, 4º, 25
- 1 Cobarrubias super quarto, fº, perg1, 10
- 1 Cyprianus in Cantica, fº, 16
- 1 Controversias de Valles, 10
- 1 Celidon de Iberia, 4º, perg. 5
- 4 Repertorium de Chaves, 16
- 1 Sermones Segobiensis, 14
- 1 Sermones de Truxillo 29 to. 28
- 2 Osorius de Gloria, 4º, 6
- 50 Vocabulario Lat. y Castel. 250
- 20 Catechesis Mystagogia, 4º, 80.

Esto es, en el de 1586, frente a unos 600 títulos extranjeros con uno o escaso número de ejemplares por título nos encontramos unos pocos títulos españoles con más de quinientos ejemplares, que importaban 2207 reales y medio, precio de imprenta; en el de 1590 son más de seiscientos los ejemplares. La comparación muestra además la excelente salida de los libros españoles: los del inventario de 1586 han desaparecido todos en el del 1590. Prueba asimismo el trueque con libreros españoles, al igual que, contra lo que se ha afirmado, el intercambio de productos españoles con sus patrones Plantino-Moreto, en lo que no podemos detenernos ahora, pero sí puedo señalar que ahora sabemos del contenido de alguno de los envíos de libros españoles a Flandes por parte de Pulman.

Todo lo dicho nos lleva a formular una especie de constantes de la demanda de entonces: la demanda en la segunda mitad del XVI era preferentemente de ediciones españolas y, dentro de ellas, de obras en romance; la mayoría de los títulos extranjeros interesaba a una minoría de lectores - especialistas españoles, al tiempo que unos pocos temas (de teología, derecho, autores clásicos, ciencias) eran los solicitados por la mayor parte de ellos; las obras mayoritariamente producidas y demandadas (libro escolar, devocional, calendarios - pronósticos, pliegos, novelas, literatura de entretenimiento), son las que menos rastro han dejado, lo que, por último, viene determinado por la probabilidad de conservación: alta para lo minoritario, baja o nula para lo mayoritario.

III. ASPECTOS COMERCIALES DE LA IMPORTACIÓN DEL LIBRO

Vamos a considerar en este complejo apartado algunos aspectos de la trama comercial, como son los lugares de producción, las rutas y redes mercantiles, los tratos y contratos de impresores, libreros y compradores, las materias solicitadas, las procedencias, los costes del transporte y su repercusión en el precio final del libro.

Los tres grandes núcleos europeos de producción del libro en el XVI son Flandes-Alemania, Francia e Italia, a su vez entrelazados con una tupida red de enlaces comerciales, convergente en los tres grandes nudos europeos de distribución que son Frankfurt, Amberes y Lyon.

Las principales rutas de penetración del impreso foráneo en el XVI son la de Amberes hacia Castilla, que recoge también los libros de Alemania y en parte de Italia a través de las ferias de Frankfurt, y la de Lyon, que se bifurca en dos direcciones: una por el Ródano y Marsella hacia el Reino de Aragón (Barcelona, Valencia), y la otra por el Loira y Nantes para dirigirse a los puertos atlánticos: Bilbao - Laredo, y desde allí a Medina del Campo para, a su vez, en escalones sucesivos, desde la villa castellana de los mercados distribuirse por toda la Península y, vía Sevilla, hacia América.

La ruta italiana, que parte de Génova, por obvias razones geográficas tenía que estar más orientada hacia el reino de Aragón, sin que falten envíos hacia Castilla, sólo que me es menos conocida. No obstante, pondré algunos ejemplos de la misma:

-Ludovico Vizconti, milanés, entrega una partida de libros “de estampa de Turín” a Vicente de Millis, mercader de libros establecido en Medina. (8 de octubre de 1581) (García Chico 1941-43: 250).

-Ambrosio Duport tiene, como él dice, “muchos dares y tomares” con su primo Pedro Landry, quien tenía que proveerlo de libros de Italia, porque “le tengo escrito por muchas cartas que los libros que me a embiado dende principio del año 94 me salen muy caros venidos por vía de Marsella y Génova y que no me los embíe syno fuere que me los dé puestos a su costa y riesgo a quatro reales aquí en Medina puestos conforme otros mercaderes de Lyon los embían a diversos aquí en España” (Id. 276). Los cuatro reales de porte Lyon - Medina eran por cada libra de peso.

-“Obligación de varios carreteros de Ciempozuelos de traer para Juan Boyer y Ambrosio Duport seiscientos arrobas de libros, que Vicencio Nani les entregará en Cartagena, a cinco reales y medio por el porte de cada arroba, puestos en sus casas de Medina del Campo. Medina coincide de marzo de 1588” (Pérez Pastor, *Medina*, 453).

-“Poder de Ambrosio Duport y Juan Boyer a Cristóbal Ortega, Antonio Lobato y Miguel Blasco, libreros residentes en Medina, para que reciban de Vicencio Nani, residente en Cartagena, veinte balas de libros de Leyes y Cánones por encuadernar de la impresión de Turín, que les han comprado. Medina del Campo, 19 de marzo de 1588” (Id. p. 433).

Pero, como decía, los dos ejes en torno a los que gira la importación de libros en el XVI, al menos para Castilla, son Lyon y Amberes en un extremo y Medina del Campo en el otro.

La importancia de las ferias de Medina era, también en cuanto al comercio librero, excepcional. Pedro de Medina, en su *Libro de las grandezas de España*, dice a este respecto: “Hay a la continua en esta villa grandes mercaderes, que tienen tiendas muy ricas y abastadas de todas maneras y suertes de mercaderías. Vi muchas casas de mercaderes, que en solo libros trataban, según fui informado, en diez o doce mil ducados”. Lo que es creíble, conociendo como conocemos, por ejemplo, los tratos de un Benito Boyer y las existencias de su librería, cercanas a los 30.000 volúmenes, tasados a su muerte en 1592 en más de 200.000 reales, lo que coincide perfectamente con lo afirmado por el historiador. Gracias a la ya mencionada visita inquisitorial a los libreros de Medina, sabemos que en 1551 se hallaban establecidos en la villa diecisiete libreros, y por los inventarios conocidos sabemos que la media de volúmenes estaba entre los diez y quince mil, lo que nos pone ante unos 200.000 volúmenes de media existentes en las tiendas medinenses a mediados del siglo (Rojo Vega 1992). Por los registros de Simón y Andrés Ruiz, de la familia de mercaderes asimismo de Medina, sabemos que, por ejemplo, de 1557 a 1564, los años más duros para el impreso, salen de Lyon y París vía Nantes 1.072 balas de libros, de las cuales 919 parten de Lyon y 103 de París, pero éstos encargo de libreros lionneses (Lapeyre 1955: 566). Si tenemos en cuenta que cada bala pesaba alrededor de 50 kilos, que se trata de unos pocos años y de los registros de un solo mercader y una sola ruta, podemos hacernos idea de lo que entraría del área francesa y del volumen de importación total.

Los procedimientos comerciales en el XVI eran básicamente la sociedad familiar, cuyos miembros estaban asentados en los nudos principales de la red, la compañía y la representación o agencia. Las grandes familias mercantiles y editoriales italianas y francesas, como todas

entonces, estaban asociadas con otros libreros y sociedades o bien mantenían sus correspondencias y factores en Medina. Así, el grupo Senneton-Pesnot tuvo sucesivamente como representantes a Charles Pesnot (1559-60), seguido de Pierre Landry hasta 1583 y después por Ambrosio Duport, todos nombres muy conocidos en la Meseta castellana. La rama lyonesa de los Junta florentinos tenían agencia en Medina, Salamanca, Zaragoza y Lisboa; la sede lionesa de los Junta envió en 1557 según los registros de Andrés Ruiz 90 balas de libros a Juan de Borgoña en Lisboa; en 1560, 105 balas a Castilla consignadas a Juan de Espinosa y Benito Boyer en Medina, y otras tres a Felipe de Junta en Burgos. Este Felipe era hijo de Juan de Junta, el célebre impresor burgalés casado con Isabel de Basilea, la hija de Fadrique, quienes fueron padres también de Lucrecia Junta, que casaría a su vez con el flamenco Matías Gast, del mismo gremio, aposentado en Salamanca, los cuales engendraron a una Jerónima, casada con otro flamenco ilustre, Cornelio Bonardo, a otra Isabel, casada con Diego de Robles, y a otra Lucrecia casada con un primo no muy lejano llamado Lucas de Junta, hijo de Bernardo de Junta y Dorotea dei Modesti. Si hago estas filigranas es sólo para que tengan en cuenta cómo en el XVI la familia es todavía el núcleo empresarial y comercial. Al lado de los Junta otras familias establecidas por estos pagos, a las que Vds. sin duda conocen muy bien, son los Portonaris, los Millis, los Terranova, los Arnao o Renaut, y como libreros - editores, los Boyer, Benito y Juan, tío y sobrino, asimismo originarios de Lyon. Junto a estos grandes nombres, un sin fin de otros menores, franceses, flamencos e italianos, llenan el mundo de la edición y comercio del libro en la España del XVI. Las grandes casas impresoras lionesas tienen trato con libreros de Medina, Salamanca, Burgos, Barcelona, Zaragoza, Valencia, Madrid, Alcalá, Valladolid, Pamplona, Sevilla, Málaga, etc. La gran obra de Baudrier está llena de documentos y de nombres de libreros españoles y lioneses que prueban hasta la saciedad la estrechez y frecuencia de los contactos y sociedades libreras.

La ruta flamenca, que conozco mejor, era por lo menos tan concurrida como la lionesa. Mientras la política y las interminables guerras lo permitieron, hasta abril de 1572, los envíos de libros solían salir de Amberes en dirección al puerto de Zelanda, para, desde allí, ser expedidos por el Mar de Poniente hacia la Península, o sea, puertos del Cantábrico y Atlántico, Bilbao, Laredo, Oporto, Lisboa, y puertos andaluces, Cadiz y Sevilla; pero, bloqueados después el estuario del Escalda por los holandeses y el Canal de la Mancha por ingleses y piratas protegidos de unos y de otros, serían las distintas situaciones bélicas las que marcarían las rutas idóneas (pero cerrando más y más el mar), bien por Brujas, por Rouen, luego por París, donde los envíos oficiales eran recibidos por los secretarios de la embajada Diego Maldonado o Aguilón, que los encaminaban hacia Nantes, en la desembocadura del Loira, para cruzar ya el Golfo de Vizcaya. Para que se vean los problemas y las dificultades "políticas" del comercio del libro, les traduzco parte de una carta de Plantino, de agosto del mismo 1572, dirigida a D. Luis de Rojas, consejero del Duque de Alba, encargado de gestionar los envíos de libros litúrgicos hacia España (*Correspondencia* III, 413). Después de referirse a los precios y duración de los portes desde Amberes hasta París (12 días y cuatro florines por carro para las mercancías; 7 u 8 días y 40 cornados para viajeros con un ligero equipaje), añade: "En cuanto a los libros que podrían ser enviados al Rey tengo varios. Entre ellos tengo once cajas (cofres) llenas de manuscritos latinos y griegos, la mayoría en pergamino, raros y de muchísimo valor, comprados en nombre del Rey por el Sr. Doctor Arias Montano, el cual ordenó al partir [estaba en Roma] enviarlos en inmediata flota que fuese segura. Tengo otras tres cajas en las que están las Biblias de mayor formato en pergamino y en papel. Tengo también 2000 Breviarios, 700 Misales y unas 2000 Horas, todo esto se me ordenó por el Sr. Zayas en nombre del Rey que lo imprimiese... En cuanto a la seguridad de los caminos, ninguno más libre de riesgo hasta este momento que a través de Francia, ni puedo comprender otra cosa ni pienso que el Rey pueda provocar mala opinión contra él,... sin embargo yo no me permitiría aconsejar a la ligera el camino a tomar.

Aquí se encuentran también carros que parten cargados de mercancías y de personas hacia Besançon y llevan unas y otros hasta Lausana; desde allí los conducen en mulos en dos o tres

días de camino a través de las montañas hasta Milán, y entre los que guían tales carros se encuentran gente bastante perita y práctica en caminos.

Hay asimismo unos mercaderes a los que llaman conductores, que reciben las mercancías de cualquiera y se cuidan de transportarlas a Italia o al lugar que sea. Pero tales mercaderes o conductores permanecen aquí y tienen sus corresponsales en diversos lugares a quienes envían las mercancías. Por ejemplo, desde aquí envían algunos carros hasta Fontenay, donde tienen a quienes después los envían hasta Basilea o Augsburg o a otro lugar, de modo que poco a poco los llevan hasta donde quieren. Por otro lado, ha surgido aquí el rumor entre los amigos de que se están produciendo movimientos en Besançon y en algunos otros lugares de Borgoña. En estos días han sido capturados seis carros que se dirigían a Aquisgrán, de modo que los caminos empiezan a no ser bastante seguros por esta parte de Alemania. Pero estas cosas podría saberlas mejor VO S0 III0 cuya voluntad acataré”.

A partir de 1572, pues, la ruta usual de los libros que venían de Flandes y Alemania era mixta: la terrestre de Amberes-París-Orleans-Nantes, luego la marítima hasta Bilbao o Laredo, para continuar la siguiente etapa por Burgos hasta Medina. Pero quedan otros muchos flecos por estudiar y de más difícil conocimiento. Por ejemplo, los libros de Ginebra, sospechosos siempre y que tenían que entrar de contrabando, salían por el Ródano hasta Montuel, un pueblecito aguas arriba de Lyon, donde se descargaban para eludir los controles de esta ciudad; allí se les hacían los cambios necesarios y se les preparaba para poder entrar y circular en Francia o España. Desde Montuel, cruzado el río, las balas destinadas a España y Portugal eran transportadas por carreteros hasta Feyzins, otro pueblecito al sur de Lyon, desde donde tomaban otra vez por el Ródano la vía de Marsella y los puertos mediterráneos peninsulares; o bien, desde Montuel eran transportados hasta Roanne, cerca pero ya en el Loira, para llegar por la vía fluvial a Nantes y desde allí a los puertos cantábricos y atlánticos (Baudrier IX: 87).

De los libreros flamencos nos son bien conocidos Pablo Ascanio, castellanizado de Paul van Assche; en 1585 traspasó su tienda de Medina con las existencias, cuarenta balas de libros, a Juan Boyer, por la cantidad de 17.250 reales (García Chico 1941-43: 267); Adrián Ghemart, los Senat, Juan de Amberes, establecido en Soria, y sobre todo el grupo Plantino-Moreto-Pulman, con la particularidad excepcional de que en este caso contamos con la base documental más extensa y sólida para todo lo relativo a la producción y comercio del libro flamenco hacia España por esas fechas.

Libreros españoles, o establecidos en España, que tienen trato directo con Plantino, y que aparecen en su correspondencia y contabilidad, son muchos: Pedro Bocangelino (Toledo), Benito y Juan Boyer (Medina del Campo), Juan Coman (Salamanca, Medina), Ambrosio Duport (Medina), Matías Gast (Salamanca), Pedro Landry (Medina), Gaspar de Portonaris (Salamanca), Juan Pulman (Salamanca), Blas de Robles (Madrid), Antonio Suchet (Valladolid), Amaro López (Sevilla) por citar sólo algunos de los más conocidos y del ámbito castellano. Sin contar otros tantos mercaderes, ni los libreros portugueses (que tienen ya su estudio: Peixoto 1962), pero con evidentes conexiones con Castilla. Las rutas Lisboa-Medina y Oporto-Medina están probadas (*Corr.* 555).

De lo que no se tenía constancia es de que libreros del reino de Aragón mantuviesen relaciones directas con Plantino. Pero he encontrado en los Diarios del antuerpiense (12 de noviembre de 1572) la nota de un envío, pequeño ciertamente, a un librero barcelonés; se llamaba Juan Torner.

Entre los clientes de la casa plantiniana encontramos, como puede suponerse, varios niveles, como son la Corona misma, las instituciones y los particulares, de los que podríamos distinguir igualmente varias categorías según el rango social, económico o cultural.

El mayor cliente de Plantino fue el Rey Felipe II y la administración española: menudencias aparte (incluida la cantidad de libros, manuscritos e impresos que él reunió para el Escorial), los grandes negocios fueron la Biblia Políglota y los Libros litúrgicos.

La Biblia le costó a Felipe II en el anticipo que le hizo a Plantino 21.200 florines, más otros muchos gajes pasados por alto, de los que no volvió a España ni uno sólo en efectivo: toda la suma se reinvertió en Flandes.

El volumen de libros litúrgicos, resumido, es el siguiente

Breviarios:	15.504
Misales:	23.145
Horas:	9.762
Himnos:	2.600
Diurnales	450
Oficios de San Jerónimo:	2.496
Oficios de Santiago:	1.486
Oficios propios de los Santos de España:	20.240
Total :	75.683

En dinero, estas empresas de la Corona: los Libros litúrgicos y los Libros de Coro (éstos al fin no cumplidos), supusieron a las arcas del Rey la extraordinaria cantidad de 110.136 florines con catorce placas y media entre 1571 y 1576. Una suma enorme en libros y en dinero, pero aún así, piensen, muy relativa, que no significaba, ni mucho menos, el total de la demanda, y, por tanto, que quedan muy lejos de los tan debatidos monopolios y exclusivas. Si comparamos esas cantidades con las necesidades reales para la Península, teniendo en cuenta el número de diócesis y personas pertenecientes al clero, secular y regular, resulta que toda esa enorme suma no representa más que entre una quinta y una décima parte de las necesidades reales. Esos cálculos ya los hizo algún avisado librero del momento: cincuenta diócesis con unos mil quinientos sacerdotes de media, significaba ya 75.000 breviarios; sumando un tercio más de frailes y monjas, 100.000 breviarios; de misales y diurnales habría que doblar la cantidad, o sea, unos 200.000 (Lapeyre 1955: 572). Y eso sin tener en cuenta América y Filipinas. Lo que vino de Flandes, entre la quinta y la décima parte de la demanda, no cubría ni mucho menos las necesidades reales de libros litúrgicos. ¿Quién proporcionó el resto? Pues la multitud de impresores de Lyon, Paris, Venecia, y también, aunque menos, de Alcalá, Barcelona, Burgos, Sevilla, Valencia o Salamanca, en decenas y decenas de ediciones de las que queda poco o ningún rastro, pero cuya existencia es innegable (Odroizola 1996).

No fueron sólo la Biblia y los Libros litúrgicos; a través de Plantino vinieron importantes cantidades de libros, manuscritos e impresos para el recién fundado Escorial; fue deseo de Felipe II reinvertir en préstamo de los 21.200 florines adelantado para la edición de la Biblia Real en libros de Flandes. La lista de impresos no ha sido publicada hasta el momento, pero sí la conocemos y puedo adelantarles el contenido. Los impresos son 949 títulos procedentes de toda Europa, que importaron florines 1212'5 ½ placas. Fueron estas relaciones con el Rey de España lo que llevó a la casa plantiniana a su extraordinaria expansión industrial; después, en los dos siglos siguientes, las cifras en metálico de lo que salió de España hacia Amberes fueron mucho más apabullantes; tal vez lo que hubiera precisado la industria peninsular para despegar.

Plantino envió también numerosas remesas de libros a particulares, sobre todo, pero no sólo, aprovechando la presencia de Arias Montano en Amberes. Ya me he referido a la práctica habitual en el XVI del pedido directo al lugar de origen de la edición o sus cercanías para obviar el encarecimiento del libro a través del comercio librero. Hablamos sólo de Plantino porque es el único caso en que se da la feliz circunstancia de la conservación más o menos completa de sus archivos. Por ello, de los que hicieron los pedidos a Plantino conocemos sus nombres, los libros que encargaron, los que recibieron y lo que gastó cada uno de ellos. La lista de sus clientes españoles directos no es corta: ronda el centenar; está encabezada por el mismo Duque de Alba, seguido por individuos de la nobleza (D. Luis Manrique de Lara), el alto clero (Cardenal Quiroga, Obispos de Cuenca, Osma, Tuy, el que lo fue de Badajoz y Zamora Roco Campofrío, Fray Alonso de Veracruz), los altos funcionarios de la administración (Gabriel de Zayas, García de Loaysa, Juan de Ovando, Pedro Juan de Lastanosa, Hernando de Torres, Sebastián de Santoyo, el Padre Villalba, Hernando de Briviesca, Jerónimo de Roda), intelectuales (Arias Montano, Andrés Luzón, Luis de Rojas, Pedro de Quintanadueñas, Juan Delgado,

Alonso Ruiz, Pedro de Valencia, el doctor Aguilar de Terrones, Gaspar de Grajal, Licenciado Velasco, Licenciado Aponte de Quiñones, Sebastián de Ayllón), mercaderes (Díaz Becerril, Fernando de Sevilla, Jerónimo Curiel, Luis Pérez), el círculo hispalense de Arias Montano, formado por el médico Simón de Tovar, el canónigo Francisco Pacheco, el poeta Fernando de Herrera y el también médico Francisco Sánchez de Oropesa. Podría añadir una larga lista de nombres y pedidos menos importantes, así como de numerosos personajes de la milicia o la administración, que en sus ires y venires por todo el ámbito de la Corona transportaron en sus equipajes, como compras o como regalos, buenas cantidades de papel impreso: ello obliga a matizar los conceptos de distribución y de comercialización del libro, no equivalentes.

Poseemos igualmente la lista de clientes de la tienda de Pulman en Salamanca, lo que se gastaban en libros y lo que dejaban a deber, en la que aparecen, entre otros muchos, Fray Luis de León, el Brocense o su yerno el Maestro Céspedes.

Iglesias diocesanas y Ordenes religiosas fueron grandes editoras e importadoras de libros, sobre todo litúrgicos, pero también educativos, principal pero no únicamente hasta la imposición del Nuevo Rezado postridentino, imposición que contó con toda suerte de oposiciones y excepciones, por lo que, además de los oficios propios de los santos de España, siguieron imprimiéndose libros litúrgicos particulares Cistercienses, Benedictinos, Carmelitas o Franciscanos. Aparte las imprentas conventuales, casos particularmente interesantes para la importación fueron el de los Jerónimos del Escorial y Sevilla, por detentar el privilegio de distribución del Nuevo Rezado y por sus vínculos de dos siglos con la casa Plantino - Moreto; o el proyecto de edición de Libros de Coro patrocinado por Felipe II, aunque al fin fracasado. Pedidos a Plantino del clero regular encontramos a los frailes Benitos, al agustino Fray Alonso de la Vera Cruz por entonces en España, a un Jerónimus Peregrinus Minorita Hispanus y a varios Jesuitas.

Las universidades fueron también grandes editoras y compradoras de libros, en el interior y al extranjero. Conocida es, por ejemplo, la labor de la Universidad de Salamanca en los orígenes de la imprenta local o como promotora de ediciones (Sánchez Paso, 1992); y yo mismo he estudiado un importante pedido de libros al extranjero para su Biblioteca por los años treinta del XVI, de fuerte contenido humanístico (Bécares 1997).

Qué materias se importaban preferentemente por aquellas calendas, es otro aspecto del tema a considerar. La rúbrica religión tenía que ser por necesidad la más abultada entonces: Biblia, exégesis bíblica, patrística, libros litúrgicos (Misales, Breviarios, Horas), teología y sermonarios; pero no le iba muy a la zaga el Humanismo, o sea, autores clásicos greco-latinos y comentarios junto a las llamadas ciencias humanas en general: retórica, poética, gramáticas, diccionarios; el derecho, civil y canónico; la geografía y la historia (los atlas de Ortelio, los mapas de Mercator, descripciones y orígenes de países y gentes eran muy gustados, tal vez como consecuencia de los descubrimientos); la medicina y ciencias naturales, etc. Pero tal vez sería más lógico vincular las materias a las personas: Arias Montano prefería el tema bíblico y humanismo; su amigo Juan Delgado compraba casi exclusivamente sermonarios; Juan de Ovando, presidente del Consejo de la Inquisición, por exigencias del oficio desea una cumplida biblioteca científica para estar al día; Jerónimo de Roda, presidente del Consejo de los Tumultos de Flandes se inclinaba por el derecho; Pedro de Valencia solicita autores griegos; los médicos del círculo sevillano Simón de Tovar o Sánchez de Oropesa sólo piden ciencia médica y de la naturaleza, etc.

En cuanto a la procedencia de los títulos, podría resultar indicativo el caso de la librería medinense de Benito Boyer; teniendo en cuenta que es francés y sus vínculos más estrechos son con Lyon, la estadística de las procedencias de libro extranjero es la siguiente (Bécares - Luis 1992: 48): Por número de títulos: Francia: 55'91 %; Flandes y Alemania: 17'41%; Italia: 26'68%. Por número de ejemplares: Francia: 70'14%; Flandes y Alemania: 12'48%; Italia: 17'38%. Distintos porcentajes, desde luego, resultarían, si tomásemos los envíos de Plantino como fuente.

Como ya adelanté, cuestión capital de la importación es el precio del producto, en este caso el libro, que viene dado, no tanto por los costes de producción - impresión, sino por su comercialización. Plantino, por ejemplo, calculaba sus beneficios entre el cien y el trescientos por ciento de los costes de imprenta (básicamente papel más salarios); ahora bien, una comercialización muy cara podía multiplicar hasta por cinco veces el precio de salida en destino; esto implica, contando con la circunstancia política de la extensión de los dominios españoles por Europa y los desplazamientos masivos de gentes en unas y otras direcciones, que una parte importante de la importación del libro fuera privada, o sea, que no pasase por la intermediación comercial del librero. Más claro: un profesor de Salamanca que quería comprar una cierta cantidad de libros, no se dirigía a alguna de tantas tiendas de la Calle Libreros, sino que, o bien escribía a alguno de los amigos, parientes o conocidos en alguno de los centros europeos, o si no lo tenía, lo que era difícil en aquellos tiempos, hacía el encargo a través de algún mercader o agente, que lo pasaba a su corresponsal o casa central en Lyon o Amberes, el cual gestionaba el pedido y hacía el envío, con lo que el precio de los libros se veía aumentado sólo con los gastos de transporte, pero eludiendo los beneficios de la cadena de distribución libre. En el caso de Plantino, por ejemplo, es mucho mayor el volumen de negocio gestionado directamente a través de Arias Montano y los particulares, y mercaderes no específicamente libreros, que el canalizado a través de los libreros, su agente Pulman incluido.

¿Que por qué se encarecía tanto el producto en la comercialización? Pues por los mismos sistemas mercantiles del XVI. Desde que salía de las prensas de Plantino un libro hasta reposar encuadernado en las baldas de un convento salmantino, pongamos por caso, había de pasar por muchos peligros y vicisitudes, todas encarecedoras del producto. En papel o en rama, sin encuadernar, tenía que ser embalado junto a un crecido número de sus semejantes; el largo viaje por tierra y por mar requería un embalaje muy caro: podía venir en bala, cajón, o tonel; más a menudo en paquete o bala muy bien rematada: una tela ligera, una capa de paja, otra tela más gruesa y por último otra tela encerada o hule para impedir el paso del agua, todo muy bien atado, oficio hecho por empacadores; aún así, todos los que los tratamos lo sabemos, pocos libros de entonces fueron los que lograron escapar a las humedades; los paquetes requerían ser pesados por pesadores y trasladados por arrieros en carro o a lomo de mula hasta el puerto de mar más próximo (por tierra el coste era seis veces más lento y caro); en los puertos necesitaban almacenaje y guardas; después de la travesía, nuevo traslado y transporte por tierra hasta sus lugares de destino; contaban asimismo los seguros (entre un cuatro por ciento desde Nantes hasta un diez por ciento y más desde Amberes) y no raramente los sobornos a políticos o funcionarios, empezando por el mismo Plantino; los accidentes estaban a la orden del día: en el mar los naufragios, en tierra los robos y los incendios: de todo ello tenemos abundantes ejemplos. Considérese, pues, la cantidad de elementos que entraban en la cadena comercial y que vivían del libro: empacadores, pesadores, arrieros, mercaderes, armadores, guardas, comisarios - visitantes, banqueros... Y lo que ello suponía: en 1574, Aguilón, el secretario de la embajada en París, encargado de recibir de Amberes y despachar a Nantes 126 balas de libros litúrgicos, se daba a todos los diablos al tener que pagar un porte que costaba 1.550 escudos, que la embajada no tenía; los libros se almacenaban en donde y hasta que Dios quería: "... en casa están más de 40 balotes de breviarios que han venido de Flandes y no tengo orden de las enviar asta saber ayan pagado las letras, y ansí están en pila asta que otra cosa me ordenen", escribía Andrés Ruiz en Nantes al año siguiente (Lapeyre 1955: 571).

Supongamos que esos u otros libros llegan con bien a su destino en Medina del Campo. Todavía queda la distribución.

De libreros, como de compradores, existían entonces, claro está, muy diversos escalones y categorías. Empezando por abajo, en el nivel ínfimo del escalafón, nos encontramos al buhonero ambulante que entre la quincalla seguro que lleva catecismos-cartillas, almanaques y algunos pliegos y algún que otro libro prohibido, más solicitado y rentable; no conocemos sus nombres, pero su importancia para la difusión de impresos e ideas en el medio rural todo a lo largo del Antiguo Régimen, incluso hasta este siglo, fue fundamental. Nos topamos después al sedentario

que revende unos pocos librillos populares y pliegos de cordel en su tenderete bajo los soportales de la plaza o en el atrio de la iglesia, de los que se provee en las imprentas de la misma localidad o tal vez en alguna feria próxima: sus nombres difícilmente podían pasar a la posteridad. Cerca estaba el librero de tienda fija que vende al por menor, al que surten los grandes importadores y agentes de las casas famosas: son los libreros por antonomasia y los conocemos por cientos: los protocolos notariales están llenos de sus tratos y aventuras comerciales. Estaba el impresor que si en la trastienda imprimía, en la tienda vendía sus propios productos y los que trocaba con otros colegas del gremio (el precio para el intercambio se calculaba por resma impresa): son los Ayala, los Cromberger, los Junta, los Portonaris, los Robles y tantos otros. Estaba el gran librero de almacén, que además de importar grandes cantidades de libros invertía sus ganancias en sacar ediciones a su costa: ejemplo Benito Boyer o su sobrino Juan. Podía haber sociedades de libreros que al monopolizar las mercancías era capaz de controlar los precios: ejemplo, la Compañía de libreros de Salamanca por los años treinta del siglo. Estaba, en fin, el gran mercader capitalista dedicado a la especiería o textiles, que no era librero, pero podía comprar grandes cantidades de libros en provechosas operaciones comerciales porque dominaba redes de distribución y podía hacer los pagos en efectivo: los Ruiz de Medina del Campo, los Espinosa, Diego Díaz Becerril en Sevilla, Luis Pérez y su yerno Martín de Varrón, radicados en Amberes pero grandes exportadores de papel impreso a España y América, etc. Incluso cabrían otras combinaciones, pero todas conducentes al mismo fin: el encarecimiento del libro.

Cuando sabemos los precios de producción y venta por el impresor y los de compra por el lector, fácil resulta el cálculo de la diferencia y la constatación de las gravosas cargas que la comercialización imponía al libro. Algunos ejemplos.

El *In duodecim prophetas* de Arias Montano, infolio de 1571, importó tirarlo 28 placas y media (florines 1'5 = 8 reales); Plantino lo vendía a tres florines; el ejemplar de Ovando fue tasado a 30 reales a su muerte en 1576. El *Davidis Regis ac Prophetarum Psalmi*, publicado en 1573, le costó a Plantino imprimirlo 6 placas cada uno; lo vendía él a 12 placas (tres o cuatro reales aproximadamente de la moneda de Castilla), es decir, el impresor le sacaba de beneficio el cien por cien; el ejemplar del convento de los Dominicos de Salamanca lleva la siguiente anotación en las hojas de guarda: "Habet ad usum frater Joannes de Olivian Benedictinus Monachus anno 1588 a 5 de Diciembre en San Pedro de Montes. Costó diez y siete reales en Salamanca". Las *Elucidationes in quatuor Evangelia* de 1575 costaban compradas en el taller de Plantino 15 placas (unos cuatro reales); el ejemplar de San Esteban anotado por el mismo fraile, dice que "costó 18 reales en Salamanca". Lo que significa multiplicarse por cuatro y más veces el precio de venta por el impresor. Una *Suma* de Santo Tomás en ocho cuerpos, esto ya eran palabras mayores, la vendía Plantino encuadernada a 29 florines; las *Obras* completas de Fray Luis de Granada a 7 sin encuadernar y a 9'2 encuadernada. La Biblia Políglota costó tirarla a unos 30 florines ejemplar; Plantino la vendía a 60 los de calidad inferior; el primer ejemplar que llega a Salamanca a principios de 1574 es ofrecido, encuadernado, a la universidad por 80 ducados (160 florines); después, en España se vendía normalmente a 90 florines sin encuadernar; o sea, los intermediarios le sacaban al menos 30 florines a cada ejemplar, el 50% (cerca del medio millón de pesetas, para entendernos). El *Theatrum* de Ortelio, obra solicitadísima entonces, la vendía Plantino a 8 - 10 florines (50 reales); el ejemplar que perteneció a Pedro Juan de Lastanosa fue tasado en 200 reales, que sería su precio en las librerías de Madrid.

Va siendo hora de recapitular y concluir. Hemos tratado de la importación de libros de Europa hacia España (la Península) en la segunda mitad del XVI, tema estrechamente conexo con la política y la religión del momento, vicisitudes que complican grandemente el hecho mismo de la importación, al obligarnos a redefinir y considerar unos límites geográficos y jurisdiccionales distintos a los de ahora y otras funciones del libro, como, por ejemplo, la de haberse convertido a su pesar en instrumento y víctima de la lucha ideológica. Más aún, con la importación de libros hemos vinculado la producción u oferta, o sea, la historia de la imprenta hispana de aquel siglo, no tan dorado para ella como para las letras de que era sopor-

te, al tener que sufrir una espantosa y desleal competencia de los vecinos europeos; hemos relacionado también con la importación la demanda, o sea, la historia de la librería y de la solitud lectora, y hemos constatado cómo el libro importado no era el más demandado ni el más consumido; y hemos hablado de los aspectos más comerciales: rutas, canales de difusión, materias, procedencias, libreros, mercaderes, costes, precios,... Pero lo que a mí me mantiene atado a estos temas es, sobre todo, su relación con la historia de la lectura, del humanismo y del pensamiento: qué personas compraban libros, qué libros compraban y leían, de dónde venían, lo que les costaban, y, podríamos continuar, del efecto que surtieron. No me parecen temas sin importancia; espero que a ustedes también se lo parezcan.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO CORTÉS, N., "Datos relativos a impresores del siglo XVI", *Revista de Bibliografía Nacional* III, 1942, 166-197.
- BAUDRIER, *Bibliographie lyonnaise*, 13 v., Lyon, 1895-1921.
- BÉCARES V., "Compras de libros para la Biblioteca Universitaria de Salamanca del Renacimiento", *El Libro Antiguo Español* IV, 1997, 83-135.
- Id., *Arias Montano y Plantino. El libro flamenco en la España de Felipe II*, León, 1999.
- BÉCARES, V. - A. LUIS IGLESIAS, *La librería de Benito Boyer. Medina del Campo, 1592*, Salamanca, 1992.
- BERGER, PH., *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, 1987.
- BLANCO SÁNCHEZ, A., "Inventario de Juan de Ayala, gran impresor toledano", *B.R.A.E.* 67, 1987, 207-250.
- BONNANT, G., "La librairie genevoise au Portugal du XVIe au XVIIe siècle", *Genava*, N.S. III, 1955, 183-200.
- BOUZA, F. - A. ALVAR, "Apuntes biográficos y análisis de la biblioteca de un gran estadista hispano del siglo XVI: en presidente Juan de Ovando", *Revista de Indias* 44, n° 173, 1984, 81-138.
- Catalogue of Books printed in Spain and of Books printed elsewhere in Europe before 1601 now in the British Library*, Londres, 1989 (20 ed.)
- CIORANESCU, A., *Bibliographia francoespañola (1600-1715)*, Madrid, 1977.
- DUKE, A. C., "A footnote to "Marrano Calvinism" and the troubles of 1566-1567 in the Netherlands", *B.H.R.* 30, 1968, 147-148.
- FOULCHÉ-DELBOSC, R., *Bibliographie hispano-française*, Paris, 1912-14.
- GARCÍA CHICO, E. "Documentos referentes a la imprenta en Medina del Campo", *Castilla* II (1941-43), n° 3-4, 233-299.
- GRIFFIN, C., "Un curioso inventario de libros de 1528", *El Libro Antiguo Español* I, 1988, 189-224.
- HAUBEN, P. J., "Marcus Pérez and Marrano Calvinism in the Dutch Revolt and the Reformation", *B.H.R.* 29, 1967, 121-132.
- LAPEYRE, H., *Une famille de marchands, les Ruiz*, Paris, 1955.
- LAURENTI, J. L. - A. Porqueras Mayo, *The Spanish Golden Age (1472-1700. A Catalog of Rare Books Held in the Library of the University of Illinois and in Selected North American Libraries*, Boston, Mass. s.f.
- LONGHURST, J. H., "Julián Hernández, Protestant Martyr", *B.H.R.* 22, 1960, 90-118.
- LÓPEZ VIDRIERO, M. L. - P. M. CÁTEDRA, "La imprenta y su impacto en Castilla", en A. García Simón (ed.), *Historia de una cultura. La singularidad de Castilla*, Valladolid, 1995, 463-542.
- MARTIN, H.-J., "La circulación del libro en Europa y el papel de Paris en la primera mitad del siglo XVII", en A. Petrucci, *Libros, editores y público en la Europa moderna*, Valencia, 1990, 1109-168.
- MARTÍN ABAD, J., *La imprenta en Alcalá de Henares*, Madrid, 1991.
- ODRIOZOLA, A., *Catálogo de libros litúrgicos, españoles y portugueses, impresos en los siglos XV y XVI*, Pontevedra, 1996.
- PEETERS-FONTAINAS, J.-F., *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas méridionaux*, Nieuwkoop, 1965.
- PEIXOTO, J., *Relações de Plantin com Portugal*, Coimbra, 1962.
- PÉLIGRY, CH., "Les éditeurs lyonnais et le marché espagnol aux XVIe et XVIIe siècles", en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'ancien régime*, Paris, 1981, 85-93.
- PEÑA DÍAZ, M., *El laberinto de los libros. Historia cultural de la Barcelona del Quinientos*, Madrid, 1997.

- PÉREZ PASTOR, C., *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, 1895.
- PETTAS, W., *A Sixteenth-Century Spanish Bookstore: The Inventory of Juan de Junta*, Philadelphia, 1995.
- ROJO VEGA, A., "Médicos y libros en el siglo XVI", *Medicina e Historia* nº 25, 1988 (Tercera época).
- Id., "Comercio e industria del libro en el noroeste peninsular. Siglo XVI", *El Libro Antiguo Español* II, Salamanca, 1992, 425-430.
- RUIZ FIDALGO, L., *La imprenta en Salamanca (1501- 1600)*, Madrid, 1994.
- SÁNCHEZ PASO, J. A., "La Universidad de Salamanca en la impresión y edición de libros", *El Libro Antiguo Español* II, 1992, 449-456.
- UNGERER, G. "The Printing of Spanish Books in Elizabethan England", *The Library*, 1965, 177-190.
- VAGANAY, H., "Bibliographie hispanique extra-péninsulaire. Seizème et dix-septième siècles", *B.H.* XLII, 1918, 1-304.
- VOET, L., *The Golden Compasses*, Amsterdam-Londres, 1969-72.
- Id., *The Plantin Press (1555-1589)*, Amsterdam, 1980-83.

LIBROS Y CÓDICES MANUSCRITOS HISPANOS SOBRE EL NUEVO MUNDO Y FILIPINAS EN EL SIGLO XVI ESPAÑOL

Por *Fco. Javier Campos y Fernández de Sevilla*
Estudios Superiores del Escorial

I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo está concebido como una exposición sobre el tema propuesto; no pretende ser exhaustiva (no podía serlo) por la ingente cantidad de información existente sobre el objeto del estudio, por el tiempo de que disponemos para su exposición, ahora, y por el espacio que debe ocupar en la publicación dentro de poco.

¿Saben Vds. que los fondos manuscritos existentes actualmente sólo en las Bibliotecas de Madrid asciende a 35.800, aprox.?¹ Estas cifra deberán dispararse cuando pensamos en los grandes archivos nacionales (Corona de Aragón, Reinos de Valencia y Galicia, y, sobre todo, Simancas e Indias); sin embargo, el mismo número sobre el que trabajamos se reduce drásticamente cuando aplicamos las coordenadas espacio-temporales del título de nuestro trabajo.

Nosotros nos centraremos en los códices manuscritos unitarios o misceláneos orgánicos, con dos o tres obras, para ver unos ejemplos y conocer cuál fue la producción libraria y sus características, que, en el siglo XVI, es bastante reducida.

Al ser nuestro trabajo un estudio documentado, al final del mismo se incluye bibliografía suficiente para ampliar y profundizar los conocimientos sobre el mundo del libro en la América española. Por limitarnos al mundo del libro impreso y del códice manuscrito, conservados en Bibliotecas, excluimos toda referencia bibliográfica a descripción y estudio de la documentación manuscrita existente en el Archivo de Indias y Sección de América de los grandes Archivos Nacionales; tampoco indicaremos las ediciones hechas de los manuscritos que citemos.

¹ TUDELA DE LA ORDEN, J., *Los manuscritos de América*, o.c., p. 18. De ahí que califique a "Madrid, centro de estudios americanistas". Como al comienzo de su obra avisa que da a manuscrito el más amplio sentido etimológico de escrito a mano, enumera y contabiliza toda la producción escrita a mano hecha en América, sin atender al tamaño del escrito. *Ibid.*, p. 9.

II. CONCEPTOS BIBLIOLÓGICOS Y MARCO REFERENCIAL

Los diccionarios de bibliología entienden por *códice* al “libro manuscrito, generalmente anterior a la invención de la imprenta, formado con hojas delgadas en dos y reunidas en uno o más cuadernos cosidos con hilo a lo largo del pliegue”².

Referente al tiempo, aunque ya existía la imprenta, los escasos establecimientos tipográficos fundados en las ciudades americanas, las enormes dificultades técnicas y materiales de la producción impresa, y los elevados costes, hacen que la comunicación escrita y la expresión del pensamiento (religioso, científico, histórico y literario), durante el siglo XVI, se haga en buena medida a mano.

Una parte de la producción manuscrita existente en la actualidad corresponde a códices completos o *unitarios* (tratan de un solo tema); la otra modalidad es la de los códices compuestos, que pueden ser *orgánicos* (integrados por varias obras, todas de tema americano), y *misceláneos* (formados por muy diferentes tipos de documentación y autoría, con cuadernillos de distintos tamaños y tipos de letras, de la que sólo una parte es de contenido americano).

A la categoría de código completo o unitario pertenece el Ms. B.IV.28 de la Biblioteca Real del Monasterio del Escorial (La Historia del Brasil, obra de Pedro Magallanes de Gandavo); al tipo de código compuesto orgánico pertenece el Ms. K.III.6 (con dos obras de Fray Alonso de Veracruz, de tema indiano); por último, como código compuesto misceláneo tenemos estos variados ejemplos se señalamos a continuación:

Biblioteca Real del Escorial

- Ms. &.II.7³: Junto a una interesante documentación del viaje de Alvaro Saavedra desde Nueva España a las Islas Molucas o de la especería (1528), y a la expedición de Diego López de Zúñiga a las Islas de los mares del Sur (1541), nos encontramos con los Privilegios concedidos a la iglesia de Santiago por los reyes de Castilla y León; con unas obras del gran humanista cordobés Ambrosio de Morales; con el testamento del Infante D. Enrique, hijo del muy noble rey Don Fernando; con el voto que hizo la Justicia y Regidores de Ecija de celebrar ciertas fiestas; con cuatro cartas de Gran Capitán...

- Ms. K.III.8⁴: Junto a una interesantísima descripción de las costumbres, fiestas y enterramientos de los indios de la Nueva España (1553), nos encontramos con el Diálogo de las lenguas, de J. de Valdés; con el Calendario y fiestas de los obispos de Barcelona, Pamplona, Burgos, Osma y Avila; con la 1ª parte de la fabricación del astrolabio...

Veamos un ejemplo de otra importante biblioteca para confirmar que estamos ante un fenómeno común, como tan bien conocen los investigadores:

Biblioteca de Palacio

- Ms. 2864⁵: Junto a la curiosísima relación de Juan Sánchez Portero y sus compañeros de la entrada al volcán Masaya de Guatemala (1538), nos encontramos con documentación sobre comercio indiano y las minas de Guancavélica; con el relato de las precauciones que se tomaron, en el año 1753, para la representación de comedias en los coliseos de Madrid, a fin de evitar los desórdenes; con la Instrucción dada al conductor de Embajadores, el año 1717, para las ceremonias en la entrada de representantes extranjeros.

² MARTÍNEZ DE SOUSA, J., *Diccionario de Bibliología y Ciencias afines*, Madrid 1989, p. 141. El mismo sentido de “libro manuscrito” le da el D.R.A.

³ CAMPOS, F.-J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano*, o.c., pp. 75-154.

⁴ IDEM, *ibid.*, pp. 319-336.

⁵ DOMÍNGUEZ BORDONA, J., *Manuscritos de América*, o.c., pp. 116-117, nº 327.

- Ms. 1960⁶: Junto a importantes documentos sobre Pizarro, el Sínodo de Lima de 1552, o la Cédula Real de Carlos V prohibiendo se lleven indios a provincias distintas de las suyas, nos encontramos con un texto fragmentario de los bienes de Iglesias de Palencia; con una minuta de una derrama judicial sobre alcabalas de Villanueva de los Caballeros; con una certificación de la orden que tienen en Málaga en probar y recibir fundidores la Artillería de S.M. (1554); con una cuenta de lanas heredadas por un vecino de Valladolid, en 1563...

El contenido de los códigos unitarios suele estar relacionado con obras de gran envergadura y amplio desarrollo, como son las de tipo histórico-geográfico o naturalista, de tipo legal y normativo, de tipo religioso-conventual y catequético, etc.

Los temas de los códigos misceláneos son escritos breves, muchos de ellos personales, que se hacen por motivos muy diferentes, dependiendo del fin buscado por los distintos autores y que, por esos misteriosos caminos del destino y de la compleja vida de las Bibliotecas han terminado formando parte de esos fascinantes volúmenes de *Varios* que, por voluntad omnímoda de celosos bibliotecarios, los han enterrado al encuadernarlos con otras obras tan distintas en género y contenido, como distantes en el tiempo y lugar de creación.

Es cierto que se han salvado, pero, a qué precio; y todavía han tenido que sufrir la mutilación la encuadernación que, al intentar igualarlos, han refileado las páginas de los pliegos mayores para asemejarlas a las dimensiones de otras más pequeñas, amputando en no pocas ocasiones la integridad del texto.

En estos códigos nos encontramos con cartas de todo tipo, remitente y destinatario; también hay infinidad de informes y memoriales oficiales, y representaciones particulares, producción específica de una organización administrativa burocratizada, como fue la de los Estados nacionales europeos y sus colonias en al Alta Edad Moderna, en la que, para todo, hacía falta un papel escrito y legalizado por un escribano, casi siempre, con baja formación y peor letra (la procesal y procesal encadenada)⁷. Recuérdese que hasta D. Alonso Quijano le dice a su escudero Sancho evite los servicios de éstos oficiales y busque a otra persona como posible amanuense:

“-Todo irá inserto —dijo Don Quijote—; y sería bueno, ya que no hay papel, que la escribiésemos como hacían los antiguos, en hojas de árboles, o en unas tablitas de cera; aunque tan dificultoso será hallarse eso ahora como el papel. Mas ya me ha venido a la memoria dónde será bien, y aun más que bien, escribilla; que es en el librito de memoria que fue de Cardenio, y tú tendrás cuidado de hacerla trasladar en papel, de buena letra, en el primer lugar que hallares, donde haya maestro de escuela de muchachos, o si no, cualquiera sacristán te la trasladará; y no se la des a trasladar a ningún escribano, que hacen letra procesada, que no la entenderá satanás”⁸.

Otro importante asunto, previo a toda catalogación y análisis que de documentación e información bibliográfica se haga, es definir el marco referencial en el que se encuadra cualquier estudio de bibliología: materia, nacionalidad, idioma y lugar de impresión. De esta forma, los criterios establecidos marcarán unas pautas uniformes en las que queden inscritos de forma objetiva los conceptos geográficos, humanos y lingüísticos, en que se ha basado para admitir o rechazar un código o un libro.

⁶ IDEM, *Ibid.*, pp. 192-195, n° 500.

⁷ Letra notarial surgida a fines del siglo XV como evolución de la letra “cortesana”, y usada en España en los siglos XVI y XVII; se distingue por sus muchas ligaduras y abreviaturas. Era el tipo de letra que empleaban los escribanos en los procesos; como cobraban las escrituras por pliegos, procuraban hacer letras grandes y sin levantar la pluma del papel, resultando las líneas completas por la unión de todas las palabras, lo que dificulta enormemente su lectura y transcripción.

⁸ *Don Quijote*, P. I, cap. 25.

Atendiendo a criterios amplios para que la clasificación sea fácilmente comprensible, desde el punto de vista geográfico, entendemos por Nuevo Mundo y Filipinas, el más amplio territorio que en América y Extremo Oriente perteneció alguna vez a la Corona española, desde 1492 hasta el inicio del proceso emancipador de comienzos del siglo XIX, para el continente americano (desde Maipú, en 1818, hasta Ayacucho, en 1824), y prolongándose hasta el desastre de 1898, para los restos del imperio colonial español, con la pérdida de Cuba y Filipinas⁹.

También queda por delimitar —y es asunto más controvertido— lo referente al factor humano y geográfico. ¿Qué se debe entender por producción escrita sobre la América española y Filipinas, durante la época colonial? ¿La escrita sólo por autores españoles residentes en los territorios de las Colonias la compuesta por los nativos y criollos? ¿Y la escrita en la Metrópoli? ¿Y la escrita por peninsulares que, habiendo residido en el Nuevo Mundo, sin embargo no producen sus obras hasta haber salido de allí? ¿Y la de los nativos que escriben lejos de su tierra? ¿Y la escrita en Roma por los Dicasterios de la Iglesia, las autoridades supremas de las diferentes Ordenes misioneras, o por los religiosos españoles que viven en sus curias generalicias? ¿Y la escrita por autores de naciones europeas que viven y conocen la sociedad americana y la filipina?

Desde el punto de vista de la lengua, ¿Se incluye sólo la escrita en castellano? ¿Y las obras latinas, tan numerosas e importantes en el siglo XVI, sobre todo? ¿Y las obras escritas en las lenguas nativas de aquellos territorios, como catecismos, devocionarios, gramáticas y vocabularios?

Respecto a las impresiones, ¿Se incluyen sólo las obras compuestas y producidas en talleres españoles, americanos y filipinos, sea cual sea su autor y lengua, pero que se refieran a algún tema del mundo colonial español? ¿Y las obras de autores españoles e hispanoamericanos publicadas en imprentas europeas? ¿Y las obras impresas por primera vez en España, América o Filipinas, y reeditadas posteriormente en otro país? ¿Y las tiradas primeramente en alguno de los prestigiosos talleres europeos de Amberes, Venecia, París, Pavía, Lyon, Padua, etc., y luego reeditadas en España o América?

Como verán, podríamos seguir en un proceso casi al infinito y próximo al absurdo por la casuística que se puede generar.

Creemos que, con criterio amplio e integrador, en el que se respetan opiniones divergentes o enfrentadas, y que luego cada autor limite los márgenes para su estudio particular, podría ser éste: entender por códigos manuscritos y libros impresos sobre la América y Filipinas españolas, a toda la producción escrita, no importa la nacionalidad del autor, no importa el lugar de impresión, no importa el tema del que trate, que se pueda comprobar que coincide con un territorio que en ese momento pertenecía a la Corona española y sobre un asunto con él relacionado y sus gentes.

Cuando se pretenda realizar la bibliografía española sobre América y Filipinas en la época colonial mantendremos los mismos criterios, sólo que reducidos a libros escritos en castellano, también incluido el latín, por los motivos ya enumerados, y los bilingües.

III. PRODUCCIÓN IMPRESA EN AMÉRICA

Para mejor completar la visión del tema debemos incluir unas referencias sobre la implantación de la imprenta y la aparición de las primeras obras impresas.

El reducido número de establecimientos tipográficos y, en algunos lugares, ya muy avanzado el Quientos, evidencia la obligatoriedad que tuvieron los autores de recurrir a la forma manuscrita, y al sistema de copias, como método de difusión.

⁹ Las dos opiniones más encontradas, por permisiva la primera, y restrictiva la segunda, son, respectivamente: HARRISSE, H., *Bibliotheca Americana Vetusissima*, o.c., MEDINA, J.T., *Bibliografía española de las Islas Filipinas*, o.c.

Pensar en hacer la impresión en talleres de la metrópoli suponía un esfuerzo añadido (preocupación, encarecimiento, dilación y riesgo), que desaconsejaba la prudencia más elemental; aunque conocemos casos en que se hizo, para el siglo XVI que tratamos no deja de ser simbólica la experiencia.

3.1. *Fundación de la imprenta y primeras obras impresas*

La implantación de talleres tipográficos fue un proceso lento y cargado de dificultades legales, técnicas y económicas, suficientemente conocido para el público relacionado con el mundo del libro; aquí nos limitaremos a dejar constancia de los hechos y fechas más notables que, para el siglo XVI, se reducen a tres centros impresores:

3.1.1. México

El sevillano de origen alemán Juan Cromberger, impresor e hijo de impresores, firmó un contrato (12-VI-1539) con su oficial Juan Pablos para que, en la capital de la Nueva España, instalase un taller tipográfico que fuese sucursal del suyo como había establecido otros su familia en Lisboa y Evora. Primer documento seguro que hace referencia a la implantación de la imprenta en México¹⁰, evaluándose en 100.000 mrs. el valor de la imprenta que transportaba (prensa, papael y tinta)¹¹.

Poco tiempo después comenzaba su trabajo saliendo ese mismo año de las prensas la primera obra impresa en el continente; mientras duró el contrato, en el pie de imprenta figuró la referencia de “hecho en Casa de Juan Cromberger”.

Basados en informaciones vagas y alusiones genéricas, otros grandes bibliófilos americanistas adelantan esta fecha a IX-1539 en que, el impresor Esteban Martín se inscribe como vecino en la capital de la Nueva España¹². Por falta de pruebas decisivas y sin documentación directa que confirme el aserto, A. Millares rechaza la calificación de prototipógrafo para Martín¹³.

Los impresores establecidos en México durante el siglo XVI, fueron¹⁴:

- ¿Esteban Martín?

1) Juan Pablos (1539-1560)¹⁵

2) Antonio de Espinosa (1559-1575)¹⁶

¹⁰ Archivo de Protocolos de Sevilla. Escribanía de Alonso de la Barrera, Oficio I, Lib. I de 1539, fol. 1069. Publicado por GARCÍA ICAZBALCETA, J., *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, o.c., pp. 42-45. Fue inscrito como vecino en México, el 17-II-1542.

¹¹ Achivo de Indias, Of. Lib. I de 1539, fol. 107. Citado por MEDINA, J.T., *La Imprenta en México*, o.c., t. VIII, Doc. XI, p. 382.

¹² TORRE REVELLO, J., “La primera imprenta americana establecida en México”, en *Cervantes* (La Habana), XIV, nº 1 (1939) 18-20; MEDINA, J.T., *La Imprenta en México*, o.c., t. I, p. LVI. Conviene dejar constancia de que tanto en la portada del t. I, como al comienzo dedicado “Al lector”, afirma que aunque quizás habría que poner como inicio de la imprenta el año 1535, “no nos es posible presentar pruebas que alejen toda duda al respecto, hemos preferido fijar ese año de 1539 como inicial en los anales de la tipografía mexicana”. *Ibid*, p. V.

¹³ “Prólogo” a la *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, de J. García Icazbalceta, o.c.

¹⁴ GARCÍA ICAZBALCETA, J., *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, o.c., pp. 34-42; MEDINA, J.T., *La Imprenta en México*, o.c., t. I, pp. XLVII-CXVII.

¹⁵ Durante 1539 a 1547 las obras figuraron como impresas en Casa de Cromberger. Se le concedió la facultad de imprimir con carácter exclusivo; su primera obra impresa fue una *Doctrina cristiana*, en 1539. MILLARES, A., y CALVO, J., *Juan Pablos, el primer impresor que a esta tierra vino*, México 1953.

¹⁶ Natural de Jaén; es el que abre una segunda imprenta tras la derogación del monopolio que ostentaba J. Pablos. Estando afincado en México, en 1558, se traslada a España para denunciar los perjuicios de que existiese un sólo taller, y se queja al rey de que las obras que salen de las prensas de Pablos son caras y de menor calidad de las que cabía esperar. Firman la petición, como impresores también, Antonio Alvarez, Sebastián Gutiérrez y Juan Rodríguez. Imprimió en 1559, la *Gramática latina*, de Fray M. Gilberti. STOLS, A.M., *Antonio de Espinosa, el segundo impresor mexicano*, México 1962.

- 3) Antonio Alvarez (1563)¹⁷
- 4) Pedro Ocharte (1565-1593), y su Viuda (1594-1597)¹⁸
- 5) Pedro Balli (1574-1600)¹⁹
- 6) Antonio Ricardo (1577-1579)²⁰
- 7) Enrico Martínez (1599-1611)²¹
- 8) Melchor Ocharte (1599-1607)²²

De los ocho primeros talleres tipográficos, dos estuvieron ubicados en conventos religiosos: el de Antonio Ricardo, en el Colegio de la Compañía (de los Stos. Pedro y Pablo), y el de Melchor Ocharte, estabalecido en el Convento de San Francisco (Colegio de Sta. Cruz).

Las primeras obras impresas fueron²³:

- *Breve y más compendiosa Doctrina Christiana en lengua mexicana y castellana... por mandado del señor don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo desta gran ciudad de Tenuchtitlan, México desta Nueva España, y a su costa, en casa de Juan Cromberger, año 1539.*
- *Manual de Adultos. Imprimiose... en la ciudad de México por mandado de los Reverendísimos Señores obispos de la Nueva España y a sus expensas, en casa de Juan Cromberger. Año 1540.*
- RODRÍGUEZ, J., *Relación del espantable terremoto que agora nueva-mente ha acontecido en la cibdad de Guatemala... Impresa en la gran cibdad de México en casa de Juan Cromberger año de 1541*²⁴.
- ZUMÁRRAGA, Fray J. de, *Doctrina cristiana breve para enseñanza de los niños... Impresa en México por su mandado y a su costa por Juan Cromberger 1543.*
- VARIOS (Fray P. de Córdoba y otros), *Doctrina Christiana para instrucción e información de los individuos por manera de historia... Impresa en México por mandado del muy R.S. don fray Juan Zumárraga, primer obispo desta ciudad, del Consejo de S. Magestad etc. y a su costa. Año 1544.*
- GERSÓN, J., *Tripartito del Christinanissimo y consolatorio doctor... traducido de latín. Impreso en México, en Casa de Juan Cromberger, por mandado y costa del R.S. Obispo de la mesma ciudad... Año 1544.*

Sobre unas 180 obras aproximadamente editadas en México durante el siglo XVI, de las que tenemos noticia, podemos establecer el siguiente reparto por materias. Aunque perdamos precisión, hemos unificado algunos temas para conseguir una mejor comprensión global.

¹⁷ Citado como impresor en varios documentos, y con taller propio ese año en que imprimió una *Doctrina cristiana*.

¹⁸ Francés, heredero de los talleres de J. Pablos; la primera obra impresa fue el *Cedulario* de V. de Puga, en 1563. STOLS, A.M., *Pedro Ocharte, el tercer impresor mexicano*, México 1962. En nuestro listado figura el cuarto porque hemos incluido en el puesto tercero al fugaz Antonio Alvarez.

¹⁹ Natural de Salamanca, de origen francés; pasa soltero a Nueva España como librero y luego funda taller tipográfico siendo la primera obra impresa el *Arte y diccionario*, de Fray J. Bpta. Lagunas, en 1574.

²⁰ Era natural de Turín, y habiendo residido en México abandona Nueva España para volver de nuevo a instalarse con imprenta propia, que poco después traslada a Lima; su primera obra impresa fue el *Doctrinalis fidei*, en 1577.

²¹ Los bibliógrafos mexicanos le han considerado como el más notable impresor del Quientos, por sus conocimientos y por la calidad de algunas obras salidas de su taller, siendo la primera el *Compendio de las excelencias de la Bula de la Cruzada*, de Fray E. de San J. Bpta.. MAZA, F. de la, *Enrico Martínez, cosmógrafo e impresor de la Nueva España*, México 1934.

²² Hijo de Pedro, se establece con un pequeño taller a la sombra de los franciscanos, en el arrabal de Tlatelolco, y su primera obra fue el *Confesionario*, de Fray J. Bpta., hecha en compañía de su hermano Luis, con bastantes problemas por el bajo nivel de calidad obtenida. Algunas obras llevan puesto en el pie "Colegio de Sta. Cruz", que era el convento donde estaban instalados.

²³ GARCIA ICAZBALCETA, J., *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, o.c.; VALTON, E., *Impresos Mexicanos del siglo XVI*, o.c.; MEDINA, J.T., *La Imprenta en México*, o.c.

²⁴ CAMPOS, F.-J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano*, o.c., pp. 440-441.

- Obras Académicas (teología y cánones, mayoritariamente), y Tesis (doctorales y de licenciatura).....	42 ²⁵
- Obras de Doctrina cristiana (tesoro espiritual, coloquios, catecismos y cartillas para niños).....	31
- Vocabularios, Gramáticas, Diccionarios, Diálogos (en castellano y diversas lenguas nativas, y gramáticas latinas)	17
- Obras de Teología, Filosofía y Espiritualidad.....	12
- Obras propias de las Ordenes religiosas (Constituciones, Reglas, Rituales, Actas de Capítulos, etc.)	10
- Obras Litúrgicas (Misales, Oficios, Salterios, Graduales, Antifonarios, Cancioneros sacros, etc.)	10
- Obras sobre Sacramentos (doctrina, modo de administrarlos, etc.)	9
- Obras de Medicina y Ciencias.....	7 ²⁶
- Obras Devocionales (Rosario, Sermones, Cofradías, etc.)	7
- Libros sobre Indulgencias y sus beneficios.....	6
- Obras Legislativas (Cédulas, Ordenanzas, Provisiones, etc.)	6 ²⁷
- Docuemntos Pontificios (Bulas, Privilegiosm Jubileos, etc.)	3
- Descripciones de exequias solemnes y Oraciones fúnebres	3 ²⁸
- Relaciones de materias Histórico-Geográficas	2
- Obras de correspondencia (cartas, avisos y apuntamientos).....	2
- Obras de tema naval y militar	2
- Obras de autores clásicos (Ovidio y Alciato)	2 ²⁹
- Obras hagiográficas: Vida y milagros de San Jacinto y fiestas por su canonización	2
- Constituciones Sinodales.....	1
- Obras de la Inquisición (Edictos)	1
- Temas Varios (cuentas, pleitos, alcabalas, secretos de las Indias, antigüedades de algunos pueblos de indios, etc.)	5
Total	180

Desde el punto de vista de la autoría:

- el 90% pertenecen a autores religiosos y jerarquía eclesiástica
- el 10% pertenece a seculares, autoridades civiles y legislación.

Son numerosas las reflexiones que, a la vista de estos datos se pueden hacer (de tipo cultural, religioso, económico, etc.). Quizás el mejor colofón de este apartado sean las palabras del gran patriarca de la bibliografía mexicana J. García Icazbalceta:

“A un obispo se debió, si no en todo en mucha parte, la venida de las primeras prensas: prelados y religiosos se obligaron a sostenerlas, y las órdenes les dieron continuo

²⁵ La primera tesis data de 1584; fue de Derecho civil, defendida por Juan Fernández Salvador. Impresa en los talleres de P. Balli.

²⁶ Entre ellas, el *Tratado breve de Medicina y de todas las enfermedades...*, del agustino y Dr. en Medicina, Fray Agustín Farfán, que conoció en pocos años dos ediciones: 1597, impresa por A. Ricardo, y 1592, por P. Ocharte.

²⁷ Destacan la *Recopilación* del virrey A. de Mendoza, impresa por J. Pablos, en 1548, y la de Vasco de Puga, impresa por P. Ocharte, en 1563.

²⁸ Las efectuadas por F. Cervantes de Salazar para Carlos I (A. Espinosa, 1560); por el franciscano Fray P. Ortiz para el primer catedrático de Sgda. Escritura de la Universidad de México, el agustino Fray A. de Veracruz (P. Ocharte, 1584); por D. de Ribera para Felipe II (P. Balli, 1600).

²⁹ Editadas en el Colegio de la Compañía, por A. Ricardo en 1577.

aliento con el tesoro de sus obras en lenguas indígenas, tan estimadas hoy en el mundo entero. Nuestra primitiva Iglesia puede, pues, gloriarse de haber introducido y fomentado en el Nuevo Mundo el maravilloso ARTE DE LA IMPRENTA³⁰.

3.1.2. Lima

Tras una reducida estancia en la capital del Virreinato de Nueva España con taller propio establecido en el Colegio de San Pedro y San Pablo (1577-1579), el turinés Antonio Ricardo proyecta trasladarse al Virreinato del Perú, donde no existía ningún taller tipográfico³¹.

Entre las posibles razones que pudieron moverle están las de tipo económico (excelente, por lo que había comprobado en México), unidas a los argumentos que se repiten en las cartas y memoriales de los miembros del Cabildo Secular y Claustro Universitario de San Marcos. Insisten en la necesidad que tienen de imprentas para atender la demanda de la Universidad y las muchas personas que se dedican al cultivo de las letras y la política; también son útiles y convenientes las prensas para imprimir cartillas y libros de devoción para la evangelización del pueblo³².

Junto a su familia —se había casado en México— y acompañado por dos compañeros españoles (que le servían de mucha ayuda por su nacionalidad para la obtención de licencias, sobre todo Pedro Pareja), se traslada a la ciudad de Los Reyes, el 18-X-1580, con todos los útiles y aparejos de imprimir.

Todavía tendrán que transcurrir cuatro años y sortear bastantes dificultades, sobre todo la proveniente del propio Felipe II que hacía decenios había prohibido estampar libro alguno. La conveniencia de disponer de talleres tipográficos próximos y las necesidades que se sentían por las nuevas circunstancias hacían evidente la utilidad de disponer de imprenta en la propia Lima.

Después de muchos trámites (cartas, consultas y memoriales) con el arzobispo (Mogrovejo), con el virrey (Toledo), con el monarca (Felipe II), en Agosto de 1584 se autoriza a que Antonio Ricardo haga la impresión de la *Doctrina cristiana*; licencia que, en Febrero de ese año había anticipado a conceder la Real Audiencia³³. Inmediatamente tendrá que simultanear esta obra con la impresión de la *Pragmática sobre los diez días del año* (reforma del calendario hecha por Gregorio XIII y su entrada en vigor en todos los territorios de la Corona), que, en realidad, fue el primer trabajo impreso en América del Sur³⁴.

Las primeras obras impresas fueron³⁵:

- *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios, y demás personas... Impreso con licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primero Impressor en estos Reynos del Pirú. Año 1584.*

³⁰ *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, o.c., p. 42.

³¹ En menos de tres años que estuvo establecido en México, de las prensas de su taller salieron diez libros contabilizados hasta ahora.

³² MEDINA, J.T., *La Imprenta en Lima*, o.c., t. I, pp. XIX-XXXIII. Posteriormente repite al pie de la letra este mismo texto en la Introducción al t. I de *La Imprenta en México*, pp. XCVI-CI. Aquí es donde se apuntan estos motivos de conveniencia y oportunidad.

³³ MEDINA, J.T., *La Imprenta en Lima*, o.c., pp. XXVI-XXX; *La Imprenta en México*, o.c., pp. XCVII-CIII.

³⁴ MEDINA, J.T., *La primera muestra tipográfica salida de las prensas de la América del Sur*, Santiago de Chile 1916 (reimp.). El año solar tiene 365 días, 5 horas, 48 minutos y 46 segundos; le faltan 11 minutos y 14 segundos para valer 365 y 1/4 días. En el calendario promulgado por Julio César el año 45 a. C. (Juliano), se tomó como duración media del año la de 365 días y 6 horas (= 365+1/4). Para contar los años por días enteros se estableció que, cada 4 años, el último tuviese 366 días, llamado bisiesto. Cálculo inexacto a la alza; para corregir el exceso acumulado durante siglos, Gregorio XIII realizó el reajuste, en 1582, restando 10 días, y saltando del 4 al 15 de Octubre; para no repetir la inexactitud, también se retocó el sistema de los años bisiestos. AGUSTÍ, J., y VOLTES, P., *Manual de Cronología Española y Universal*, Madrid 1952, pp. 9-10.

³⁵ MEDINA, J.T., *La Imprenta en Lima*, o.c., pp. 3-39.

- *Confesionario para los Curas de indios. Con la instrucción contra sus Ritos... Impreso con licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primero Impresor en estos Reynos del Pirú. Año 1585.*
- *Tercero Cathecismo y exposición de la Doctrina Christiana, por Sermones. Para que los Curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demás personas... Impreso con licencia de la Real Audiencia, en la Ciudad de los Reyes, por Antonio Ricardo primero Impresor en estos Reynos del Pirú. Año 1585.*
- *Arte y vocabulario de la Lengua general del Perú llamada Quichua, y en la lengua Española... En los Reyes. Por Antonio Ricardo. Año 1586.*
- *Arancel Real de la alcavala, que el rey Nuestro Señor manda se cobre en las Indias... Impreso en Lima por Antonio Ricardo, primero Impresor en estos Reynos del Pirú. Año 1592.*

Resumiendo las 12 obras editadas en Lima en la imprenta del único establecimiento existente en el siglo XVI, tenemos:

- Obras de Doctrina cristiana (catecismos, símbolos de la fe)	3
- Gramáticas, Vocabularios, etc	2
- Obras sobre Sacramentos (doctrina, modo de administrarlos)	1
- Obras Legislativas (Ordenanzas)	1
- Libros sobre impuestos	1
- Relaciones Históricas	1
- Cartas	1
- Obras literarias de la época	1
- Libros de pesas, cálculo de interés y equivalencias	1
Total	12

Desde el punto de vista de la autoría, tenemos que el 50% de la producción pertenece al mundo eclesástico (Concilio provincial y religiosos), y el otro 50% corresponde a seglares y autoridades civiles y legislación.

3.1.3. Manila

Casi como un apéndice incluimos lo referente a las Filipinas ya que se desconoce la fecha exacta de la fundación de la primera imprenta allí; por su proximidad a la China, y moviéndose en un ámbito cultural próximo y con intensidad de relaciones comerciales, existió en el archipiélago la producción impresa grabada en páginas completas en un bloque de madera según la técnica xilográfica, implantado el sistema muy a finales del siglo XVI. Los primeros títulos corresponden a dos obras de *Doctrina Christiana*, de los franciscanos Fray Juan de Plasencia, Fray Juan de Oliver y Fray Miguel de Talavera, y un *Tratado de la verdad de Dios*, del dominico Fray Juan Cobo³⁶.

En el archipiélago filipino la creación de imprentas y la producción de libros por el sistema occidental de tipos móviles hay que ponerla a comienzos del siglo XVII; tanto los talleres como la edición impresa estuvo bastante tiempo en manos de los religiosos. J.T. Medina establece este orden de creación de talleres³⁷.

³⁶ SANZ, C., *Primitivas relaciones de España con Asta y Oceanía. Los dos primeros impresos en Filipinas más un tercio en discordia*, Madrid 1958; LÓPEZ DEL CASTILLO, J., "El primer libro impreso en Filipinas", en *Revista de Indias* (Madrid), XII (Julio-Septiembre 1952) 579-586.

³⁷ *La Imprenta en Manila*, o.c., pp. XV-XLV.

- Imprenta de los dominicos establecida en Binondo, en el extrarradio de Manila, y regentada por Juan de Vera y su hermano Francisco, que eran chinos cristianos; allí se imprimió, en 1607 el *Símbolo de la Fe* en lengua china, obra de Fray Tomás Mayor. Poco después se trasladó a Batán.

- 1) Imprenta de los franciscanos, fundada en Pila, a orillas de la laguna de Bay, en la que se imprimió el *Vocabulario de lengua tagala*, de Fray Pedro de San Buenaventura, en 1610.
- 2) Imprenta del Colegio de la Compañía de Jesús de Manila de la que sale, en lengua bisaya, la *Doctrina Christina* del cardenal Belarmino, traducida por el P. Cristóbal Ximénez, en 1610.
- 3) Imprenta del Seminario Eclesiástico. Es la anterior que tras la expulsión de los jesuitas, en 1767, pasa a manos del arzobispado, en 1771.
- 4) Imprenta de los agustinos, sita en el convento de San Guillermo de Bacolos, próximo a Manila, en la que se edita, en 1618, *La vida y muerte de los Santos Máryres Fernando de San José y Nicolás Melo*, obra del P. Hernando Bezerra.

W.E. Retana establece otra prelación³⁸, extractada por el P. A. Abad³⁹:

- 1) Xilografía en 1593 o tal vez antes.
- 2) Imprenta en caracteres móviles del chino Juan de Vera⁴⁰.
- 3) Imprenta de los agustinos, posiblemente proveniente del Japón.
- 4) Imprenta de los jesuitas, que es la anterior.
- 5) Imprenta de los franciscanos (1692-1820).
- 6) Imprenta del Seminario Conciliar, primeramente de los agustinos y luego de los jesuitas hasta la expulsión.

Como dato de curiosa coincidencia (¿sólo eso?), apuntamos que las primeras obras editadas en las imprentas de América y Filipinas fueron libros de *Doctrina cristiana*: en lenguas mexicana y castellana (México, 1539); en castellano y las dos lenguas generales del reino del Perú, quechua y aymará (Lima, 1584); con texto castellano y tagalo (Manila, 1593), y sólo chino (Manila, 1593).

3.2. Legislación indiana sobre libros

La legislación indiana sobre libros hay que insertarla dentro de las leyes generales españolas que le sirven de marco referencial⁴¹.

Como en otros aspectos, la normativa libraria existente sobre América y Filipinas, para el siglo XVI, es escasa, porque apenas había talleres tipográficos y la producción no era muy abundante, aunque encomiable para el reducido número de imprentas y las numerosas dificultades técnicas y materiales a las que tenían que hacer frente⁴². Las principales leyes corresponden al final del reinado de Carlos I y casi todo el de Felipe II, y están comprendidas entre 1543 y 1587; responden a problemas generales, que son los primeros asuntos planteados.

³⁸ *La Imprenta en Filipinas (1593-1810)*, o.c.; *Orígenes de la imprenta filipina*, o.c., pp. 48-52.

³⁹ "La bibliografía Hispano-Filipina y la aportación extremeña. Notas históricas", en *Extremadura en la Evangelización del Nuevo Mundo*. Actas del Congreso. Ed. de Fray Sebastián García, Madrid 1990, pp. 472-473.

⁴⁰ La primera obra impresa fue el *Libro de Ntra. Sra. del Rosario en lengua tagala*, del dominico, Fray Fco. de Blancas o de San José. FERNÁNDEZ, Fr. A., *Historia Eclesiástica de nuestros tiempos*, Toledo 1611, p. 303.

⁴¹ *Novísima Recopilación*, L. VIII, Tit. 16: "De los libros y sus impresiones, licencias y otros requisitos para su introducción y curso".

⁴² *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, L. I, Tit. 24, leyes 1, 3-8 y 10-13.

- La impresión de libros que traten sobre cualquier tema de Indias, tanto en la Metrópoli como en las Colonias, necesitan el correspondiente permiso del Consejo de Indias; esta autorización no es un mero trámite administrativo porque el libro deberá “ser visto” (ley 1).

- Los libros de gramática y vocabularios de lenguas nativas que se impriman en América es necesario, antes de darles la autorización para ser editados, que se les haga un examen por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas respectivas (ley 3).

- Está totalmente prohibido imprimir, vender, llevar, tener y leer todo tipo de libros profanos (poesía, novela, teatro), porque de la lectura de estos libros “se siguen muchos inconvenientes” (ley 4).

- Para exportar libros permitidos es necesario hacer un registro individualizado de los mismo, especificando el nombre y la materia, y “no se registren por mayor” (ley 5).

- Además, teniendo en cuenta que se puede infiltrar algún libro prohibido, en la visita de inspección que los Oficiales de Hacienda tienen que hacer a todos los navíos que llegan a puerto, para examinar la mercancía, estén presentes los Provisores Eclesiásticos para reconocer los mismos; de tal forma, que los libros permanecerán retenidos hasta que se haga la inspección (ley 6).

- Los libros prohibidos serán incautados y depositados ante la autoridad eclesiástica o inquisitorial; como es posible que algún libro traspase las barreras establecidas de control, cuando los obispos tengan noticia de que en los territorios de sus diócesis existen este tipo de obras, deberán requisarlas inmediatamente y ponerlas a disposición del Sto. Oficio (ley 7).

- En Julio de 1753, Felipe II concedió al Monasterio de San Lorenzo el Real del Escorial el privilegio de imprimir todos los libros litúrgicos conforme a la reforma hecha en el concilio de Trento. Poco después se prohibió imprimir y vender, en cualquier parte de los territorios de la Corona, los libros de ese Nuevo Rezado que no tuvieran licencia de los monjes jerónimos del Escorial, y estuviesen impresos en talleres concertados con el Monasterio escorialense (ley 8).

- Que las autoridades de la Casa de Contratación vigilen “con mucho cuidado” estos aspectos (ley 10). Que los Oficiales reales del Puerto de destino dirijan en envío a su destino, recojan el importe del mismo y se lo hagan llegar a las personas autorizadas por el Monasterio para su cobro (ley 11). Que el Oidor más antiguo de cada Audiencia investigue los que contraviniere este privilegio, y los Virreyes o Presidentes nombren 2 ó 3 Oidores para el conocimiento de estas causas en grado de apelación, y los Fiscales “salgan a la defensa de estas causas en nombre del Monasterio y las sigan con especial cuidado” (ley 12).

- Con el importe de las sanciones impuestas a los transgresores que hayan introducido libros del Nuevo Rezado, sin licencia del Escorial, se harán tres partes: para la Real Cámara, para el denunciante y para el Juez que sentenciare la causa, “teniendo de todo muy particular cuidado” (ley 13).

Además de esta legislación general, existió otra que, con carácter particular, se fue dictando, por la autoridad competente, para atender los problemas específicos que se detectaban en un ámbito limitado, y que, para el siglo XVI, en temas librarios prácticamente sólo afecta a Nueva España⁴⁴

En la legislación enumerada queda patente el interés denodado por controlar las mentes y las conciencias, tratando de que no pasase nada sin que la autoridad lo supiese y lo permitiese; esta actitud unas veces estuvo motivada por un talante autoritario del ejercicio del poder, en el sistema absolutista, y, otras, lo tuvieron que cumplir personas convencidas de que estaban puestos por la Providencia para prevenir o atajar el mal contenido en algunas obras, que, como tantas veces sucedió, sólo era una visión legítima, pero diferente, a la hora de exponer unas ideas o de historiar un suceso.

⁴⁴ CAMPOS, F.J., “Felipe II, el monasterio del Escorial y el Nuevo Rezado (1573-1598)”, en *Felipe II y su época*. Actas del Simposium. San Lorenzo del Escorial 1998, t. II, pp. 505-548.

⁴⁴ MEDINA, J.T., *Biblioteca Hispano-Americana*, o.c. t. VI (Apéndices, I), pp. IX-XLVII; IDEM, *La Imprenta en México*, o.c., t. I, pp. CCCXVII-CCCXXV; IDEM, *La Imprenta en Lima*, o.c., t. I, pp. LXXXIII-XCVIII.

No pocas veces, por el excesivo afán de ahuyentar el error, se ha espantado también a la verdad, mermando el rico caudal de los conocimientos, fruto de la inspiración concreta y de los talentos personales.

Visto con mirada positiva (y sobra documentación que pruebe la afirmación) hay que admitir que hubo deseos limpios e intereses sanos por parte de muchas autoridades para que la integración del Nuevo Mundo a la cultura occidental se hiciese lo mejor posible, evitando errores que en otras épocas colonizadoras y repobladoras, especialmente en la reconquista hispana, se habían cometido.

Querer transmitir la fe religiosa de la forma más segura y sacar a los pueblos indios de sus costumbres idolátricas y bárbaras, en muchas ocasiones (ahora idealizadas por un falso auge del estado natural y deslumbrados por unas conquistas técnicas de algunos de los imperios precolombinos que muy posiblemente habían llegado al culmen sin posibilidad de ascender más porque carecían de otros apoyos para seguir avanzando), no es actitud cruel ni abuso tiránico.

En una época que las grandes y potentes Coronas europeas (Inglaterra, Holanda y Francia) miraban con manifiesta envidia la preponderancia de Portugal y España, mantener una parquedad informativa y cierta discreción en los datos facilitados sobre el Nuevo Mundo, controlando las noticias que se difundían, significaba evitar abrir un nuevo frente de problemas y tensiones. Sistema, por otro lado, bastante conocido y utilizado desde la antigüedad en las colonizaciones del Mediterráneo prerromano.

También conviene tener en cuenta que, como con el resto de las Leyes de Indias, no se trata sólo de que existiese buena legislación (que la hubo, y superior a la de otros imperios coloniales del momento, por calidad, minuciosidad, preocupación y respeto), sino de que, en la misma medida, hubiese autoridades ejecutivas y judiciales, con similar formación y espíritu que la aplicase y la juzgase.

Sabemos que hubo transgresiones, abusos y mal uso de las normas, de forma consciente y deliberada; sin embargo, otras veces, los incumplimientos fueron motivados por ignorancia de las leyes, en unos territorios inmensos y mal comunicados, así como tampoco faltó legislación territorial particular viciada en su origen por información deliberadamente falsa (obrepción), o intencionadamente incompleta (subrepción), de la autoridad que debía legislar sobre un asunto.

3.3. *Crónicas, Historias y Relaciones de Indias*

El antecedente inmediato del cargo de cronista del rey, sus características y funciones, hay que buscarlos en los señoríos cristianos de la Europa medieval. Una vez asimilada la idea del descubrimiento (de la variedad, inmensidad y complejidad del Nuevo Mundo), surge la necesidad acuciante de conocer la realidad física, natural y humana de América (la tierra, las gentes, las costumbres y las formas de vida), tanto para organizar la administración y la culturización, como para rebatir falsas noticias, acabar con la pervivencia de leyendas fabulosas y contrarrestar informaciones calumniosas o maledicentes.

Sobre el Cronista Mayor de las Indias caerá el enorme peso de conocer y recoger todos los sucesos de lo que ocurrían en los reinos de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano; además, tiene la responsabilidad moral de hacerlo con objetividad y de acuerdo a la verdad de las cosas.

Fernando el Católico había dividido la información proveniente de las Indias en documentos históricos (crónica) y geográficos (padrón), y Carlos I tuvo oficiales con la función de cronistas, sin existir el cargo como tal y el correspondiente nombramiento⁴⁵. Será Felipe II

⁴⁵ Según R.D. Carbia, esos cronistas no tuvieron el carácter de Mayores: Mártir de Anglería, Ponce de León, Fray A. de Guevara y Calvete de la Estrella. Fernández de Oviedo, ni eso, porque su *Historia General*, aunque monumental, fue un proyecto privado. *La crónica oficial de las Indias*, o.c. Para J.T. Medina, el cargo de Cronista de Indias (no habla de "Mayor") fue obra de Carlos I, y Fdez. de Oviedo, el primero que lo desempeñó, seguido de Calvete de la Estrella. *Biblioteca Hispano-Americana*, o.c., t. VI, p. XLIII.

quien, en 1571, crea el cargo de Cronista Mayor de las Indias, cuyo cometido principal es “hacer la Historia general, moral y particular de los hechos y cosas memorables que en aquellas partes han acaescido y acaesciere, y de las cosas naturales y dignas de saberse...”⁴⁶; en 1594 las tareas cosmográficas quedan vinculadas al Piloto Mayor, que tiene como función recopilar toda la información de tipo geográfico, que será la base de las futuras *Relaciones de Indias*⁴⁷.

Los Cosmógrafos y Cronista Mayores de Indias fueron:

- Juan López de Velasco (X-1571); asume los dos cargos haciendo una síntesis histórico-geográfica en la que resume el proyecto que J. de Ovando había impulsado con su visita. Escribió la *Geografía y Descripción Universal de las Indias*, tardíamente impresa (Madrid 1894, ed. de J. Zaragoza), y la *Instrucción para la observación del eclipse lunar* (Madrid 1577). Por nombramiento para secretario del rey termina su trabajo en América, y el cargo se divide en dos (1591), según los dos ámbitos de competencias previstos en los títulos.

- Juan Arias de Loyola será el Cronista Mayor, y Juan Bautista de Labaña será el Cosmógrafo Mayor, ayudado por Pedro A. de Ondériz, que temporalmente asumirá las dos funciones, en 1595, por inoperancia del segundo (un gran matemático), y traslado del primero a la Casa de Contratación.

- Recuperada la normalidad, se torna a la dualidad de los cargos (V-1596), nombrándose Cosmógrafo Mayor a Antonio García de Céspedes, y Cronista Mayor a Antonio de Herrea, que escribió la voluminosa *Historia General de los Hechos de los Castellanos* (Madrid 1601).

Junto a la producción de los cronistas están las Historias que se escribieron a lo largo del Quientos y las Relaciones, entre cuyos géneros, algunos autores posteriores, marcan diferencias⁴⁸

Rasgos característicos de la crónica son los que hacen referencia a las vivencias personales del autor, enmarcadas en coordenadas espacio-temporales concretas, en las cuales se desarrolla su relato literario; por lo tanto, la inmediatez a los acontecimientos que describen, el conocimiento de los lugares en que ocurren los hechos, las fuerzas con la que describen los sucesos y a los protagonistas, son notas fundamentales de este tipo de obras, junto a una simplicidad narrativa, que sigue linealmente y por secuencias el relato. Hay que situar a estas obras en el peldaño más inferior de la creación literaria.

Como contraste y oposición, la ausencia del lugar en el momento del suceso, la distancia de los hechos, la frialdad con que se describe lo ocurrido, y el recargamiento literario utilizado en la narración, serán notas distintivas de la obra histórica.

La Relación es una obra con matices técnicos, motivada por intereses administrativos y con fines geográficos y naturalistas; aunque el autor haga alguna incursión, debe seguir unas pautas y responder a unos cuestionarios establecidos. No hay márgenes para la creación literaria; se exige información veraz y datos cuantificables. En el siglo XVI se suele tomar Relación también como sinónimo de memorial histórico.

Un rico apéndice, pero eso escapa al marco cronológico de nuestro trabajo, son las interesantísimas Crónicas Conventuales, concebidas como historia ejemplarizante y moralizada de los distintas Ordenes religiosas, escritas en el siglo XVII⁴⁹.

⁴⁶ A.G.I., 139-1-12. Lib. 28. Citado por MEDINA, J.T., *Biblioteca Hispano-Americana*, o.c., t. VI, p. XLIII.

⁴⁷ JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M., “Antecedentes”, en *Relaciones Geográficas de Indias*. Perú, Madrid 1881, t. I, pp. LXXXIII-LXXXVII; CAMPOS F.-J., “Las Relaciones Topográficas de Felipe II, Fuentes jurídicas indirectas: Valoración y perspectivas”, en *Espacios y Fueros en Castilla-La Mancha (siglos XI-XV)*, Madrid 1995, pp. 635-677; SOLANO, F. de (Ed.), *Cuestionarios para la formación de las Relaciones de Indias. Siglos XVI-XIX*, Madrid 1988.

⁴⁸ PORRAS BARRENECHEA, R., *Los Cronistas del Perú*, o.c., pp. 13-39.

⁴⁹ CAMPOS, F.-J., “Lectura crítica de las Crónicas agustinianas del Perú, siglos XVI-XVII”, en *Agustinos en América y Filipinas*. Actas del Congreso Internacional, Valladolid-Madrid 1990, t. I, pp. 237-260; IDEM, “Espíritu

La crónica americana ha superado a las castellanas por la forma de concebirse y desarrollarse; con evidentes muestras de proximidad en sus orígenes, avanza y la supera en calidad formal, en los elementos que utilizan en los fines que buscan. A lo castellano se une lo nativo; al mundo occidental se le suma la diversidad cultural nueva. El mestizaje es enriquecedor, fecundo, variado y, posiblemente, sea el primer lugar donde queda reflejado el impacto del encuentro de los dos mundos⁵⁰.

Estamos ante un tipo de obras fundamentalmente informativas y documentales; no crean un mundo imaginativo y de ficción. Son una primera aproximación a aquella nueva realidad, tan diferente del mundo conocido hasta entonces. Es literatura de asombro y testimonio, porque es la confesión sincera y espontánea de lo que ven, interpretado desde su situación personal (actividad, formación y creencias), y descrita con sus conocimientos⁵¹.

A la hora de hacer un resumen de autores y títulos correspondientes a obras de este género amplio de Crónica, Historia y Relación, para el siglo XVI (aunque algunas se publiquen después) tendríamos que incluir, además de las citadas:

- CORTEÉS, H., *Cartas de Relación*, Sevilla 1522.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G., *Historia General y Natural de las Indias*, Toledo 1526.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B., *Verdadera Historia de los sucesos de la Conquista de Nueva España*, Madrid 1632. (Ed. del mercedario Fray A. Remón sobre el texto enviado a la corte).
- JEREZ, F. de, *Verdadera Relación de la Conquista del Perú...*, Sevilla 1534.
- NÚÑEZ CABEZA DE VACA, A., *Naufragios*, Zamora 1542.
- CASAS, B. de las, *Cancionero espiritual*, México 1546; *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*, Sevilla 1552.
- LÓPEZ DE GÓMARA, F., *Historia de las Indias y conquista de México*, Zaragoza 1552.
- CIEZA DE LEÓN, P., *La crónica del Perú*, Sevilla 1553.
- FERNÁNDEZ, P. *Relación y comentarios...*, Madrid 1555.
- ZÁRATE, A. de, *Historia del Descubrimiento y Conquista de la Provincia del Perú...*, Amberes 1555.
- FERNÁNDEZ, D., *Historia del Perú*, Sevilla 1572.
- MENDIETA, Fray J. de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México 1870. (Escrita a finales del siglo XVI, no se publicará hasta el siglo XIX en edición de J. García Icazbalceta).

3.4. Bibliotecas particulares del Nuevo Mundo

El estudio de las bibliotecas es el mejor lugar para obtener información completa, abundante y veraz, sobre el ambiente y calidad cultural de un lugar, una persona o una institución, así como comprobar el tipo de ideas predominantes, según sean las obras que conocen, como fuente informativa, y las que manejan, como fuente formativa.

Las bibliotecas conventuales o universitarias, por ser institucionales diluyen la información que buscamos, ya que si es cierto que tenían las obras de referencia y consulta más cono-

Barroco y mentalidad: El primer siglo de presencia agustiniana en el Virreinato del Perú”, en *Archivo Agustino* (Valladolid), 75 (1991) 116-194; IDEM, en “Hechos de los Apóstoles Agustinos en el Perú. Los relatos de las ‘Crónicas Agustinas del Perú’, SS. XVI-XVII”, en *Gracia y desgracia de la evangelización de América. El Quinto Centenario de los religiosos*, Madrid 1992, pp. 321-354; IDEM, “Dos crónicas guadalupenses de Indias: Los Padres Diego de Ocaña y Pedro del Puerto”, en *Guadalupe de Extremadura: Dimensión hispánica y proyección en el Nuevo Mundo*, Madrid 1993, pp. 405-458.

⁵⁰ SAINZ DE MEDRANO, L., “Reencuentro con los cronistas de Indias”, en *Anales de Literatura Hispanoamericana* (Madrid), 6 (1977); DÍAZ PLAJA, G., *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, Barcelona 1953, t. III.

⁵¹ LUCA DE TENA, T., *La literatura de testimonio en los albores de América*, Madrid 1973; DÍAZ TRUCHUELO, L., “La primera visión de América en los descubridores y cronistas de Indias”, en *Huellas de España en América*, Madrid 1988, pp. 129-144.

cidas, y por tanto más utilizadas, también tenían otras menos importantes o más selectas por las características de este tipo de librerías y el origen de sus fondos.

Preferimos aproximarnos a las bibliotecas particulares que, como estrictamente privadas, nos encontramos mejor reflejado, no sólo el tipo y calidad de las herramientas técnicas de sus propietarios, sino que también podemos ver reflejada la mentalidad del grupo social y profesional al que pertenece el dueño y su talante personal (aficiones, grado de cultura, autores y materias de los libros, número de títulos, etc.).

Aceptamos las cautelas de M. Chevalier que recoge T. Hampe Martínez en su obra⁵², tales como la falta de precisión de los escribanos en sus inventarios “post mortem”; el desconocimiento de saber si en esos inventarios se recogen todos los libros que tenía el dueño, ya que algunas veces se hace la relación de las obras profesionales; la dificultad para distinguir los libros que había leído de los otros que formaban su librería; la imposibilidad de saber si había leído otras obras que ahora no figuraban en su biblioteca...

Como una aproximación de tipo sociológico vamos a basarnos en algunos inventarios de bibliotecas particulares limeñas del siglo XVI, selectivas, por el tipo de propietarios: formación académica, dignidad, posición, etc.

Teniendo en cuenta los precios elevados de los libros en el siglo XVI (¿sólo entonces?), hay que tener una sólida formación y una alta estima de los mismos para tener una librería personal⁵³.

Evidentemente el libro en esos momentos es producto suntuario, y sus propietarios pertenecen a un grupo social elevado, de buena formación, y ocupando cargos importantes en la sociedad colonial. Sería muy interesante poder contrastar los inventarios de bibliotecas de personajes de similares características residentes en la Metrópoli y en América.

Unas últimas interrogantes que quedarán sin respuesta, pero que no se deben olvidar a la hora de hacer un balance de sociología cultural, con todo rigor, son estos: ¿Fueron los libros que figuran en estas relaciones todos los que tuvieron sus propietarios? ¿Cuántos de ellos fueron leídos íntegramente? ¿Cuántos releídos? ¿Cuántos influyeron en la vida personal de sus poseedores y en el ejercicio de sus funciones públicas?...

	VALENCIANO 1576 ⁵⁴	GONZÁLEZ 1581 ⁵⁵	DÁVALOS 1582 ⁵⁶	ENRÍQUEZ 1583 ⁵⁷	TORRES 1591 ⁵⁸
Derecho y Legislación	155	168	2	9	5 ⁵⁹
Teología y Filosofía	13	7	2	0	11 ⁶⁰

⁵² *Bibliotecas privadas...*, o.c. p. 30.

⁵³ El precio de la Suma Teológica de Sto. Tomás era algo superior al de una espada; una selección de novelas de caballería valía lo mismo que tres pares de botines, y un misal con el propio de la Orden religiosa costaba lo que un jubón.

⁵⁴ Inventario de la biblioteca del Dr. Agustín Valenciano de Quiñones. Archivo General de la Nación, Lima, Inquisición, Contencioso, Leg. 1. Citado por HAMPE, T., *Bibliotecas privadas*, o.c., pp. 211-223.

⁵⁵ Memoria de los libros del señor Dr. Gregorio González de Cuenca. Presidente de Sto. Domingo. Isla Española. A.G.I., Escribanía de Cámara, 846(B), fols. 1084-1088, en *Ibid*, pp. 224-242.

⁵⁶ Registro de embarque de los libros del tesoro Antonio Dávalos. A.G.I., Justicia, 483, fols. 7367-7368, en *Ibid*, pp. 243-249.

⁵⁷ Depósito de los libros del virrey Don Martín Enríquez. A.G.I., Contratación, leg. 479, n° 3, ramo 6, en *Ibid*, pp. 250-254.

⁵⁸ Inventario de la biblioteca del cura Alonso de Torres Maldonado. A.G.I., Contratación, leg. 249, n° 6, ramo 4, en *Ibid*, pp. 255-257.

⁵⁹ Además de los grandes repertorios legislativos y ordenamientos españoles (Partidas, Fuero Real, Leyes de Toro. Nueva Recopilación) y los textos del Corpus Iuris Civilis y Corpus Iuris Canonici, Decretales y Decreto, están las obras de los maestros del Derecho Común (B. Ubaldo, B. de Sassoferato, Socinas, Ferrari, Tiraqueau, etc.), y del Derecho Canónico (Covarrubias, etc.), los juristas españoles del momneto (P. de Salamanca, Palacios Rubios, Cifuentes, Dueñas, Villaipando, Castro, Simancas, Montalvo, V. de Menchaca, Azpilicueta, N. de Avendaño, Suárez...).

⁶⁰ Sto. Tomás, Veracruz, Victoria, Soto, Vío, Lombardo, Alonso de Madrigal, etc.

	VALENCIANO 1576	GONZÁLEZ 1581	DÁVALOS 1582	ENRÍQUEZ 1583	TORRES 1591
Sagrada Escritura	9	8	0	4	0 ⁶¹
Stos. Padres y Escritores	8	3	0	1	0 ⁶²
Literatura	7	0	1	0	1 ⁶³
Clásicos Grecolatinos	6	5	2	0	1 ⁶⁴
Diccionarios/Vocabularios	5	1	0	7	3 ⁶⁵
Historia	5	1	14	4	2 ⁶⁶
Espiritualidad y devoción	4	4	22	1	20 ⁶⁷
Documentos Con. de Trento	3	0	0	1	2
Erasmus de Roterdan	2	1	0	1	0
Economía y metales	2	4	2	0	0 ⁶⁸
Medicina y cirugía	1	2	2	0	1 ⁶⁹
Oficio Divino	0	0	10	11	1
Militar/naval	0	0	1	0	0
Manual de Inquisición	0	1	0	0	0
Música	0	0	1	0	0
Otros	10	3	2	0	0
Sin identificar	5	5	1	30	3
TOTALES	235	213	75	70	50

No se pueden sacar conclusiones definitivas por la falta de homogeneidad de las fuentes y la ausencia de criterios uniformes en la elaboración de estos inventarios, registros, memorias y depósitos (ni siquiera coinciden en el concepto del título de la relación); sin embargo, son unos datos concretos muy valiosos, y como información puntual la tomamos y la ofrecemos.

IV. PRODUCCIÓN MANUSCRITA EN AMÉRICA

Las conquistas desencadenan un período revolucionario en el que perecen víctimas inocentes, porque la violencia es irracional; con la mente cegada es inútil pretender un comportamiento humano, inteligente y libre.

Además del derramamiento de sangre que se cobra una revolución —nunca justificable— también hay víctimas, no menos dolorosas e inocentes, como son las obras artísticas y culturales, contra las que se han vuelto los conquistadores de todas las épocas y civilizaciones.

⁶¹ Biblias completas (algún ejemplar, de la Regia de Arias Montano), y Libros sueltos (Epístolas, Salmos, etc.) y comentarios.

⁶² Stos. Agustín, Crisóstomo, Bernardo, Cipriano, Damasceno, Ireneo; Gregorio I, D. Aeropagita, Pío II, etc.

⁶³ Mena, Montemayor, Rojas, Valdepeñas, Ercilla, Castillejo, Santillana, Rueda, Garcilaso de la Vega, Manrique, Polo, Dante, Castiglione, etc.

⁶⁴ Arsitóteles, Platón, Marcial, Ovidio, Appiano, Livio, Cicerón, Virgilio, Jenofonte, Plutarco, Josefo, Séneca, Hebreo, Plinio, Alciato, etc.

⁶⁵ Nebrija, Molina, etc.

⁶⁶ Rades, Pulgar, Sículo, Morales, Zurita, Garibay, Fdez. de Oviedo, F. Jerez, etc.

⁶⁷ Granada, Alcántara, Orozco, Estella, Carranza, Guevara, Avila, Kempis, Ferrer, Alcocer, Fisher, Ciruelo, Medina, Salazar, etc.

⁶⁸ Mercado, Alcocer, Villalón, Covarrubias, Aspe, Vargas, etc.

⁶⁹ Dioscórides, Díaz, etc.

Por motivos políticos y religiosos se han quemado hombres y libros, pretendiendo acabar con unas ideas y unas creencias que nunca se han convertido en cenizas, por muchas que hayan sido las víctimas. De alguna manera, algo del vencido pasa al mundo del vencedor que, de forma inconsciente, lo asimila e incorpora a la nueva sociedad resultante. Ese es el triunfo del derrotado. Por eso el mestizaje es grande, fecundo e integrador. Lo antiguo no desaparece, se transforma, y, revitalizado, surge nuevo y potente.

Nunca la cultura de un pueblo parte de cero; siempre se hereda el legado del ayer, que, enriquecido por el esfuerzo de cada período, se transmite a la generación siguiente. En los modelos culturales de cualquier futuro perviven gérmenes de los tipos del pasado, enriqueciéndolos y dándoles solera.

Un tema que sólo puede quedar enunciado, por su envergadura y trascendencia, es el de la destrucción deliberada que hubo de códices precolombinos, durante la conquista del Nuevo Mundo, en lugares muy significativos⁷⁰. Poner especial saña por parte de las autoridades españolas, civiles y eclesiásticas, en la quema de libros (crueldad sanguinaria del conquistador o fanatismo disfrazado de virtud en los inquisidores) es desenfocar el problema y asentar el estudio sobre premisas falsas.

Sabemos que se quemaron códices, que se censuraron libros y se condenaron a la cárcel a nativos, criollos y españoles. Pero las causas son complejas y obedecen a un haz de motivaciones bastante más intrincado que el sencillo enunciado de algunas crónicas, aunque en ellas se encuentre el resultado final del proceso. Juzgar cualquier hecho del pasado con criterios, conocimientos y mentalidad de hoy, es hacer un monstruo de nuestro análisis, y tentación que no han vencido algunos escritores. Por eso circulan muchas obras deformes.

4.1. *Obras escritas por los españoles*

El número de obras escritas en América y Filipinas, durante el siglo XVI, es más reducido del que se suele suponer o intuir. La ocupación y el dominio del territorio, tras un proceso violento en la mayoría de los casos, el difícil y lento proceso de asentamiento y colonización posterior (mental y social; religiosa y cultural), hace que, en buena parte de la centuria, no exista paz material y sosiego espiritual suficiente para poder acometer la tarea de relatar las cosas con la tranquilidad y amplitud requeridas para que la evaluación sea útil y provechosa.

Al comienzo se escriben memoriales, cartas, informes, representaciones... pero apenas una historia, una crónica o una relación que de por sí deben ser extensas, minuciosas y completas, tanto por las dimensiones como por el contenido, para abarcar todo lo que desean contar, sin omitir ni repetir nada. Las obras de este tipo corresponden cronológicamente a la segunda mitad de la centuria que estudiamos.

Otra dificultad que hay que tener en cuenta es que los autores no son escritores, ni las obras pertenecen a un género literario en el que se cultive la fantasía; no hay creación imaginativa, sino transcripción de la realidad (histórica, natural, religiosa, etnográfica, etc.), y a ella se ajustan escrupulosamente, porque en esa fidelidad reside el interés de su trabajo y el éxito posterior. Sólo hurtando tiempo al tiempo, los misioneros, los soldados y los oficiales de la administración, llenan pliegos y completan sus narraciones.

Además, este proceso tiene nuevos inconvenientes provenientes de la escasez o carencia de medios materiales para realizar su trabajo (papel, tinta, plumas, etc.); también hay que contar con los obstáculos del lugar y de la época en que se escribe, más otras circunstancias añadidas por las que atraviesa el autor y su obra hasta llegar al archivo o librería donde se hayan conservado hasta hoy.

⁷⁰ Cfr. *Relación de Tezcoco*, de J. B. Pomar (1582); *Historia de la nación Chichimeca*, de F. Alva Ixtlilxóchitl, nieto del último emperador chichimeca (finales del XVI); *Relación de las cosas del Yucatán*, de Fray D. de Landa, obispo de Yucatán (1566).

Tampoco así hay garantía total de supervivencia, porque surgirán nuevos obstáculos a los que tendrán que hacer frente esos escritos, como son los provenientes de la violencia de la naturaleza y del hombre (incendios e inundaciones, revoluciones y saqueos); los atentados de la perfidia humana, a veces patológica (el robo insensato del coleccionista culpable); las amenazas de la avaricia insaciable del archivero, que lo secuestra en espera de un trabajo suyo que no hará nunca (mientras se veta la posibilidad de que lo estudie otro investigador, sobre todo si es joven). El ángel de la guarda, el azar o la casualidad, también funciona en los archivos.

El tiempo cobrará un tributo legítimo, fruto de la naturaleza finita de las cosas: el soporte material en el que se escribió (casi siempre de mala calidad) comenzará un proceso normal de envejecimiento y deterioro que pondrá a los pliegos de la obra en riesgo de desaparición.

La incultura de la gente también es otro agente destructor activo, porque el “papel viejo”, además de venderse o quemarse, por inservible, se puede aprovechar para material de encuadernación; muchas pastas de libros, tras la badana, vitela o pergamino de las cubiertas, guardan hojas sueltas —manuscritas o impresas— que, engomadas con tosco engrudo, adquieren una apariencia rígida óptima para servir de cubiertas a otras obras nuevas.

Después de esa sucinta enumeración de amenazas reales por las que han tenido que pasar la mayoría de los manuscritos, será fácil comprender por qué muchos códices no han llegado hasta nosotros; es cierto que existen bastantes manuscritos de obras escritas en el siglo XVI, pero materialmente no pertenecen a esa centuria; se trata de copias de épocas posteriores, bastantes del Seiscientos.

Si hacemos, como en todo este trabajo, un sondeo selectivo de materias y autores, guiados por la calidad, importancia e interés de las obras, tenemos el siguiente resultado:

4.1.1. Biblioteca Nacional

La Nacional no es una biblioteca especializada en fondos americanos aunque sorprenda el elevado número de documentación indiana existente, encuadrada en numerosos volúmenes de *Varios*, que se reduce enormemente a la hora de clasificar los manuscritos unitarios sobre el Nuevo Mundo, y todavía ménos son los que corresponden al siglo XVI.

Conviene tener presente el origen variado de los fondos de esta biblioteca, ninguno de ellos americanistas: un antiguo lote de la Real Biblioteca, los del duque de Osuna, los de D. Pascual Gayangos, los del Ministerio de Ultramar, la Colección Usoz y las numerosas copias del americanista D. Justo Zaragoza, etc.

El fondo Palafox y la documentación legislativa posiblemente sean las colecciones más abundantes de los manuscritos americanos existentes, compuesta ésta última por infinidad de Provisiones, Cédulas, Cartas, Instrucciones, Ordenanzas, Providencias, etc., que explican, por una parte, la organización de las Indias, coincidiendo con la consolidación del absolutismo real castellano; esa ordenación del Nuevo Mundo, se hace por la vía legislativa de las Pragmáticas reales y mandamientos o normas de gobierno de los órganos de poder metropolitanos (Rey, Consejo de Indias, casa de Contratación), y de las autoridades territoriales de aquel inmenso imperio (Virreyes, Audiencias, Gobernadores, Capitanías...), para el que pocas veces se legisló con carácter general, resultando de ahí el predominio del particularismo del Derecho Indiano, tan complejo, abundante y variado.

De los fondos de la Biblioteca Nacional podemos señalar simbólicamente los siguientes⁷¹:

- GANTE, Fray Pedro de (agustino), *Catecismo de la doctrina cristiana en jeroglíficos, para la enseñanza de los indios americanos*, Ms. V^a 26/9.

⁷¹ PAZ, J., *Catálogo de Manuscritos...*, o.c., pp. 5, 6, 11-22, 28-30 y 182-185.

- *De la gobernación spiritual de las Yndias. Prefación del libro de las Leyes [por Felipe II]. De las Leyes, Cédulas, Provisiones y ordenanças por las cuales se deve regir y gobernar el estado de las Yndias.* Ms. 2935.
- ESCALANTE DE MENDOZA, Juan, *Libro nombrado regimiento de la Navegación de las Indias Occidentales por ——. Escripito en modo de diálogos de preguntas y respuestas entre un filósofo graduado maestro en Artes y un piloto muy práctico y cursado en la mesma navegación de las mesmas Yndias.* Ms. 3104.
- DURÁN, Fray Diego (dominico), *Historia desta Indias (Nueva España) y Islas y Tierra Firme del mar Océano; y calendario antiguo por donde... se regían estas naçiones yndianas... en su ynfidelidad....1579.* Ms. V^a 26/11.
- *Pintura del governador, alcaldes y regidores de México.* 1565. Ms. V^a 26/8.

4.1.2. Biblioteca del Palacio Real

La Sección americana de la biblioteca palatina tiene su origen en libros diferentes de los provenientes de las colecciones privadas de los monarcas que se reúnen aquí, en 1807, por Real Orden.

Hay una rica documentación del controvertido Palafox y Mendoza, virrey-arzobispo, procedente de Simancas, y la colección de J. Celestino Mutis, fundamentalmente de carácter lingüístico, que se incorporaron en plena Ilustración; también se integraron en estos fondos los libros procedentes de los Colegios Mayores suprimidos en la reforma carolina (de Cuenca, San Bartolomé...), y que tornaron a Salamanca en 1954.

La colección de D. Juan Bpta. Muñoz también estuvo en Palacio hasta que, en el pasado siglo, se transfirió a la Real Academia de la Historia muy preocupada por el tema americano desde que, por Real Decreto, se le concedió el título de Cronista Mayor de las Indias (18-X-1755).

Por supuesto la colección de la antigua Secretaría de Gracia y Justicia de Indias, y, sobre todo, la librería personal del ilustre panameño de la Secretaría del Consejo de Indias, D. Manuel José de Ayala, serían los grandes contingentes de documentación que integraran la sección americana de esta biblioteca, fundamentalmente obras de tipo legal que le sirvieron para formar su *Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias*, y el *Cedulario Indico*⁷². Sin embargo, lo más valioso es el conjunto de códices que formaron originariamente las colecciones reales a partir de cuyo fondo se formó la Librería, en su mayor parte obras unitarias y voluminosas.

De estos fondos enumeramos simbólicamente⁷³:

- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia General de las Indias*, 2 vols. Copia de la época, Mss. 3041 y 3042.
- ZORITA, Alonso de, *Leyes y ordenanças de las Indias por las cuales primeramente se an de librar todos los pleytos civiles y criminales de aquellas partes y lo que por ellas no estuviere determinado se a de librar por las leyes y ordenanças de los reynos de Castilla.* 1574. Ms. 1813.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de (franciscano), *Historia Universal de las Cosas de Nueva España... en lngua mexicana y española....* Con notas, explicaciones y firma del propio autor. Ms. 3280.
- URDANETA, Fray Andrés de (agustino), *Relación de los sucesos de la Armada del Comendador García de Loaisa, desde 24 de Julio de 1525 hasta el año 1535.* Ms. 1465.
- *Causa de Pizarro [Gonzalo].* 1545. Ms. 409.

⁷² Originales en el Archivo Histórico Nacional, Mss. 726b y ss., y 684 y ss., respectivamente.

⁷³ DOMÍNGUEZ BORDONA, J., *Manuscritos de América*, o.c., pp. 2-3, 12, 149-150, 168, 184 y 191-192.

- RIEZO, J., alias Oliva, y MAIOLO, Baltasar, *Atlas o Cartas de marecar*. 1588. Ms. 1271.

4.1.3. Biblioteca del Monasterio del Escorial

La biblioteca escurialense no es americanista, ni lo pretendió, aunque tenga fondos americanos, algunos muy valiosos; llegaron hasta los estantes de la librería del monasterio jerónimo por caminos complicados, pero conocidos: compras inteligentes, donaciones generosas, entregas más o menos forzadas, e incluso como tesoros logrados del mar (restos de naufragios fabulosos) y sobreviviendo a guerras y dos pavorosos incendios, aunque con víctimas; la primera era

“una curiosidad de gran estima, digna del ánimo y grandeza del fundador desta librería. Esta es la historia de todos los animales y plantas que se han podido ver en las Indias Occidentales... Encomendó el Rey esta impresa al doctor Francisco Hernández... que como dice en un proemio, pasando en Indias en poco más de cuatro años, con el buen orden que puso, y con no descansar de lo que del rey llevaba, escribió quince libros grandes de folio... De suerte que en los uno puso la figura, la forma y el color del animal y de la planta... y en otros... pone la historia de cada cosa, las calidades, propiedades y nombres de todo... hizo fuera de estos quince tomos otros dos por sí: el uno es el índice de las plantas y la similitud y proporción que tienen con las muestras... y el otro es de las costumbres, leyes y ritos de los indios y descripciones del sitio, de las provincias, tierras y lugares de aquellas Indias y mundo nuevo”⁷⁴.

Otra notable ausencia, aunque no perdida, es el *Códice Borbónico*; desapareció en el trienio liberal de Fernando VII (1820-1823), fue subastado en París, en 1826, y adquirido por la Cámara de Diputados francesa, en 1300 francos. Se trata de un códice de 36 folios profusamente ilustrados con imágenes que reproducen fiestas, sacrificios y ritos de los aztecas, junto con un calendario de ese pueblo⁷⁵.

Como lo americano no fue un tema especialmente buscado en San Lorenzo, nos encontramos con un fondo variado en cantidad y calidad, en épocas y asuntos, pero siendo proporcionalmente alto el número de códices unitarios y compuestos orgánicos al de otras bibliotecas con fondos americanos, y creadas de forma semejante. También se puede afirmar que los códices y documentos correspondientes al siglo XVI forman la mayor parte del fondo americano escurialense. De ellos, podemos enumerar simbólicamente⁷⁶:

- *Relación de las çeremonias y ritos y poblaçión y governaçión de los yndios de la provinçia de mechuacán...* ¿1543?. Ms. ç.IV.5
- *Calendario de toda la índica gente por donde han contado sus tiempos hasta oy...* 1549. Ms. ç.IV.5
- *De Imitatione Christi, o [Contemptus Mundi], en lengua náhuatl*. Anterior a 1570. Ms. d.IV.7

⁷⁴ SIGÜENZA, Fray J. de, *Fundación del Monasterio de El Escorial*, P. II, disc. 11. *Vida y Obras de Francisco Hernández*, México 1960-1984, 7 ts. Ed. coordinada por G. Somolinos, con un estudio previo sobre “España y Nueva España en la época de Felipe II”, por J. Miranda. Los ts. 2 y 3 corresponden a la “Historia Natural de la Nueva España”. LÓPEZ PIÑERO, J.Mª, *El códice Pomar (ca. 1590). El interés de Felipe II por la Historia Natural y la Expedición Hernández a América*, Valencia 1991.

⁷⁵ Ed. facsímil de F. Paso y Troncoso, México 1938. IDEM, *Descripción, historia y exposición del Códice pictórico de los antiguos Náhuas que se conserva en la Cámara de Diputados en París*, Florencia 1898.

⁷⁶ CAMPOS, F.-J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano...*, o.c., pp. 41-51, 59-66, 67-73, 300-305, 307-317, 343-372, 451-458 y 459-468; IDEM (Ed.) *Fondo Manuscrito Americano...*, o.c.

- *Los Synodos Provinciales del Pirú. Dirigidos a la S.C.R.M. del Rey don Philippe nuestro Señor.* 1583. Ms. d.IV.8
- QUIROGA, Pedro de, *Coloquios de la verdad.* ¿1563?. Ms. K.II.15.
- ALONSO DE VERACRUZ, Fray Alonso de (agustino), *Relectio de decimis, y Apologia pro religiosis trium ordinum mendicantium habitantibus in nova hispania...* 1555-1560. Ms. K.III.6
- *Historia de los Ingas y Nueva España...* Con obras de Cieza, Betanzos, Aguilar, Santillán y narraciones anónimas. Segunda mitad del Siglo XVI. Ms. L.I.5
- *Proceso entre el fiscal y los hijos/nietos de Colón sobre privilegios de su padre/abuelo.* ¿1527?. Ms. V.II.17
- BENAVENTE, Fray Toribio de (Motolonía, franciscano), *Ritos antiguos, sacrificios e idolatrías de los indios de nueva españa, y de su conversión a la fe...* ¿1541?. Ms. X.II.21

4.1.4. Otras Bibliotecas

Biblioteca Pública de Toledo:

- SUÁREZ DE PERALTA, Juan, *Tratado del Descubrimiento de las Yndias y su Conquista, y los Ritos y Sacraificios y Costumbres de los Yndios y de los Birreyes y Governadores que las an governado... y del rompimiento de los Yngleses y del principio que tubo Francisco Draque para ser declarado enemigo....* Poco después de 1589. Ms. 302.

Biblioteca Universitaria de Salamanca:

- VELLERINO DE VILLALOBOS, Baltasar, *Luz de Navegantes donde se hallaron las Derrotas y Señas de las partes marítimas de las Indias, Islas y tierra Firme del mar Océano.* 1592. Ms. 291.
- ACOSTA, José de (jesuita), *De procuranda salute Indorum libri sex.* 1577. Ms. 121.
- MERCADO, Alonso de, *Relación y declaración del modo que este valle de Chíncha y sus comarcas se governavan antes que oviese Yngas y después que los uvo hasta que los cristianos entraron en esta tierra.* Escrita por orden de los visitadores Fr. C. de Castro (dominico), y del Corregidor D. de Ortega, en 1558. Ms. 1726.

V. CONCLUSIONES

Hemos realizado una aproximación, ordenada y sistemática, al mundo de los libros españoles sobre el Nuevo Mundo en el siglo XVI; no ha sido completa, pero el sondeo se ha planificado de tal forma, que la información obtenida abarque diferentes materias, distintos géneros y diversos autores, para que la visión sea lo más próxima a la realidad. La ventaja de centrarnos en bibliotecas con buen fondo americanista, sin estar especializadas en este tema, hace que la aleatoriedad sea más objetiva y los resultados más ajustados a la verdad.

La información contenida en estos libros no obedece tanto a una producción racional, fruto de la reflexión teórica, cuanto a una elaboración práctica obtenida del contacto con la realidad de las cosas. Son dos mundos (pueblos, culturas, creencias, modos de vida) los que entran en contacto, inicialmente con muy pocas cosas en común, y que, por tanto, sólo la observación y posterior experimentación puede servir como vehículo de información y de conocimiento.

Esa diversidad radical, y la correspondiente curiosidad por saber, es la que lleva a los españoles a describir todo lo que ven, a tomar nota de todo lo que les cuentan y a narrar lo que sucede.

En las primeras grandes obras producidas en la segunda mitad del Quinientos, se escriben unas narraciones bastantes completas y minuciosas de lo que han encontrado los respectivos autores, que, además, están dedicados a ocupaciones muy dispares y bastante distantes de la creación literaria.

La primera imagen está circunscrita al impacto producido por el medio físico-natural: relieve geomorfológico, flora y fauna, clima y vegetación, suelo y subsuelo, costas y corrientes fluviales, riqueza metalífera y otras materias primas; cuentan lo que tienen y lo que producen, de lo que carecen y necesitan.

Los relatos se detienen en aspectos antropológicos y etnográficos: la diversidad de pueblos y culturas, la distinción de lenguas y tradiciones, la organización familiar, las relaciones sociales y el sistema económico; también describen el hábitat y las comunicaciones, el sistema ofensivo y defensivo de los pueblos y comunidades; averiguan sus conocimientos científicos y técnicos, la precisión en la medición del tiempo y la calidad y variedad del utillaje de trabajo.

Adquieren valor primordial las investigaciones realizadas sobre las cosmogonías de los diferentes imperios: las divinidades y sus representaciones, los sacrificios ofrecidos, los cultos que practican y la moral por la que se rigen. En la recogida de información se remontan todo lo que pueden para explicar el desarrollo y evolución histórica que ha tenido ese pueblo, su organización política, sus alianzas tradicionales y sus enemistades ancestrales.

Junto a esta imagen material se mezcla una idea espiritual que, a veces, se concretiza en ejemplos y comparaciones. La Providencia ha puesto a los religiosos para la conversión de estos hombres abandonados a los excesos de una naturaleza no purificada por la gracia del bautismo y no dominada por la oración y la práctica sacramental. Desórdenes dolorosos, pero comprensibles, aunque no se debe prolongar mucho esta situación, porque si antes los excusaba la ignorancia, ahora cae el peso de la responsabilidad moral sobre los misioneros y las autoridades, ya que conocen el lamentable estado en que se encuentran y disponen de los medios que ofrece la religión católica para salir de esa situación. De ahí la extirpación de las idolatrías

Conviene tener presente que todavía no ha finalizado Trento, o acaba de hacerlo, y que toda la reforma propugnada por el Concilio (sobre todo lo relacionado con los sacramentos, con la doctrina de los santos y su culto), apenas había llegado al Nuevo Mundo, y menos todavía a las zonas de misión viva donde los religiosos están predicando la doctrina cristiana y enseñando técnicas de trabajo; primero tienen ellos que asimilar las nuevas directrices y los cambios efectuados, para poder transmitirlos a los nativos.

Respecto a la catequesis y contenidos religiosos, influye decisivamente las decisiones pastorales adoptadas en los Concilios o Sínodos provinciales de México y Lima, impulsados por dos hombres descomunales como fueron Zumárraga y Mogrovejo.

Imagen material e imagen espiritual que se ajusta fielmente a la situación real, distinta de la española, aunque tomada de ella. Eso es lo que se recoge en los libros hispanos —manuscritos e impresos— que sobre el Nuevo Mundo en el siglo XVI han llegado hasta nosotros.

VI. BIBLIOGRAFIA

- ANTONIO, N., *Bibliotheca Hispana Nova*, Matriti 1783.
- ARAUJO, E. F., *Primeros impresores en Nueva España*, México 1979.
- CAMPOS Y FDEZ. DE SEVILLA, F. J., *Catálogo del Fondo Manuscrito Americano de la Real Biblioteca del Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1993.
- CAMPOS Y FDEZ. DE SEVILLA, F. J., (Ed.), *Fondo Manuscrito Americano de la Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, San Lorenzo del Escorial 1993.
- CARBIA, R. D., *La crónica oficial de las Indias Occidentales*, Buenos Aires 1940.
- CONTRERAS, R., *Catálogo de la Colección "Manuscritos sobre América", de la Real Academia de la Historia*, Badajoz 1978.

- CONTRERAS, R., *Fondos Americanistas de la Colección Salazar y Castro. Catálogo*, Madrid 1979.
- DOMINGUEZ BORDONA, J., *Manuscritos de América* [en la Biblioteca de Palacio], Madrid 1935.
- EROLE, E., *Diccionario histórico del Libro*, Barcelona 1981.
- ESCOLAR, H., *Historia del Libro*, Madrid 1988.
- ESTEVE BARBA, F., *Historiografía indiana*, Madrid 1964.
- FERNÁNDEZ, S. M., *La imprenta en Hispanoamérica*, Madrid 1977.
- GARCÍA IZCALBACETA, J., *Bibliografía Mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, México 1954. Ed. de A. Millares Carlo.
- GÓMEZ DE OROZCO, F., *Catálogo de la Colección de Manuscritos relativos a la Historia de América formada por J. García Icazbalceta*, México 1927.
- GONZÁLEZ DE COSSÍO, F., *La imprenta en México: 1539-1820*, México 1947.
- HAMPE MARTÍNEZ, T., *Bibliotecas privadas en el mundo colonial*, Frankfurt am Main 1996.
- HARRISSE, H., *Bibliotheca Americana Vetustissima. A description of works relating to America published between the years 1492-1551*, New York 1866.
- HARRISSE, H., *Introducción de la Imprenta en América, con una Bibliografía de las obras impresas en aquel hemisferio desde 1500 a 1600*, Madrid 1872.
- IGLESIA, R., *Cronistas e historiadores de la conquista de México. El cilo de Hernán Cortés*, México 1980.
- IGUINIZ, J. B., *La imprenta en la Nueva España*, México 1938.
- LENZ, H., *Historia del papel en México y cosas relacionadas (1525-1950)*, México 1990.
- LEÓN, A. de, *Epítome de la Biblioteca Oriental i Occidental. Nautica i Geográfica*, Madrid 1629.
- LEÓN, N. de, *La Imprenta en México*, México 1900.
- LEONARD, I. A., *Los libros del conquistador*, México 1979.
- MARTÍNEZ, J. L., *El libro en Hispanoamérica. Origen y desarrollo*, Madrid 1986.
- MARTÍNEZ DE SOUSA, J., *Diccionario de Bibliología y Ciencias afines*, Madrid 1989.
- MEANS, P. A., *Biblioteca Andina. Essays on the Lives and Works of The Chroniclers, on or the writers of the Sixteenth and the Seventeenth Centuries...*, New Haven 1929.
- MEDINA, J. T., *La Imprenta en Manila desde sus orígenes hasta 1810*, Santiago de Chile 1896. Nueva edición, Amsterdam 1964.
- MEDINA, J. T., *Bibliografía Española de las Islas Filipinas (1523-1810)*, Santiago de Chile 1897. Nueva edición, Amsterdam 1966.
- MEDINA, J. T., *Biblioteca Hispano-Chilena (1523 -1817)*, Santiago de Chile 1897, t. I. Nueva edición, Amsterdam 1965.
- MEDINA, J. T., *La Imprenta en Lima (1584-1824)*, Santiago de Chile 1906, t. I. Nueva edición, Amsterdam 1965.
- MEDINA, J. T., *La Imprenta en México (1539-1821)*, Santiago de Chile 1912, t. I. Nueva edición, Amsterdam 1965.
- MEDINA, J. T., *Biblioteca Hispano-Americana, 1493-1810*, Santiago de Chile 1898, t. I (1493-1600). Nueva edición, Amsterdam 1968.
- MEDINA, J. T., *Biblioteca Hispano-Americana, 1493-1810*, Santiago de Chile 1898, t. VI, Adiciones I. Nueva edición, Amsterdam 1968.
- MEDINA, J. T., *Historia de la Imprenta en los antiguos dominios de América y Oceanía*, Santiago de Chile 1958.
- MILLARES CARLO, A., *Introducción a la historia del libro y de las bibliotecas*, México 1971.
- NORTON, F. J., *Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal 1501-1520*, Cambridge 1978.
- NORTON, F. J., *Printing in Spain 1501-1520*, Cambridge 1966.
- O'GORMAN, E., *Cuatro historiadores de Indias del Siglo XVI*, México 1972.
- PALAU Y DULCET, A., *Manual del Librero Hispano-Americano*, Barcelona 1948-1977, 28 vols. + 7 de Índices (1991-19987).
- PAZ, J., *Catálogo de Manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional*, Madrid 1933.
- PESCADOR DEL HOYO, M^o C., *Documentos de Indias. Siglos XV-XIX. Catálogo de la serie existente en la Sección de Diversos*, Madrid 1954.
- PORRAS BARRENECHEA, R., "Mapas sobre el Perú", en *Fuentes Históricas Peruanas*, Lima 1963.
- PORRAS BARRENECHEA, R., *Los Cronistas del Perú (1528-1650) y Otros Ensayos*, Lima 1986.
- RAMÍREZ DE ARELLANO, A., *Apuntes para un catálogo de libros notables impresos en México de 1539 a 1599*, México 1895.

- Relaciones Geográficas de Indias. Perú*, Madrid 1881-1897, 4 ts. Ed. del Ministerio de Fomento.
- Relaciones Histórico-geográficas de las provincias de Yucatán y Mérida. Documentos*, Madrid 1898-1899, 2 vols.
- Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, México 1983. Ed. de A. L. Izquierdo y C. León Cázares, 2 vols.
- Relaciones históricas y geográficas de América Central. Panamá*, Madrid 1908. Ed. de M. Serrano Sanz.
- Relaciones históricas de América. primera mitad del siglo XVI*, Madrid 1916. Ed. de M. Serrano Sanz.
- Relaciones geográficas de Indias (contenidas en el Archivo General de Indias). La Hispano-América del siglo XVI: Colombia, Venezuela, Puerto Rico, República Argentina*, Sevilla 1919. Ed. de G. Latorre.
- Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala, Antequera, Tlaxcala, México, Nueva Galicia, Michoacán*, México 1982-1988, 10 vols. Ed. de R. Acuña.
- Relaciones Geográficas de Indias, siglos XVI-XIX. Cuestionarios para la formación de las —*, Madrid 1988. Ed. de F. Solano.
- Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito. Siglo XVI-XIX*, Madrid 1991, 2 vols. Ed. de P. Ponce Leiva.
- RETANA Y GAMBOA, W. E., *La Imprenta en Filipinas (1593-1810). Adiciones y observaciones a "La Imprenta en Manila", de D.J.T. Medina*, Madrid 1899.
- RETANA Y GAMBOA, W. E., *Orígenes de la imprenta filipina. Investigaciones históricas, bibliográficas y tipográficas*, Manila 1811.
- SÁNCHEZ ALONSO, B., *Fuentes de la Historia de España e Hispanoamérica*, Madrid 1952, 3 ts.
- SANZ, C., *Henry Harrise (1829-1910). "Príncipe de los americanistas". Su vida. Su obra. Con nuevas adiciones a la Bibliotheca Americana Vetustissima*, Madrid 1958.
- SIERRA CORELLA, A., *La censura de libros y papeles en España y los índices y catálogos españoles de los prohibidos y expurgados*, Madrid 1947.
- SINTES OBRADOR, F., *Catálogo de Obras Iberoamericanas y Filipinas de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid 1953.
- TORRE REVELLO, J., *El libro, la imprenta y el periodismo en América*, Buenos Aires 1940.
- TUDELA DE LA ORDEN, J., *Los Manuscritos de América en las Bibliotecas de España*, Madrid 1954.
- VALTÓN, E., *Impresos mexicanos del siglo XVI*, México 1935.
- VALTÓN, E., *El primer libro de alfabetización en América*, México 1947.
- VARGAS UGARTE, J. R., *Manual de estudios peruanistas*, Lima 1959.
- VARIOS, *IV Centenario de la imprenta en México*, México 1939.
- VARIOS, *Los Dominicos y el Nuevo Mundo*. Actas del I Congreso Internacional. Madrid 1988.
- VARIOS, *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo. (Siglo XVI)*. Actas del II Congreso Internacional. Madrid 1988.
- VARIOS, *Extremadura en la Evangelización del Nuevo Mundo. Actas y Estudios*, Madrid 1990.
- VARIOS, *Agustinos en América y Filipinas*. Actas del Congreso Internacional. Valladolid-Madrid 1990, 2 ts.
- VARIOS, *Presencia de la Merced en América*. Actas del I Congreso Internacional. Madrid 1991, 2 ts.

UN LIBRO SIGNIFICATIVO: LOS «HUMANAE SALUTIS MONUMENTA» DE ARIAS MONTANO

Por Ramiro Flórez
Univ. Autónoma, Madrid

*Liberaque exultat plebes, laudatque potentis
Acta Dei, arcanaeque canit monumenta salutis.*
Oda XIV.

Digamos, de entrada, que se trata de un libro singular. No es el libro más importante de Arias Montano, ni el que le diera más renombre o fama o tuviera mayor rechazo de los hipersensibles vigilantes de la ortodoxia. Eso queda para la Biblia Políglota y su Apparatus. Pero es un libro representativo de lo que se quería leer entonces en Europa y de la tamizada recepción en España del Humanismo *cristiano*.

Los *Humanae salutis monumenta* es un libro devocional, a primera vista casi ingenuo, hecho desde luego para enseñar, pero también para deleitar y agrandar. En la misma portada lleva como lema explícito esta inscripción: *Piorum animis recreandis*, «para recreo de las almas piadosas». Pero, a la vez, es un libro complejo. Es un libro de imágenes o estampas artísticas y un libro de poemas escritos en latín. Y es el libro de un biblista que tiene conciencia de que vive en una sociedad bibliificada y que tiene al Libro sagrado como único punto de coincidencia dentro de la escisión religiosa, exacerbada y sangrante, que sólo genera odios, venganzas, enmascaramientos, desconfianzas y cautelas entre las que apenas se sabe quién es quién. ¿Por qué no dar a esa sociedad un respiro de lectura de hechos memorables de historia sagrada, historia redentora, con atractivos dibujos y con poemas calcados sobre la belleza clásica que ofrecieran conjuntamente doctrina y regocijo? Sería una unción balsámica, una corriente de espiritualidad cristiana universalizada, dirigida y encauzada por el canal del pabellón bíblico.

Lamentablemente, en contra de su costumbre, Arias Montano no nos dice nada de sus intenciones concretas al construir este libro. En lugar de sus precavidos y minuciosos prólogos a otras obras, aquí Arias Montano deja que sea Plantino, el impresor, quien haga el Prólogo, el Apéndice y hasta unas Anotaciones amplias al contenido de las Odas. Es así el editor una especie de coautor. Plantino puede, con ello, alabar y ensalzar el libro y al autor original e incluso darse el placer de llamar la atención sobre la belleza literaria de varios de los poemas. La escri-

tura de Plantino no es la de Arias Montano, y con ello la obra gana en espacios de aplicación y vulgarización, pero se rebaja y pierde en calidad. Pero Plantino, como librero y comerciante además de impresor, conocía muy bien el sistema de deseos y de necesidades culturales de su tiempo: Una religiosidad difusa, variada y profunda, que buscaba alimento y orientación directa en la Biblia, cultivo y deleite en los temas del Arte, anhelo de una piedad ilustrada históricamente y con el punto de mira de soldar la escisión, las luchas y las controversias, en muchos casos políticos y sólo barnizados con solapamientos de ortodoxias y heterodoxias. Y ahora estaba allí Arias Montano, poeta y experto en dibujo y «arquitectura» de imágenes, nada quisquilloso en asuntos de purismos doctrinales oficiosos y oficiales y además con una pasmosa facilidad para dar forma de antigüedad clásica a las versiones de los temas bíblicos y actuales. Por el Prólogo y el Epílogo deducimos cómo se vio el modo adecuado de reunir una pluralidad de corrientes librarias y de mercado en una sola obra. Los *Humanae salutis monumenta* adquieren, en esta perspectiva, una representatividad única, como señuelo pintado y poetizado de la más codiciosa actualidad. La visión intelectual y erudita de Arias Montano, con conocimientos precisos sobre lo que se llevaba y necesitaba en una religiosidad humanista que quería ser sincera por encima de los ritualismos, conceptualizando los signos de los tiempos, se plegaba perfectamente a las intenciones más pragmáticas del amigo editor. Puso alma y vida en ordenar sus Odas, en crear estampas nuevas, al modo de las muchas de la Políglota, y compuso, sobre la idealización previa de las formas icónicas, nuevas versificaciones. Y el libro fue hecho.

Para una comprensión adecuada del mismo, dados esos presupuestos que se encierran en su presentación y hechura, es evidente que se pueden adoptar distintos enfoques y planteamientos. Un libro es un texto, un tejido que bisela en el cañamazo de su presencia material, muchas y plurales intencionales: las del autor, las anónimas de su tiempo, las que revelan el estilo adoptado y su textualidad formal. Ahí hay contenidos doctrinales, cuestiones filológicas y lingüísticas, preferencias o vertientes estéticas y hasta opiniones teológicas.

Aquí nos interesan los *Humanae salutis monumenta* como testigo y reflejo de su tiempo, como espejo y como sensor del mismo, como teoría procesual, como peldaño alzado que nos ayude a verlo, sentirlo, y en la medida de lo posible, conceptualizarlo. Es decir, llegar a ese punto entrelazador en el que las cosas grandes y nimias, expresas o implícitas, adquieren sentido. Todo lo que no conduce a esa meta debe estimarse únicamente como acarreo de materiales.

Para ello, los puntos a que nos vamos a ceñir podríamos señalarlos en los siguientes epígrafes: I°. Descripción y contexto; II°. La forma estética; III°. Algunos temas de contenido; y IV°. El eco del libro en España y su presencia en El Escorial.

Felizmente, aunque pocos, hay ya estudios hechos sobre esta obra, tanto desde el punto de vista de documentación investigadora, como desde el punto de vista lingüístico, filológico y artístico. Y también los hay alegremente laudatorios y ditirámicos. Acudiremos a ellos o los tendremos en cuenta siempre que nos faciliten el esclarecimiento de nuestra perspectiva. Porque, a veces, se complacen demasiado en mostrarse como estudios cerrados, sin apertura hacia esa comprensión integradora. Rozan con ello lo esotérico, y fuera del círculo de expertos e iniciados, se diría que a los demás posibles lectores se les olvida como analfabetos funcionales o estúpidos. Con todo, hasta por las sendas tortuosas y perdidas se puede entrar en la espesura del bosque. Lo importante y decisivo es que todo ayude a captar la presencia didáctica de lo que el libro dice desde sí mismo y en su contorno histórico.

I. DESCRIPCIÓN Y CONTEXTO.

Como conjunto dibujístico y poemático, los *Humanae salutis monumenta* están estructurados, para componer el libro, de la siguiente forma: Lo primario y esencial son las 71 estampas que representan hechos y figuras notables del Antiguo y Nuevo Testamento, y que están ordenadas por orden histórico. Al abrir el libro, las estampas aparecen colocadas en la plana de la parte derecha. Los poemas están situados en la parte izquierda y son 73, el primero que es la

Dedicatoria (*Christo liberatori* sris) al que corresponde un medallón de la imagen del Salvador, como Rey y Juez, según la inscripción que circunda la medalla, y el último (sin dibujo) es el «carmen votivum» con que Arias Montano despide su labor expresando los deseos de su eficacia. Ambas composiciones (principio y fin) son de un fervoroso y sentido lirismo espiritual.

Esta disposición (derecha-izquierda) indica la preferencia que se debe seguir al utilizar el libro. La primera mirada del lector debe dirigirse a la estampa y desde ella iniciar la lectura de la Oda correspondiente. De ahí que el pretítulo de cada Oda sea siempre: *In tumbulam...*, seguido del título que designa el dibujo o estampa. También en el lado del grabado van escritos tres textos: Uno, que se formula como *lema*, otro que suele ser un dístico en forma de *epigrama*, y otro final como pie o dedicación. Por ejemplo: ante el retrato del Rey Salomón, va como lema: *Humanae salutis mensura gemina*: doble medida de la suerte humana, como dístico:

*Mortales humines et re et sermone jubare,
perpetuum magni et principis officium.
«Ayudar con los hechos y las palabras a los hombres mortales
es constante deber del gran príncipe»*

Y finalmente como dedicatoria: *Principi sapientissimo pace reipublicae constituta, positum*: «Ofrecido al príncipe más sabio, consolidada la paz de la república».

En la conexión del lenguaje pluriforme de la estampa con el de la versificación del poema se realiza la unidad temática de la composición. La serie de los cuadros se articula por orden cronológico: escenas y personajes del Antiguo Testamento (28) y después escenas y personajes (los Evangelistas principalmente) del Nuevo, con una Oda y estampa sobre el Juicio final que cierra propiamente la obra.

No descendemos a más detalles, siempre cargados de alusiones y simbolismos, porque ello nos llevaría a alargarnos demasiado al margen de la finalidad que nos hemos propuestos. En la portada claveteada de símbolos¹ va formulando el título completo: *Humanae salutis monumenta B. Arias Montano studio constructa et decantata*. Antwerp. Ex Prototypographia Regia. «Monumentos de la salvación humana contruidos y cantados por obra de B. Arias Montano».

Además de este núcleo central y estrictamente original de Arias Montano, el libro lleva un Prólogo, como ya dijimos, un Apéndice y unas Anotaciones, después de las Estampas y las Odas, que son obra del editor e impresor Cristobal Plantino. Tanto el cuerpo de la obra, como el prólogo y el apéndice están sin paginar. Las referencias han de hacerse, por ello, sobre el número de estampa y oda. Las Anotaciones ocupan 27 páginas y van siguiendo el orden de las Odas, intentando aclarar lo básico y que sirve como *Argumentum*. También se ocupan del contenido de las inscripciones de las estampas. Si estas adiciones se toman como parte de la obra, el libro viene a poseer menos de las 200 páginas, unas 175, aunque esto ya depende de las ediciones.

No pretendemos entrar aquí en el problema que ese embrollo de las distintas ediciones trae consigo. Pero sí dar algunas precisiones para que el lector del libro pueda hacerse una idea de la resonancia y de la inmediata recepción que la obra tuvo aún en vida de Arias Montano. Aparte de los estudios francamente fiebles sobre el tema² es preciso el manejo y visión direc-

¹ Simbolizaciones mediante objetos dibujados y mediante palabras. Algunos de estos símbolos los ve y anota HÄNSEL, Silvine: *Der spanische Humanist Benito Arias Montano (1527-1598) und die Kunis*. Münster Westfalen, 1991, pp. 79-83, relacionándolos con los de otros artistas y la Políglota de Amberes. Pero muchos detalles y sus interrelaciones quedan sin aclarar. Es posible que fueran sólo legibles para el Autor y Editor y para su círculo de amigos.

² La citada S. Hänsel hace una buena recapitulación del tema (*O.C.*, pp. 71-73), remitiendo fundamentalmente a Leon VOET: *The Plantin Press. A Bibliography of the work printed and published by Christoph Plantin in Antwerp and Laiden*. Amsterdam, 1980 y ss. Véase, I, 186. Para otras posibles ediciones o impresiones, además de las cinco que después mencionamos, véase: Marie MAUQUOY-HENDRICHX: *Les estampes de Wierix*. Brüssel, 1978-1983, III-1, 497-501. Las dificultades para una solución clara del problema la ha constatado también Gaspar MOROCHO, en «Cuadernos de Pensamiento» (F.U.E.) n.º 12.

ta de varias impresiones (no sólo de las Odas, sino también de las Estampas) para comprender los condicionamientos y, a veces, hasta los obligados solapamientos de esas ediciones.

Si nos atenemos a los ejemplares hoy más accesibles y con fecha expresa de la impresión, tendríamos que concluir la existencia de sólo dos ediciones: la princeps o canónica, de 1571, que ve la luz estando Arias Montano en Flandes, y la de 1583, estando ya su autor en España. Pero el enredo comienza ya por saber cuál y cómo era esa primera edición «princeps», ciertamente fechada en 1571. Si partimos del dato seguro que nos da Plantino del envío al cardenal Granvela de cuatro ejemplares de los *Humanae salutis monumenta*, con fecha del 3 de marzo de ese año de 1571³ parece lógico pensar que esos ejemplares serían de la impresión más lujosa o adornada, es decir, de la que lleva las orlas, con motivos vegetales y de animales, en torno a las estampas propiamente dichas. Esta sería la primera edición, de 1571. Como segunda edición sería la fechada también en 1571, pero sin las orlas. La tercera edición puede datarse mediante el ejemplar que se encuentra en la Biblioteca Vaticana, y que lleva gravado en la encuadernación el año 1575. Que hay más ediciones todavía fechadas en el 1671, nos lo suministra el dato de tener alguna distintos tipos de escritura. Por motivos comerciales de abaratamiento de la edición, Arias Montano deseó, apenas lanzar la primera edición, hacer una impresión en pequeño formato. Platino nos habla, en carta del 4 de Noviembre de 1575, de que se ocupará de esa impresión (*minori forma*) cuanto antes pueda (*quam primum potero... recudam*). Esta podía numerarse, pues, como una cuarta edición⁴.

Por fin tendríamos que numerar como la edición quinta, la de 1583. Según carta de Platino, fechada en el 22 de marzo de 1583, envía a Arias Montano doce ejemplares de esta edición, en 4º, y con la adición de nuevas figuras⁵. En la carta de Arias Montano del 22 de agosto del mismo año, expresa su agrado por las estampas, inquiriendo, sin embargo porqué no se hacía constar que se trataba de una *tercera edición* de la obra. No vamos a entrar aquí en los riesgos que por motivos político-religiosos podría entrañar el señalamiento y marca de una *nueva edición*⁶. Pero sí anotar el detalle de que, para Arias Montano, todas las impresiones de su obra sólo las contaba como tres ediciones. Posiblemente él contaba únicamente como tales: la que llevaba las orlas de las estampas, la que iba con las estampas sin otro adorno, y esta de 1583.

Con todo, al ordenar esas *cinco ediciones* lo más probable es que nos quedemos cortos, es decir, que todavía fueron más⁷.

Quizá sea exagerado hablar de ediciones pirata. Pero sí hay que constatar el hecho de que Platino se sirvió de muchas de las Estampas de los *Humanae salutis monumenta* para otros libros que salieron de su imprenta. A Arias Montano le da noticias de esa utilización tanto para ediciones bíblicas, como para libros devocionales, como eran las «Horas de la bienaventurada Virgen María».

El recuento aquí de esas cinco ediciones sólo tiene como motivo señalar el éxito editorial que la obra tuvo en Europa. En una carta al amigo sevillano Juan de Ovando, del que luego hablaremos, Arias Montano se limita a decir que su obra «Acá en estas Universidades ha con-

³ Cfr. J.DENUCE: *Correspondance-Plantin, Antwerpen, 1853, y ss., II, 275*. En adelante, *Correspondance-Plantin*, seguido del vol. y pág.

⁴ *Correspondance-Plantin, V (1915), 46*. En nota (14) a la frase de Plantino, Denucé pone; «Il s'agit sans doute de l'édition in-81 de *Humanae salutis monumenta*, que Ruelens et De Backer avaint datée de l'année 1572. La Musée possède un exemplar de l'édition in-81, qui a le même frontispice que l'édition in-41, c'est à-dire portant l'année 1571, avec la préface de Christophe Plantin en caractères qui diffèrent à la fois de ceux des éditions de 1571 et de 1575» (*Ibid.*, p.48).

⁵ *Ibid.*, VI, 170.

⁶ Hånsel, S., señala que acaso (*Villeicht*) Plantino tendría dificultades con la censura, dado que Amberes se encontraba entonces bajo la dominación calvinista y no sería fácil encontrar en teólogo católico que eventualmente pudiera estampar su aprobación (*O.c.*, p.72).

⁷ Véansen aquí las notas 2 y 4.

tentado mucho, y en Italia también». Y eso lo escribía en abril de 1572, cuando sólo podía contar con la acogida de la primera (al menos, para él) edición⁸.

A ese éxito contribuyó, sin duda, la hábil propaganda del impresor, librero y comerciante, que era Plantino, acaso el mejor de su tiempo⁹. Y de modo especial contribuyeron también los grabadores en bronce de las Estampas: Abraham de Bruyn, Pedro Huys, los hermanos Wierix y el pintor Pedro van der Borch, figuras sobresalientes y muy buscadas para estos menesteres artísticos, que trabajan o habían trabajado para Plantino y Arias Montano en la decoración de la Biblia Políglota de Amberes.

La iniciativa y vector significativo de las láminas Arias Montano nos afirma taxativamente que procedían de él. Todas habían sido «ordenadas por mi traza». Incluso para la acción artística de Pedro von der Borch «dí razón en cuanto a la principal pintura»¹⁰.

De esa manera Arias Montano asume plenamente la autoría personal de la traza, disposición y configuración de las Estampas¹¹. Con ello se intenta hacer confluír el lenguaje del cuadro hacia fórmulas de fácil retención pnetotécnica e imaginativa para que en el espectador se creara un clima interior de resonancias espirituales e históricas que favorecieron la lectura y amplitud del texto literario de la Oda o poema.

Con esta variedad de detalles podemos situar el libro de Arias Montano en el contexto de los libros de variada índole que se leían entonces y verlos combados hacia la peculiaridad de los libros devocionales de los que su obra intenta ser una síntesis y compendio, centrada en la línea de sus conocimientos, inclinaciones y querencias bíblicas.

En los *Humanae salutis monumenta* se entrelazan y asumen las tres corrientes fundamentales de los libros de piedad ilustrada del momento: Los Libros de horas, las Biblias con estampas o biblias iluminadas, y los libros de Emblemas¹².

La ascunción de las dos primeras corrientes es patente en la utilización que para libros de esa finalidad hará Plantino en ejemplares particulares y propios publicados en su imprenta. En la correspondencia con Arias Montano no se recata en dársele a conocer y mostrarle los buenos servicios que le han prestado sus inspiradas figuraciones.

Respecto a la asociación con los libros de Emblemas, Plantino no puede ser más explícito. En una carta a Arias Montano fechada el 11 de febrero de 1576, cita el libro no con el título de Monumenta, sino con el de *Emblemata* para decirle que los enviará lo más rápidamente que pueda a los amigos que él le indica: *Emblemata humanae salutis, prima occasione uti mones imprimam amcisque istuc et alibi mittam*¹³. Otro dato sobre el enredo de las ediciones. Será la edición de 1575 y que en realidad es la de 1576.

⁸ Cfr. más adelante, nota 38. El entrecomillado de Arias Montano sigue allí al párrafo que copiamos.

⁹ La figura de Plantino tiene que aparecer, por eso, en cualquier Historia del libro. Véase, ESCOLAR, H.: *Historia del Libro*. Edic. Pirámide, Madrid, 1986, pp. 328-335; DAHL, Svend: *Historia del libro*. Alianza Univ., Madrid, 1987, pp. 155-158. En ninguna de estas dos se cita el libro de Arias Montano expresamente. En Lucien FEBVRE-Henri-Jean MARTIN: *La aparición del libro*, Mexico, 1962, dada la estructuración formal de la temática del libro, Plantino aparece en muchos lugares. Peor al hablar de sus libros ilustrados se citan «*Los Humanae salutis monumenta*». «El ejemplo de Plantino no tardó en adaptarse por doquier» (p.104). Para las relaciones de Plantino y España, véase la publicación de la Fundación Carlos Amberes: *Cristobal Plantino. Un siglo de intercambios culturales entre Amberes y Madrid*. Catálogo de la exposición del 23 de enero de 20 de marzo de 1995.

¹⁰ Carta de A.M. a Don Pedro de Castro, 30 de marzo de 1587. Archivo municipal de Sevilla. Col. Conde de Aguilar. Tomo 81 (Citado en Hånsel, S. o.c., p.69, n.52).

¹¹ No siempre es fácil, en los casos concretos, deslindar donde llega la acción del «trazista» y donde comienza la del pintor y o del grabador. Teóricamente se suelen distinguir por la terminología respectiva de *invenit, deliniavit y sculpsit*.

¹² Estos paralelismos, así como las diferencias, están bien expuestos en S. Hånsel, o.c., 73-77, añadiendo cómo las figuras seleccionadas por Arias Montano, de la Historia sagrada, podían también relacionarse con las de los «hombres ilustres».

¹³ *Correspondance-Plantin*, V, p.127.

La forma literaria de los Emblemata, su concisión y su capacidad alusiva atraían singularmente a la atención de Arias Montano. Por el mismo cauce impresionista fluía también en su exégesis la metodología y los puntos básicos de referencia de la Cábala, aunque no los mencionara explícitamente. En el Prólogo al *De Arcano sermone* remite a los *Hieroglyphica* de Henricus Glareanus (1488-1563), casi contemporáneo suyo, calificando su volumen de «amplio,... docto y compuesto no por doctrina vulgar sino del conocimiento de muchos autores doctos... y de la observación de las artes». También ahí nos cita el antiguo libro de Horapolo¹⁴ (Ori Apolli) «que escribió de las imágenes de los Egipcios en una «obra erudita» (*opus non ineruditum*), siempre mirando a la significación «latente y arcana» que se puede dar también en lenguaje bíblico¹⁵. El recurso al mundo de lo simbólico entraba para él en lo que «algunos» llamaban sentido «literal» al que él profesaba atenerse. La selección de los personajes bíblicos por su simbolismo, además de la importancia como actores de hechos notables, está todavía por estudiar y precisar.

Con todo, a pesar de esta asunción de, al menos tres corrientes librarias los *Monumenta* son algo distinto y diverso. Los libros de Horas quedan rebajados en su destinación a personajes ilustres y en el modo, ordinariamente lujoso, de confección de las ilustraciones. Estos libros, al igual que las Biblias iluminadas, se trasponen en los *Monumenta* al uso y servicio común de toda clase de fieles, los mismo religiosos que laicos, nobles o plebeyos, doctos o indoctos. En el revoltijo aludido de las ediciones, hay datos que nos hablan de una impresión en la que sólo se daban las Estampas. Podía pensarse en que se tomaba en cuenta que «la pintura es la lectura para los analfabetos». En cierto sentido, Arias Montano democratizaba esas dos corrientes de escritura para élites. Respecto a los *Emblemas*, cuyo modelo entonces reinante podía cifrarse en los de Alciato (1522), los dípticos de Arias Montano no van sueltos o exentos, sino que forman una cadena articulada, seguida y continuada en los hechos más significativos de la Historia sagrada, según la narración bíblica¹⁶.

La palabra titular de *Monumenta*, no es fácil sustituirla por otra castellana que englobe todo el abanico de significaciones que aquí le introyecta Arias Montano. Los «monumentos» aquí pintados y poetizados son hechos o personajes notables, dignos de memoria y que tienen singular importancia y significación. La traducción normal es de «monumentos». En El Escorial encontramos otras dos titulaciones. En una se les llama «Memorias» (Herrera) y en otra «Tablas de Arias Montano» tomando este título del inicio titular de las Odas, a que ya aludimos.

En cualquier caso, Arias Montano se complace en la palabra «Monumentos» y se encarga de repetirla en distintas Odas, en jugar con su amplitud polisémica, algo muy unido a su modo de escribir, a su estilo y a su actitud precavida, alerta y abierta, poniendo pie en etimologías firmes y clásicas donde estribar. Porque aquí, como en otras obras del Autor, el biblismo se reviste y va ungido de un humanismo muy singular.

¹⁴ Hay una edición actual de esta obra por J. M. GONZALEZ DE ZARATE: *HORAPOLO. Hieroglyphica*. Akal, 1991, con una introducción sobre la figura de Horapolo, el contenido cultural de la obra y su incidencia en la intelectualidad del Humanismo (pp. 7-24).

¹⁵ En el Prefacio al estudioso lector del *De Arcano Sermone* dice Arias Montano: «Atque hujus quidem generis opera ad infinitorum locorum alioqui difficilium explicationem, tum a veteribus, tum a recentioribus, in caeteris antiquis linguis edita sunt. Scripsit enim ex Graecis, praeter Plutarchum, et alios qui Pythagorea symbola explicarunt, auctor quidam sub Ori Apolli nomine opus non ineruditum, quod de Aegyptiorum imaginibus inscripsit. Multa quoque in hoc genere ab iis tradita sunt, qui de somniorum interpretatione disseruerunt et paucis ab hinc annis prodit Henrici Glareani amplum volumen, cujus inscriptio est *Hieroglyphica*; opus non indoctum, et multiplici, eamque non vulgari doctrina refertum...»

¹⁶ Hänsel, S., *o.c.* pp.77-78.

II. LA FORMA ESTÉTICA

Un libro compuesto de grabados artísticos y de poemas, es obvio que adopta como expresión básica de su contenido la forma estética. No obstante la finalidad del libro es didáctica y doctrinal. En otro lugar he expuesto la relación de Arias Montano con el Arte¹⁷. Aunque gran conocedor de artistas y de obras artísticas, experto él mismo en dibujo y dotado de facultades para discernir la calidad y valor de un producto calificado de artístico, nunca le interesó teóricamente el Arte como expresión pura de la belleza, ni los modos impresionistas de pura objetivación de vivencias personales. Arias Montano veía el Arte como loable y admirable *actividad medial* para la presentación o presenciarización de objetivos y mensajes significativos. Naturalmente, la perfección y belleza artísticas cumplían con mayor eficacia la fundación mediadora del Arte, siempre que no absorbieran al espectador en su puro y deslumbrante formalismo, hasta ahogarle en él, sin posibilidad de una remitiencia ulterior. Este criterio valorativo no siempre se ha tenido en cuenta para explicar las preferencias artísticas de Arias Montano o los modos expresivos de enjuiciar obras artísticas determinadas¹⁸. Se diría que Arias Montano no entra en el cuadro o no quiere captar la complejidad de sus formas estéticas.

De ahí la dificultad que se le presentaba a Arias Montano para la selección de los modelos a seguir, como guías en los modos de inventar y diseñar sus propias trazas de las Estampas. Había que buscar los más adaptables o adaptados a la finalidad perseguida. Y entre los muchos modelos entonces conocidos y admirados, Arias Montano se pliega e inclina indiscutiblemente por Dürero: «Figuras buenas y decentes como las de Dürero» le escribe a su amigo Ovando, cuando trata de justificar la propiedad, decoro y adaptación de Estampas de los Monumenta con la doctrina y letra de «los Himnos que con ellas van»¹⁹. Este tema, como el de otras variantes imitativas de nuestro autor, está suficientemente estudiado²⁰ para que no necesitemos alargarnos en él. Conviene únicamente insistir en que en este asunto Arias Montano era intransigente, cuando se trataba de marcar y mantener su propia actitud a la vez que comprensivo con la libertad de sus artistas. En la edición de la obra de 1583, en cuanto, se introdujeron algunas estampas nuevas como ya vimos y, que en general agradaron a Arias Montano. Pero cuando el puntilloso agustino Fray Francisco Núñez le hace notar la incongruencia de un detalle en el trasfondo de la Estampa de la Huida a Egipto, Arias Montano define con ecuanimidad ambos extremos:

«E yo le respondí en la margen de su misma carta *que yo no era el autor de aquel mo de lexos*, mas fue la fantasía de Crispino pintor célebre, que fue el que ordenó, y dibujó las tablas de la tercera impresión... y este dicho pintor fantaseó que un rústico encaminaba a los comisarios de Herodes... Y estas fantasías se permiten al ingenio de los pintores..., como este lo hizo variando en semejantes cosas de lo que Pedro Borcht había ordenado en las tablas de la primera y segunda impresión a las cuales yo asistí o di la razón cuanto a la principal pintura, que las de Crispino se hicieron mucho después que yo salí de Flandes. *Yo jamás uso salir de lo que hallo anteriormente escrito* o que con certeza se puede referir a ello»²¹.

¹⁷ R. FLÓREZ: *El Arte en Arias Montano: didáctica y piedad ilustrada*. En Actas del Symposium de El Escorial (1-4.IX.1997) sobre *Religiosidad popular en España*, II, pp.53-80.

¹⁸ Caso bien ilustrativo es el poema que Arias Montano escribió sobre el abigarrado y complejo cuadro de Zúccaro sobre la «Vera Inteligencia». Véase el texto latino (defectuoso) en Hänsel, S., *o.c.*, pp. 142-143, y su traducción por M. Violeta Pérez Custodio en *Cuadernos de Pensamiento*, (F.U.E.), 12.

¹⁹ Carta del 22 de abril de 157, aquí nota 37.

²⁰ Entre otros autores ya citados, desearía añadir el estudio, corto y denso, de Juan F. ALCINA: *Dos notas sobre Arias Montano en «Salina»* (Revista de Lletres, nº 9-Novembre 1995, pp. 37-44, especialmente pp. 38-40) y al que volveré a referirme más adelante.

²¹ Carta del 30 de abril de 1597. Véase aquí nota, 10.

En cuanto a los poemas, casi hasta hoy, ha funcionado la disposición laudatoria, ondeando a Arias Montano bajo el glorioso epíteto del «Horacio español». El ejemplo típico podría ostentarlo el estudio, por otra parte tan valioso para su tiempo en la aportación documental, del académico Tomás González Carvajal, titulado abiertamente *Elogio histórico del Doctor Benito Arias Montano*²². González Carvajal ha leído directamente los *Humanae salutis monumenta*. Ha visto con claridad la proveniencia clásica e imitativa de muchos de sus versificaciones. Con todo, ve que «aunque breve, bastaría ella sola para inmortalizar el nombre de Montano... Con razón se le ha dado por estas odas el título de Horacio español... No conozco ningún otro poeta moderno, que queriendo imitar a la antigüedad, se haya acercado más a la perfección de sus modelos. Su imitación nunca es servil ni afectada, sino siempre noble y natural, cual de gran maestro, que empieza como imitando, y acaba variando y mejorando los pensamientos y las bellezas que parecía que quería imitar. Es como un águila real, que tomando vuelo a la par de otras aves, se remonta y sube luego hasta el cielo ella sola, donde ya no pueden seguirla las demás. Si alguno cree que hay en esto exageración, lea con atención algunas de su odas, y cotejelas con las de Horacio, como lo he hecho yo, y presto se desengañará»²³.

La mirada crítica actual, sincera, ecuánime y documentada, no creo que pueda repetir o sumarse a ese panegírico. Es cierto que hay un horacianismo de base y fontal en Arias Montano, ya constatable desde los *Rhetoricorum libre IV*. Pero junto a él, y en muchos casos rebasándolo, hay que constatar la presencia de otros muchos autores clásicos a la hora de reencontrar las tomas de frases, palabras, entronques idiomáticos, imágenes literarias y otros géneros de recursos literarios de los que Arias Montano se sirve para tejer su escritura poética²⁴. Pero con ello, la cuestión se traslada inmediatamente a otros ámbitos más decisivos que los simplemente eruditos.

Todos esos recursos Arias Montano los traía al habla para introyectarles un nuevo sentido. Con ello, ¿no se quebraba o, al menos, no se aminoraba la realización de una inspiración poética original y/u originaria? A la poesía le es esencial la palabra, como a todo arte la evocación. ¿Puede asegurarse una identidad poética creadora al enfundar contenidos nuevos en odres viejos o, al menos, en odres que al lector avisado le traen un aroma ya gustado y con ello un doble vector de remitencia y una doble resonancia evocativa? Arias Montano no nos avisa de sus trasposiciones. No nos dice «a imitación de...». El lenguaje suministrado se asume como propio, lo hace suyo, y muchas veces podría inadvertirse y admirarse como espontáneo y de propio manantial. Pero en otros casos se diría que la toma prestada se hace ostensible como a posta. ¿Cómo se salva, entonces, la disonancia dentro del intento unitario del mensaje que desea comunicar el poema al versificarse con lenguajes originarios dispares?.

Admirar la riqueza y destreza eruditas no facilitan la degustación de la belleza literaria, sino que la distorsionan. La captación mental de la procedencia de las palabras se entrecruza en el aire del lampo evocativo y se enredan el signo material de la mención y el pálpito poético.

²² GONZALEZ CARVAJAL, Tomás: *Elogio histórico del Doctor Benito Arias Montano*, en «Menorias de la Real Academia de la Historia», Tomo VII, Madrid, 1882.

²³ *Ibid.*, pp.24-25.

²⁴ En el estudio que J.L. NAVARRO LÓPEZ hace de la Oda VI, por ejemplo, Virgilio y Ovidio superan en calcos muy ampliamente a Horacio (Virgilio: 12 calcos; Ovidio, 11 calcos; Horacio, 8 calcos), que expresado en «términos porcentuales» sería: Virgilio 23%; Ovidio 21%, Horacio 15%. Seguirían a estos autores, Estacio, Lucano, Prudencio, Marcial, etc. Véase la publicación de el autor: *La influencia horaciana en Benito Arias Montano: a propósito de la Oda VI de los Humanae salutis monumenta*, en «Anales de la Universidad de Cádiz», 1992, pp. 439-453. Ahí se anuncia en nota 1 la traducción y edición crítica de los H.S.M. «como objeto de nuestra Tesis doctoral». Sería de desear la pronta publicación de ese trabajo. El mismo J.L. NAVARRO ha publicado otros estudios sobre «el poema I de los *Humanae salutis monumenta*... Arias Montano y su ambiente histórico en «Revista de Estudios Extremeños», 1996, T. LII, pp. 757-1027-1039 y 757-771, respectivamente, y *Dos versiones diferentes de la Oda XI de los H.S.M* en «Excerpta Philologica», Cádiz, I, 2 (1991), 545-563.

De ahí la impresión que sentimos al leer muchas de estas odas: que se trata de algo ambigüo, amañado y trenzado sutilmente; que estamos ante un trabajo admirable de taller. Del latín de los escritores renacentistas se ha podido decir que se trata de un «latín de laboratorio»²⁵. Arias Montano puede figurar como un trasunto ejemplar entre esos escritores. Y como tal, en su poesía, urdía a base de combinaciones de hilos y colores diversos, el tapiz sonoro de sus poemas sobre el cañamazo estable y firme de sus creencias cristianas. Más que odas inspiradas, que borbotan sonoras de un manantial autóctono, eran, literalmente, *composiciones* estudiado artificio.

Arias Montano sentía la poesía, la vivía y saboreaba, y quería ser poeta y poeta cristiano. Conocía perfectamente los modos y formas poéticas de la Biblia. Tenía igualmente interiorizados los modos y formas de los poetas clásicos. El problema que se le planteaba era el siguiente: ¿Cómo construir una literalidad que se ciñera, domeñada y mansa, a la finalidad deseada de sinceros y limpios mensajes cristianos? En la medida en que lo consigue es en la única en que se logra como el poeta que quería ser. Todo lo demás queda admitido y utilizado como trucos y adornos «humanistas». La textualidad propia que deseaba mostrar Arias Montano estaba tejida por otra doble extratextualidad: la clásica y la bíblica. Ambas son asumidas en la intratextualidad que quiere ofrecernos en su poesía como original y propia. Las resonancias clásicas tenían que tascar freno ante esta nueva intratextualidad. La textualidad bíblica era una fuente mimada y acariciada; pero también sometida a la perspectiva del cumplimiento cristiano de las promesas, es decir, en cuanto prefigurativa. Y esto es lo que se lucha por conseguir en los *Humanae salutis monumenta*. Seguramente no le agradaría a Arias Montano que le mostraran disociadas las procedencias de la extratextualidad no cristiana. Cuando hace gala de los amplios conocimientos de los poetas clásicos que cita en otras obras siempre los ubica en el contexto elegido del mensaje o doctrina que le trata de exponer, obviamente, cristiana, al menos según su modo de entenderla. Lo clásico o el halo humanista queda como orla ancilar. ¿Lo logra Arias Montano o es que, al menos, queda convencido de que podía dar, alegremente, gato por liebre?

La ambigüedad del «poeta» Arias Montano se complica y en parte se desvela al situarle en su impertérrito afán de escribir en latín. Los condicionamientos que marcan su trayectoria vital son muy complejos para estudiarlos aquí y con este motivo. Ya en su tiempo le criticaban por no querer apearse de *su latín*. El se justificaba diciendo que era lo normal, porque escribía para latinos²⁶. Cuando los mejores intelectuales, haciendo coro, intentaban escribir en castellano para hacer de la lengua vernácula una lengua culta, Arias Montano escribe en su castellano que deja mucho que desear²⁷ si lo comparamos con su colegas de las mismas inquietudes intelectuales y religiosas. A él le venía mejor escribir en una lengua aprendida y que dominaba con manifiesta habilidad, y a la vez le venía de perlas para hacer filigranas de precavido, en los que la sencillez no tamizaba la posibilidad de polisemia, ante los posibles funcionarios del figoneo ortodoxo. Ciertamente tenía razones para ser precavido, y estaba en su mejor derecho de ejercerlas. Con todo, la posteridad, con su rápido olvido, y desconocimiento de su obra, le hará pagar caro su escudamiento en la forma de un decir no diciendo y en su latín²⁸.

²⁵ J.L. NAVARRO: *La influencia horaciana...*, o.c. p. 448, remitiendo a J.M. Maestre, n° 22.

²⁶ Cfr. *De Optimo Imperio, sive In librum Josuae Comentarium* (1581). En el prefacio que ahí nos pone, la «justificación» se extiende también a otros extremos que aquí no tocamos. Por lo que respecta a los que le criticaban por escribir en latín, dice: «Atqui alteris ut minus placeremus, effecti Romani sermonis puritas, quam (cum Latinis lectoribus operam daremus) pro viribus consecrari studebamus». (Subrayado, R.F.).

²⁷ A. Valbuena Prat dice de sus versos castellanos que «si el escribano (A.M.) componía pulidos y sonoros versos latinos solía ser desmañado en los castellanos» (*Ha. de la Literatura Española*. Barcelona, 1974, I, p.580).

²⁸ Como Fray Luis de León, se diría que Arias Montano se disculpa por escribir poesías. Una obra tan amplia en poesía *latina*, como la suya, no es fácil imaginarse, y aceptar, que se escribiera sólo en ratos perdidos o de ocio y en

A un buen escritor como era por ejemplo el franciscano Juan de Pineda (1516-1597) y que por ello podía ejercer de lector sagaz, sin ser expresamente crítico, no se le pedía escapar esa forma elusiva de escribir que practicaba Arias Montano. Y así lo expresa con donaire y abriendo ventanas generales desde la alusión a temas muy concretos:

«Ya lo que más maravilla es que en materia de dogmas y cosas definidas ya y tratadas en el Concilio de Trento y recibidas solemnemente en escuelas y disputas de Teólogos use dicho autor de palabras y modos de hablar extraordinarios y no conocidos ni usados en la Iglesia como en materia de gracia, de justificación, de la concupiscencia y de el fomes peccati, de la santidad y justicia de los santos de el Testamento viejo y nuevo, en todo lo cual inventa nuevas palabras y nuevos modos que quando no escandalicen, es cierto que son peligrosos y dispuestos a error²⁹.

En los *Humanae salutis monumenta* hay todavía otro costado que incide en su forma estética, una vez aludida esa búsqueda de una deseada y pura intratextualidad. Solamente lo cito como lugar de reflexión para éste lo mismo que para otros libro de Arias Montano. Como bibliista estricto de su tiempo la Palabra revelada dice y crea realidad. Lo dicho es lo ocurrido. El *relato* textual bíblico es lo real y posee, a la vez, polivalencia significativa, como nos lo demuestra en *De arcano sermone*, en *De actione* y otros mil lugares. De ahí la utilización de métodos y técnicas cabalísticas para desentrañar su polisemia. Entonces, la intratextualidad lograda no encierra mensajes de nuda realidad,³⁰ de cosas externas experimentadas, sino de contenido de texto. Ahí se construye y monta la literalidad de texto que hablan de otros textos y la función semiótica queda invertida para hacer hermenética sobre hermenéutica, que es lo que cuenta como verdad del contenido poético.

No debe verse en todo esto un banal descalificación o un amago de rebajar las altas capacidades, facilidades y el aliento poético que ostentan y nos ofrecen muchas de las obras en verso de Arias Montano. En ellas, con su voluntad de estilo y su indiscutible sensibilidad estética, alcanza muchas veces las mejores cotas de los poetas latinos de su tiempo. Por su precisión verbal y el aire de veracidad que nos ofrecen, sus composiciones nos ganan, nos deleitan y quedan vibrando en el lector con una auténtica interacción comunicativa.

Finalmente, hay que aducir, aunque sea rápidamente, el contenido del Prólogo y del Epílogo de Plantino. Ahí lo que cuenta en definitiva es la forma estética en que se presenta el contenido. En la loa de la finalidad del libro y del Autor hay que contar obviamente con la doctrina bíblica y teológica. Pero la calidad del libro se subraya por sus valores artísticos. «En el

días festivos. También ahí, las palabras de Arias Montano suenan a justificación. «Fuerunt interim alia nobis publicam utilitatem perpetuo cupientibus *per festos dies composita vario carmine genere* ad pietatis tamen cultum et studium destinata, quippe qui utraque orationis forma Spiritum Sanctum ad Ecclesiam suam juvandam, oblectandam et excitandam usum fuisse constat» (*Prefacio a las Elucidationes in quator Evangelia* (1575), 3-5).

²⁹ *Archivo Histórico Nacional*, Inqs., legajo 291, ff 30r-v (Citado por D. DOMENICHINI en el *Studio Introduttivo* a su Edic. del *Dictatum christianum*. Pisa, 1984, p. 27, n.º 39. Fray Juan de Pineda es el autor de los «sabrosos diálogos» de *Agricultura cristiana* (Salamanca, 1589), donde hace profesión de «filósofo cristiano» y está en contra de los formalismos en la oración, si no expresan «un mínimo de sentimiento religioso» Véase M. BATAILLON: *Erasmus en España*. México, 1966, pp. 724-725, n.º 32.

³⁰ «Hasta entonces había creído que todo libro hablaba de las cosas, humanas o divinas, que están fuera de los libros. De pronto comprendí que a menudo los libros hablan de libros, o sea que es casi como si hablaran entre sí. A la luz de esta reflexión, la biblioteca me pareció aún más inquietante. Así que era el ámbito de un largo y secular murmullo, de un diálogo imperceptible entre pergaminos, una cosa viva, un receptáculo de poderes que una mente humana era incapaz de dominar, un tesoro de secretos, emanado de innumerables mentes, que habían sobrevivido a la muerte de quienes los habían producido o de quienes los habían transmitido» (*El nombre de la rosa*, edic., 1988, p. 248). Obviamente al citar estas palabras, casi ingenuas de Adso, no hay ninguna intención aviesa contra la confluencia de la intraliteralidad de Arias Montano hacia su «cerrado biblismo». Pero cabe utilizarla como una denuncia... *post festum*.

proyecto de nuestra labor —dice Plantino— está el de promover, aparte de otros trabajos, los estudios de las buenas letras y especialmente de la sacrosanta Teología... Unido a él va también el propósito de ofrecer, a los que se afanan laboriosa y constantemente en estudios serios, algunas materias alegres o festivas (*jucunda aliqua*), como de los mejores poetas antiguos o modernos..., y de otras artes. Entre ellas está la pintura, por su utilidad y deleite, al poder representar mediante ella la diversidad de las cosas y ser capaz de presenciarlas como imágenes vivas y elocuentes incluso para los indoctos. Las pinturas enseñan lo acaecido, conmueven el ánimo y evocan la memoria de lo olvidado... Por eso nos hemos propuesto publicar esta obra de setenta y una Odas de Arias Montano, en la que se describe de modo admirable el misterio de nuestra salvación, proseguido desde la caída de los primeros padres hasta los Evangelistas. Es lo que se dice en la elegancia de los poemas. Arias Montano busca la utilidad pública, conoce a la perfección las buenas letras y está versado en todas las disciplinas. Es además peritísimo arquitecto. ¿A quién, si no es a este ingeniosísimo varón, se le puede atribuir la admirable estructura de estas tablas, tan artísticamente cinceladas? En ellas han colaborado también ejercitadísimos pintores y se ha plasmado así de manera exacta la historia sagrada³¹.

En el Epílogo tiene que dar razón, en primer lugar de su propia contribución al poner las Anotaciones que siguen a las Estampas y a las Odas. Con su paráfrasis explicativa intenta aclarar el difícil contenido de algunos poemas en vista a aquellos lectores no bien versados en las sagradas letras. Pero, además, poner de manifiesto la mente y el sentido del autor (*mentem et sensum auctoris*). Confesión extremadamente interesante para poder integrar en una unidad intencional todas las partes de la obra, dada la diversidad de estilo de las Anotaciones. ¿Agradaría a Arias Montano esa escritura elemental latina y muchos detalles explicativos demasiado simples, demasiado obvios, y especialmente demasiado directos? Con la publicación conjunta sabemos que, al menos, hubo de dar su asentimiento. Además de la mutua amistad, Plantino era archtipógrafo, gran librero, hombre pío y, para el caso, excelente comerciante y extraordinario experto en relaciones públicas, por encima de estrechos credos doctrinales y revueltas ortodoxias. Sin duda, valía la pena, si la hubiera.

Retoma al final Plantino la forma estética. Clasifica los actos artísticos allí ejecutados en un doble género de monumentos (*duplex... monumentorum genus*). Uno es el arquitectónico y otro el poético. Insistiendo en la ideas preliminares, aplica el primero a la labor dibujística de las Estampas y el plan articulado de las mismas con las inscripciones, los dísticos o epigramas y las dedicatorias. Todo forma una estructura arquitectónica, y por ello sólo los peritos en ese modo de construir podrán entenderlas con exactitud. El otro es el género poético, presente en ambas hojas de la impresión. Por la palabra poética se pueden hacer brotar nuevas impresiones, nuevos mundos interiores, sentimientos y pensamientos que ningún artificio pictórico —según Plantino— podría suscitar.

Con ello, la obra se sitúa como acogedora y representativa de las exigencias reinantes en el mundo de la tectura, de la didáctica religiosa y del atractivo artístico. Los *Humanae salutis monumenta* reunían en sí, como dijimos al principio, los ideales de aquel extraño humanismo, celoso y ostentoso de religiosidad, transido de equívocos en sus creencias, cansado de guerra intestinas y un tanto infatuado por degustar las reliquias deslumbrantes de la venerable antigüedad.

III. ALGUNOS TEMAS DEL CONTENIDO DOCTRINAL

Trataremos sólo de enumerar aquí algunos de los temas doctrinales que los *Humanae salutis monumenta* tocan y enhebran al hilo alusivo del ritmo poético, pero que tienen una relación articulada con el núcleo central del credo religioso de Arias Montano. Son esquivas recu-

³¹ Prólogo, sin paginar, hoja primera del texto en latín.

rentes en la mayoría de las Odas, tanto en los poemas como en los dísticos epigramáticos y en las dedicatorias. Conciérne a los teólogos de la espiritualidad del siglo XVI ver y mostrar-nos su entrelazamiento y en qué medida desvelan el fondo opaco o de criptorreformismo que bullía o actuaba como grumo mental en el alma de Arias Montano.

D. Domenichini llega a formular esta sorprendente afirmación: «El grandioso proyecto del *Opus Magnum*, al que Arias Montano le dedicará las energías de los últimos años, está ya contenido en forma más que embrionaria en los setenta y un cuadros de vida e historia que adornan los *Humanae salutis monumenta*»³².

Como es sabido, Arias Montano pensó casi desde sus primeras publicaciones en ese *Opus Magnum* con que iba a dar cima y sistematización a su doctrina de espiritualidad bíblica. Como en todos los Autores que piensan en una gran obra como *Su Obra*, pienso que «el grandioso proyecto» de Arias Montano resultó, al final, malogrado o fallido. Basta detenernos y releer sus introducciones a las dos partes conocidas de su Gran Obra (la *De Anima* y la *De corpore*) para comprobarlo. Los temas se repiten, se retoman, una y otra vez, sin que llegue el autor a estar satisfecho, sin que la trabazón que deseaba mostrar, adquiriera una verdadera unidad de discurso expositivo. ¿Un tributo no deseado a su desdén señorial por el andamiaje lógico de la Escolástica? Sea lo que fuera, la fluencia expositiva solamente muestra su plenitud al hablar de la *Naturae historia*, de la arquitectura, perfección, riqueza y belleza de las cosas creadas. Los cuestiones centrales de Dios y el Hombre se nutren de doctrinales ya expuestas y matizadas por otros autores, no muy conocidos, aunque muy relevantes y que Arias Montano sabe exprimir y absorber, sin citarlos, en asuntos como la grandeza del hombre, su a priori cognoscitivo como imagen de Dios, y Dios como singularidad y como «centro». Es posible que esta mancuerna expositiva o astucia elusiva fuera lo que Fray José Sigüenza deseaba «mejorar» o «aclara» en su obra, mimética de la del Maestro, *Historia del Rey de Reyes*,³³ hasta llegar a desvelamientos audaces que seguramente Arias Montano nunca hubiera llegado a explicitar³⁴.

La afirmación aducida de Domenichini viene seguida de una alusión al tema de la fe, que se canta en la Oda VI, y que es el primero que deseamos anotar. La estampa nos muestra la peregrinación de Abrahán hacia Canaán. Y la Oda está dedicada titularmente a la fe. La inscripción superior de la Estampa dice: «El que sabe es aquel que abandona sus riquezas, su patria y su gente y pone su gloria en el único Numen» (Dios). Y, como pie, estas tres palabras: *Fidei duce sacrum*, consagrado a la fe como guía. El conjunto es una densificación de datos como canto a la fe, vivida con la fuerza e intrepidez que da la confianza y convencimiento interiores de obedecer al mandato de la palabra de Dios (*jussus voce Dei*). Al dejarse taladrar por el asentimiento a esa voz, Abrahán se transforma en el prototipo del hombre que vivencia esa *diva fides*. Ella lo forja de corazón sólido, le infunde sus arcanos dones para afrontar impávido todos los sinsabores y quebrantos de la peregrinación. Sin reposo seguro, sin hogar, arras-trando sin miedo las inclemencias del tiempo y el camino lleno de peligros hasta alcanzar la anhelada meta.

De esa descripción historizada se eleva el canto general a la fe, a la *dux certa*. Todo cede ante su caudillaje interior, ante su fuerza que da vigor a los débiles, allana los montes y

³² En el *Studio introductivo* citado, aquí nota 29, p.60.

³³ *La Historia del Rey de los Reyes y Señor de los Señores por el P. Fr. José Sigüenza*. Edic. El Escorial, 1916, 3 vols).

³⁴ Son llamativas y sorprendentes en ese sentido las comparaciones de la infertilidad de la Teología Escolástica con la del mulo (vol. II, p. 265-266, añadiendo lo más duro que se suprimió, y describe L. Villalba, en I. *Preliminares* (Edic. El Escorial, 1916), p. 269 y 293, así como la crítica de la teoría escolástica del conocimiento a propósito de la descripción del hombre como imagen de Dios: El primer hombre «no se mendigó ni rastreó de la experiencia de los sentidos» (II, pp. 304-307). La desventura de Sigüenza con relación a Montano la hace ver ahí una nota del editor, poniendo el texto latino del Maestro a pie de página de la escritura del discípulo. El criticado descaro opera aquí como posible desenmascaramiento.

domeña las olas, puede dar hijos inesperados en los años de la vejez (preludio de la Oda siguiente) y, en fin, «hasta el Dominador de las sagradas fuerzas sometió todo y a sí mismo a tu designio»:

*...nam bonus omnia
Regator superum tuis
Et sese voluit tradere nutibus.*

Esta exaltación de la fe se continúa y completa en el hecho que poetiza la Oda siguiente: *In tabulam tentationis Abrahae*, es decir la tentación que se abre en espanto, ante el imperativo de que ha de sacrificar al amado hijo Isaac, nacido del cariño de su vejez. Pero Abrahán acepta y no va a temblar su mano. Aparece el «Dios examinador» y se remacha «el testimonio de la fe». La fundada esperanza de la promesa no hace quebrar el vigor de la fe (*fidei robur*), ni la plegaria ahoga la obediencia ante la *inmota fides*, la fe inamovible. ¿Hay aquí más que una indicación a la *sola fides* como fundamento y raíz de toda vida espiritual, el fondo inquebrantable de la religiosidad interior? Desde luego, no hay alusión a otros sacramentos.

Este es el gozne sobre el que van a girar todos los *acontecimientos* teofánicos y salvíficos que se narran y poetizan en el despliegue histórico que recorre toda la obra. Epítetos similares a los de estas dos odas sobre la fe, los vamos a encontrar en otros muchos lugares con semejante alcance (Véanse las Odas, IX, XII, XVI, XVII, XXXVI, L, etc. etc.) En la Estampa y texto de la sesenta y seis (ya sobre el Nuevo Testamento) se formula incluso un argumento directo en favor de la fe pura y ciega, frente a la fe nacida de la visión de hechos concretos, extraños e inexplicables, la fe que entra por los ojos: *oculata fides*. Se muestra, narra y poetiza la aparición de Cristo resucitado a sus discípulos. La duda, el miedo, la inquietud, la sospecha de engaño, todo queda superado y deshecho ante la aparición visible de la presencia. «¡Felices —dice el verso— lo que pudieron con ello disipar sus dudas, mediante esa visión! ¡Feliz esa fe Apostólica!» Con todo, añade el poema, «más feliz es aquel que cree en los dichos de Dios sin pedir confirmarlos por la experiencia visible:

*Felices adeo, dubio quos exuit omni
Saepe oculata fides.
Dicta Dei sed qui credit, felicitior ille est,
Nec petit inspicere.*

Esa fe no exige pruebas ni teorías; exige sencillez, firmeza y sobre todo, simplicidad (*Simplicitas*, Odas, 3, 10, 22, 23, 30, 35, 38, 47, etc.) En la Estampa del Nacimiento de Jesús, la versificación la titula Arias Montano *nenias de la naturaleza humana*. La Virgen, recatada y atónita, ve al niño, que es suyo (*at meus es quod puer et tener es*) en cuanto niño y tierno; pero siente a la vez que le supera, que es verdaderamente y ciertamente Dios... El monólogo de la madre que pinta la estampa y que rima el texto, lleva este dístico como epigrama: La luz refulgente en las tinieblas y los divinos dones, no los ve la ambición, los mira y ve la simplicidad:

*In tenebris fulgens lumen divinae dona
Simplicitas cernit; non videt ambitio.*

El hombre adornado y transido por estos dones y actitudes, tiene abierto el espacio interior para la entrada subliminal de la *deificación*. Otro tema recio y semioculto que atraviesa la doctrina espiritualista de Arias Montano. Tema doctrinal con deslizamientos hacia dichos y comportamientos de la vida personal del biblista. El hombre deificado, como realidad o como

leyenda, atraviesa como trasfondo último, varios momentos graves de la vida y obra del autor³⁵. Aquí basta con que citeamos que esa deificación es la misión, que, presente en otros lugares, califica el fruto de la renovación del género humano operada por Cristo. A pie de la estampa que dibuja la venida del Espíritu Santo figura esta larga dedicatoria: «A Cristo Rey potentísimo, riquísimo, liberalísimo, *deificador* de los hombres (*hominum deificatori*).

Al repasar la lista de los personajes bíblicos seleccionados para esta antología de historia sagrada, encontramos a los más significativos Jefes religiosos que les cupo la tarea de dirigir los principales hechos y sucesos políticos del pueblo de Israel. Es obvio que al relatarnos su función de guías y gobernantes se toquen temas de calado y alcance políticos. Por tomar parte en los acontecimientos de la salvación humana, aparecen también como figuras teofánicas, que muestran la acción de Dios a través de la Historia: Moisés, David, Salomón, etc. Arias Montano no deja de apostillar lo ejemplar o lo condenable de sus comportamientos. Más tarde ordenará Arias Montano sus ideas políticas en la obra *De Optimo, sive in librum Josue comentarium* (1583). Es desde este libro desde donde hay que medir el alcance y contextualización de muchas de las calificaciones que aquí se enjuician política y poéticamente. Por ser significativa del momento en que vive Arias Montano, como consejero político, el menos en la sombra, entre otros que Felipe II tenía en Flandes (a veces espías y espías de espías), me parece muy pertinente esta reflexión que poetiza Arias Montano, al describirnos la valentía del Profeta Natán reprochándole al Rey David sus liviandades (Oda XXIII). El profeta, además de inconformista, debe ser valiente y cantar las cuarenta, aunque sea al Rey. Pero, a veces, en lugar de esa valentía se recurre a la doblez, al disimulo o al halago. En Natán se alaba la integridad, la sencillez (*simplicitas*) la veracidad, y se le apoda como «severísimo doctor de la rectitud». Al relato Arias Montano anota intencionadamente: «Feliz el Rey a quien le cae en suerte tener un ministro fiel, sin dolo ni doblez, siguiendo en su consejo el fervor del número sagrado».

*Felix, carentem stultia vana,
Rex, cui ministrum contigit assequi,
Et fraude somotum dolosa,
Numinis et studio calentem*

Los *monumenta* son memorias y recordatorios de los hechos divinos, prefijados desde siempre como proyectos de triunfo en el camino de la salvación:

Divini praefixa olim monumenta triumfi,

como se definen en la Oda XIII, v. 6). Por eso, al darse como realizaciones históricas, son auténticas teofanías (V. Oda XIV). Producen un impacto liberalizador, como cumplimiento de una voluntad sagrada prefigurada en los oráculos de los profetas y en los imperativos de fe

³⁵ «La leyenda del biblista -y el hombre- *vergudet* se trasparenta en todas las páginas del proceso inquisitorial de José Sigüenza; es como una cifra legible únicamente por el que está en autos (da «chi sa»). A ello apunta «la figura del docto que «supo en una noche cuanta escritura sabía». (Domenichini, *l.c.*, pp. 27-28). Del *Proceso...* (F.U.E., 1975) véase pp. 99, 170, 173). En esta perspectiva, me parecen incitadoras las palabras de Juan F. Alsina, en el artículo citado antes aquí (nota 20) cuando escribe: «realmente las odas de Montano son únicas y extrañas dentro del contexto de la oda religiosa neolatina del siglo XVI... Soy de la opinión que el horacianismo de Montano, si hay que buscarle algún antecedente, enlaza y casa, principalmente, con la poesía religiosa luterana y concretamente con el horacianismo protestante... Que Benito Arias consiguió crear ese espacio poético de confluencia se puede ver también por otro hecho que creo que nadie ha subrayado: la notable recepción y éxito de la poesía montañiana entre luteranos» (*l.c.* pp. 37-38). Ese espacio poético es el de una «coincidencia entre humanismo luterano y catolicismo biblista». Estas frases, entresacadas y cortadas a posta del documentado artículo, pienso que pueden empujar al lector interesado en el tema a reflexionar sobre el alcance posible de las cuestiones a las que aludimos con la limitación declarada en el texto.

declarados a sus conductores o gobernantes del pueblo elegido. Cuando ocurren, a pesar de las adversidades y obscuridad de las noches, «el pueblo liberado exulta de gozo, y alaba los actos del Dios potente y canta esos acontecimientos como memorandos de «la oculta salvación» que mediante ellos se iba produciendo.

*Liberaque exultat plebis, laudatque potentis
Acta Dei, arcanaque canit monumenta salutis.*

Aquí, por ello, la Historia es lineal y optimista porque va salmodiando ese triunfo de la salvación. Partiendo de la fe inquebrantable en un destino seguro y prefijado, no hay temblor, ni perplejidad. No hay lugar para lo problemático. Pero el horizonte escatológico va más allá de la Historia. La historia es sólo el umbral de un final transhistórico. El escenario visible se acaba, pero al caer el telón la mente se dispara hacia otro dramatismo que aquí no se ha realizado, pero cuyo advenimiento está también anunciado y predecido. Es el Juicio final, con cuya escenificación dibujística y poética Arias Montano pone fin a sus *Monumenta*. La diversa suerte de buenos y malos, de castigos y premios, repite la doctrina tradicional. Con todo, ante la perspectiva de este tribunal, cuyo juez es Cristo, hay dos niveles de felicidad: La mayor felicidad corresponderá no al que tema al juez, sino al que lo ama.

Y, como era de esperar, ni siquiera aparece la más púdica mención hacia el tembloroso misterio de lo absolutizado.

IV. EL ECO EN ESPAÑA Y SU PRESENCIA EN EL ESCORIAL.

El éxito del libro en Europa se puede deducir de las impresiones o ediciones hechas en vida del Autor. Superó con creces al posterior *Dictatum christianum* (1575), a pesar de la orquestación de propaganda, canales de difusión y posibles traducciones programadas para este último. La acogida que recibe un libro forma parte de su propia historia. En ese sentido, los *Humanae salutis monumenta* es la obra más popular de Arias Montano, a pesar de que el *Dictatum* llevara intenciones y contedos más ecuménicos, más universalistas y más conciliadores que el primero.

La recepción de los *Humanae salutis monumenta* en España no puede decirse en modo alguno que fuera un éxito, sino más bien habría que calificarlo de rotundo fracaso. Una negra y maléfica estrella parece presidir y acompañar la lectura de los libros de Arias Montano en España. Estando todavía en Roma, gestionando la aprobación de la Políglota, en 1572, recibe el agüero de los rumores que le trasmite Plantino como venidos de España: «Tu obra acerca de los Profestas menores se ha estado examinando con lupa... En cuanto a los *Monumenta*, según lo que tengo oído de otros, todavía son tenidos por algunos Inquisidores como sospechosos y prohibidos»³⁶. Estos presagios venían de Salamanca. Parece que, en el caso, se trataba del texto escrito. Pero noticias similares le llegaban de Sevilla en relación con las trazas, grabados e imágenes de las Estampas. Se trataba de una confusión absurda entre dos libros, pero Arias Montano se ve en la necesidad de escribir a su amigo sevillano Ovando para aclarar las cosas, lo cual indica que la confusión ya se extendía como mala sombra sobre los *Monumenta*:

«El Doctor Millán ha puesto escrúpulo en Sevilla *sobre el libro mio que se titula Monunta humanae salutis*, diciendo que en el Catálogo de España está un libro vedado que se llama *Collectio figurarum veteris et novi Testamenti* y que no sabe si aquel nom-

³⁶ *Correspondance-Plantin*, III, 135.

bre comprende este mio, no por la letra sino por las figuras. Suplico a V.S. lo mande salir de esta duda, porque el libro que él dice fue uno impreso en León (de Francia) muchos años ha, a manera de libro de canto de octavo, que tenía las figuras de la Biblia y muchas de ellas muy indecentes, mas no porque se prohibió aquél se prohiben *las figuras buenas y decentes como las de Alberto Durero* y otras muchas loadas que andan en libros y estas de los Monumenta han sido las más delicadas de arte y talla o cortadura que han salido de estos Estados y todas ordenas por mi traza y ninguna por aquel libro que Millán dice, porque aquellas eran en madera y de mal talle y éstas son en cobre, estampadas y conforme a los Hymnos que con ellas van y por eso dice: B. Arias Montano studio constructa et decantata»³⁷.

Acompañado desde la primera impresión por la esguince de la sospecha, los *Monumenta* no fue un libro de venta en España. Como le ocurriría con otras obras, si se recibía o leía era para encontrar en él «cosas que reprender»³⁸. Podría haber sido un buen precedente para la dirección religioso-moralizante que tomarán los libros de Emblemas en España. Pero no lo fue³⁹. El libro se había editado en Amberes y refleja perfectamente el ambiente espiritual y bíblico de Flandes, cansado y aburrido de confrontaciones ortodoxas y que buscaba lecturas artísticamente atrayentes y espiritualmente relajantes y que trajeran algo de distracción y regocijo. Iba dirigido lo mismo a clérigos que a laicos y llevaba bien claro, en la portada, como vimos, una de sus finalidades: «para recrear el ánimo de las personas piadosas». Pero en España «se ponía más énfasis en el *docere* que en el *delectando* del axioma clásico del arte renaciente»⁴⁰. Respecto a su condición de «lectura bíblica « España había poseído, como toda Europa, una edad media cristiana culturalmente bibliificada. Pero mediado el siglo XVI se alzan barreras casi infranqueables para la lectura común de la Biblia, sin cuyo referente los *Monumenta* colgaban sobre el vacío. «En España el decreto de Trento limitaba la lectura de la Biblia haciéndola difícil pero no imposible, pero el triunfo del ala conservadora, que empieza a interpretar con más rigor el decreto de Trento estrangula prácticamente la presencia de la Biblia en nuestras letras y nuestra cultura»⁴¹. Si a ello sumamos las conocidas reservas de Arias Montano respecto de la Vulgata, el asunto queda zanjado por su evidencia.

Por último, insistimos en el hecho de estar escrito en latín, cuando en España ya había surgido y estaba siendo bien surtida una literatura de libros de piedad escritos en castellano

³⁷ *Fuentes literarias para la historia del Arte español*, edit. por J. Sánchez Cantón, V (1941), 345 (Cfr. Hänsel, S. 71) La carta lleva la fecha de 22 de abril, 1972.

³⁸ En carta Zayas, fechada en La Peña de Arecena el 13 de abril de 1579, habla Arias Montano con ironía de «la diligencia extraordinaria que ciertos padres predicadores han hecho en Sevilla, buscando en mis escritos cosas que reprender; y para prevenirme a la defensa de mi inocencia y justicia escribí al arzobispo de Toledo lo que pasaba y lo que entendía debo pedir para guarda de mi derecho, y a S.M. escribí también suplicándole se lo encomendase, y v.m. dejó la elección de dar mi carta a S.M. o dejarla. Si esto ha llegado a manos de v.m. y están las cartas en sus lugares, estará bien y conviene que sepa v.m. lo que hay de nuevo acerca de ello... Algunos de su Orden... se alabaron en ciertos lugares públicos y secretamente, y hablaron en tiendas de libreros; y cuando los autores quisieron poner silencio no pudieron, porque era ya tarde. Las cosas todas que notaron han venido a mis manos después que yo escribí a v.m., y envié el pliego para el Arzobispo» ...Entre las relaciones de Arias Montano con la Inquisición hay todavía muchas cosas que aclarar; pero nada quedará transparente mientras no se de el enfoque de que Arias Montano sabía *los procedimientos* inquisidores y tenía enlaces y antenas muy sensibles para adelantarse a ellos.

³⁹ Cfr. Fernando MARÍAS: *El largo siglo XVI. Los usos artísticos del renacimiento español*. Taurus, 1989, p. 25: «Nuestra literatura emblemática, también tardía, se inicia con los *Emblemas morales* de los hermanos Juan de Orozco Covarrubias (1589) y Sebastián de Covarrubias Orozco (1610), menos conocidos los *Emblemas* (Praga, 1581) de Juan de Borja y ahorquillando los *Emblemas moralizadas* (1599) de Hernando de Soto; los títulos debieran ser sintomáticos».

⁴⁰ *Id. ibid.*, p. 34.

⁴¹ L. ALONSO SCHÖCKEL. *La traducción de la Biblia de Lutero y las traducciones españolas*, en «Lutero (1483-1983)». Inst. Superior de Filosofía. Valladolid, 1984, p. 58.

accesibles a todos los públicos y, a la vez, era ya conocida «la incultura latina de nuestras élités»⁴².

La historia posterior del libro indica también con claridad la tierra en que vino a caer en España. El generoso intento de Pedro de Valencia de ponerlo de texto, como ejemplo de latinidad y piedad cristiano-humanista en su Escuela de Zafra, no tuvo continuidad ulterior alguna. Desde la muerte del Autor hasta hoy no se han hecho del libro más que dos ediciones, ambas incompletas y en varios sentidos, lamentables. La primera es la del ferviente admirador de Arias Montano Benito, Feliu de San Pedro, en 1774, sin las Estampas, con el texto latino que pierde la parte inspiradora, para el lector, del reflejo del cuadro que se comenta y poetiza. Y además con una traducción en verso, que es mera paráfrasis y desarticula totalmente ritmo y contenido⁴³. La segunda es la reciente de 1984 de la fenecida Editorial Swand (Colección «Torre de la Botica»), que reproduce las Estampas de la impresión existente en El Escorial (sin orla) y texto de uno de los ejemplares de la Biblioteca Nacional⁴⁴ y no precisamente el que más visos tiene de ser el mejor. Además se suprimen las Anotaciones y Argumenta de Plantino, dejando el Prólogo en latín, pero también el Apéndice en el que aparece la alusión de Plantino a sus benditas Anotaciones, sin llamada alguna ahí sobre la supresión. Y por fin, como supuesta traducción se ponen los ya citados «cantos» de Feliú, tal cual. Con todo, algo hay que agradecer a estas dos ediciones: el que para una lectura inmediata nos ofrezcan el texto latino y la de Swand también las estampas, aliviándonos para esa directa finalidad de la búsqueda de los pocos ejemplares de que, increíblemente, se dispone en nuestras Bibliotecas. Otro dato significativo sobre la indiferencia e infructuosidad con que cayó en España.

Pero ¿qué ocurrió en El Escorial, de cuya maravillosa y rica Biblioteca, se dice que Arias Montano fue su Bibliotecario? ¿No habrá acaso aquí un oasis sobre la tierra desierta para los *Humanae salutis monumenta*? En realidad Arias Montano no fue nunca Bibliotecario de El Escorial. Para cumplir la misión encomendada de organizar la Biblioteca por sus méritos de letrado y su preparación anterior en Europa, Felipe II le nombró oficialmente Librero Mayor. Este título lo interpretó Arias Montano como escarnio⁴⁵.

Como dato importante es preciso repetir aquí las palabras casi notariales, como suyas, de Fray Juan de S. Jerónimo: «En primero de marzo de 1577 años por mandato del Rey nuestro

⁴² F. MARÍAS: *El largo siglo XVI, o.c.*, p. 20, nº 11.

⁴³ *Monumentos sagrados de D. Benito Arias Montano en LXXII odas*. Así reza la primera portada, ampliándose en la segunda de esta forma: *Monumentos sagrados de la salud del hombre desde la caída de Adán hasta el juicio final, que cantó en verso latino en LXXII odas D. Benito Arias Montano- y en verso español el P. Benito Feliu de San Pedro de las Escuelas Pías*. Con las licencias necesarias. En Valencia: En la oficina de Benito Monfort, año de 1774.- Ya T. González Carvajal en su *Elogio...* (o.c., aquí nota 22), después de consignar que estaba impresa «con bastante aseó», añade: «pero es lástima que a tan bella edición no se hubiese añadido el adorno del grabado, y que la traducción no fuese más digna de tan respetable original» (pp.25-26).

⁴⁴ En la Biblioteca Nacional existen, al menos, tres ejemplares. Uno que ya en la portada presenta el monograma de Pieter Huys, y después las estampas *con orlas* y monogramas de otros dibujantes. Signatura: R-1308. Año de impresión, Antuerpiae. Ex Prototypographia Regia, 1571 (es la que anteriormente he opinado que sería la edic. princeps) Es edición en 81. Otra del mismo año sin orlas, con Signatura: U-5151 y la tercera, que es la de 1583, en 41, con la Signatura: R.17302. (Ver también la Signatura: MIN-14814).

⁴⁵ A un mes de su segunda estancia «oficial» en El Escorial (desde septiembre de 1579 hasta marzo de 1580) escribe este párrafo en una carta a Zayas: «Haberme mi amo dado tanta prisa para que dejase mi rincocillo, con propuesta de que mi llamada era para grandes servicios de Dios y de su Iglesia y suyo; y que esto se pregonase por el mundo y con trabajo mio y de mis cnados y desamparo de todo el nada que tenía en mi choza; ha pasado ya un mes que estoy aquí, no haberme visto ni oído, ni entender que me quiera para otra cosa que para servir en esta casa en cosas que un muchacho podría y sabría mejor servir; y por solo memorial de un fraile verme sumido en cosas de ningún fruto, con cincuenta y tres años a cuestras y en mucha flaqueza y ningún regalo./ Persuaciones vanas de los que me quieren, de que por fuerza he de creer en estatura de un gigante, antes hoy que mañana. Burlas y risadas de mis ejercitadores; contento de los que desean que mi nombre rematase en el mundo. Escarnios, quise decir, títulos de librero mayor. Asecanzas contra

Señor vino a este monasterio el Doctor Benedicto Arias Montano, capellán de S.M. y comendador de la orden de Santiago, etc., a visitar, expurgar y ordenar la librería Real de Sant Lorenzo como persona que tenía las dotes necesarias para empresa tan principal... Era tan afa-ble que necesitaba a todos que le quisieran bien y le amasen. *Los hombres doctos procuraban su amistad*, y los caballeros hallaban en él cosas de edificación. *Los oficiales, arquitectos, y pintores y personas hábiles hallaban en él cosas que depender*⁴⁶.

¿Qué libro más directamente utilizable para «hombres doctos», «arquitectos y pintores y personas hábiles» que los *Monumenta*? Sin embargo, en las Entregas oficiales de la Librería real de Felipe II y la de don Diego de Mendoza (1576) aparecen ejemplares de la Biblia Políglota de Amberes, los Comentarios a los XII Profetas (1571) y las Paráfrasis a los Salmos (1564). No figuran los *Humanae salutis monumenta*. Lo mismo ocurre con los libros de la Librería de D. Pedro Fajardo y Córdoba, marqués de los Vélez (1581). Aquí la novedad única es que aparece un ejemplar del *Dictatum christianum* (1575). No parece que los *Monumenta* entren en la Biblioteca por las entregas, digamos oficiales u oficializadas⁴⁷. Pero el libro estaba allí, aunque no sepamos en qué variedad de impresiones. Su presencia se atestigua por el uso que de él harán los artistas⁴⁸. Juan de Herrera poseía en un ejemplar en su Biblioteca, que se cita con el acertado título de «Memorias de la salud humana por Montano en verso latino»⁴⁹. Su conocimiento era, con todo, muy restringido y limitado.

La cita que, más tarde, nos dará de él el P. Sigüenza, de forma expresa y elogiosa, indica a las claras que no era un libro frecuentado por lectores, ni comunes ni literatos ni artistas. La

mi de los que confiesan haber sido benficionados y honrados por recomendación y diligencia. Todas estas cosas presentes y fervientes y otras muchas que de estas nacen y nacerá son bastantes para criar melancolía en las piedras, y aún desbaratarlas y quebrantarlas con ella, cuánto más con el cuerpo y sujeto tan frágil como el mio» (Carta, desde El Escorial, a Zayas del 10 de octubre de 1579. CODOIN, 41, 408). Este conmovedor grito de descontento y quejumbre, no sabemos que tuviera respuesta alguna. Las variadas razones por las que Arias Montano se encontraba a disgusto en El Escorial están todavía por estudiar y explicitar. La correspondencia invita a pensar que él, desde luego, esperaba otra cosa, otro puesto u otra misión. Fuera del pequeño círculo de discípulos, para la generalidad de los monjes y varios profesores del Colegio, Arias Montano era un intruso e indeseado. El proceso a Sigüenza indica, además, que le tenían por vanidoso con obscuras apariencias de santo que inventa recibir directas comunicaciones y saberes de Dios mismo. Las raíces de su descontento y desconsuelo era algo más que la secuencia de ver cortados sus deseos de retiro. (Subrayados, R.F.).

⁴⁶ *Memorias...*, p. 185. Subrayados, R.F.

⁴⁷ Véase *Documentos para la Historia del Real Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*, VII, Edic., prólogos y notas de G. de Andrés. Madrid, 1964, pp. 15, 17, 223, 355, 358. Sólo en la entrega de los libros requisados a D. Alonso Ramírez de Prado (y en 1611) aparece la mención de «obras de Arias Montano de a cuarto en diez cuerpos» (Ibid. p. 375).

⁴⁸ Pueden verse las alusiones a esa utilización en: M. SCHOLZ-HÄNSEL. *Eine spanische Wissenschaftutopie am Ende des 16. Jahrhunderts*, LIT- Verlag, Münster, 1987, passim, pero principalmente en 102 y ss.; C. GARCIA-FRIAS CHECA: *La pintura mural y de Caballete en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial*. Edic. Patr. Nacional, Madrid, 1991, pp. 30, 92, etc.; HÄNSEL, S., o.c., pp. 155-162. Para la explicación de las fuentes de la decoración de la Basílica, R. MULCAHY apela repetidas veces a Arias Montano, y para algún lugar concreto con esta precisión: «En su búsqueda de precisión textual, Montano sentía vivo interés por la relación entre texto e imagen, lo que es evidente por los grabados que ilustran sus publicaciones. Vemos un excelente ejemplo de como funcionaba en este aspecto en el grabado de un sacerdote hebreo que figura (f.3) en su obra *Humanae salutis monumenta*» (*La decoración de la Real Basílica del Monasterio de El Escorial*. Edic. Patr. Nacional, Madrid, 1992, p. 139). Naturalmente, en este campo la fuente principal habrá de recaer siempre en los grabados de la Políglota. Véase., *Ibid.*, pp. 125 y 127. Con todo, es de lamentar la carencia de documentación escrita en tantos casos como las obras hablan de sí mismas.

⁴⁹ A. RUIZ DE ARCAUTE: *Juan de Herrera*. Espasa-Calpe. Madrid, 1926, p. 161; F.J. SANCHEZ CANTON: *La Librería de Juan de Herrera* (CSIC), Madrid, 1941, p. 23, quien al título de Herrera añade la simplificación de *Monumenta salutis decantada*. Frankfurt, 1571. No he podido encontrar la citación como libro religioso, de los *Humanae salutis monumenta* en el documentadísimo estudio de L. CERVERA VERA: *Libros religiosos en la Biblioteca de Juan de Herrera*, en «Hispania sacra» (Instituto Enrique Flórez, CSIC), separata, pp. 521-548) a pesar de los varios escritos que se enumeran de la correspondencia de Arias Montano a Zayas (p. 30-31).

cita es más bien una invitación a su conocimiento y su lectura. A propósito de cómo deben hacerse las inscripciones y dísticos poéticos, dice Sigüenza:

«Quien quiera ver mucho y excelente de este género lea el libro que este mismo autor hizo, intitulado *Humanae salutis monumenta*, donde se ve todo esto en una admirable y provechosa práctica puesto»⁵⁰.

En el ambiente enrarecido y de hostilidad contra Arias Montano, que nos revela de Proceso inquisitorial a Sigüenza, hay una aclaración general de este fiel y valiente discípulo en la que se pueden englobar también los *Monumenta*. Manteniendo su devoción y estima por Arias Montano, a pesar de ser esto una de las razones acusatorias contra él en el vidrioso y amañado Proceso, el hirsuto alcarreño P. Sigüenza, se despacha a su vez con esta afirmación provocadora, verdadera y acusatoria ante los funcionarios de la sospecha y de la vigilante ortodoxia: El motivo real del poco aprecio o desprecio o incluso antipatía contra Arias Montano, radica en la ignorancia ya que «era poco nombrado y estimado en España y que era más fuera de ella», dado que «acá no era conocido, ni se leían ni entendían sus obras»⁵¹. Pues eso.

Hay, con todo, dos hechos curiosos, sin mayor importancia textual o doctrinal, pero que indican que, sobre el cerco de restricciones, el libro *Humanae salutis monumenta* tuvo algunos secretos devotos, lectores y admiradores incluso entre los monjes.

El primer hecho nos lo atestigua una copia a mano del texto latino de las Odas, dísticos y argumentos. Y el segundo una versificación castellana en quintillas que se inspira intenta exhibir los mismos temas.

La copia latina a mano la encontramos en el manuscrito f. IV. 29. En el folio 4, se pone el título (incompleto como copiado a prisa): *Humanae salutis B. Arias Montano studio decantata*. En la plana siguiente se copian frases del Epílogo de Plantino (seguramente, como si fuera de Arias Montano: *Duplex potest considerari argumentum genus...* El poema inicial esta copiado en su integridad, y con extremo cuidado. En la página 5 se copia la Oda II, pero precedida del Argumentum y la inscripción de la Estampa. Se diría que se intentan resaltar los elementos fáciles de citar o recordar, como si se buscara una finalidad utilitaria, como sería un Sermón. De hecho la copia se entremezcla con titulares de predicación. ¿Acaso para que pasara más desapercibida si se hojeaba el manuscrito? La letra es menuda y rápida, como si se tratara de un copia furtiva⁵². (Véase al final una muestra en fotocopia del manuscrito).

Repito que lo único significativo es el hecho. Lo que parece indicar es el deseo de tener la literalidad de Arias Montano, poder apelar a ella, y en lo posible ocultar o enmarcar ese deseo con aparentes intenciones de recordación útil o aplicación pastoral. En suma, en cierto momento, en el mismo Escorial, si algún monje quería leer los *Humanae salutis monumenta*, tenía que hacerlo a hurtadillas o haciendo copias clandestinas. Eso si no pasamos a la hipóte-

⁵⁰ FME, 254.- Para la labor de dar a conocer y poner como modelo de latinidad y biblismo los *Humanae salutis monumenta* por el discípulo, secretario y defensor Pedro de Valencia, véase: L. GOMEZ CANSECO: *El humanismo después de 1600: Pedro de Valencia*. Univ. de Sevilla, 1993. Es un caso de excepción. «Pero lo absolutamente nuevo es la inclusión entre las lecturas de libros de Arias Montano, los *Humanae salutis monumenta*, como paradigma de poesía religiosa» (p.31).

⁵¹ *Proceso*, o.c. p. 158.

⁵² Para una descripción más completa de estos Manuscritos, véanse: G. ANTOLIN: *Cátalogo de los manuscritos latinos de la Real Biblioteca de El Escorial*, I-V Madrid, 1910-1923; pp. 229-230. J. ZARCO: *Cátalogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, I-III, Madrid, 1924-1929; III, 158. Para la exposición más detallada de las quintillas, véase L. VILLALBA en *Historia del Rey de Reyes*, o.c. I. *Preliminares*, CCCXL VIII. A los *Monumenta*, en castellano, se les nombra en general como *Tablas de Arias Montano*. La versificación referida es del P. Fray Juan de la Puebla, como lo atestigua una nota adjunta. Véase G. Antolin, o.c., p. 230, quien remita a la 4ª Parte de la Historia de la Orden, del P. Francisco de los Santos, para la carta biografía sobre el citado Juan de la Puebla de quien sabemos que escribió “algunos trataditos místicos y tradujo, en endeble versificación castellana la mayor parte de los Salmos”. Murió en 1651. J. ZARCO: *Los Jerónimos de San Lorenzo el Real Escorial. El Escorial, 1930*, p. 88.

sis de que se hacía por mor del Índice de Pineda (1607) en el que se prohibían todas las obras de Arias Montano, y al citado monje no le cubría el permiso de lectura que tenía como privilegio la Biblioteca del Monasterio, por delegaciones en el Prior y los Bibliotecarios (Por cierto un privilegio gestionado anterior, ente y conseguido por la habilidad de Arias Montano ante la Inquisición). En cualquier caso, el acceso al libro no debía ser fácil, ni sin riesgos.

La versificación castellana en quintillas de las Odas es otra forma de huella difusa y balbuciente que dejó el libro en El Escorial. El manuscrito en que se hallan tiene la signatura Z.IV. 12. Más que una versión del contenido exacto de la Odas, es un ensayo de hacer versos partiendo de la lectura de los *Monumenta* como pretexto o instigación. Las imágenes poéticas de Arias Montano y las ideas quedan difuminadas, alargándose en pios lugares de una religiosidad elemental, con suspiros y deliquios y vahídos místicos. El P. Luis Villalba que tuvo la paciencia de leerlas todas, poniéndonos el comienzo y el final de cada una termina calificándolas de «machacante y trivialísima ramplonería que no hay estómago que aguante»⁵³.

Como muestra de esa ingeniosidad versificadora ponemos seguidamente la transcripción del poema «A Cristo liberador» y algunas entremezcladas sobre la fe y obediencia de Abraham⁵⁴.

CHRISTO LIBERATORI. SAC.

Christo Jesus muy amado
Hijo del Eterno Padre
por el qual fuiste embiado
al mundo, y de Virgen Madre
en tiempo fuiste engendrado

Los misterios soberanos
del consejo investigable
que affectuaron tus manos
por medio tan saludable
para todos los christianos

Pretendemos explicar
por qué la dulce memoria
de tu benignidad sin par
nos excite a darte Gloria
y a ti, summo bien, amar.

Humildemente conocemos
Nuestra suma pequeñez
y que fuerças no tenemos
para a amar aun una vez
a quien todos nos debemos.

Mas en tu gratia fiamos
señor de las potestades
y en amarte deseamos

gastar las habilidades
todo el tiempo que viviamos

Con fe certissima creo
los mysterios soberanos
en que todo el buen deseo
de los mas fieles christianos
hace seguro su empleo.

Dame tu favor divino
que penetras los affectos
desde pobre peregrino,
suple todos mis defectos
pues, mi Dios, eres benigno.

Y entretanto que yo digo
tus proheças con rudeça
aparta de mi al enemigo
porque yo ensalce tu alma
y quieres tú estar conmigo

Renueva ni coraçon
con tu divina pressencia
tomando del possession
y de tu Magnificencia
muestra la bendición.

⁵³ Preliminares, o.c. p. 230.

⁵⁴ Agradezco a la Directora de la Biblioteca de la Fundación Universitaria Española, Isabel Balsinde, la transcripción mecanografiada que adjunto.

Que con ella levantado
sobre mi propia baxeza
será por mi celebrado
de su Nombre la riqueza
segun que me fuere dado
de tu divina largueza.

Entonces con admiración
veré arcanos secretos
de tu inmensa dilección
pero no con los defectos
de mi corto coraçon.

Por que todos una cosa
por amor en ti seremos
los que en la Iglesias tu esposa
tus mandamientos tenemos
con voluntad religiosa.

Entonces cuando veamos
los mysterios que creimos
y con viva Fe adoramos
los que por tu gracia fuimos
tus hijos y nos llamamos.

Con otros mas agradables
jubilos de alegria
y por ti mas deseables
con divina melodía
te daremos muy amables.

Gracias infinitas damos
a tu inmensa charidad
y humildemente sujetamos
nuestra propia voluntad
al sumo bien qu en ti amamos.

IN TABULAM PEREGRINATIONIS ABRAHAMAE INDEX IDEM FOEDUS IAM
PROPIUS ET CLARIUS ABRAHAMAE EXPOSITUM, PRIMO VOCATO PROMISITUR.
S.S.E. BENEDICAM [...] ET MAGNIFICABO NOMEN SUUM.

Hizo Dios un firme pacto
con nuestro padre primero
despues de aquel desacato
con que en si mató el cordero
que nos redimió de facto.

Aqueste mismo concierto
que Noe heredado abía
por la fe que le hizo cierto
del fin bueno que tendría
y puso salvo en el puerto.

Algo ya más claramente
a Abraham fue declarado
siendo de entre idoloira gente
primero por Dios llamado
que fue su/muy fiel protegente ??

Tabula VI. Argum. Obedientia constans
De Abraham la diligencia
en cumplir lo que mandaba
Dios, en cui presentia
el gran Patriarcha andaba
gran exemplo de obediencia

Y es tanta la fortaleza
de la fe que era su guía
que Dios incluna su Alteça

para hacer lo que pedía
con humildad y pureça.

El qual luego se salio
sin saber a donde iba
de su tierra en que nascio
porque en la palabra estriba
de Dios que se le mando.

Dedicatio. Fedei Ducis S.
Seguro y cierto seguía
sabiendo no ha de faltar
Dios en lo que prometía
y con esta fe a obrar
se inclina con osadía.

Que no sabe estar ociosa
la fe viva, mas contino
en obrar es officiosa
y con el auxilio divino
se muestra muy valerosa.

Con todo el mundo pelea
y con la virtud divina
que su Espiritu menea
a la victoria camina
hasta que en Dios la posea.

DISTICHO

ILLE SAPIT QUI DIVITIAS, PATRIAMQUE GENUSQUE
QUI DUS IN SOLO NUMINE PROPOSUIT.

Aquel sabe solamente
que toda su felicidad
pone en Dios, que es providente
por su infinita bondad
del hombre que es obediente.

De aquel que con fe sincera
pone en obra lo que cree
sabiendo que es verdadera,
y aunque claro a Dios no vee
firme en su palabra espera.

INDU. SN. BARTHOLOMEI.
EXIIT JESUS IN MONTEM ORARE. LUCA 6.

IN TABULAM TENSATIONIS ABRAHAMAE INDEX. POPEA EIDEM ABRAHAMEI
FIDEI EXPERIMENTIS PROBATO CONFIRMATUR. S.S.E. BENEDICENTUR IN
SEMINE TUO OMNES GENUS TERRAE. GENES. 1.

Siendo Abraham ya probado
y visto con experiencia
que está en fe bien fundado
la divina Providencia
el Pacto le ha confirmado.

TABULA VII. ARGUM. FEDEI TESTIMONIUM GRAVISSIMUM.

La Fe viva del creyente
con obras se ha de mostrar,
que si ama ciertamente
a Dios procura agradar
y en servirle es diligente.
De su Fe muy excelente
grave testimonio dio
siendo abediente
Abraham obediente
a Dios cuando le mandó
ser de su hijo offerente occidente
inscribio. Providensis consultrici

Dios con su providencia
gobierna todas las cosas
y a quien le da la obediencia
en las mas dificultosas
socorre con diligencia.
Por el gran conocimiento
que el P. Abraham tenía
del divino Testamento
obras heroicas hacía
con gran fe y rendimiento.

Decíamos que los *Humanae salutis monumenta* era un libro representativo de su tiempo. Esa representatividad no sólo refleja clima cultural y espiritual de Europa, sino también la diversidad de resonancia que idénticos asuntos del mundo intelectual recibían en España. En ese momento crepuscular del Renacimiento y Humanismo europeos, España vive una tensión y una preocupación mentales distintas. Está obsesa de temblor por la verdad y autenticidad de lo religioso en su ortodoxia oficializada y su vinculación con la incomprendida o discutible acción política. Ambas actitudes retroalimentan y distorsionan la recepción intelectual de lo europeo. Es lo que en expresión sintética y acertada se ha llamado «la contemporaneidad de

lo diverso»⁵⁵. Los datos y hechos analizados a propósito de los *Humanae salutis monumenta* son muy concretos, y casi simples, si no mostraran su entrelazamiento con este condicionamiento esencial de la unidad en la diversidad.

Sin una visión interiorizada y activa del mismo, no sólo quedará manco el conocimiento de la enigmática figura de un autor como Arias Montano, sino que quedará afectada también la comprensión del imponente Monumento de Felipe II, la palabra adecuada y utópica de El Escorial.

⁵⁵ MARIAS, F., *o.c.*, p. 205.

TRES EXPOSICIONES PARA UN CENTENARIO

Por *Ana Martínez Arancón*
UNED

Tres grandes exposiciones, además de otras muchas de menor tamaño, pero en ocasiones de notable interés, se encargaron, durante el pasado año, de conmemorar el cuarto centenario de la muerte de Felipe II. Tuvieron su sede en tres lugares importantes en la vida del Rey Prudente: Valladolid, la ciudad que le vio nacer, Madrid, la villa que eligió para establecer su corte, y el Escorial, su «posesión para siempre», que diría Tucídides, el impresionante monasterio cuya construcción supervisó tan de cerca, donde murió y donde quiso que sus huesos esperaran el día del Juicio.

Las tres exposiciones estaban exquisitamente montadas y contenían piezas de gran belleza, y las tres se hacían eco de la imagen del rey tal y como nos la devuelve la historiografía contemporánea, no desprovista de sombras, pero desnuda de esa máscara siniestra que parecía convertirlo en representante exclusivo de la crueldad y de la intolerancia, malas hierbas estas que, por desgracia para todos, han demostrado ser uno de los más inalienables patrimonios de la humanidad entera. Sin intentar canonizarlo, se lo devolvía al ámbito de la normalidad, y de este modo Felipe II aparecía en ellas como un rey de su tiempo, absoluto en el siglo de la consolidación del absolutismo, defensor de la ortodoxia católica en el siglo de Trento, embarcado en guerras en una centuria en la que Europa no conoció la paz, coleccionista y mecenas en una época en la que el arte se había convertido en plasmación visual de la nobleza, el poder y el refinamiento. Todo esto, ya escrito y repetido por los libros, alcanzaba una especial evidencia al entrar por los ojos, de la mano de mapas y libros, cuadros, joyas y retratos. La gris teoría se doraba de pronto en copia de magníficos frutos.

Algunos aspectos, sin embargo, sorprendían al visitante, como por ejemplo la imagen, reflejada en grabados o comentarios, de un Felipe II más viajero y más amante de bailes y festejos de lo que pinta la tradición, al menos en sus años mozos. O la apabullante comprobación de cuánto debe el patrimonio artístico español al refinado gusto y la conciencia del propio esplendor que se conjugaban en él. O el hecho de que, en unas exposiciones que también coinciden en el hecho de estar dedicadas al monarca más que al hombre, asome de pronto un raziño de la privacidad más íntima: una imagen en la que fijó sus ojos al rezar, un trazo demasia-

do irregular en un comentario manuscrito, una cuenta de gastos donde atisbar un hábito o un capricho, un gesto de melancolía apesadado como sin querer en un retrato...asomos de individualidad en medio del solemne despliegue de la historia.

Un acierto añadido consistía en el modo en que se complementaban las tres exposiciones y en cómo se correspondía cada una de ellas con el lugar en el que tenía su sede. Empezando por la primera en inaugurarse, la del Escorial, tan cerca de la habitación donde el monarca, en medio de una dolorosa agonía, mandaba llamar a su hijo para que viese «en qué para todo», en ese lugar donde aquél hombre doliente dio sus últimas órdenes o recibió la noticia del desastre de la Armada, abrigados por los mismos muros en los que se enfrentó a ese momento de soledad definitiva de la muerte, la exposición nos llevaba más cerca del hombre, aportaba testimonios de su infancia, de sus matrimonios y, a través de ellos, el núcleo íntimo se iba abriendo, se iba enlazando con los grandes reinos contemporáneos mediante alianzas o batallas. El espacio imaginario del recorrido, partiendo de un punto, se abría como un abanico, extendiéndose. En esta muestra, se nos revelaba también cuánto de tradicional había aún en lo que hemos venido a llamar las monarquías modernas, y cómo las relaciones personales entre las grandes familias tenían un gran peso en el desarrollo de la política internacional.

La del Prado, en cambio, situada en Madrid, por él constituida en Corte, es decir, en lugar de muestra y despliegue de su majestad, escaparate de su poder, nos permitía asomarnos precisamente a la Corte ideal de un príncipe renacentista, con los variados y numerosos retratos de familia, los objetos heredados, las obras de arte encargadas para su magnificencia o por su placer (como las maravillosas «poesías» del Tiziano, que nos hablan de la sensualidad que yacía tras aquellos ojos de un azul helado), los regalos ofrecidos, los mil objetos, en fin, que por su rareza o curiosidad merecían figurar en el gabinete de un gran señor. El espacio imaginario se ofrece de par en par, como una rosa abierta.

La de Valladolid, por su parte, tenía su sede en una ciudad que, cuando el rey vino a nacer en ella, era importante y próspera por sí misma, gracias al comercio de la lana, con toda la red de relaciones internacionales que tal tráfico comportaba. Ciudad, pues, de caminos abiertos a otras tierras y otras voces, y prueba de ello fue la receptividad que en ella hallaron, con resultados no muy felices, las nuevas ideas en materia religiosa. De acuerdo con ese carácter internacional de la sede, la exposición abordaba precisamente la complejidad de relaciones del entramado de la monarquía hispánica, la variedad de paisajes y lenguas que la integraban, lo múltiple de sus influencias y, sobre todo, su papel como foco de atracción para todo lo valioso que se produjera en otras tierras, para los hombres de ciencia y los artistas, para los diplomáticos y escritores. Uno de los aspectos más interesantes de esta muestra en particular es cómo deshacía la imagen de una monarquía cerrada en sí misma, sorda para toda voz que no surgiera del propio centro de Castilla: por el contrario, técnicas, ideas y estilos innovadores encontraban en ella un eco y un campo abonado, y los hombres de talento un reconocimiento a sus méritos y aptitudes. La Corte de Felipe II aparece así como un punto central en el que vienen a desembocar influencias muy variadas y de orígenes muy remotos. El espacio imaginario, pues, efectuando un recorrido inverso al de la primera exposición, confluye, desde lugares muy distintos, en una trayectoria convergente, hasta un único punto central, en el que el propio Rey es el eje.

¿Algo que se eche de menos? A veces la propia multitud de los objetos impedía una contemplación más sosegada, una valoración más reflexiva. El exceso de información visual acaba por aturdirnos un poco. Y la impresión de una ausencia: la de la propia personalidad de Felipe II, que se escapaba por entre los huecos de su esplendor oficial. Tras el triple paseo, conocemos mejor al monarca y su reino, pero el hombre guarda silencio, o solo se revela por indicios. La calidez, la vulnerabilidad, todo lo que nos hace humanos, permanece en la sombra, o tal vez haya escapado de incógnito, como él gustaba de hacerlo en vida, a escuchar a los ruiseñores. Sin embargo los paisajes visitados, los rostros de las personas que amó, sus objetos de elección, los seres en los que depositó su confianza, acaban dibujando un retrato cuya complejidad nos hace sospechar que tal vez no sea inexacto.

III

Colaboraciones

EL DIOS DE LA CULTURA. EN TORNO A LA PRETENSIÓN DE SUPERIORIDAD DE TODA RELIGIÓN

Por *José Luis Cancelo*
Escuela Universitaria de Aravaca, Madrid

«La vida es el texto eterno, la retama ardiente
al borde del camino donde Dios da sus voces». ¹

«Hay más verdad (religiosa) **en el conjunto de
todas las religiones** que en una sola religión aislada». ²

1. MÁS ALLÁ DEL SENTIDO Y DE LO VERDADERO

Cuando San Agustín se pregunta ¿Quién es Dios? recurre a un lenguaje **metafórico** y **paradójico**, extraordinariamente revelador de la **imposibilidad** de decir **algo** de Dios. Recordemos el pasaje:

«Dios no es una belleza como la belleza que encontramos en las cosas o en los paisajes que llamamos bellos, ni es una hermosura sujeta a desplegarse en el tiempo. No es esa blancura de luz que tanto agrada. No es una melodía dulce, ni una fragancia como la que podemos respirar en una flor o en ungüentos o en aromas. No es ni el maná ni la miel ni la suavidad de un abrazo...Y, sin embargo, Dios es luz y voz y olor y aroma y alimento y abrazo. Es como una luz no envuelta por el espacio, es una voz que el tiempo no arrebatara. Es una fragancia y un aroma y un perfume que no difunde el viento. Es un sabor pero que no disminuye por la voracidad ni se llega nunca a sentirse saciado».³

¹ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Meditación preliminar. Cap. 12, La luz como imperativo, Ed. Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid 1985, p. 87.

² SCHILLBEECKX, E, *Los hombres*, relato de Dios. Ed. Sígueme, Salamanca, 1994, p. 254.

³ Texto literal en *Confesiones*, X, 6, 8. Ed. B.A.C. tomo II.

Y cuando se dirige a Dios, Agustín recurre a las mismas imágenes:

«Me llamaste y tu **grito** curó mi sordera; **relampagueaste** y tu **resplandor** curó mi ceguera; difundiste tu **fragancia** y respiré anhelante hacia Ti; probé tu **sabor**, y ahora tengo hambre y sed; me **tocaste**, y ardí en deseo de tu paz».⁴

El recurso a la analogía se hace inevitable para intentar **insinuar**, en el modo que fuere y siempre aproximativamente, lo que no se puede nombrar, lo **innombrable**. Todo lenguaje humano sobre Dios está destinado al fracaso. Ya lo hemos visto. Agustín comienza diciendo que Dios **no es** ni esto ni aquello para luego afirmar que **es** aquello y esto. En realidad la cosa se pone aún más difícil porque en realidad no es 'esto' y 'aquello', sino **como** 'esto' y 'aquello'. Es decir, se recurre a la **analogía** para hablar de Dios diciendo de él que es 'fragancia', pero no; que es 'melodía', pero no; que es 'sabor' y 'luz', pero no. Hablar en este modo es como cuando nosotros, en la vida diaria, nos referimos al 'pie' de la montaña o hablamos de Pedro que tiene malo el 'pie'. Evidentemente el 'pie' de la montaña **no se parece en nada** al 'pie' de Pedro, aunque si nos fijamos bien **algo** parece que tienen en **común**, que podría ser el 'sustentar'. El pie de la montaña 'sustenta' la montaña como a Pedro le sustenta también su pie. Claro, que también hay que decir que si **solo** y **únicamente** conocemos el 'pie' de la montaña no podemos imaginarnos cómo pueda ser el 'pie' de Pedro por mucho que digamos que se parecen en algo. Este 'decir', propio del lenguaje de la analogía, se difumina aún más hasta casi estar hablando de 'otra' cosa cuando, por ejemplo, afirmamos que el jardín está **alegre**. Si únicamente conociéramos la alegría del jardín en modo alguno podríamos llegar a imaginar la alegría de Pedro. Para tener un conocimiento aproximado necesitamos conocer los dos términos, necesitamos conocer la alegría de Pedro o la de cualquier hombre, pues **únicamente** por relación a la alegría del hombre podemos hablar de la alegría de un prado en la campiña, de una noticia alegre o de una casa alegre.

Pero en el caso de hablar de Dios solamente conocemos uno de los polos o de los términos, solamente conocemos el mundo que tenemos delante de los ojos, de los oídos, del olfato, del tacto, del gusto y el mundo que tenemos delante del corazón, el mundo de la intimidad. Al otro de los extremos necesarios en la analogía, a Dios, no le tenemos delante, al menos no le tenemos delante como está delante de mí el ordenador en el que escribo. Ninguna de las cosas que vemos se parece a Dios, Dios es **totalmente** distinto. Un diamante y una fresa son diferentes pero **no lo son totalmente** ya que tienen algo **en común**. El diamante y la fresa tienen en común, por ejemplo, el peso y una figura o forma. El peso de la fresa puede ser inferior al del diamante, pero los dos pesan como los dos tienen una figura o forma externa. La fresa y el diamante son realidades **distintas**, pero no son realidades **totalmente** distintas. Sin embargo, Dios no es solamente distinto a lo que hay, sino que es **distinto en modo absoluto**, es **totalmente** distinto. Respecto de lo que hay, Dios no se parece **a nada en nada**. Si esto lo queremos decir con una palabra, diremos que, sencillamente, Dios es **trascendente**. San Agustín no solamente afirmaba que el lenguaje humano será siempre indigno para hablar de Dios⁵, sino que no se puede afirmar siquiera que Dios es 'inefable' porque cuando decimos que Dios es inefable parece que estamos diciendo algo de Dios, del cual, evidentemente, no se puede decir nada⁶. De este modo, cuando decimos que Dios es 'Padre' algo inexacto estamos diciendo, aunque la palabra, desde un contexto cultural, esté a reventar de sentido. El sentido de la palabra, surgido de un contexto cultural, hace que la palabra sea **verdadera** y nombre **verdaderamente**, aunque en modo alguno el término es la verdad ni nombra la verdad. El sentido es

⁴ Id., X, 27, 38.

⁵ Contra Adimantum, 13.

⁶ «Diximus aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo... ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur» (De Doctrina christiana, I, 6, 6).

sólo lo **verdadero**, no es la verdad. Cambiado el contexto desde donde brota el sentido, la palabra se vacía de su significatividad y deja de ser verdadera. Por ello, si se quiere hablar de Dios desde la verdad, es decir, más allá del sentido y de lo verdadero, el lenguaje más adecuado es el silencio, pero no el silencio vacío, sino el silencio locuaz al que reduce la vivencia de la plenitud de un Dios que es totalmente distinto a lo que hay⁷. Así que cuando decimos que Dios es luz y voz y melodía, etc., en el fondo, no se está diciendo nada. Por ello, si lo decimos debe hacerse tomando todas las cautelas posibles. Es decir, que si afirmamos que Dios es luz que sepamos que no se parece en nada a la luz que conocemos, es decir, que no estamos diciendo nada cuando decimos que es luz; que si afirmamos que es melodía, que sepamos que la melodía que es Dios no se parece en nada a la melodía que conocemos, es decir, que no estamos afirmando nada, etc. Pero también es preciso reparar en la observación a la que nos lleva Aristóteles cuando dice que en el ámbito de los conceptos no es necesario **definirlo** todo puntualmente y con exactitud. Hay cosas que no se pueden definir o que no es preciso definir las para tener un conocimiento real de ellas. Se pueden conocer por **intuición**, ese tipo de intuición que se va formando en la mente observando casos concretos, acontecimientos particulares o cosas individuales que llevan a la **comprensión** no tematizada de lo esencial de algo. El conocimiento analógico lleva consigo una comprensión⁸. Debido, sin duda, a esta razón, Agustín dirá que Dios es más verdadero **pensado** que expresado, aunque, evidentemente, Dios es **más verdadero**, incluso, que pensado⁹. Está, por otra parte, la posibilidad de ‘ver’ o ‘vivenciar’ a Dios. De hecho, Agustín dice que le ‘veía’ tan cerca que solamente le faltó ‘tocarle’. Pero esto necesita también su precisión, pues, en el fondo, lo que se quiere hacer notar es que al Inefable se le ‘ve’ también de una manera inefable y no se puede decir o describir el modo en el que se le ve¹⁰. Dios, como dice Agustín, es lo otro, lo completamente distinto¹¹.

Las grandes Religiones son muy conscientes de la **trascendencia** infinita de Dios. Los musulmanes **nombran** a Alá —a Dios—, con noventa y nueve nombres; no con cien o doscientos. Esta estrategia para hablar de Dios es admirable e ingeniosa, pues está puesta para hacer ver **simbólicamente** que ninguno de los noventa y nueve nombres es capaz de nombrar **algo** de Dios. El número noventa y nueve es **incompleto** ya que todo decir humano sobre Dios es incompleto. En el **hinduismo** «Dios es uno pero tiene muchos nombres», tiene 330 millones de dioses para nombrarle y se pueden añadir muchos más porque hay más de 330 millones de seres en los que la Realidad Suprema, el Absoluto, Brahman, se manifiesta y **cada una de las realidades del mundo** puede ser Él y el nombre de cada una de ellas puede ser su nombre. Esta unidad cósmica constituida por la naturaleza y Dios, y que tiene su origen y explicación en la presencia entrañablemente íntima de Dios en las cosas, se la puede extremar hasta el punto de poder decir que **las cosas son Dios**, que **todo es Dios**, que «**todo lo existente es Brahman**» —como dice el Bhagavad-Gita—. Apurando la dialéctica de la intimidad de esta presencia, las cosas **nombran** a Dios porque **son** Dios. Un ejemplo concreto lo encontramos en San Juan de la Cruz cuando dice:

«Mi amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.
La noche sosegada

⁷ Sermón 117, 7. También Confesiones I, 4, 4.

⁸ Aristóteles, Metafísica, IX, 6. 1048a. Ed. Gredos. Madrid, 1990, p. 454.

⁹ De Trinitate, VII, 4, 7.

¹⁰ De Trinitate I, 1, 3.

¹¹ Conf. VII, 10.

en par de los levantes del aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora».¹²

San Juan de la Cruz evita el verbo 'ser'; no dice «Mi amado **es** las montañas»; dice: «Mi Amado las montañas». El empleo del verbo debilitaría la unidad Dios-montañas. Así, pues, Dios es las montañas. Las «montañas» es su nombre. Dios es los valles. Los «valles» es su nombre. Su nombre es los «ríos», los «aires», la «noche sosegada»... porque Dios es la «noche sosegada», los «aires», los «ríos»...

¿Cuántos dioses hay entonces? Esta pregunta aparece en la **Upanisad** más antigua, la **Brhadaranyaka-Upanisad**:

«Entonces Vidagdha Sakalya le preguntó: Cuántos dioses, Yajñavalkya? (...) -Tres y trescientos y tres y tres mil.- Sí, respondió el otro, pero ¿verdaderamente cuántos dioses, Yajñavalkya? -Treinta y tres.- Sí, respondió; ¿pero cuántos dioses verdaderamente Yajñavalkya? -Tres.- Sí, dijo, ¿pero cuántos verdaderamente, Yajñavalkya? -Dos.-Sí, dijo, ¿pero cuántos dioses verdaderamente, Yajñavalkya? -Uno y medio.- Sí, dijo, ¿pero cuántos dioses verdaderamente, Yajñavalkya? -Uno (...) -¿Cuál es el dios único? -El soplo. Ése es el que es el **brahman**...»¹³

A Dios se le define como el **Soplo**. En la Biblia, en el libro del Génesis, se dice también que Yahveh Dios **insufló** aliento a un trozo de barro que había formado y resultó el hombre un ser viviente¹⁴. Los muertos no alientan, no respiran. Sólo alientan y respiran los vivos. Dios es, pues, el «Soplo», es decir, la Vida, la Vida de todo lo que vive, Vida que comunica vida, y la consistencia de todo lo que existe, el **fundamento** y el **suelo** sobre el que descansa cuanto existe.

«El eterno es uno, pero tiene muchos nombres», dice el **Rig-Veda**¹⁵. El hecho de recurrir a tantos nombres pone de manifiesto que ninguno de ellos nombra la Realidad Suprema. Los nombres de Dios constituyen y nombran el Dios de la cultura. Lo cual quiere decir que ninguno de los 'Dioses-nombre' son capaces de decir algo sobre esa Realidad Suprema que llamamos Dios.

Solamente en la Religión judía Dios se nombra a sí mismo, revela su nombre, dice cómo se llama. Se lo dijo a Moisés, en el desierto, en el monte Horeb donde Dios se le manifiesta bajo el símbolo de la zarza que arde sin consumirse para darle la misión de ir a Egipto y liberar a su pueblo de la esclavitud. Moisés se dirige a Dios y le dice: «Si ellos me preguntan **cómo se llama** este Dios, ¿qué les respondo?». Dios le dice el nombre: «Soy el que soy» (Ex. 3, 14). Y en el capítulo 6, 2 dice: «Habló Dios a Moisés y le dijo: «Yo soy Yahveh. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Saddy; pero **mi nombre de Yahveh** no se lo di a conocer». Sin embargo, también este nombre tiene su tradición previa. Además, Dios, revelando su nombre —«Yo soy lo que soy», «Yo soy el que es»—, revela que no tiene nombre, pues lo trasciende todo¹⁶.

¹² San Juan de la Cruz, Cántico espiritual, 14, 15.

¹³ Citado por DELUMEAU, J.(Dir), El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones. Alianza Editorial. Madrid 1995, p. 357. También en Mircea Eliade, Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Vol. IV. Las religiones en sus textos. Ed. Cristiandad. Madrid 1980, p.605.

¹⁴ Génesis, 2, 7.

¹⁵ El místico indio Ramakrisna (1836-1886) hizo de esta afirmación del Rig-Veda el lema de su pensamiento y de su vida. Véase Albert Samuel, Para comprender las religiones en nuestro tiempo. Ed. Verbo Divino. Estella 1994, p. 43.

¹⁶ Génesis, 4, 26. Véanse, en la «Biblia de Jerusalén», los comentarios a Génesis 4, 26 y Éxodo 3, 13. Toda vez que hoy día no es posible atenerse a la traducción griega de la Biblia hebrea, se propone una versión que manifiesta el

2. LA NECESIDAD DE LAS 'REPRESENTACIONES' DE DIOS.

DOS EJEMPLOS TOMADOS DE LA CRÍTICA A LA RELIGIÓN LLEVADA DESDE LA CULTURA.

El lenguaje, pues, sobre Dios será siempre mitológico, metafórico, espacial y cultural. Hablar de Dios es **representárselo** desde una cultura, es hablar del **Dios de la cultura**. Ya Jenófanes de Colofón (580-485 a.C.) criticó el Dios de la cultura y la Religión convertida en cultura, pero no se metió con Dios. Su manera de razonar era muy sencilla, pero eficaz. Decía que los negros conciben y se representan a sus dioses negros y chatos, y los tracios conciben a su dioses rubios y con ojos azules. Es decir, representan a sus dioses a su imagen y semejanza, de manera que si los leones, los bueyes y los caballos supieran pintar, los leones representarían a sus dioses como leones, los bueyes como bueyes y los caballos como caballos. Evidentemente, este Dios es el 'Dios de la cultura', no es verdaderamente Dios, pues, Dios «no se parece a los hombres ni siquiera en el pensamiento»¹⁷.

Aunque desde otras bases y con otro objetivo, **Ludwig Feuerbach** (1804-1872), a quien Marx alabó su crítica a la Religión y la consideró como la última palabra que pueda decirse sobre el tema, pensaba también que todo cuanto se puede decir de Dios se dice siempre desde las categorías humanas.

Echando mano de la fantasía, nos dice, podemos imaginarnos otros seres habitando otros planetas, pero siempre les consideraremos o iguales o semejantes. Con lo cual lo único que hacemos es considerar como **realmente existentes** las propias determinaciones de nuestro ser humano. No tenemos otra forma de concebir y de pensar. Aunque les pensemos de una categoría más elevada, no haremos más que proyectar fuera de nosotros, y considerarlas como realmente existentes, nuestras propias formas humanas¹⁸. El modo de ser de la propia naturaleza es siempre el punto de referencia para hablar de un ser desconocido. Partiendo de este punto de vista, Feuerbach afirma que «la hoja sobre la que vive la oruga representa para ella un espacio infinito», que la vida brevísima de ciertos seres vivos es realmente y extremadamente corta comparada con la vida larga de otros, pero «esta vida breve es para ellos tan larga cómo para otros una vida de años». Además, si las plantas tuvieran ojos, gusto y capacidad de juicio, cada planta declarararía que su flores eran las más bellas, pues su entendimiento, su gusto, no superaría la potencia productora de su ser»¹⁹. **La medida para poder hacer representaciones es el propio ser**. No se puede ir más allá de la propia naturaleza como tampoco se puede saltar la propia sombra. De manera que si el hombre es capaz de pensar en Dios, ello se debe a que el propio ser del hombre es sentimiento de infinitud, conciencia de infinitud, «conciencia de la infinitud de la conciencia», **sentimiento** de lo divino. Pero esto ocurre en todo, ocurre en relación, por ejemplo, con la música:

«Si no tienes ningún sentido, ningún sentimiento para la música, entonces ni en la música más bella percibirás otra sensación que la que causa el viento cuando sopla o el arroyo que susurra a tus pies. ¿Qué es, pues, lo que te emociona cuando oyes la música? ¿Qué percibes en ella? ¿Qué otra cosa que la voz de tu propio corazón? Por eso, el sentimiento habla sólo al sentimiento, por eso el sentimiento existe sólo para el sentimiento, es decir, se comprende a sí mismo; por esta razón, porque el objeto del sentimiento es el sentimiento mismo, la música es un monólogo del sentimiento»²⁰.

carácter dinámico de la presencia de Dios, así se dice que «<<Yahvé>> significa: Aquí estaré, presente, dirigiendo, ayudando, confortando, liberando». Véase H. Küng, *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*. Ed. Trotta, Madrid 1993, pp. 52-53.

¹⁷ KIRK, G. S. y RAVEN, J.E., *Los filósofos presocráticos*. Ed. Gredos. Madrid 1974. Fragmentos 11-16, p. 241.

¹⁸ FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*. Ed. Sígueme. Salamanca 1975, p. 60.

¹⁹ O.c., p. 57.

²⁰ O.c., p. 58.

O como dice en otro lugar «la música es el lenguaje del sentimiento, el sonido es el sentimiento sonoro...»²¹.

Pues bien, lo mismo hay que decir del conocimiento que el hombre tiene respecto de Dios. El punto de partida para hablar de Dios es el **sentimiento** puramente humano de la infinitud de la conciencia. Y esto no solamente porque Dios no es ‘el Dios del pensamiento’, pues **creer** no es creer ideas, sino porque Dios, si es algo, sólo puede ser el Dios del corazón, el Dios de la vida personal. La fe afecta y concierne al corazón y, a partir de aquí, a todo lo que se quiera. Los argumentos del pensamiento no tienen nada o tienen muy poco que ver con la fe en Dios. A Dios es cuestión del ‘verle’ **sintiéndole**. Mientras es contenido del pensamiento o de la memoria no es propiamente un contenido religioso. Se convierte en religioso cuando es objeto del sentimiento. Para llegar a Dios hay que ir a los sentimientos más grandes, los más generosos, los más altruistas, los más solidarios que tiene el hombre y que constituyen lo mejor de su ser sí mismo, y que brotan de lo divino **del** hombre y **en** el hombre. El animal no tiene Religión porque el fundamento de la Religión es lo divino que se detecta en el sentimiento de la infinitud o en el sentimiento oceánico de la vida. «La Religión es la conciencia de lo infinito»²². Y como el corazón humano está inmerso en el océano de lo divino se comprende fácilmente que «lo que es finito para el entendimiento, es nada para el corazón»²³. Lo finito es nada cuando se coloca delante de lo infinito. Moisés, cuando se vio ante Dios, se sintió polvo y ceniza. La infinitud del corazón colorea también la mirada porque los ojos ven lo que siente el corazón. Si el corazón siente la belleza, los ojos ven la belleza. Si el corazón es celestial, también lo será la mirada. «El ojo —afirma Feuerbach—, es de naturaleza celestial. Por eso el hombre se eleva por encima de la tierra a través del ojo»²⁴. El pensamiento comienza mirando hacia el cielo porque en él es donde mejor vemos la infinitud que siente el corazón. No es un azar que los primeros filósofos fueran astrónomos²⁵. Pues bien, desde esta **naturaleza humana** se conoce a Dios:

«El sentimiento es lo más noble, lo más sublime, es decir, lo divino en el hombre. ¿Cómo podrías percibir lo divino por medio del sentimiento si él mismo no fuera de naturaleza divina? Lo divino sólo es percibido por lo divino. “Dios sólo se conoce por medio de sí mismo”... “El sentimiento es el órgano de lo divino”»²⁶.

Y todavía nos hace reparar en el carácter extraño de este sentimiento que, a pesar de constituir el propio ser personal, el propio ‘Yo’, de alguna manera nos es extraño. Dice así:

«El sentimiento es tu fuerza más íntima y, sin embargo, es, al mismo tiempo, lo más diferente e independiente de ti, se encuentra en ti y a la vez sobre ti; constituye tu esencia más propia y, al mismo tiempo, te domina como una esencia extraña; en una palabra, es tu Dios....¿Cómo quieres ir más allá de tu sentimiento?»²⁷.

El Dios inmanente es también trascendente, pero no cualitativamente distinto del sentimiento mismo de infinitud. Dios queda reducido e identificado con la inmanencia pura del sentimiento. La trascendencia de ‘Dios’ no es más que la ‘trascendencia’ del sentimiento; y la ‘trascendencia’ del sentimiento no es más que el sentimiento mismo en cuanto que, **dominando**, está ‘por encima’. Para Feuerbach no es posible ir más allá del sentimiento porque

²¹ O.c., p.53.

²² O.c., p. 52.

²³ O.c., p. 55.

²⁴ O.c., p. 55.

²⁵ O.c., p. 55.

²⁶ O.c., p. 58.

²⁷ O.c., p. 59-60.

Dios se agota en el sentimiento. Las cualidades ‘trascendente-inmanente’ que se afirman de Dios se explican por las propiedades ‘intimidad-dominio’ del sentimiento. No solamente la música, también Dios es «un monólogo del sentimiento».

Esta rápida mención y recurso a Feuerbach que hemos hecho, no es para afirmar que Dios sea **sólo** y **únicamente** la conciencia de la infinitud de la conciencia, sino para hacer ver cómo el pensador se ha dado cuenta siempre que el hombre, necesariamente, ‘crea’ a Dios, **representa** a Dios a su imagen y semejanza. En la Biblia judeo-cristiana se dice que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. El hombre, sin embargo, no tiene otro camino para ‘representárselo’ que el hombre mismo inmerso en una cultura determinada, la cual tiene la función de actuar como un espejo en el que ve reflejado el sentido de cuanto le rodea e, incluso, el sentido de sus representaciones de lo real. Al Dios inefable e irrepresentable es preciso darle un ‘rostro’, todo lo temporal que se quiera, pero que le haga ‘visible’, y un concepto, todo lo cultural que pueda ser, pero que nos permita hablar de él. De lo contrario, Dios no sería **real** ni tendría **sentido** para los hombres en general.

Nos parece también interesante traer aquí a otro pensador que llenó las páginas, las librerías y las aulas de este siglo. Me refiero a **Sigmund Freud** (1856-1939) quien en 1927 publicó un folleto con el título **El futuro de una ilusión**, en el que concluye afirmando que la Religión es una **ilusión**, la ilusión y el consuelo ilusorio del hombre, de todo hombre que estructural y socialmente está **reprimido**. Para Freud la Religión es el **suspiro** ilusorio, aunque consolador, del hombre reprimido. Es, sin más, el **suspiro del hombre reprimido**. Y sabido es que las ilusiones y los sueños, por muy bellos y maravillosos que sean, no tienen futuro. El futuro de una ilusión o de un sueño es disolverse en la nada ante la realidad hecha consciente. Basta despertarse a la realidad de las cosas, basta hacer conscientes a los hombres y hacerles ver que los consuelos y gratificaciones que reciben de la Religión son meros sueños, para que la Religión desaparezca y deje de animar la vida y la conducta de los hombres. Con esta proclamación de ateísmo defendido en este opúsculo, Freud sabía que podía agotar ya la paciencia de su entrañable amigo el pastor Pfister y acabar con la amistad. Esta consideración llevó a Freud a retrasar la publicación. Al final, la conciencia está por encima de la amistad. Se lo hizo saber en una carta que le dirige fechada el 16 de octubre de 1927: «En las próximas semanas va a salir un folleto cuyo contenido le toca a Ud. de cerca. Hace mucho que quería escribirlo. Una y otra vez me contuve, en atención a Ud. Pero el acicate se hizo irresistible. Trata el folleto -fácil es adivinarlo-, de mi actitud de total repulsa en materia de Religión y ésta en todas las formas, incluso las degradadas. Aunque ello no sea para Ud. una novedad, con todo, temía que semejante confesión pública le resultara penosa. Dígame en qué medida puede Ud. seguir siendo comprensivo y tolerante con este hereje y este impío»²⁸.

El punto de partida del pensamiento de Freud arranca de su concepción de la **naturaleza** del hombre que exige esa plena libertad que no impone limitación alguna, incluso, a sus instintos. Ello supone que el hombre es constitutivamente antisocial y anti todo lo que le limite y reprima. Evidentemente, este carácter salvaje que no impone ninguna renuncia, llevaría al hombre a la destrucción y a la muerte, dado que en el mundo hay también más hombres con sus mismas reclamaciones. Así pues, las prohibiciones y el código moral social o el **pacto social** se hace necesario:

«Supongamos -dice Freud-, levantadas de pronto sus prohibiciones: el individuo podría elegir como objeto sexual a cualquier mujer que encuentre a su gusto, podrá desembarazarse sin temor de alguno de los rivales que se la disputen y, en general, de todos aquellos que se interpongan de algún modo en su camino, y podrá apropiarse los bienes ajenos sin pedir siquiera permiso a sus dueños. La vida parece convertirse así en

²⁸ Citada por Albert Ple, Freud y la religión . Ed. BAC, Madrid 1969, p. 133.

una serie ininterrumpida de satisfacciones. Pero enseguida tropezamos con una primera dificultad. Todos los demás hombres abrigan los mismos deseos que yo, y no han de tratarme con más consideración que yo a ellos. Resulta, pues, que en último término sólo un único individuo puede llegar a ser ilimitadamente feliz con esta supresión de las restricciones de la civilización: un tirano, un dictador que se haya apoderado de todos los medios de poder, y aun para este individuo será muy deseable que los demás observen, por lo menos, uno de los mandamientos culturales: el de no matar»²⁹.

El hombre, **indefenso** ante los demás, tiene que acceder a soportar la **represión** de la sociedad para poder vivir. La vida social manifiesta la indefensión radical del hombre ante los demás hombres. Pero el afán íntimo de sobrevivir, de querer vivir, de autoafirmarse en la vida es tan fuerte que para salvarlo se somete a los códigos morales de la sociedad. Aunque molesto e incómodo, acepta las **renuncias** que le impone la cultura o la sociedad para conseguir vivir:

«Si la civilización ha llegado a instituir la prohibición de matar a aquellos de nuestros semejantes a los que odiamos, cuyos bienes codiciamos o que significan un obstáculo en nuestro camino, ha sido evidentemente en interés de la vida colectiva, la cual se haría imposible de otro modo, pues el homicida atraería sobre sí la venganza de los familiares del muerto y la oscura envidia de los demás hombres, igualmente inclinados a semejante violencia. No tardaría, pues, en morir a su vez sin haber disfrutado apenas de su venganza o botín. Aunque una fuerza física extraordinaria y una astucia poco común le protegiese de los ataques individuales, acabaría por sucumbir a la unión de los más débiles. De no seguir tal unión, los asesinatos se sucederían sin límite, hasta quedar agotada la Humanidad en esta lucha fratricida. (...) La inseguridad que amenazaba por igual la vida de todos los hombres acabó por unirlos en una sociedad que prohibió al individuo atentar contra sus semejantes y se reservó el derecho de matar a quienes transgredieran este mandato. La muerte impuesta por la colectividad pasó entonces a ser justicia y castigo. **Pero en lugar de aceptar este fundamento racional de la prohibición de matar, afirmamos que ha sido dictada por el mismo Dios**»³⁰.

Para garantizar la supervivencia, ese afán íntimo y poderoso, el hombre necesita tabuizar las prohibiciones sociales, y nada mejor para conseguirlo que considerar dichos mandatos como emanados de la voluntad divina. En la realidad de las cosas, la fuente única de los mandatos es puramente humana. Por ello, continúa Freud, «...sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización»³¹. Vistas así las cosas, la moral tiene su origen en la indefensión y desvalimiento del hombre ante las amenazas de los demás hombres, entre los cuales hay que contar a todos y a cada uno. La sociedad, la civilización, la cultura, que exige e impone al hombre «la renuncia a los instintos»³², es el alto precio que el hombre tiene que pagar para **sobrevivir**. El hombre siente, evidentemente, como un peso la cultura y aguanta su «hostilidad contra la civilización, engendrada por la presión que ella misma ejerce sobre el individuo, imponiéndole la renuncia a los instintos»³³ porque es el modo único de salvar la vida. **Por amor a la vida** bien vale la pena, según Freud, arrastrar las cadenas de la civilización que reprimen y esclavizan. El **consuelo** ante la represión habrá que buscarlo en otra instancia superior, en Dios, pero antes es preciso mencionar otra amenaza mortal que pesa sobre la **vida** del

²⁹ S. FREUD, El porvenir de una ilusión. Obras completas, vol. XIV, p. 2967. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid 1934.

³⁰ O.c., p.2983. El subrayado es nuestro.

³¹ O.c., p. 2983.

³² O.c., p. 2967.

³³ O.c., p. 2967.

hombre y que también, según Freud, ha obligado al hombre a buscar **protección** a su ontológica **debilidad** agrupándose en la sociedad y en la cultura. Se trata de la amenaza de la Naturaleza que ignora cruelmente la vida del hombre y actúa con indiferencia aterradora ante la existencia humana. Vamos a dejar hablar al mismo Freud:

«(...) Pero nadie cae en el error de creer ya totalmente sojuzgada a la Naturaleza, y sólo algunos se atreven a esperar que llegará un día en el cual quede sometida por completo a los hombres. Están los elementos que parecen burlarse de toda coerción humana: la tierra, que tiembla, se abre y sepulta a los hombres con la obra de su trabajo; el agua, que munda y ahoga; la tempestad, que destruye y arruina, y las enfermedades, en las que sólo recientemente hemos reconocido los ataques de otros seres animados; está, por último, el doloroso enigma de la muerte, contra la cual no se ha hallado aún, ni se hallará probablemente, la triaca. Con estas poderosas armas se alza contra nosotros la Naturaleza, magna, cruel e inexorable, y presenta una y otra vez a nuestros ojos nuestra debilidad y nuestra indefensión, a las que pretendíamos escapar por medio de la obra de la cultura»³⁴.

Para Freud la cultura surge como refugio para escapar a la amenaza que la Naturaleza supone para la **vida** del individuo. Pero aún nos lo dice con más claridad cuando observa que la Naturaleza:

«Nos suprime... con fría crueldad, y preferentemente con ocasión de nuestras satisfacciones. Precisamente estos peligros, con los que nos amenaza la Naturaleza, son los que nos han llevado a unirnos y a crear la civilización que, entre otras cosas, ha de hacer posible la vida en común. La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la Naturaleza»³⁵.

Ahora ya lo sabemos. Para sobreponernos a la «abrumadora prepotencia de la Naturaleza»³⁶ que amenaza el afán íntimo de supervivencia, el hombre crea la sociedad y la cultura y la civilización. El hombre, que es libertad pura sin limitaciones, se encuentra en la situación paradójica y sangrante de estar **reprimido** por todos los costados. Le reprime la Naturaleza, le reprime la sociedad, la cultura, la civilización. El hombre siente la rebeldía y desearía hacer saltar las cadenas de la cultura, pero si lo hace «testimoniaría una ingratitud manifiesta y una acusada miopía espiritual», porque «suprimida la civilización, lo que queda es el estado de naturaleza, mucho más difícil de soportar»³⁷. La vida vale más que la represión; por ello, es preciso aguantar, aunque bajo la represión el hombre esté suspirando de dolor:

«Se da, en efecto, el hecho singular de que los hombres, no obstante serles imposible existir en el aislamiento, siente como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer la vida en común»³⁸.

Con todo, la vida del hombre no queda garantizada y al final todo intento del hombre deja desprotegida su vida. La indefensión de los hombres continúa. Y es aquí donde entra en juego la Religión. Su función consistirá en consolar, por supuesto ilusoriamente, al hombre que suspira, reprimido, por un seguro de vida que le cubra las espaldas. El último refugio consistirá en inventarse la Divinidad, soñar con los Dioses y atribuirles para consolarse tres funciones:

³⁴ O.c., p.2967-2968.

³⁵ O.c., p. 2967.

³⁶ O.c., p. 2971.

³⁷ O.c., p. 2967.

³⁸ O.c., p. 2962.

«Espantar los terrores de la Naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los dolores y las privaciones que la vida civilizada en común le impone»³⁹. Con el tiempo y ante la indiferencia de la Naturaleza, el hombre se centró paulatinamente en la tercera función, es decir, las relativas a la convivencia social. Dice así:

«De este modo, la función encomendada a la divinidad resulta ser la de compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros en la vida en común y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguidos por los hombres. A estos preceptos mismos se les atribuye un origen divino, situándolos por encima de la sociedad humana y extendiéndolos al suceder natural y universal. Se crea así un acerbo de representaciones, nacido de la necesidad de hacer tolerable la indefensión humana»⁴⁰.

El paso siguiente que da Freud en su análisis de la génesis psíquica de la Religión es igualmente sorprendente. Si, como hemos visto, la Religión surge de la indefensión absoluta y de la debilidad ontológica del ser humano buscando seguridad en Dios, el hombre religioso o la Humanidad religiosa no ha superado la etapa infantil en la que el niño, indefenso, busca la protección, primero en la madre como fuente primera de la alimentación, pero luego en el padre ya que es el más fuerte y protege mejor. Cuando se descubre la debilidad del padre se busca entonces refugio inventándose la «existencia de un padre inmortal y mucho más poderoso»⁴¹. Por ello, dirá con toda claridad que «la nostalgia del padre es la raíz de la necesidad religiosa»⁴². El hombre religioso, evidentemente, no ha superado, según Freud, la etapa infantil. Religión e infantilismo son la misma cosa. La Religión sería, pues, la reacción infantil e inadecuada del hombre ante su indefensión. Freud reconoce que, aunque es un infantilismo, la fuerza de la Religión es portentosa porque se asienta sobre los impulsos más vivos de la entraña humana. De hecho, el hombre ama apasionadamente la vida, ama vivir bien, estar bien y estar bien siempre, y vivir siempre, ama la felicidad y ama que esa felicidad sea eterna. Estos sentimientos, según Freud, «son los más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad». El secreto de la fuerza de la Religión está en la fuerza de estos deseos⁴³.

No obstante, según Freud, la Religión, que tiene la increíble importancia de «aclarar los enigmas del mundo y reconciliarnos con el dolor», no ofrece garantía alguna porque no aguanta el análisis de la razón científica, la cual es la única instancia válida⁴⁴. La Religión no es consecuencia de una demostración científica o la conclusión de un pensamiento verificable. Si por algo se caracteriza es por su «indiscutible falta de garantía»⁴⁵. La Religión es una ilusión que surge del deseo de seguridad. Aunque es una ilusión, ello no quiere decir que sea falsa. Una chica cualquiera puede ilusionarse verse casada con un príncipe. Su ilusión surge de su deseo. De ordinario la ilusión no se cumple, pero alguna vez se ha dado⁴⁶. No puede decir, pues, que la ilusión sea falsa en sentido absoluto. Pero sí se puede decir que no ofrece garantía alguna. Los sueños con los que sueña la Religión no son necesariamente falsos. Sencillamente no ofrecen garantía. Tampoco puede decirse que sea un error ya que no puede demostrarse que lo sea. Es error lo que puede demostrarse como tal. Es un error, por ejemplo, afirmar que la tierra está fija y el sol se mueve. Pero no se puede demostrar que la Religión sea contraria a la realidad

³⁹ O.c., p. 2969.

⁴⁰ O.c., p. 2969-2970.

⁴¹ O.c., p. 2976-2977.

⁴² O.c., p. 2972.

⁴³ O.c., p. 2978.

⁴⁴ O.c., p. 2975.

⁴⁵ O.c., p. 2976.

⁴⁶ O.c., p. 2977.

de las cosas. Lo único que se puede afirmar de ella es «que prescinde de toda garantía real»⁴⁷. Ahora bien, según Freud la Religión tiene una función social tan enorme que «aunque supiésemos y pudiésemos demostrar que la Religión no posee la verdad, deberíamos silenciarlo»⁴⁸. La razón para este silencio estriba en que no se conseguiría asegurar la vida del hombre, que es lo que importa y que es preciso defender aunque sea defendiendo el error como verdad. Sus palabras son estas:

«Si les enseñamos que la existencia de un Dios omnipotente y justo, de un orden moral universal y de una vida futura son puras ilusiones, se considerarían desligados de toda obligación de acatar los principios de la cultura. Cada uno seguiría, sin freno ni temor, sus instintos sociales y egoístas e intentará afirmar su poder personal, y de este modo surgirá de nuevo el caos, al que ha llegado a poner término una labor civilizadora ininterrumpida a través de muchos milenios»⁴⁹.

La hipótesis de Freud sobre el origen de la Religión y las consecuencias de su supresión está enmarcada en un entorno mental vigente determinado. En nuestros días, sin embargo, el nuevo contexto social y mental en el que nos encontramos inmersos, ha vaciado de sentido las hipótesis de Freud respecto de la Religión. ‘Silenciar’ la inexistencia de Dios para garantizar la vida social se ha quedado hoy sin audiencia. Recurrir a la existencia de Dios para garantizar la supervivencia en esta vida, suena, cuando menos, a hipótesis innecesaria. Vivimos precisamente en un contexto cultural en el que Dios ha desaparecido del horizonte de la vida y, no obstante, el mundo no se ha hundido en la grandiosidad de un nefasto caos. Este simple dato pone de manifiesto que la crítica hecha a la Religión **desde** una cultura, y la representación de Dios desde circunstancias socio-culturales determinadas, no atañe ni alcanza ni afecta a la Religión en sí misma, sino a los modos de representarla.

3. LA VIDA, EL LUGAR DONDE DIOS GRITA.

La Religión es como la Vida misma; permanece intacta a lo largo de sus inúmeras configuraciones que la mantienen en sí misma para el hombre. Sin embargo, una Religión, en cuanto donadora de sentido en el tiempo, no se parece a sí misma a lo largo de su proceso histórico. No se parece a sí misma una Religión que da sentido a una determinada cultura potenciando un paradigma que lleva a la quema del hereje, y esa misma Religión dando sentido a otra cultura predicando el respeto por las ideas y la tolerancia por los modos distintos de pensar. La llamada ‘inculturación’ no es otra cosa que la Religión afanándose en presentarse como **sentido** de una cultura en la que necesariamente está inmersa y formando cuerpo. Pero la Religión, como la Verdad y como la Vida, está más allá de las significaciones temporales que aporta. La Religión que, en determinadas circunstancias, lleva a sus creyentes a matar y, en otras distintas, a dejarse matar por el mismo ideal, ofrece sentidos históricamente diversos y antagónicos. Ninguno de ellos, sin embargo, es la Religión. Son sus concreciones históricas significantes y doctrinales. Lo **verdadero**, lo que tiene sentido en una cultura precisa, no es la Verdad. No se trata de hacer pensar que la historia sea el laboratorio en el que se ensaya la Religión, sino que es el laboratorio en el que se comprueba la caducidad y **transitoriedad** irremediable de las significaciones elaboradas desde la Religión, proceso este olvidado con facilidad en detrimento de la vivencia religiosa. La Religión, como la Vida, se vive a sí misma

⁴⁷ O.c., p.2977.

⁴⁸ O.c., p.2979.

⁴⁹ O.c., p. 2979.

atemporalmente y, por esta razón, puede **dar vida a los tiempos en el devenir de los mismos**. Esto lo vio con claridad Ortega. Transcribimos uno de sus pasajes:

«Toda labor de cultura es una interpretación -esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura -arte o ciencia o política- es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital»⁵⁰.

Siguiendo esta imagen admirable, Dios da sus voces únicamente en la Vida. Dios no da voces en la cultura porque la cultura no solamente es ya una interpretación y exégesis de la Vida, sino que es ya una 'domesticación' de la Vida, o como dice Ortega, es «pulimento y ordenación», lo cual solamente se consigue «refractando» la Vida en sí misma, alejándose de ella misma con la amenaza de perderla de vista. Sin embargo, la Vida es el principio, lo que está al principio de cualquier comienzo humano. Ella es el texto original previo a cualquier conceptualización humana. Leer el texto original que es la Vida supone irremediabilmente **interpretar** ya que no se deja apresar ni captar en sí misma. Además, el texto que es la Vida, es tan permanente en su enigmaticidad como ella misma. Lo permanente es la Vida, el enigma permanente es la Vida, el texto eterno y que eternamente hay que interpretar es la Vida. La cultura es sólo una aproximación interpretativa y, sin duda, **esclarecedora provisionalmente** de la Vida, pero a costa de correr el riesgo de perder su enigmaticidad provocadora, fuente de todo preguntar original. «Por eso —aclara Ortega—, no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital»⁵¹. Dios, pues, no vocea a **gusto** y a sus anchas en la cultura, puesto que la cultura es ya una representación acotada, limitada que hace el hombre de la Vida, y que conlleva inevitablemente una interpretación precisa de Dios. De alguna manera, Dios queda reducido y debilitado.

Sin embargo, Dios da voces en «el indócil torrente de la vida», en ese torrente que la cultura intenta dominar, hacer dócil y encerrarla en unos contenidos momentáneamente más esclarecedores y de mayor sentido, pero también, sin duda, distanciada de su misterio. No es, pues, de extrañar que llegue un momento del tiempo en el que el Dios de la cultura se haga indiferente y sea necesario salir de nuevo hacia la Vida, lugar donde verdaderamente Dios 'mora' y vocea, como misterio provocador, en la enigmaticidad eterna de ella misma.

Dios voceó a Moisés desde la zarza que ardía sin consumirse. La zarza que arde, la retama ardiente donde Dios habla a voces, es la Vida. Y la Vida es «la retama ardiente al borde del camino». A veces, en la autopista, en el camino por el que el conductor del automóvil viaja hacia su destino, crecen, en la mediana, retamas. Son las retamas al borde del camino que hace el viajero. El camino que el hombre hace a lo largo de su existencia, cuenta también, al borde de su camino, con una retama peculiar, la retama ardiente de la Vida. El hombre despliega los caminos de su existencia **en** la Vida, los abre **a través** de la Vida, flanqueados siempre por la Vida. La Vida no son los caminos, pero los caminos no se pueden hacer sin referencia a la Vida, pues de ella toman su **ración de vida**, su sentido. La Vida es el testimonio permanente, el contexto eterno dentro del cual los caminos - las culturas, las concreciones religiosas-verifican su **ración de verdad**. Por referencia a la Vida, el Concilio de Florencia, que mandaba al infierno a paganos, cismáticos y herejes, es decir, a todos los que no estuvieran dentro de la Iglesia católica, se vió privado, con el tiempo, de su ración de vida, de verdad y, por lo tanto,

⁵⁰ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Meditación preliminar. Cap. 12, La luz como imperativo. Ed. Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid 1985, p. 87.

⁵¹ O.c., p. 87.

de Dios. El Concilio Vaticano II recuperó de nuevo la Vida. Si Dios quiere que todos los hombres se salven, tiene que haber una posibilidad también para el agnóstico y el ateo. La razón la tiene siempre la Vida.

Cuando las estructuras se vacían de sentido, instintivamente el hombre vuelve a la enigmaticidad de la Vida porque es el 'lugar' donde Dios mora voceando para ayudar a no alejarse de Él. Dios llama en el misterio y en la enigmaticidad estremecedora que es la Vida apasionada por sí misma. También el hombre del paleolítico oyó las voces de Dios en la Vida, y aprendió a escuchar y a descifrar sus voces en la Universidad de la Vida, es decir, en el misterio del nacimiento, reproducción, procreación, multiplicación de las semillas; en el misterio de la muerte, una variante del misterio de la vida, que le llevó a intuir una fuente primordial de vida, capaz de comunicar vida a las fuentes de vida de su entorno y que le animó, además, a enterrar sus seres queridos de una manera peculiar; en la sucesión de los ritmos vitales y fascinantes de la Naturaleza, que pone muerte donde hay vida y hace germinar la vida donde hay muerte; en las fuerzas rectoras, a veces violentas, de la Naturaleza y ante las cuales el hombre se siente indefenso, débil, necesitado, dependiente. Dios se manifiesta vivo y con todo el frescor de la vivencia original cuando se siente la vibración sobrecogedora de la Vida.

La Vida adquiere, como puede verse, casi el valor de una categoría o realidad transtemporal que envuelve misteriosamente el ser de la existencia humana. Toda pregunta que se haga dentro de su dimensión está cargada de sentido. Por ello hay más **de** Dios en la **pregunta** sobrecogida sobre Dios que en la **respuesta** doctrinal a la pregunta. La Religión, para que sea el espacio donde Dios habla, tiene que ser la Vida misma.

4. ALGUNAS CONCRECIONES CULTURALES DE LA RELIGIÓN

La cultura interpreta la Vida, ese enorme misterio ardiente. La comenta. Y las Religiones se expresan en dicha cultura o comentario. Baste recordar y traer aquí algunos casos. Es suficientemente conocida la distinción que el Antiguo Testamento hace entre animales puros e impuros. Se pueden comer solamente los animales puros y se cuentan entre ellos el buey, el carnero, la cabra, el ciervo, la gacela, el gamo, la cabra montés, el antílope, el búfalo y la gamuza. También se puede comer todo animal de pezuña partida, hendida en dos mitades, y que rumia. Pero entre los que rumian y entre los animales de pezuña partida y hendida no se pueden comer el camello, la liebre y el damán. Tampoco se puede comer el cerdo que tiene la pezuña partida y hendida, pero no rumia. Son animales impuros y su consumo contamina **moralmente**. Tampoco se puede tocar su cadáver; quien lo toque queda impuro hasta la tarde y tendrá que lavar sus vestidos. Y entre los bichos pequeños que se arrastran por el suelo no se pueden comer, debido a su impureza contaminante, la comadreja, el ratón, el lagarto en sus diversas especies, el camaleón, la salamandra y el topo. Tampoco se puede comer cualquier pescado. Se permite el pescado que tiene aletas y escamas, aunque sea de mar o río. Si no tienen aletas y escamas son impuros y sobre ellos cae la prohibición. Pero también hay aves impuras que no se pueden comer como el águila, el quebratahuesos, el águila marina, el buitre, las diferentes especies de halcón, todas las especies de cuervo, el avestruz, la lechuza, la gaviota y las diferentes especies de gavilanes, el búho, el ibis, el cisne, el pelicano, el calamón, el somormujo, la cigüeña, las diferentes especies de garza real, la abubilla y el murciélago. y, por supuesto, no se puede cocer el cabrito en la leche de su madre⁵². Sin embargo, los animales impuros, aunque contaminan si se les come y se toca su cadáver, tienen derecho a la vida. De hecho Dios ordenó a Noé que les metiera en el arca, aunque limitó drásticamente su número ya que de todos los animales puros tenía que meter en el arca siete parejas, pero de todo los

⁵² Libro del Deuteronomio, 14, 1-21, y Levítico, 11. Seguimos la versión de la Biblia de Jerusalén.

animales impuros sólo podía salvar en el arca una pareja⁵³. Los animales puros son los únicos que son dignos de ser ofrecidos a Dios. Y esto lo tuvo en cuenta Noé. Terminado el diluvio y seca la tierra, Noé sale del arca, levanta un altar y sobre él ofrece un holocausto a Dios en acción de gracias inmolando animales y aves puras⁵⁴. Tampoco se puede comer nada con sangre porque la sangre no se puede comer⁵⁵.

Todavía en el Nuevo Testamento y en el surgir de las primeras comunidades cristianas, aparece este asunto de los animales puros e impuros y también lo referente a la sangre, así como la cuestión de la circuncisión. El tema versaba sobre la necesidad o no de circuncidar a los paganos, a los no judíos, que se convertían al cristianismo, es decir, a los heleno-cristianos. Estos asuntos se trataron en el llamado «Concilio de Jerusalén». La respuesta exime de circuncidar a los paganos convertidos al cristianismo, pero han de acatar lo relativo a los animales y a la sangre. Dice así: «...hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas»⁵⁶. Sin duda, se trataba de no escandalizar **excesivamente** a los cristianos provenientes del judaísmo. Ya se había creado en ellos reticencias por la supresión de la circuncisión; se trataba ahora de serenarlos con los preceptos relativos a la sangre y a los animales.

Nos sorprenden, hoy día, estas clasificaciones y prohibiciones y las encontramos extrañas, sin sentido y hasta ridículas. Nos asombra, además, que se diga que sea el mismo **Espíritu Santo** quien lo inspira, aconseja y manda. Tiene que haber, sin embargo, una razón, limitada a la circunstancia del tiempo puntual, que lo justifique, lo haga **conveniente** o **necesario** y confiera sentido desde **la** Verdad de la Religión, y lo transforme, a la luz del marco de la Religión, en **verdadero**, es decir, en cargado de **sentido**, pero testimoniando, a su vez, la **historicidad** de la Verdad en sus manifestaciones, o el carácter histórico, epocal, camino único en el que necesariamente se manifiesta y se vive la Verdad. El carácter histórico de la Verdad, es decir, lo verdadero, no es, pues, **la** Verdad. Lo verdadero es cambiante y pasajero. Vale, pero no para siempre. La Verdad se conoce y se vive en lo verdadero, lo cual no es la Verdad. La verdad se conoce y se vive únicamente en sus momentos culturales históricos y temporalmente cambiantes. Conocemos y vivimos lo **permanente**, la Verdad, pero sólo adquiere sentido real y concreción significativa en su **devenir**, en el devenir de lo verdadero, en las distintas formas en las que se hace sensible, visible y significativa. La Verdad tiene que hacerse carne, visible, observable, táctil, sujeta a la contingencia, a la limitación y al tiempo. La Verdad, la Religión, cualquier Religión, necesita del tiempo, necesita temporalizarse para hacerse ver y valer.

Esto que venimos diciendo aparece claro si buscamos el motivo que hizo **necesaria**, al menos temporalmente, la distinción entre animales puros e impuros. Aunque no se sabe con toda seguridad, se piensa, sin embargo, que la distinción obedece a la necesidad de distanciarse de los pueblos paganos, adoradores de otros dioses y otros ídolos, a quienes ofrecían sacrificios de animales. Los israelitas, para marcar distancias y reafirmar la fe en su Dios propio, les declara impuros. No se les puede ofrecer a Dios en holocausto y no se pueden comer. Si Dios ha elegido al pueblo de Israel y le ha declarado **su pueblo**, **separándole** de los demás pueblos, el pueblo de Israel tiene que separarse de ellos hasta en los animales que ofrece como sacrificio o que come⁵⁷. La fe, la fidelidad y la entrega a Yahveh **exige** la clasificación y la prohibición de animales. Y esta distinción es **verdadera** porque tiene sentido, aunque dicho sentido sea sólo temporal y no sea posible mantenerla siempre ya que no es la Verdad, sino

⁵³ Génesis, 7, 2-3.

⁵⁴ Génesis, 8, 20.

⁵⁵ Levítico, 17, 10-11; 19, 26.

⁵⁶ Hechos de los Apóstoles, 15, 28-29.

⁵⁷ Véase Levítico, 20, 25-26; Deuteronomio 14, 2-3.

sólo lo verdadero. La Verdad que es Dios, a quien hay que venerar, afirmar y expresar la fe, solamente se consigue a través de sus formas culturales históricas. La Verdad exige y necesita temporalizarse. De hecho, dicha distinción fue desapareciendo lentamente en el Nuevo Testamento⁵⁸. Por esta razón, el Dios de los animales puros e impuros no es Dios, es el Dios de la cultura. Dios está más allá de las historizaciones, lo cual no impide que el Espíritu diga lo que en cada momento es verdadero y tiene sentido. Mantener la distinción a ultranza, como si se tratara de la Verdad absoluta e intangible, significaría ignorar que los **conceptos** humanos tienen como **entraña** íntima el tiempo, el lugar y la cultura. Es absoluta, por ejemplo, la idea de justicia, pero sólo históricamente conocemos su contenido, su concepto. Hablamos de **verdades eternas**, pero sólo sus conceptos tienen sentido real. En último análisis, las verdades eternas son ideas. Por muy entrañadas que estén en el alma humana, su contenido no tiene contornos delimitados. Constituyen más bien el horizonte de comprensión dentro del cual, y siempre por referencia a él, los conceptos se van cargando de verdad en su devenir.

La misma lógica rige también la prescripciones que conciernen la sangre. En el Levítico 17, 11, se dice: «La vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida, con la sangre se hace». La vida solamente puede expiarse por la vida, y la sangre es la vida. La sangre es el alma: «Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre, y yo os prometo reclamar vuestra propia sangre: la reclamaré a todo animal y al hombre»⁵⁹. La vida es propiedad de Dios. No comer carne con sangre o sólo sangre es un gesto visible y externo de reconocimiento de Dios como dueño de la vida. Los «signos de los tiempos», esta expresión empleada para significar la historicidad de lo verdadero, daban sentido a estas conductas inspiradas en una determinada concepción de las cosas propias de la época y que hoy ya no serían verdaderas por carecer de sentido real. Los Testigos de Jehová, aferrados al Dios de la cultura, mantienen estas referencias bíblicas para negarse a las transfusiones de sangre, poniendo en peligro la propia vida al identificar la Verdad con lo verdadero. Pero el Dios de los «signos de los tiempos» no es Dios.

El tabú de la sangre menstrual tiene también como protagonista al Dios de la cultura. En nombre del Dios de la cultura y potenciada por el desconocimiento de la biología, la mujer se ve socialmente, religiosamente y humanamente discriminada. Más aún, queda **moralmente** manchada, **ética** señalada y **religiosamente** impura. Y lo que es aún peor, su impureza es contaminante. En el Antiguo Testamento, en el libro del Levítico podemos leer:

«La mujer que tiene flujo, el flujo de sangre de su cuerpo, permanecerá en su impureza por espacio de siete Días. Y quien la toque será impuro hasta la tarde. Todo aquello sobre lo que se acueste durante su impureza quedará impuro; y todo aquello sobre lo que se siente quedará impuro. Quien toque su lecho lavará los vestidos, se bañará en agua y permanecerá impuro hasta la tarde... Si uno se acuesta con ella se contamina de la impureza de sus reglas y queda impuro siete días; todo lecho en el que él se acueste será impuro»⁶⁰.

Las relaciones habidas en este tiempo tienen consecuencias fatales:

«El que se acueste con mujer durante el tiempo de las reglas descubriendo la desnudez de ella, ha puesto al desnudo la fuente de su flujo y ella también ha descubierto la fuente de su sangre. Ambos serán **exterminados** de entre su pueblo»⁶¹.

⁵⁸ Puede verse Hechos de los Apóstoles 10, 9-16. También Carta a los Romanos, 14, 14-20.

⁵⁹ Génesis, 9, 4-5.

⁶⁰ Levítico 15, 19-24.

⁶¹ *Ibid.* 20, 18.

También se contrae impureza cuando se tienen hijos, aunque en grado distinto según el sexo. La madre permanece impura 40 días si tiene un hijo, y 80 si es una hija ya que, dentro del paradigma en el que se mueve, la mujer contamina más⁶². Durante ese tiempo no puede entrar en el templo. Sólo después de cumplidos los días de purificación «presentará al sacerdote un cordero de un año como holocausto, y un pichón o una tórtola como sacrificio por el pecado. El sacerdote lo ofrecerá ante Yahveh, haciendo expiación por ella, y quedará purificada del flujo de su sangre». Y si es pobre «tome dos tórtolas o dos pichones, uno como holocausto y otro como sacrificio por el pecado: y el sacerdote hará expiación por ella y quedará pura»⁶³.

Estamos, una vez más, ante otro «signo de los tiempos» o, lo que es lo mismo, ante la **historicidad** de la expresión religiosa del hombre en su relación con Dios, ante lo verdadero, ante lo que, en relación con Dios tiene sentido en un momento determinado. Y como siempre, tiene que haber una razón en virtud de la cual una expresión determinada religiosa es verdadera. La lógica interna aparece fácilmente si se piensa que el pueblo judío tenía sumo respeto por el misterio de las fuentes de la vida. La alteración que se producía en ellas con las reglas o el parto se veía como un vaciamiento de la vida y una pérdida de vitalidad. En esas condiciones, de vida mermada, no podía relacionarse con Dios, que es la vitalidad misma y la fuente de la vida. Había que esperar el tiempo necesario para recuperarla. Como quiera que la Vida tiene siempre la razón, es la Vida la que se encarga de poner de manifiesto el carácter transitorio de la prescripción religiosa, eliminando su sentido y vaciándola como signo del tiempo. La misma Iglesia católica ha suprimido la festividad de la **purificación** de la Virgen María. La Vida pone al descubierto que lo verdadero es siempre temporal. **La razón la tiene siempre la Vida.**

Sorprende la difusión del **paradigma cultural** relativo a la sangre. El conocido estudioso de la Religión James George Frazer, en su monumental obra **La Rama Dorada**, nos habla de este fenómeno extendido por el mundo entero. En él se dice, por ejemplo, de las mujeres australianas, que en sus «periodos» tienen prohibido, bajo pena de muerte, tocar ninguna de las cosas de uso del hombre. Pero lo mismo sucede en Uganda, en las tribus americanas, en Costa Rica o en Alaska⁶⁴.

Los paradigmas culturales vigentes quedan, de ordinario, avalados, ratificados, consolidados y potenciados por las Religiones presentándolo como si se tratara de un mandato divino o como la voluntad de Dios. Y no puede ser de otra manera ya que el paradigma tiene el poder de lo evidente, de lo indiscutible y de lo que no tiene vuelta de hoja.

Las convicciones, los valores y comportamientos que constituyen un paradigma no necesitan razonarse ni fundamentarse. Se 've' que son así, que tienen que ser así porque se **sienten** así. Todos deben aceptarlos si quieren evitar la maldición, a veces fulminante y letal, de los miembros de la sociedad. El paradigma socio-cultural-religioso vigente en la sociedad griega mandó a la muerte a Sócrates.

Tampoco los pensadores escapan completamente a las cadenas mentales que atan, sin darse cuenta, al paradigma vigente. Encontramos el ejemplo en Aristóteles. Aquí se puede apreciar cómo el paradigma está por encima de la inteligencia imponiendo sus dictámenes **evidentes**. Aristóteles, hablando de la mujer, repite lo que el paradigma vigente dicta, acuñándolo con terminología filosófica, sólo aparentemente más inofensiva que las expresiones de los historiadores. Dice así:

⁶² *Ibíd.* 12, 1-5.

⁶³ *Ibíd.* 12, 6-8.

⁶⁴ Sobre la universalidad de este aspecto cultural-religioso puede leerse la obra, en su edición reducida, de J.G. Frazer, *La Rama Dorada*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid 1981, pp. 250-252.

«Una vez más, el varón es **por naturaleza** superior y la hembra inferior. Uno dirige y la otra es dirigida. Este principio se extiende necesariamente a toda la humanidad... Los de clase baja son por naturaleza esclavos, y es mejor para ellos, como para todos los inferiores, estar bajo el mando de un amo»⁶⁵.

Por naturaleza el agua es H₂O, y cualquier cambio que se introduzca en su sustancia la transformará en otra cosa, dejará de ser agua. Pero mientras sea agua, será **siempre** H₂O. Si la mujer, **por naturaleza**, es inferior al hombre inútilmente se pondrá a estudiar los libros sagrados o asistir a la universidad. Nunca llegará siquiera a ser 'igual' que el hombre. Y lo mismo hay que decir de los que **por naturaleza** son esclavos. Hacer pensar en esta dirección es obra del paradigma. El paradigma se burla, incluso, de la razón más despierta y se introduce como la luz más clara, en el alma misma de las Religiones. San Pablo repite la misma melodía cuando dice que la cabeza de la mujer es el hombre; que la mujer fue creada por razón del hombre y no al revés; que fue a la mujer a la que engañó Satán y no al hombre; que Dios creó primero al hombre y luego a la mujer, etc.⁶⁶. La cultura influye en la Religión y, a su vez, la Religión influye en la cultura potenciando con su firma ese valor vigente, con el riesgo de convertir en palabra de Dios lo que es pura palabra de la cultura.

La sumisión y dependencia de la mujer respecto del hombre pudo ser verdadera porque tenía el sentido de la funcionalidad de la sociedad. Pero no es la Verdad. La Verdad, de suyo, **impulsa** y empuja a organizar la sociedad con sentido, y la búsqueda del sentido pone en marcha los ensayos de su realización.

La crítica al Dios de la cultura la hizo también el mismo Jesucristo. Cuando preguntan a Jesucristo ¿por qué tus discípulos no se lavan las manos antes de comer? Jesús les contesta haciéndoles ver que no es un mandato de Dios, sino un mandato de los hombres, normas humanas⁶⁷. Y este mismo criterio lo aplica a otras situaciones como puede verse en el Evangelio de San Juan (8, 15). En otro momento Jesucristo reprocha a sus discípulos su hablar arrogante, insolente, pretencioso e insultante como si fueran los concesionarios del poder divino puesto a su servicio, incluso, para destruir. Cuando en cierta ocasión los discípulos no son bien acogidos por la gente, se dirigen a Jesús enconados: «¿Quieres que mandemos bajar fuego del cielo y que acabe con ellos?»⁶⁸. Jesucristo les da toda una lección sobre la manera de hablar de Dios sin ofender ni a Dios ni a los hombres.

Las **expresiones** relativas a los medios de salvación han de estar siempre en proceso, atendiendo a los 'signos de los tiempos'. De lo contrario tendríamos que dar la razón a Nietzsche cuando en su obra **Crepúsculo de los ídolos**, afirma que la Verdad terminó convirtiéndose en una fábula⁶⁹.

Este es el gran peligro que acecha a todas las Religiones: convertir sus verdades en fábulas. Hay una bella leyenda india que explica el carácter sagrado del río Ganges. Ganges es una divinidad (la Diosa Ganga). Los hombres la rogaron que bajara a la tierra para dar fertilidad a sus campos, para saciar la sed de los hombres y animales, para refrescarse en tiempos de calor, para lavarse, lavar, limpiar y quitar la suciedad. La diosa Ganga accedió gustosa a los ruegos. La dificultad estaba en saber cómo hacerlo para no caer de golpe y arrasarlo la vida de la tierra con sus aguas caudalosas. La deliberación de los dioses reunidos para ello no llegó a ninguna conclusión. Pero el dios Siva, siempre dispuesto a ayudar cuando se trata de la recreación del mundo, se ofreció para que la caudalosa cascada cayera sobre su cabeza, absorberla para evi-

⁶⁵ Aristóteles, Política, libro 1, cap. 2, 1254b, E. Aguilar, 1973, p. 1415.

⁶⁶ Véase 1 Corintios, 11, 1-16; Efesios 5, 21-32; Timoteo, 2, 11-15.

⁶⁷ Evangelio de San Marcos, 7, 1-8.

⁶⁸ Evangelio de San Lucas, 9, 51-62.

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich, Crepúsculo de los ídolos. Alianza Editorial, Madrid 1975, p. 51, cap. «Cómo el <<mundo verdadero>> acabó convirtiéndose en una fábula»

tar la catástrofe y contribuir, de este modo, a la ornamentación benéfica de la tierra. El Ganges cayó sobre la enorme y abundante cabellera del dios Siva, quien retorciendo uno de sus mechones, la Diosa Ganga va cayendo gota a gota a la tierra. Desde entonces al dios Siva se le suele representar con un chorro de agua saliendo de su cabellera. Siva está íntimamente unido al Ganges. Pero lo más importante es ver y contemplar el río Ganges como una Diosa que constantemente está bajando a la tierra para bien y alegría de todos los hombres. Pasar a su vera, sobre todo, los últimos días de la vida, y asegurarse que sus cuerpos muertos o sus cenizas se las lleve la Diosa en el seno de sus aguas hacia la plena y total liberación, constituye el deseo nostálgico de cualquier corazón creyente hindú.

Ciertamente la leyenda no explica la sacralidad del río Ganges ya que con fábulas no se explica nada. Sin embargo, el hombre siente la necesidad de considerar **sagrado** el río **en función** de su importancia y vinculación con la vida del hombre. Los frutos y la riqueza que brota a su paso, la fertilidad de los campos que riegan sus aguas y la vida que comunica a los animales y a la familia se ven y se contemplan como regalos, dones, favores y como gracia divina. Lo que comunica vida al cuerpo está comunicando también alegría al corazón, al alma, al espíritu. Y la alegría es ya en sí una purificación que viene de las aguas del río. Situados en este plano, las aguas trascienden su virtualidad física y se transforman en una virtualidad capaz de lavar el alma, limpiarla, purificarla y darla la oportunidad de salvarse por la liberación de los malos actos realizados y que, aunque pasados, constantemente acompañan y pesan sobre el hombre. Como dice la sabiduría popular «nuestros actos nos persiguen». El río, angulado desde esta perspectiva, da **vida al espíritu**. Las fábulas se construyen después.

En el espacio sagrado que se abre a la orilla del Ganges **todo es uno**, la vida es una **unidad indivisible de realidades que sólo aparentemente son opuestas**: en el mismo espacio y simultáneamente presente, los moribundos habitan casas a su vera para terminar sus días contemplando la Divinidad que les va a acoger; los muertos se incineran al borde del río y sus cenizas o los restos o los cadáveres que no se han conseguido incinerar, flotan en el regazo de la Diosa. En el mismo lugar se hacen las abluciones purificadoras, los niños chapotean y juegan en el agua alegremente mientras ven el fuego de la incineración que destruye, sienten el olor espeso que desprende la cremación del cuerpo humano y pasa flotando a su lado un cadáver: todo es uno y ese uno de realidades sólo artificialmente contrapuestas y diferenciadas por el análisis racional, es sagrado. Vida, muerte, alegría, juego, comercio, tristeza, purificación, arrepentimiento, humildad, salvación, anclaje en la tierra y en lo divino, todo es uno y lo mismo. En la realidad más íntima todo es un presente simultáneo. Vida, muerte, enfermedad, dolor, alegría son la misma realidad simultáneamente presente.

Aunque desde otro punto de arranque diferente al de una escena cotidiana y compleja que se puede presenciar y **vivir** en Benarés, Hermann Hesse describe esta realidad totalizada y **redonda** en su obra **Siddhartha**. Dice así:

«Lo contrario de toda verdad es también verdadero. Me explico: una verdad sólo se puede enunciar y traducir en palabras cuando es unilateral. Y unilateral es todo cuanto puede concebirse con ideas y expresarse con palabras: es todo unilateral, todo mitad, todo desprovisto de totalidad, de redondez, de unidad(...). Pero el mundo en sí mismo, lo que existe alrededor y dentro de nosotros mismos, nunca es unilateral (...). Nos parece que así fuera, porque vivimos bajo la ilusión de que el tiempo es algo real. El tiempo no es real (...). Y si el tiempo no es real, la distancia que parece mediar entre el mundo y la eternidad, entre el sufrimiento y la bienaventuranza, entre el bien y el mal, es también una ilusión (...). El pecador que yo soy y que tú eres «es» un pecador, pero algún día será de nuevo Brahma, algún día llegará al nirvana, será Buda... Y ahora fijate: este «algún día» es ilusión, es sólo una metáfora. El pecador no se halla en camino de transformarse en Buda, no se halla comprometido en un proceso evolutivo, aunque nuestro espíritu sea incapaz de representarse las cosas de otro modo. No, el Buda futuro existe ya en el pecador actual, todo su futuro está ya ahí; y en él, en ti, en cada uno hemos de venerar al Buda

potencial, al Buda en devenir, al Buda escondido. El mundo... no es imperfecto ni se encuentra en vías de un lento perfeccionamiento. No, es ya perfecto en cada instante: cada pecado lleva en sí la gracia, en cada niño alienta ya el anciano, todo recién nacido contiene en sí la muerte, todo moribundo, la vida eterna. (...)La meditación profunda ofrece la posibilidad de abolir el tiempo, de ver simultáneamente toda la vida pasada, presente y venidera, y entonces todo es bueno, todo es perfecto, todo es Brahma»⁷⁰.

El conocimiento de esta realidad en su 'redondez' puede dar origen a leyendas y fábulas que explican, de manera sencilla y avivando la imaginación, una realidad honda y compleja. La Religión, sin embargo, desconectada de esa realidad e **identificada** con sus leyendas, ritos y hierofanías, no solamente vacía de contenido las mismas leyendas, sino que ella misma se convierte en un cuento y en una fábula. En el texto sagrado hindú **Atharva-Veda**, 10, 10, se puede leer: «La vaca es el cielo, la vaca es la tierra... Es la vaca la que hace vivir a los hombres. La vaca es todo lo que es, todo lo que contempla el sol». Una realidad física, visible, tangible como es la vaca, se convierte, **por razón de su importancia vital para el hombre**, que vive en determinadas condiciones sociales y culturales, en el símbolo cósmico de una realidad ontológica que comunica ser, vida y mantiene en la existencia. La vaca como animal concreto es la verdad de sí, es una vaca y esto es verdad. Pero como símbolo cósmico de la Realidad de plenitud de ser, misteriosa y benéfica, no es **la** Verdad, es solamente **verdadera**, es una forma **concreta** de pensar **con sentido** la Verdad en unas determinadas condiciones y que, por consiguiente, puede dejar de ser verdadera, es decir, puede vaciarse de sentido y perder totalmente su ser de remitenencia cuando la vaca, como animal concreto, haya perdido su significación vital para el hombre, lo que puede suceder cuando el labrador disponga de tractores, abonos químicos, electricidad, etc.. La **concreción** de la Verdad no puede aspirar a ser más que **verdadera**. 'Verdadero' es lo que, por relación a la Verdad, tiene sentido aquí y ahora. La Verdad sólo se puede captar **concretamente** y, por ello, sólo temporal e históricamente.

La Verdad **necesita** del hombre que vive en un tiempo, en un espacio, en una cultura, en una sociedad para concretarse. La Religión necesita también de un pueblo. La referencia a Dios como 'Padre' en la oración del Padrenuestro con la que Jesucristo enseñó a orar, expresa una realidad verdadera de Dios, pero no la Verdad de Dios. La representación, la imagen o el símbolo de Dios como Padre es una concreción histórica de la Verdad. Como concreción histórica tiene sentido en un tiempo. Mientras tiene sentido es **verdadero** pero no es la Verdad. Nuestros conceptos de Dios son también imágenes y símbolos, y son verdaderos mientras tienen y conservan el sentido. La Verdad que está detrás de la imagen del 'Padre' con la que simbolizamos a Dios, testimonia, denuncia y manifiesta, por una parte, la debilidad ontológica y la indefensión insalvable del hombre desde sí mismo y por sí solo; y, por otra parte, pone de relieve que la Realidad Última y misteriosa es la única que salva de la precariedad ontológica, ofreciendo seguridad y consistencia⁷¹. El término 'Padre' con el que simbolizamos a Dios no es, pues, la Verdad, es la concreción histórica de la Verdad en un contexto social en el que el padre de la familia manda, dirige, gobierna y protege. Y es verdadero sólo porque en un momento dado de la historia tiene sentido. 'Verdadero' es lo que, en un momento histórico, y, por lo tanto, contingente y transitorio, tiene sentido. Dejará de ser 'verdadero' cuando haya perdido el sentido, bien porque ya no significa nada o porque su uso se ha convertido en expresión irreverente y discriminatoria respecto de la mujer. De Dios solamente tenemos símbolos porque, incluso los conceptos que tratan de expresarle, lo hacen **simbólicamente**. La palabra 'Dios' es un símbolo porque todo lo que queremos nombrar con ella, la Realidad en su totali-

⁷⁰ HESSE, Hermann, Siddharta. Ed. Plaza y Janés, Barcelona 1997, p. 198-200. La misma idea en p. 201-202 y 204.

⁷¹ VATTIMO, Gianni, Creer que se cree. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona 1996, p.96. Especialmente KÜNG, Hans, Credo. Ed. Trotta. Madrid 1994, p.36.

dad, es inefable. Como muy bien dice Raimon Panikkar, «hay muchos conceptos de Dios, pero ninguno de ellos lo “concibe”»⁷². Cuando se trata de Dios, los conceptos son ‘índices’ y ‘señales’ evocativas del Misterio. San Agustín, como ya hemos visto, se presenta mucho más radical aún en este asunto. Cuando apuraba las cosas, aseguraba que sólo el silencio puede ‘hablar’ de Dios, no las palabras ni los conceptos. De Dios decimos que es ‘inefable’ y no nos damos cuenta que ni siquiera esto podemos decir de él ya que cuando decimos que es ‘inefable’ parece que estamos diciendo algo del que no se puede decir nada. Por esta razón decimos que no conocemos la Verdad, conocemos sus concreciones temporales, históricas y contingentes. La dimensión religiosa se mueve en la Verdad, pero sólo en la medida en la que se lo permite sus mediaciones.

5. SOBRE LA PRETENSIÓN DE SUPERIORIDAD DE TODA RELIGIÓN

Con la Verdad sucede lo mismo que con la Realidad Última o **Absoluto** que constituye el fondo del universo y el corazón las Religiones; no se manifiesta nunca en sí misma, sino a través de sus mediaciones, ya sea Mahoma, Jesucristo, Buda, Krisna o cualquier otro ‘avatar’. La Verdad Eterna se conoce sólo a través de sus **enviados**, de sus **mediaciones**, de sus concreciones, que siempre son históricas, temporales, eventuales, es decir, son el **evento** de la Verdad. En sí misma, la Verdad permanece misteriosamente oculta, sigilosamente intocable y avaramente intacta. Es lo **Ab-soluto**, lo que está **suelto** (**‘solutus’**) y libre de **dependencia** (**‘Ab’**). No depende de nada, no hay nada antes que él que lo explique o del que dependa. No se asienta sobre ningún fundamento del que dependa en su estabilidad. Es el Principio sin principio y el fundamento sin fundamento. Y lo que no tiene fundamento no tiene fondo. Y lo que no tiene fondo es un abismo. Es el Abismo del misterio o el Misterio abismal. Su Verdad es intocable e inasible. Por esta razón no solamente sus ‘nombres’ son símbolos, sino que necesita mediaciones temporales para manifestarse.

Conocemos, pues, las mediaciones que constituyen el devenir de la Verdad o el devenir de lo permanente. Pongamos otro ejemplo. En el mensaje de Jesucristo se encuentran, sin duda, los principios para luchar y desterrar la esclavitud en la sociedad. Allí se habla de fraternidad, se predica que todos los hombres son hermanos porque todos son hijos de Dios y herederos del mismo Padre. San Pablo interpretó esta fraternidad como igualdad en dignidad **ante** Dios, pero no **ante** los hombres en la sociedad. En la sociedad, el esclavo, a quien se compra o se vende y se posee como se posee un caballo que se ha comprado y puede revenderse, continúa siendo un esclavo. No fue San Pablo ni los cristianos los que condenaron la esclavitud como un mal, fue la Vida a través de la conciencia humana⁷³. Ciertamente ha de ser tratado con **dignidad**, pero con la dignidad que le corresponde como esclavo; por esta razón no va contra su dignidad venderle o comprarle, pues respecto a esta situación carece de voluntad y decisión propia. El principio de la dignidad de la persona, la Verdad relativa a la dignidad de la persona se ha mantenido siempre como un polo de imantación de la mente, como una estrella fija en el firmamento de la mente a la que hay que mirar para orientarse, pero su contenido histórico, lo verdadero **de la** Verdad, sus concreciones, son cambiantes. El paradigma cultural y social de aquel tiempo encontraba un sentido en la esclavitud y la mantenía como algo ‘normal’, es decir, como lo ‘verdadero’. Digamos una vez más que ‘verdadero’ es lo que aquí y dentro de este paradigma, tiene sentido. De hecho, Aristóteles ignoró la **concreción histórica**

⁷² PANIKKAR, R., *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Ed. Península. Barcelona 1998, p. 30. Sobre el carácter simbólico de nuestros conceptos para hablar de Dios, pueden verse pp. 28, 31, 44, 73, etc.

⁷³ SCHILLEBEECKX, E., *Yo soy un teólogo feliz*. Ed. Sociedad de Educación Atenas. Madrid 1994, p. 108.

⁷⁴ Aristóteles, *Política*, libro 1, cap. 2, 1254b, p.1415.

actual del principio de la dignidad de la persona. No ignoró el principio, desconoció el contenido cuyo alcance nos es hoy tan familiar. Por ello, a pesar de sus magníficas éticas, Aristóteles defendió la esclavitud⁷⁴. Y en el pasado siglo, había obispos que bendecían la salida de los barcos cargados de esclavos en una Eucaristía llamada «Misa de libertad»⁷⁵. Recientemente se ha publicado un libro sobre los temas y las veces que la Iglesia católica ha pedido perdón reconociendo los errores cometidos por ella en el pasado histórico. Errores algunos hoy tan inhumanos como condenar a muerte en la hoguera a los disidentes⁷⁶. El documento de la Comisión para las Relaciones con el Hebraísmo que lleva el título «Nosotros recordamos: Una reflexión sobre la Shoah», insiste en hacer reparar que la persecución y el holocausto judío se dio en Europa, es decir, «en países de larga civilización cristiana»⁷⁷. Ya S. Freud, siendo estudiante en Viena se lamentaba amargamente que los católicos, creyentes de una Religión basada en el **amor** a Dios y al prójimo, le hubieran marginado sin misericordia ni piedad por la única razón de ser judío⁷⁸. La misma formación religiosa oficial contribuía a incubar una actitud hostil hacia el judaísmo. En este sentido, las Religiones no se han movido siempre en el ámbito de la Verdad, sino de lo históricamente verdadero. Toda vez que el paradigma cultural actúa como horizonte **dentro** del cual todo se hace inteligible, a cualquier Religión le resulta sumamente fácil encontrar en sus respectivos textos sagrados pensamientos, citas o interpretaciones que avalen lo que convenga en dicho momento histórico. Basándose en textos del Nuevo Testamento el Concilio de Florencia(1442) manda al infierno eterno a los paganos, judíos, herejes, cismáticos, a todos los que no se acogen a la Iglesia católica⁷⁹, y el Concilio Vaticano II habla de la posibilidad de salvación para los agnósticos y ateos⁸⁰.

El reconocimiento de los errores, es decir, la confesión de los propios pecados cometidos, no solamente pone de relieve el carácter necesario de su historicidad cultural y contextual, sino que esta historicidad y relatividad histórica pone en entredicho y desbarata la pretensión celosa que tiene toda Religión de presentarse como la manifestación exclusiva y definitiva de Dios a los hombres, válida, además, para todos los hombres de todos los tiempos. Dicho de otra manera, la posesión en exclusiva de la Verdad, que es Dios, por parte de una Religión, declara error toda otra que no sea ella. De este modo se inicia el proceso dialéctico de exclusión. Toda vez que la falsedad no puede tener derechos, lo mejor que se puede hacer, en todos los sentidos y con el mejor sentido común, es acabar con el error, aunque para ello se precise la fuerza. Haciendo uso de esta lógica, el fanatismo, la intolerancia, la persecución, las guerras de Religión están justificadas, invocando, increíblemente, a un Dios que es bondad y amor a los hombres. Con esta pretensión de superioridad han actuado alguna vez todas las Religiones. Hoy día, dentro de nuestro paradigma histórico-cultural, resulta una contradicción insostenible llevar la guerra en nombre de Dios. Estas reflexiones son las que han llevado a José Samarago a hablar, en su Discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura, del «oscuro laberinto de las creencias religiosas» que «llevan a los seres humanos a matar y a dejarse matar» y todo ello «en nombre del mismo Dios».

La historia de los errores, cometidos, sin duda, con fe sincera y favorecidos por el paradigma vigente, parece disonar con la exigencia del carácter absoluto de una revelación en exclusiva y definitiva de Dios. Esta tendencia exclusivista o inclusivista y de superioridad es

⁷⁵ VARIOS, A la raíz. Búsqueda de un lenguaje común para un verdadero diálogo interreligioso. Segundo Congreso Internacional a distancia organizado por CRISLAM. Madrid 1994, p.48.

⁷⁶ ACCATTOLI, Luigi, Quan l'Església demana perdó. Tots els mea culpa de Joan Pau II. Edicions Pleniluni. Barcelona 1997.

⁷⁷ Véase ECCLESIA, 28 de marzo de 1998, p. 33.

⁷⁸ FREUD, S., Psicología de las masas y análisis del yo, en Obras completas. ED. Biblioteca Nueva, Madrid 1934, t.IX, p. 46.

⁷⁹ Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 1351 (DS 1351).

⁸⁰ Lumen Gentium, 16.

inherente a las Religiones. Se puede hablar, por ejemplo, de un 'cristianismo intrínseco' a las demás Religiones. Bastaría, para ello, pensar que lo poco que las demás Religiones tienen de verdadero lo constituyen unas cuantas **semillas del Verbo**, del Logos, de la Palabra, del Hijo de Dios, de Cristo (**Semina Verbi**), puestas por Dios en la naturaleza humana y desde la cual pasan a las distintas Religiones que los hombres cultivan. De esta manera se puede decir que en las grandes Religiones hay un 'cristianismo ignorado'.

Esta misma reflexión la hacen también las demás Religiones con el afán de poder explicar la unidad y la diversidad de las Religiones desde una postura de posesión exclusiva de la Verdad. En el texto sagrado hindú del Gita se encuentra esta pasión fagocitadora⁸¹. El carácter absoluto de la propia superioridad pone en movimiento una acción **reductora** sobre las demás Religiones hasta el punto de llegar a afirmar que, en el fondo, no hay tantas Religiones ya que las demás son configuraciones de la propia. Y lo que no es así, pertenece al error. Tertuliano decía que el alma es cristiana por naturaleza; el Islam dice que es musulmana, que se nace siendo musulmán. Es una canción común.

Esta categoría de exclusividad con la que mutuamente se contemplan las Religiones, no solamente no tiene audiencia ni se ve en ella un **signo divino**, sino que se la interpreta como otra astucia diabólica más que pretende minar la unidad y el frente común de los mensajeros de la paz, que son las Religiones. El sentido común nos dice que el enfrentamiento o la actitud de superioridad 'chirría' en alguna parte. El Sr. Blas, creyente católico, no puede pensar que su vecino del rellano, que es creyente hindú, vive, como creyente, en el error y ha entregado su vida entera a la nada y a la vaciedad de la mentira. Porque, a su vez, el Sr. Gagang, creyente hindú, pensará para sus adentros, lleno de compasión y tristeza: ¡Pobre vecino mío!. ¿Qué pecados, maldades y trapicheos habrá cometido en sus vidas pasadas para ser ahora creyente católico? Porque si hubiera cumplido —continuaría el piadoso hindú—, correctamente con su **Dharma**, sería ahora, en esta vida presente, un ferviente creyente hindú. Y hoy día, dada la simultaneidad de las comunicaciones, todas las Religiones son vecinas de todas, y se miran mutuamente como el Sr. Blas y el Sr. Gagang, los vecinos del rellano. Sin duda, más de uno podría pensar que la actitud del católico Sr. Blas es anterior al Concilio Vaticano II y que para justificarla habría que remontarse al IV Concilio de Letrán (1215) donde se define el dogma «**Extra Ecclesiam nulla salus**», superado por el último Concilio⁸². Ciertamente el Concilio Vaticano II reconoce que las demás Religiones son caminos de salvación, que el Espíritu Santo obra también eficazmente fuera del «organismo visible de la Iglesia» y que concede su gracia salvífica. No obstante, cuando esto se analiza y se precisa, se llega al convencimiento de estar de nuevo como al principio. De hecho, se dice que en todas las Religiones hay destellos de aquella Verdad que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; en todas las Religiones están las **semillas del Verbo** y ellas constituyen la base para «trazar una especie de camino común» de acción para salir con las demás Religiones al paso de los problemas del mundo de hoy. Sin embargo, la Iglesia proclama también que se guía por la fe de que Dios «quiere salvar a todos los hombres en Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres, porque los ha redimido a todos»⁸³. Se admite, pues, que las Religiones son caminos de salva-

⁸¹ Véase CANCELO, José Luis, Los dioses que vuelven no son los dioses que huyeron: En torno a la Nueva Era (New Age), en «Cuadernos de Pensamiento», Núm. 11. Fundación Universitaria Española. Madrid 1997, p. 207.

⁸² El IV Concilio de Letrán dice: «Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvetur». Repite prácticamente las palabras de San Cipriano: «Salus extra Ecclesiam non est». Véase Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 430 (DS 430). Tiene interés la observación que hace H. Küng cuando dice que «el dogma del IV Concilio de Letrán (1215) y el de Florencia (1442) de que 'extra Ecclesiam nulla salus' no lo mantiene ya la misma Iglesia católica desde el Vaticano II, aun cuando no lo haya corregido públicamente». Véase H. Küng, *Hacia una teología ecuménica de las religiones*. Algunas tesis a título de sugerencia. En «Concilium», núm. 203. Enero 1986, p. 145.

⁸³ Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la Esperanza*. Ed. Plaza y Janés, Barcelona 1994, p. 104. La postura oficial de la Iglesia ha cambiado en este aspecto muy poco. El papa Juan Pablo II recuerda también en esta obra que el

ción, pero **en** Jesucristo, **único** mediador entre Dios y los hombres. Aflora, una vez más y bajo otros matices, el afán de superioridad. La mayoría de las aportaciones teológicas, excepción hecha de algunas opiniones netamente divergentes, se encuentran, al final, en el mismo punto⁸⁴. Decir, por ejemplo, que el creyente hindú, budista o musulmán es un cristiano, aunque anónimo, desconocido, invisible, es hacer pensar que se vive en una especie de autoengaño, tanto el creyente, que no sabe que es un cristiano, como el creyente de otra Religión quien únicamente le ve como un creyente hindú a secas y se ve a sí mismo como una creyente budista sin más. Asegurar que vive engañado, afirmar que el creyente hindú es, sin saberlo, un cristiano, no solamente carece del sentido común de la realidad, sino que tal actitud, en sí misma, ni es honrada ni digna. Para la sensibilidad actual más generalizada, que se siente defraudada y desilusionada por tantas verdades 'creídas' que terminaron siendo error, dicha postura constituye una ofensa, un agravio y hasta un insulto. Es, en cierto modo, una suplantación de la identidad. Se precisa, pues, otro tacto para con nuestros vecinos que no sea la pretendida Verdad. Después de tantos errores ya no es el caso de volver a contenidos doctrinales, sino que es el momento de convertir **la bondad en verdad por sí misma**.

«Concilio definió las relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas en la Declaración conciliar que comienza con las palabras *Nostra aetate* ('En nuestro tiempo'). Es un documento conciso y, sin embargo, muy rico. Se halla contenida en él la auténtica transmisión de la tradición; cuanto se dice en él corresponde a lo que pensaban los Padres de la Iglesia desde los tiempos más antiguos» (p. 101). Esta unión con la tradición aparece concretamente en concebir las Religiones como depositarias del «*semina Verbi*». Dice así: «Las palabras del Concilio nos llevan a la convicción, desde hace tanto tiempo enraizada en la tradición, de la existencia de los llamados *semina Verbi* ('semillas del Verbo'), presentes en todas las religiones» (p. 104). Sobre estas semillas del Verbo se concentra la acción del Espíritu Santo fuera de la Iglesia: «En otro pasaje el Concilio dirá que el Espíritu Santo obra eficazmente también fuera del organismo visible de la Iglesia (cfr. *Lumen gentium*, 13). Y obra precisamente sobre la base de estos *semina Verbi*, que constituyen una especie de raíz soteriológica común a todas las religiones» (p. 105). Constituyen, a su vez, la Verdad que ilumina a todos los hombres que vienen a este mundo. Según las Sagradas Escrituras, la tradición y la fe, Jesucristo es el único Salvador universal y la Iglesia tiene una misión salvífica universal. Los textos que lo avalan pueden verse en el artículo ya mencionado, *Il cristianesimo e le religioni*. Commissione Teologica Internazionale, en «*La Civiltà Cattolica*», 18 Gennaio 1997, p. Vol. I, n.1. 3518, pp. 154-157, 165. Ya hemos dicho que el documento de la Comisión cuenta con la aprobación para su publicación del Cardenal J.Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El análisis de los textos no concluye que solo los que pertenecen a la Iglesia se salvan. Ciertamente no hay salvación fuera de la Iglesia para los creyentes católicos y para aquellos que han llegado a darse cuenta que la Iglesia es necesaria para la salvación. Los creyentes de otras Religiones pueden, sin duda, salvarse, aunque si bien se precisa hacer la distinción entre estar en el «camino de la salvación» y estar en el «camino de la salvación verdadera». La misión salvífica universal de la Iglesia se mantiene, sin embargo, toda vez que el creyente sincero de otra Religión busca adecuar su vida a la voluntad de Dios, con lo cual se produce, implícitamente e inconscientemente, un deseo y buena disposición de pertenecer a la Iglesia (p. 166). Hay, pues, en él una fe implícita en la Iglesia, de la que viene toda salvación. La fe implícita, inconsciente y desconocida por el creyente, le salva (p. 166).

Como puede verse, al final, se vuelve, aunque de otra manera, al principio, en virtud del cual, fuera de la Iglesia no hay salvación. De hecho, la Iglesia es el instrumento universal de salvación. Todos los creyentes de otras Religiones están, sin saberlo, dentro del «misterio pascual de salvación de Jesucristo» (p. 169-170). Las demás Religiones no salvan por sí mismas. No salvan por la Religión que tienen, sino por la buena fe que les anima. Salvan en virtud de la presencia universal del Espíritu, cuya presencia no puede separarse del misterio pascual de Jesucristo. Aunque no se le reconozca como salvador, las demás Religiones reciben la salvación de Jesucristo. Ciertamente Dios ilumina a todo hombre que viene a este mundo, pero esa luz, que es en sí palabra, es la participación de la Palabra, del Logos, del Hijo de Dios, de Jesucristo. Por esta misma razón, en todas las Religiones están también, dado que están constituidas por hombres, las semillas del Verbo -*semina Verbi*-, los destellos de la Verdad. Así, pues, sólo Jesucristo es el Logos en persona. Sólo en él está la totalidad de la verdad que salva. Este reduccionismo devorador es el que no encaja ya ni en los creyentes de cada Religión ni en los no creyentes. La reflexión teológica ha de encontrar, sin duda, puentes que unan las Religiones en la dignidad de la Verdad Incondicional. Un camino lo ha emprendido, entre otros muchos, Raimon Panikkar. Un apunte rápido puede encontrarse en su obra *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Ed. Península, Barcelona 1998, p. 42-45.

⁸⁴ Puede verse P. Knitter, *La teología de las religiones en el pensamiento católico*. En «*Concilium*», núm. 203. Enero 1986, pp. 123-134.

Las Religiones se han convertido, en nuestros días, en vecinas unas de las otras. La conciencia social general, estimulada por la curiosidad de tantas y tan variada oferta religiosa, las mantiene vivas y en la cercanía, hasta el punto de que, Religiones, en cierto modo desconocidas, están adquiriendo una relevancia inusitada. Múltiples causas pueden explicar este despertar. A ello contribuyen, sin duda, los medios de comunicación que traen a la imagen, a la palabra o a la página los ritos que se celebran en el rincón más apartado de la tierra. La expansión también del turismo a tierras lejanas coloca al turista, salido de un remoto rincón, frente a la religiosidad viva y vivida en una aldea de la India, Nepal o Egipto. El movimiento migratorio generalizado pone a nuestro lado colegas y compañeros de trabajo cuyas manifestaciones religiosas se confrontan inadvertidamente con las propias o con las del propio país. Surge, consciente o inconscientemente, un diálogo o proceso interno de reflexión. La economía y los negocios, que han alcanzado una dimensión mundial, ponen en interdependencia empresarios de Religiones distintas, que, las más de las veces, requieren un conocimiento mutuo de dichas creencias. El inmenso poder que las Religiones tienen sobre las conciencias y corazones de los millones de creyentes que las siguen, las capacita prodigiosamente para movilizar a sus seguidores en la búsqueda de la paz, **mundialmente** anhelada, y que, cada vez más, está **obligando** a las Religiones a olvidar, si fuere preciso, su verdad para favorecer la **convivencia** ciudadana. Contribuyen poderosamente a ello los valores, hoy vigentes, de tolerancia, coexistencia, comprensión, la justicia vista desde la solidaridad social, la armonía, la concordia entre los hombres, la desconfianza en la razón que presume alcanzar la Verdad total y, consecuentemente, la **relatividad** de los puntos de vista desde los cuales se angula la realidad y también Realidad Divina. El hombre de nuestros días no ve ni siente los conflictos, disensiones, las discrepancias y luchas entre las Religiones como expresiones del celo religioso por la sinceridad y pureza de una Religión sobre otras. Al contrario, el hombre de hoy ve en ello el antitestimonio y las contradicciones arcaicas y obsoletas en las que están atrapadas las mismas Religiones. Ante las actitudes hostiles propiciadas por cualquier Religión, el hombre de hoy no ve en ellas un signo o manifestación de una supuesta voluntad divina que exige la suplantación y la veneración en exclusividad. Lo único que percibe y siente el hombre en dichas situaciones es una maldición a la vida misma pronunciada desde verdades que no interesan a la vida. Una vez más la **sensibilidad global**, el paradigma vigente, pone de manifiesto que la Vida es más importante que la verdad o más importante que aquello que las Religiones han hecho pasar por verdad. La historia de cualquier Religión manifiesta que, al final, la razón la tiene la Vida

El sentido común del paradigma, dentro del cual se mueve y funciona la mente del hombre de hoy, nos dice que este modo de considerarse mutuamente las Religiones falla en algún lugar; sobre todo si, además, se tienen en cuenta los errores cometidos por las mismas Religiones, de los cuales algunas han comenzado ya a pedir perdón y a reconocer que **no estaban en la Verdad**.

No se puede pensar, llevados por la reacción contraria, que pueda valer el esquema según el cual se podría afirmar: «Tu Religión es verdadera pero sólo vale para ti, y quién sabe si también podría servir para mí». «Mi Religión es verdadera y sólo vale para mí, y quién sabe si tal vez, por alguna circunstancia, podría servirte a ti». Este planteamiento es insuficiente. No solamente empobrece las Religiones, sino que desconoce e ignora su verdadero alcance. No se trata aquí de la mera coexistencia de opiniones distintas ante la Vida. No se trata solamente de garantizar el pluralismo por la convivencia respetuosa hacia los pareceres diversos manteniendo las reglas mínimas reductibles a «no molestar» y, a ser posible, **colaborar** para no molestar. Las Religiones no son comparables ni a ideologías ni a cosmovisiones ni a concepciones filosófico-sistemáticas del mundo. Las Grandes Religiones hablan de un Absoluto, no condicionado, suelto y libre de cualquier dependencia y del cual, en un modo u otro, **depende** todo. Hablan de una Realidad Última o de una Suprema Autoridad Espiritual, ya se la conciba como «Dios», «Brahman», «Alá» o «Nirvana». Esa Realidad es vivida y 'vista' y 'tocada'

vivencialmente. Afecta a la totalidad de la persona en su vida. Constituye el sentido genuino de su existencia en el mundo y, a su vez, el hombre responde a ella entregándose por amor. Desde esa Fuente Última la convivencia no es mero **respeto** a los pareceres dispares, es **amor** a las personas, ya que, respecto de esta Fuente Última, necesariamente hay que pensar de modo distinto.

Ya se ha dicho suficientemente que hacer la guerra en nombre de Dios es una contradicción porque Dios es la Verdad y la Verdad es la Bondad. La **bondad es la única verdad segura**; no la bondad que está al servicio de una idea o ideología que determina lo que es bueno o no bueno; no la bondad procedente de otra verdad distinta de la bondad misma, sino la bondad como la entiende la parábola del hijo pródigo cuando habla del Padre, el cual sale a recibir al hijo **olvidándose de la verdad** del dinero despilfarrado, olvidándose de la verdad de su orgullo herido como padre, de la vida depravada que, según la verdad, había llevado el hijo; no la bondad procedente de una argumentación verdadera para justificar el retorno, y de la cual el padre, porque era bueno, no quería saber nada; no la bondad procedente de la verdad de la justicia a la que apelaba el hijo mayor, sino la bondad en sí. La Verdad es la bondad **por sí misma**. Y nadie mejor que las mismas Religiones para saberlo. Ciertamente con esta bondad no se puede gobernar el mundo y ni siquiera una aldea por pequeña que sea. Pero también es cierto que las Religiones no están ahí para gobernar el mundo, sino para animar el corazón, la relación cordial, la solidaridad solícita entre los hombres y comunicar la esperanza vitalizadora del encuentro con la Realidad Última después de la travesía de la vida..

Desde esta perspectiva, el esquema «Tu Religión es verdadera y sirve para ti...», no basta, empobrece el corazón mismo de las Religiones. Habría que recurrir a otro principio, al principio de **complementariedad**. Dios se revela, se da a conocer y se entrega en todas las Religiones según el **modo histórico de comprensión** de los diversos pueblos. Dios se **manifiesta con sentido** en cada cultura o en cada Religión culturalmente inserta en **su** mundo. Dios necesita de **un** pueblo para darse a conocer con sentido. Y ese mundo dentro del cual Dios tiene sentido, no agota la Realidad que es Dios. Todas las Religiones son conscientes de que esa Realidad Última es inefablemente misteriosa y misteriosamente inefable. El Islam habla de los 99 nombres de Alá para significar simbólicamente con el número impar que ningún nombre le puede nombrar. El hinduismo habla del Inmanifiesto que necesita un mediador para, dentro de las posibilidades del pueblo, manifestarse. El cristianismo habla del Padre, a quien sólo a través de Jesucristo -ser histórico en un contexto sociocultural determinado-, podemos conocer; es decir, sólo de una manera limitada⁸⁵. Si, pues, ninguna Religión **agota** el Absoluto, la única posibilidad de acercarse más a la Realidad Última es caminando todas las Religiones **juntas y enseñándose mutuamente**. Decía el artista Benvenuto Cellini que a su Cristo Blanco había que contemplarlo desde siete costados. No basta quedarse clavado ante una perspectiva. La realidad total del Cristo Blanco es todas las partes desde donde se puede mirar. Una perspectiva alcanza todo el Cristo pero no da razón de la totalidad; aunque su perspectiva sea verdadera, no es totalmente verdadera. Lo mismo ocurrirá con las demás perspectivas. Todas serán verdaderas, pero no totalmente verdaderas porque ninguna agota ni encierra la totalidad. Si la Realidad Última es inefable ninguna Religión podrá expresarla totalmente, sin embargo todas las vivencias serán verdaderas. Sólo desde esta perspectiva aparece la **necesidad** de que existan muchas Religiones porque constituyen caminos diversos de acercarse a la exuberancia desbordante del Absoluto. El exclusivismo y el reduccionismo terminan por convertir a Dios en un ídolo pobre, ruin y mezquino capaz de asolar la tierra. En su acercamiento a la Realidad Última cada Religión tiene **su** identidad propia, única y exclusiva, que no tienen las demás. Tienen **su** verdad que no poseen las otras. Por ello, resulta superficial afirmar que todas las

⁸⁵ E. Schillebeeckx nos hace reparar que la mística pone de manifiesto que el Dios revelado por Jesús continúa siendo inasible, más allá de toda identificación. Véase O.c., p. 271.

Religiones son iguales o que todas tienen el mismo valor⁸⁶. Al contrario, todas son eminentemente distintas, con identidad personal peculiarísima, con su positividad y con su valor exclusivo, pero inevitablemente limitada, precaria y necesitada de las demás Religiones. Ninguna es absoluta, pero ninguna es indiferente. De este modo, se puede decir, como afirma Schillebeeckx, que hay más verdad en todas las Religiones juntas que en cada una por separado. Y aún podríamos añadir que todas las Religiones juntas no agotan el Misterio de la Verdad Última. Ya decían los antiguos que «Dios es siempre mayor». Desde este contexto no aparece tan claro que afirmar que todas las Religiones son verdaderas es estar declarando que todas son falsas⁸⁷.

Esta reflexión podría llevar a los creyentes de las diversas Religiones a una actitud y disposición distinta. No se trata simplemente de vivir juntos en una sociedad religiosamente plural. No basta la coexistencia. Se precisa una actitud de **apertura, escucha y enriquecimiento** con las demás Religiones. Ante la gran oferta religiosa con la que se encuentra la sociedad, es preciso descubrir los valores que animan a todas ellas. Pongamos un ejemplo. Si todos los cristianos, ya sean ortodoxos, protestantes con sus numerosas variaciones o católicos, se dejasen ‘secuestrar’ por lo nuclear del mensaje de Jesucristo contenido en los Evangelios, todos se encontrarían en la **verdad de la bondad**, es decir, se encontrarían unidos en el amor, en la solidaridad, en la ayuda solícita, en la comprensión, en el cumplimiento callado del deber, en la búsqueda amigable de la verdad, en la lucha contra la ignorancia, contra la miseria y contra la injusticia; se encontrarían unidos en la bondad hacia sí mismos, hacia los demás y hacia la Naturaleza. ¿Y qué Religión no subscribiría esto?

Ciertamente si las Religiones se consideran como un **sistema doctrinal**, el diálogo es imposible, con el inconveniente, dada la desconfianza en la razón para encontrar verdades inmutables, de que ellas mismas dejarían hoy de ser creíbles. ¿Por qué no olvidar la verdad doctrinal y poder, de este modo, descubrir, admirar y enriquecerse mutuamente con los tesoros que encierran las Religiones? ¿Por qué no volver a la vivencia de esa Realidad Última, al Misterio donde se acallan las preguntas doctrinales que tanto dolor y sufrimiento han causado inútilmente a los hombres? No ha sido eficaz para la paz y la convivencia convertir a Dios en

⁸⁶ Evidentemente, se puede hablar del «elemento común fundamental y la raíz común» a todas las Religiones; se puede mostrar «la unidad del género humano ante el eterno y último destino del hombre»; se puede constatar que los hombres «esperan de las diversas religiones la respuesta a los recónditos enigmas de la condición humana, que ayer como hoy turban profundamente el corazón del hombre: la naturaleza del hombre, el sentido y el fin de la vida... el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte... el último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, de donde procedemos y hacia el que nos dirigimos», como lo describe, con tanta precisión, el Concilio Vaticano II (Nostra aetate, 1-2). Desde esta consideración se podría decir que todas las Religiones son iguales y que las diferencias son inapreciables. Pero no es así. Cada Religión identifica a Dios de una manera enteramente peculiar, y lleva consigo una concepción del hombre y una visión del mundo que es única. Es aquí donde radica su riqueza, su valor y su verdad.

⁸⁷ Véase *Il cristianesimo e le religioni*. Commissione Teologica Internazionale, en «La Civiltà Cattolica», 18 Gennaio 1997, p. Vol. I, n.1. 3518, p. 150. El documento de la Comisión cuenta con la aprobación para su publicación del Cardenal J.Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Recuerda también el documento aquellos teólogos que, con el ánimo de facilitar el verdadero diálogo ecuménico interreligioso, rebajan las pretensiones de superioridad que conlleva la salvación única y universal de Cristo argumentando que Jesucristo es totus Deus -él es Dios, y todas sus manifestaciones de amor a los hombres es el amor de Dios-, pero no es totum Dei, no es la totalidad de Dios. Dios es más que Jesucristo. Jesucristo es todo él la Palabra -totum Verbum-, y, sin embargo, la Palabra es más que Jesucristo porque Jesucristo no es totum Verbi, no es la totalidad de la Palabra. A su vez, Jesucristo es el Cristo, pero Cristo es más que Jesucristo. Con ello se quiere facilitar la comprensión de la acción universal del Logos en las Religiones, sus diversos modos de encarnarse y el valor de las Religiones como caminos de salvación por sí mismas (p. 153).

El documento precisa, sin embargo, que en los textos del Nuevo Testamento Cristo y el Verbo o La Palabra es Jesucristo, sin que sea posible otra distinción. Por aquí se echa de ver que desde el ámbito doctrinal el diálogo no es posible.

una lista de verdades doctrinales. Aunque desde otro contexto, pero siempre con la irresistible provocación que le es peculiar, el pensador alemán M. Heidegger sostiene, como una obsesión que acompaña todo su pensar, que la filosofía griega convirtió **la pregunta** que interroga por el Ser en **doctrina** del Ser, lo cual trajo como consecuencia el nihilismo, el túnel de los tiempos y la huida de los dioses⁸⁸. El hombre de hoy está sufriendo las consecuencias del Ser transformado en doctrina.

⁸⁸ Dice textualmente: «Dabei ist die angerührte Frage doch keine beliebige. Sie hat das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten, um freilich auch von da an verstummen - als thematische Frage wirklicher Untersuchung». Véase *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag /Tübingen, 1957, p. 2. El deterioro de la ontología griega culmina en la ontología medieval en la cual la pregunta por el Ser ha caído al transformarse en una doctrina fija y estable sobre el Ser. Por ello nos dice ya más concretamente en la página 22: «Diese entwurzelte griechische Ontologie wird im Mittelalter zum festen Lehrbestand».

CUATRO FILÓSOFOS DEL PENSAMIENTO DIALÓGICO: EBNER, HAECKER, WUST, PRZYWARA¹

Por José Luis Cañas.
Univ. Complutense de Madrid)

Treinta años después de la obra «Pensadores cristianos contemporáneos» (A. López Quintás, 1968), reaparecen de nuevo en el panorama intelectual cuatro filósofos de frontera, reagrupados bajo la fecundidad temática del diálogo y del encuentro, claves para estudiar el pensamiento *dialógico y existencial* del siglo XX. Los cuatro subrayan, desde sus personales perspectivas, la necesidad de realizar en la vida una de las experiencias más plenamente humanas, a saber, poner en juego la relación diálogo y encuentro.

El interés por estos autores se comprende fácilmente dada la actualidad de los temas que vertebran sus obras, temas que deciden el desarrollo espiritual de la personalidad humana y el sentido de la vida. Sentido que pareció eclipsarse en la hecatombe provocada por la Primera Guerra Mundial y que, en gran medida gracias a los pensadores dialógicos y personalistas, así como los pensadores existenciales, y su enorme vitalidad espiritual, nos devolvieron la confianza perdida en el hombre. Ellos, en el núcleo de sus filosofías, abundaron en resaltar la riqueza que esconde la persona por el solo hecho de estar dotada con el don del lenguaje y ser capaz de fundar relaciones de encuentro, principalmente a través de la comunicación y, en el caso del lenguaje escrito, de la hermenéutica.

Presentamos brevemente en escorzo el perfil de estos cuatro filósofos geniales, cercanos a nosotros por su compromiso existencial con en el mundo de la vida.

EBNER.

Ferdinand Ebner es uno de los que encabezan la nómina de este amplio movimiento europeo filosófico y espiritual denominado **pensamiento dialógico**, y «no sería justo ignorar

¹ Reflexiones en torno a la obra de Alfonso López Quintas *El poder del diálogo y del encuentro: Ebner, Haecker, Wust, Przywara*, 1997, Madrid: BAC. 247 pp.

— En adelante citaremos por esta edición sólo el número de página.

que las mentes más poderosas del *pensamiento dialógico* se han inspirado, tácita o explícitamente, en la obra ebneriana» (9).

Pero hace falta cierto valor moral e intelectual para acercarse a sus obras: «Si se leen atentamente los escritos de Ebner sin miedo a que nos rompan más de un esquema intelectual, sentiremos alentar bajo el ritmo asmático de su prosa un espíritu en extremo firme y tenaz. Lo decisivo en su obra es el hábito de inspiración que recorre sus páginas y confiere a sus fragmentarias visiones una profunda unidad. Unidad que no proviene del orden de un razonar sistemático sino de la profundidad del ámbito de ser en que se mueve y afirma su pensamiento. La unidad verdadera proviene de lo profundo» (38).

«Con toda franqueza —escribe Ebner—, la idea según la cual la vida espiritual [objetiva] de la mayoría de los hombres, la vida espiritual de esta generación no es sino un mero sueño que la humanidad tiene del espíritu, que es soñado al margen de las realidades de la vida espiritual, constituye propiamente el germen de un cambio revolucionario en toda la vida espiritual de Europa [...] Yo creo que el que comprenda aunque sólo sea la primera palabra del Padrenuestro en toda su significación, lo cual implica que no sea sólo con su entendimiento sino con todas las fuerzas de su vida espiritual, y la piense en el sentido más auténtico del vocablo, la pronuncie y la rece, ése ya está espiritualmente salvado» (39).

Según E. Brunner, «Ebner sólo tuvo una cosa que decir, pero ésta brilla en cada ángulo de nuestra vida: que tenemos en el Tú divino mediante la palabra divina nuestra existencia, lo que equivale a afirmar que tenemos nuestro origen y meta en el amor divino» (36). Y en su escrito titulado «Para F. Ebner» (Regensburg, 1935) señala: «Ferdinand Ebner constituye un fenómeno cultural del que se podía creer que hoy día ya no es posible: un pensador que hace época, y del cual el mundo no sabe nada ni siquiera después de su muerte. Todavía se tardará algún tiempo hasta que se salde la deuda con él y sea comprendida la revolución copernicana del pensamiento que con él empieza» (36).

Pero quizá la mayor aportación de Ebner a la filosofía es de tipo *metodológico* y *hermenéutico*, según matiza insistente A. López Quintás: «El giro metodológico que intentó realizar Ebner y en buena medida llevó a cabo acontece en el plano profundo y decisivo de los esquemas mentales. Leyendo con atención sus escritos, podemos observar que Ebner se opone decididamente a las corrientes de pensamientos que polarizan su marcha investigadora en los esquemas ‘sujeto-objeto’, ‘entendimiento-voluntad’, ‘espíritu-naturaleza’, ‘autonomía-heteronomía’, y se adhiere entusiásticamente a los pensadores que han tenido el arrojo de sostener, frente a la opinión más difundida, que tales esquemas no son los fundamentales del pensamiento humano, ni los más adecuados para investigar las realidades personales» (83).

Ebner, en definitiva, después de movilizar nuevos esquemas mentales para acercarse a las realidades más profundas del hombre, fue uno de los primeros filósofos que subrayaron de forma intensa el papel decisivo que juega en la vida humana el encuentro interpersonal y la estrecha vinculación que se da entre éste y el lenguaje auténtico, es decir el lenguaje dicho con amor.

HAECKER.

A partir de 1918 surgió en Europa un movimiento de aversión al espíritu, al que se atribuía la causa radical del conflicto bélico, por ser la raíz de las potencias que permiten programar enfrentamientos. **Theodor Haecker** mostró con energía que el hombre no puede liberarse de los riesgos que implica su condición espiritual refugiándose en planos de realidad infra-personales e infrarresponsables.

Como todo buen conocedor de la vida, Haecker fue un pensador existencial. «Para el pensador existencial -escribe- la mayor desgracia, la desgracia absoluta es ésta: no *estar* en la verdad. Para el pensador, sin más, la mayor desgracia es solamente no *saber* la verdad». «Vivir

es filosofar» (94). Coherente con estos principios, y dentro de este talante franco ante la verdad, hace esta confesión: «Yo tengo a Karl Kraus por un gran escritor, pero no hubiera querido escribir 'die Fabel'. Pues no se trata tan sólo de hacer literatura. Yo tengo a Scheler por un filósofo notable, pero no quisiera haber enseñado su fluctuante filosofía. Pues se trata de algo más que de filosofía. ¿De qué se trata, pues, en definitiva? Bien, voy a intentar aclararlo de algún modo con la siguiente observación: Yo no tengo a Hilty por un gran escritor, ni por un gran filósofo, pero yo quisiera haber escrito muchas de sus cosas, porque era un amigo de Dios» (94).

Efectivamente, el mejor resumen de su vida va unido a una inquebrantable fidelidad a la verdad. «Desde diversas vertientes, la meta de su vida fue dejar claro que lo superior precede a lo inferior, el orden al desorden, el ser al devenir, lo bello a lo feo, lo bueno a lo malo, el todo a las partes» (98). «Que la bondad es antes que la maldad, la verdad que la mentira, lo bello que lo feo. Esta es toda mi filosofía» (98).

A la verdad se llega no sólo por vía de la razón sino también por la vía del corazón, como decía Pascal, pero bien entendido que cada cual en su sitio. «Haecker defendió con el mayor brío el primado de la verdad y el entendimiento, pero consagró un libro entero (*Metaphysik des Fühlens*, Metafísica del sentimiento) a mostrar el papel decisivo que juega el sentimiento en la vida espiritual del hombre» (111). «Se ha llegado a veces —escribe— a atribuir al sentimiento una especial capacidad cognoscitiva, por ejemplo respecto a los valores estéticos o éticos. Esto me parece una peligrosa e infundada transmutación romántica que conduce a una falsa mística. Conocimiento es conocimiento y pertenece por principio al entendimiento, y a él hay que dejárselo [...] El sentimiento en sí mismo no es una *conditio sine qua non* de su conocimiento». «El amor, como sentimiento, no reemplaza al conocimiento, pero la plenitud del conocimiento no es posible sin el amor como sentimiento» (111).

No fue Haecker un escritor sistemático, pero nos legó un estilo de escribir penetrante y robusto, un estilo de pensar integral y jerárquico, a base de ensayos y no de grandes obras sistemáticamente trabadas. Su gran mérito radica en «haber defendido abiertamente y sin compromisos, con las armas del tiempo, los derechos del espíritu» (133).

WUST.

Peter Wust propugnó la necesidad de volver al cultivo del pensamiento metafísico y de las actitudes de sencillez y apertura de espíritu ante la vida que permiten al hombre vincularse fecundamente a la realidad, y evitar así el pesimismo inherente al subjetivismo y el relativismo.

Sus comienzos filosóficos fueron de azarosa duda. Wust, hijo de labriegos, vivió un proceso de alejamiento y de retorno a las fuentes de la religión, donde la vecindad con la naturaleza le propició un efecto catártico de conversión. El paisaje donde creció desde su niñez le marcó toda la vida, y hasta el lecho de muerte llevó consigo sus recuerdos en el entorno de la naturaleza, sus vivencias de escolar a través de los campos:

«El paseo diario -escribe- de ida y vuelta a través de la montaña entre Rissenthal y Wahlen ponía mis mejillas frescas y encarnadas, despertaba mi apetito, daba agudeza y luminosidad a mis ojos, elasticidad a mi cuerpo y capacidad de asimilación y afán de saber a mi espíritu. En la soledad silenciosa de la naturaleza (...) mi alma se hizo contemplativa y piadosa ante el misterio del ser. Yo tenía en cierto modo el ancho espacio libre de la naturaleza como habitación de estudio, y hoy debo confesar que estos paseos para ir a la clase de latín dieron a mi fantasía todavía virgen tal vez más alimento y estímulo que todo el mundo libresco de las universidades que más tarde había de frecuentar» (140).

Merced al prestigio adquirido con la publicación de sus dos obras más relevantes, *Ingenuidad y piedad* y *La dialéctica del espíritu*, logró Wust realizar uno de sus sueños: ocu-

par una cátedra en la Universidad de Münster (Westfalia). A la actitud personal de ingenuidad y piedad, de sabiduría «sencilla y piadosa», desplegó Wust una filosofía de *integración* por situarse en un nivel de realidades complejas, como son las realidades humanas, a través de una dialéctica respetuosa y constructiva de esas realidades. Esa dialéctica —dirá—, la dialéctica específica del hombre, es una dialéctica del espíritu.

«Tras un esfuerzo de penetración en el mundo intelectual de Wust —sintetiza Alfonso López Quintás— a través de un puñado de obras y multitud de artículos, he logrado estructurar su pensamiento en el siguiente esquema, que puede servirnos como guión de trabajo:

1. Wust inicia su vida intelectual impulsado por el problema de la 'singularización'.
2. Este tema despierta en su ámbito de preocupaciones el tema de la dialéctica.
3. Wust se propone determinar la forma de dialéctica que ofrece una explicación plausible del fenómeno de la singularización; la razón por la que el hombre es dialéctico y sólo él; las leyes estructurales de la naturaleza humana; las características de la dialéctica específicamente humana.
4. Esta forma de dialéctica ofrece determinados riesgos y posibilidades. El modo positivo de eliminación de la dialéctica se centra en torno a dos actitudes humanas: 'ingenuidad' y 'piedad'» (153-154).

En la Universidad de Münster, en fin, desplegó Wust con total apertura de espíritu su pasión por la verdad, tal y como —a modo de testamento espiritual— escribió en una carta a sus discípulos, cuatro meses antes de morir, el 18 de diciembre de 1939, de la que entresacamos los párrafos más reveladores de su persona:

«Mis queridos alumnos: el 16 de febrero de este año me despedí de ustedes en la cátedra al terminar la clase de la mañana. Un oscuro presentimiento me indicaba entonces que era la última vez que había de dirigirles la palabra (...)

En primer lugar les doy gracias, mis queridos alumnos y alumnas, por la fidelidad y amor que me han manifestado y por la constante relación en que se han mantenido conmigo, llenando de felicidad estos años de docencia en Münster. Intentaré pagarles esta fidelidad más allá del sepulcro, no bien haya superado la lucha (...)

Metanoeite (convertíos), éste es el grito que desde los días de Napoleón suena cada vez más fuerte en la vida intelectual europea. *Metanoeite*, este grito atraviesa todo el siglo XIX y se acrecienta en el XX hasta convertirse en el retumbar de los cañones de las dos grandes guerras. Al volver la vista sobre los últimos ciento cincuenta años, se llena uno de asombro siempre creciente al observar cómo al principio unas cuantas figuras y, más tarde, esferas cada vez más amplias de la vida intelectual de Occidente han sabido adivinar el hecho de que 'el tiempo sin Cristo' no trajo en definitiva la libertad que muchos se prometían.

Empiezan a notarse en el seno de dicha vida intelectual síntomas de infelicidad, y lo que ésta implica se halla contenido en la profunda frase de San Agustín, bien instruido por su propia experiencia, había acuñado en sus *Confesiones*: Tú has ordenado, Señor, que todo espíritu desordenado sea para sí su propio castigo.

Sin quererlo, la vida intelectual de Occidente confirma este profundo, conmovedoramente profundo pensamiento de San Agustín a través de las convulsiones espirituales de los siglos XIX y XX (...)

Pensamientos de adviento son, como ven, los que me ocupan fundamentalmente en las últimas semanas, sobre todo en las largas noches de dolor e insomnio: pensamientos de adviento como el profundo *Metanoeite*, que desde los días del anciano Goethe, de Hölderlin, Novalis y Heinrich von Kleist hasta el presente, hasta Heidegger, Jaspers y Karl Barth, ha invitado a los espíritus más profundos a realizar de dentro a fuera una gran transformación existencial (...)

En estos últimos tiempos de enfermedad estoy particularmente agradecido a Dios por dos cosas: 1º, por haberme esclarecido cada vez más en mi vida la verdad de cuanto se relaciona con Cristo; 2º, porque durante los nueve años de actividad docente en Münster me ha dado la

fuerza y la gracia necesaria para confesar esta verdad con toda apertura. Esta confesión era a menudo, yo lo sé bien, muy difícil por cuanto peligrosa. Pero yo lo arriesgué todo confiando en la gracia, y ahora sé que ‘no seré confundido jamás’.

Y si ustedes me preguntasen ahora antes de irme, e irme definitivamente, si conozco una clave mágica que pueda abrirle a uno la puerta última que conduce a la sabiduría de la vida, yo les contestaría que sí. Y esta clave mágica no es la reflexión, como tal vez esperasen oír de un filósofo, sino la oración. La oración, entendida como entrega definitiva, lo hace a uno tranquilo, infantil, objetivo. Yo pienso que un hombre se adentra más y más en el ámbito de la humanidad (no del humanismo) a medida que está mejor dispuesto para orar, con tal de que se trate de auténtica oración. La oración caracteriza la *humilitas* última del espíritu. Las cosas grandes de la existencia sólo se conceden a los espíritus que oran. Pero aprender a orar donde mejor se hace es en el dolor (...)

Con esto quiero terminar mi ‘nota final’, queridos alumnos y alumnas. Tal vez pueda celebrar con ustedes otra vez en este mundo la Navidad (...)

Sólo me resta saludarles de corazón con un infantilmente alegre: ¡Hasta la vista!» (148-151).

«Bien analizadas —concluye López Quintás—, sin prejuicios intelectualistas injustificados, las intuiciones capitales de Peter Wust pasarán por derecho propio al esquema básico de una filosofía de la existencia verdaderamente integral. Y su figura severa, atormentada y tranquila a la par, sencilla y compleja, grave y gozosa, como compete a un hombre comprometido con el ser, cuajado de enigmas, persistirá en la historia de Occidente como un modelo de autenticidad existencial en una época de encrucijada» (152).

PRZYWARA.

Erich Przywara, desde la atalaya de su inmensa cultura, dio al hombre atormentado de la postguerra de 1945 un mensaje de sabiduría y esperanza, al vincular la interrelación que existe entre el amor y el respeto a lo valioso. El salto a la trascendencia a través de las situaciones límite, el silencio como lenguaje de lo «inefable», el hombre como ser orientado hacia la trascendencia... son los temas típicos przywarianos.

«Por el ambiente, por temperamento, por formación, por nacimiento incluso, Przywara es un virtuoso de los contrastes [...] convierte las aparentes contradicciones en *contrastes* y gana la perspectiva necesaria para ordenar y estructurar el mundo de su vasta erudición. Sus amplias visiones no son meramente sincréticas, sino sinópticas, pues su pensar discurre en el plano en que los detalles se añan orgánicamente: el plano de lo profundo. Aquí se asienta su nada común capacidad de adivinar vínculos entre realidades aparentemente opuestas» (223).

Sus primeros ensayos de filosofía religiosa —Przywara fue religioso jesuíta—, culminaron en la obra cuyo título expresa la quintaesencia de su pensamiento, *Analogía entis*. Para él la única solución al problema del tragicismo ha de venir en la actitud del hombre humilde, del hombre que anda en verdad porque anda en humildad, del hombre que reconoce la distancia infinita que le separa del Creador.

La *analogía entis* es un modo de dialéctica jerárquica que nos hace ver el misterio a la luz del contraste, en la tensión provocada por una antítesis. Un concepto aislado es rígido; sólo en la tensión de los conceptos contrastados brilla el misterio viviente. De ahí el dinamismo de la analogía y, a la par, su honda serenidad, que procede de lo profundo (223).

Para él la teología tendría una vertiente negativa y una positiva. La negativa está constituida por la conciencia de hallarse sobre el vacío; la positiva viene dada por la posibilidad de entregarse a Dios y descubrir en la importancia del mundo la omnipotencia divina. Aquí se inspira el juego de dos temas: «noche» y «amor», que se tensionan y complementan en el concepto de «nupcias». De este comercio, intercambio de contrastes, surge el relámpago de la fe,

mezcla de noche mundana y fe trascendente. La razón fracasa en su intento de ser creadora del mundo; por tanto, no hay más camino que aceptar el *riesgo* del salto a la trascendencia para crear el mundo, y que es quien confiere a la *analogía entis* su profunda emoción y calidad humana.

En fin, la obra de Przywara, 'pensador incómodo y difícil' (H. Krüger), «sigue siendo para el pensamiento actual un repertorio inagotable de temas y problemas y una invitación a la lucha en un campo minado de aparentes contradicciones. En concreto, para nosotros españoles, inclinados por naturaleza a una dialéctica de integración, la lectura de este autor será fuente inagotable de fecundidad creadora» (243).

SIMONE WEIL AMOR Y AMARGURA

Por *Miguela Domingo*
Universidad de Alcalá, Madrid

«En este mundo, solo los seres caídos en el último grado de humillación, muy por debajo de la vida, no sólo sin consideración social, sino contemplados por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón, sólo ellos tienen de hecho la posibilidad de decir la verdad. Todos los demás mienten»

Simone Weil, «Carta de despedida a su Padres»
16 de Agosto de 1943

SIMONE WEIL, JUDÍA CRISTIANA

Singular pensadora (1909-1943), nacida en París y fallecida en Ashford (kent)- Inglaterra. Enterrada en tierra de nadie, en una zona intermedia entre la parte católica y la parte judía del New Cemetery o Cementerio de Extranjeros. Nadie rezó un responso en su despedida. Atenderemos al originalísimo cruce que en ella se dio entre sus experiencias filosófico-religiosas y su acción y pensamiento políticos.

Podemos apreciar la lucha interna weiliana entre la irresistible atracción que experimentaba por Jesús y el Cristianismo ¹ (*La penseur et la grâce*).
Attente de Dieu,

¹ En su crisis religiosa en 1938, la cual la llevó a tambalearse de su condición de israelita (judaísmo).

— Dos fuerzas reinan en el Universo:

. La luz y	. La Gravedad (la penseur)
= Lo Sobrenatural	= La Naturaleza
(La Gracia)	

Lettre à un religieux) y su (¿insuperable?) resistencia a entrar en una Iglesia que veía erizada de dogmas y cómplice de opresiones². Certeza y Oscuridad son los dos elementos de una conciencia de realidad de un Dios inmediato³. Aceptamos a Dios con todo amor, pero «a medias», porque tu personalidad te obliga a rehusar en el proceso de búsqueda. El intento de comprender, el amor a la Verdad⁴. El proceso de búsqueda irá acompañado de una ascética personal y culminará en la experiencia del «Padre nuestro».

«... cuando leo el Catecismo (Carta dirigida al dominico Jean Coutier⁵, Sep., 1942, *Carta a un Religioso*) del Concilio de Trento, me da la impresión de que no tengo nada en común con la religión que en él se expone. Cuando leo el Nuevo Testamento, los místicos, la liturgia, cuando veo celebrar la misa, siento con alguna forma de certeza que esa fe es la mía o, más exactamente, que sería la mía sin la distancia que entre ella y yo pone mi imperfección».

Simone Weil enumera cierto número de pensamientos (se han escogido los más significativos) que habitan en ella desde hace años y que constituyen un obstáculo entre ella misma y la Iglesia:

1- Si se toma un momento de la historia anterior a Cristo y suficientemente alejado de él, alejado, v.gr., en cinco siglos, y se hace abstracción de la continuación, en ese momento Israel esté más afectado de Dios y de las verdades divinas que varios pueblos del entorno (India, Egipto, China, ...). Pues la verdad esencial relativa a Dios es que él es bueno. Creer que Dios puede ordenar a los hombres actos atroces de injusticia y crueldad es el mayor error en que pueda incurrirse respecto a El.

2- El pasado y el porvenir son simétricos. La cronología no puede tener un papel determinante en una relación entre Dios y el hombre, una relación en la que uno de sus términos es eterno.

3- Los pasajes de la Escritura (Génesis, Salmos, San Pablo) relativos a Melquisedec⁶ prueban que desde el alba de Israel existía, fuera de Israel, un servicio de Dios y un conocimiento de Él situados en el mismo plano del cristianismo e infinitamente superiores a todo lo que jamás haya poseído Israel.

4- El pasaje de San Pablo sobre Melquisedec, cotejado con la frase de Cristo «Abraham ha visto mi día», podría incluso indicar que Melquisedec era ya una Encarnación del Verbo.

5- La maternidad de la Virgen tiene relaciones misteriosas con un pasaje del *Timeo* de Platón concerniente a una cierta esencia, madre de todas las cosas y perpetuamente intacta. Todas las diosas madres de la antigüedad eran figuras de la Virgen.

La luz ilumina la pensatez y la atrae hacia sí, elevándola hacia sí. La pensatez se hace liviana por medio de la Caridad:

a/ religiosa

b/ humana

= transforma las almas

= transforma las mismas condiciones de vida

² No abjuró de su condición, así pues no recibió el bautismo. El Dios es de todos y no hay ningún «grupo escogido».

³ La experiencia religiosa pueden vivirla todos:

- «Grandes»
- «Intelectuales»
- Humildes
- Obreros

La Luz y la Gracia no hacen desaparecer la bajeza y la miseria, pero la transfiguran (dejan de ser lo que son, sin dejar de ser). El Universo entero experimenta una fuerza «deifuga» (todo no puede ser Dios, es necesaria esta fuerza).

⁴ Simone Weil inició esta búsqueda en la Biblia y en otros textos importantes de la Historia religiosa de la Humanidad.

⁵ «Le pido una respuesta firme y pido disculpas por causarle esta molestia» (*Carta a un Religioso*, p. 15-16).

⁶ Melquisedec fue Rey de Salem y sacerdote de Dios; contemporáneo de Abraham, bendijo a éste y le ofreció pan y vino después de la derrota de Corderlahomor para que reparasen sus fuerzas él y sus criados. Fue confundido por el Mesías por algunos herejes de los siglos IV y V.

6- Siempre que un hombre ha invocado con un corazón puro a Buda, el Tao, ..., el Hijo de Dios ha respondido enviándole el Espíritu Santo. Y el Espíritu ha actuado sobre su alma, no instándole a abandonar su tradición religiosa, sino dándole la luz.

7- Probablemente deseaba Cristo que cada apóstol añadiera la buena noticia de la vida y de su muerte a la religión del país en que se encontrara ⁷.

8- Los misioneros, aunque algunos mártires, van acompañados demasiado cerca por los cañones y barcos de guerra como para poder ser verdaderos testigos del Cordero. La Iglesia no ha censurado nunca, de forma oficial, las acciones punitivas emprendidas para vengar a los misioneros.

9- Como dicen los hindúes, Dios es a la vez personal e impersonal. Es impersonal en el sentido de que su forma infinitamente de ser una Persona difiere infinitamente de la forma humana.

10- La caridad y la fe, aunque distintas, son inseparables. Cualquiera que sea capaz de un movimiento de compasión pura hacia un desdichado (cosa por otra parte muy rara) posee, quizá implícitamente, pero siempre realmente, el amor a Dios y la fe.

11- San Juan dijo: «Cualquiera que crea que Jesús es el Cristo, ha nacido de Dios». Pues cualquiera que crea eso, incluso si no suscribiere nada más de lo que afirma la Iglesia, tiene la verdadera fe.

12- El maniqueísmo es una de esas tradiciones en las que se puede tener la seguridad de encontrar la verdad si se estudia con suficiente piedad y atención ⁸.

13 - La concepción maniquea ⁹ y la cristiana no hacen diferencias de la relación entre el bien y el mal.

14- Lo que es perfecto no es la Iglesia, es el cuerpo y la sangre de Cristo en los altares.

15- La creencia de que un hombre pueda salvarse fuera de la Iglesia visible exige que se reflexione de nuevo en todos los elementos de la fe, bajo pena de incoherencia completa. Si la Iglesia no reconoce pronto esta necesidad, es de temer que no pueda cumplir su misión.

16- No hay ninguna razón para suponer que después de un crimen tan atroz como el asesinato de un ser perfecto, la humanidad haya debido hacerse mejor; y, de hecho, globalmente no parece haberse hecho mejor.

17- Los milagros no son pruebas de fe. Si los milagros constituyen pruebas, prueban demasiado.

18- Los misterios de la fe no son un objeto para la inteligencia en tanto que facultad que permite afirmar o negar. No son del orden de la verdad, sino que están por encima de ella. La única parte del alma humana que es capaz de un contacto real con ellos es la facultad de amor sobrenatural. Sólo a consecuencia de ese amor, el alma es capaz de adhesión a esos misterios¹⁰.

19- Se debe a las precisiones con que la Iglesia ha creído deber rodear los misterios de la fe, y especialmente a sus condenas (anathema)¹¹, una actitud permanente e incondicional de atención respetuosa, pero no una adhesión.

⁷ Pero la orden ha sido mal comprendida por los judíos.

⁸ Concepción Maniquea: los griegos llamaron a Mani (abreviatura del sirio Mânî hayyâ, Mani el Viviente). El apóstolado le llevó a la India donde fue acusado de socavar la religión oficial mazdeista y falleció, flagelado en 277. San Agustín fue uno de sus más ilustres adeptos y contó entre sus precursores con grandes profetas como Buda, Jesucristo, ...

⁹ Hay dos principios de todo:

1 - La Luz = Bien y Dios

2 - La Oscuridad = Mal y materia

(anarquía, turbulencia y violencia)

La Luz y la Oscuridad son eternas e igualmente poderosas.

La Luz no posee en sí misma la fuerza suficiente para vencer al reino de las tinieblas, con lo cual, esta Fuerza debe ser Lucha, Bondad, Orden y Paz.

¹⁰ La virtud de la caridad es el ejercicio de la facultad del amor sobrenatural.

¹¹ Anathema como excomunión. Si se niega se incurre en la separación de la Iglesia.

20- La jurisdicción de la Iglesia en materia de fe es positiva en la medida en que impone a la inteligencia una cierta disciplina de la atención.

Es completamente negativa cuando impide a la inteligencia, en la investigación de las verdades que le son propias, usar con libertad total la luz difundida en el alma por la contemplación amorosa ¹².

21- Antes que el cristianismo, un número indeterminado de hombres, dentro y fuera de Israel, han ido quizá más lejos que los santos cristianos en el amor y el conocimiento de Dios.

22- Es muy probable que el destino eterno de dos niños fallecidos algunos días después del nacimiento, uno bautizado y otro no, sea idéntico (aun cuando los padres del segundo no hubieran tenido ninguna intención de bautizarlo).

23- Entre todos los libros del Antiguo Testamento, solamente un pequeño número es asimilable por un alma cristiana.

24- El amor y el conocimiento de Dios no son realmente separables, pues se dice en el Eclesiástico: «Dispensó sabiduría a los que le aman».

«¡Cuánto cambiaría nuestra vida si se viera que la geometría griega y la fe cristiana han brotado de la misma fuente!».

Simone Weil, *Carta a un religioso*.

La figura de Simone Weil ejerce con su «terrible belleza» una especial fascinación ¹³. Su intensidad, es a veces insoportable.

CARÁCTER MÍSTICO

Ya hicieron notar algunos de sus coetáneos, el carácter muchas veces autodestructivo de sus compromisos, su virulenta originalidad, su novelesca biografía, su torturada religiosidad y la permanente presencia del mal y del dolor —el personal y el participado por la compasión de los otros, hasta sus desgarradoras descripciones del intraducible malheur— ... todo eso le otorga un puesto propio en la galería de grandes «malditos» de la Modernidad; (se la emparenta con Nietzsche y Dostoiéwski, Kafka, Baudelaire ... —que obtienen autoridad sobre nosotros, precisamente por su aspecto enfermizo, y que terminan por producir verdad y por desplazar a un nivel superior los planteamientos a través de sus propios desgarros).

Últimamente la interpretación académica, o la mejor parte de ella, ha ensanchado de modo notable sus horizontes y paradigmas, movida por el incesante y plural cuestionamiento de la crisis de la Modernidad en todos sus aspectos. Las dimensiones más llamativas, escandalosas o paradójicas de Simone Weil quedan integradas con mayor riqueza y madurez de formas y reflexión.

Como se ha señalado oportunamente (Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, 1988), hay un «lugar común» bastante acentuado en la tradición de Simone Weil ¹⁴, y otro basado en la presunción de que su interés inicial por la política se fue atenuando a lo largo de la evolución posterior, llegando incluso a eclipsarse en la última etapa a favor de la pers-

¹² La libertad total en su dominio es esencial para la inteligencia.

¹³ Una autora tentada siempre por el vacío y el silencio.

¹⁴ Afinidades con Wittgenstein.

Con los núcleos del pensar heideggeriano.

Recorrido filosófico afín con Nietzsche.

«Polémica» con Lévinas.

Coincidencias con Walter Benjamin.

pectiva «mística». O, formulado en otros términos, se habría producido en la autora un desplazamiento desde una «aceptación realística» de lo político a un ajuste cada vez más «irrealístico» y propiamente «místico».

Dos fuerzan reinan en el universo:

- Luz

- Gravedad: lo que esperamos de los demás viene determinado por los efectos de la gravedad en nosotros mismos; lo que recibimos de ellos viene determinado por los efectos de la gravedad en ellos. Todo cuanto denominamos bajeza constituye una manifestación de la gravedad.

La creación está hecha del movimiento descendente de la gravedad, del movimiento ascendente de la gracia y del movimiento descendente de la gracia a la segunda potencia. Rebajarse es subir con respecto a la gravedad moral. La gravedad moral hace que caigamos hacia lo alto.

Quien sufre trata de comunicar su sufrimiento —ya sea zahirando a otro, ya sea provocando su piedad— con el fin de disminuirlo, y a fe que lo consigue. A quién está abajo del todo, al cual nadie compadece, ni tiene poder para maltratar a nadie (por no tener hijos ni otras personas que lo amen), el sufrimiento se le queda dentro y le envenena.

¿Cómo se libera uno de lo que es como la gravedad?

Tenemos la tendencia a extender el dolor más allá de uno mismo. Es imposible perdonar a quien nos ha hecho daño, si ese daño nos ha rebajado. Mejor pensar que no nos ha rebajado, sino que ha elevado nuestro verdadero rango, porque cada uno es bien distinto de lo que imagina ser, y saberlo es perdonar.

«Como vemos por experiencia en lo que toca a los hombres, y creemos por tradición en lo que toca a los dioses, cualquiera se ejerce siempre por un requisito natural, todo el poder de que dispone ¹⁵». No ocurre así con el Dios de los cristianos. Se trata de un Dios sobrenatural, mientras que Jehová es un Dios natural.

No ejercer todo el poder de que se dispone es soportar el vacío. Ello va en contra de todas las leyes de la naturaleza: sólo la Gracia lo puede conseguir. La Gracia colma, pero no puede entrar más que allá donde hay un vacío para recibirla.

Hay también dos maneras de renunciar a los bienes materiales, para privarse de ellos en aras de un bien espiritual: concebirlos y tenerlos por condiciones de bienes espirituales (verbi gratia: cansancio, humillación, ..., que ofuscan la inteligencia y entorpecen la meditación) o, con todo, renunciar a ellos (sólo esta segunda clase de renuncia es desnudez espiritual).

La creación es simultáneamente un acto de generosidad y de negación o renuncia. Es verdad que la imaginación ¹⁶ trabaja continuamente tapando todas las fisuras por donde pueda pasar la Gracia. Cualquier vacío —no aceptado— produce odio, acritud, amargura y rencor. Sólo si se ama a Dios pensando que no existe, Él hará manifiesta su existencia.

Nosotros, nada poseemos en el mundo, porque el azar puede quitárnoslo todo, salvo el poder de decir yo. Eso es lo que hay que entregar a Dios, o sea destruir. No hay en absoluto ningún otro acto libre que nos esté permitido, salvo el de la destrucción del yo.

¹⁵ Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso. Se trata del famoso diálogo de Melos entre melios y atenienses, en el que estos últimos, para justificar sus futuras acciones, exponen la Doctrina de la Fuerza como base de toda argumentación política posible. Simone Weil solía traducir directamente del griego.

¹⁶ La imaginación colmadora de vacíos es fundamentalmente mentirosa. Tenemos un modo de purificación: rezar a Dios, no sólo en secreto, por lo que toca a los hombres, sino pensando que Dios no existe. La piedad para con los muertos, es darlo todo por quien no existe. Cuando el dolor y el agotamiento llegan al extremo de hacer que surja en el alma el sentimiento de perpetuidad, al contemplar esta perpetuidad con aceptación y amor, quedamos erradicados hasta la eternidad.

La purificación es la separación del bien y la codicia.

No se puede ofrecer otra cosa más que el yo, y cuanto denominamos ofrenda no es más que una etiqueta puesta a un desquite del yo.

Nada en el mundo puede quitarnos el poder de decir yo. Nada, salvo la desgracia extrema. Nada hay peor que la extrema desgracia que desde fuera destruye el yo, puesto que luego resulta ya imposible destruirse uno mismo. ¿Qué les ocurre a aquéllos cuyo yo ha sido destruido desde fuera por la desgracia? Sólo cabe imaginar para ellos un anonadamiento en términos de concepción atea o materialista.

Cuando un ser humano se halla en estado de perfección, cuando ha destruido completamente en sí mismo su yo mediante el auxilio de la Gracia y cae en un grado de desgracia igual al que le correspondería a la destrucción de su yo desde el exterior, aparece entonces la Plenitud de la Cruz ¹⁷. La desgracia no puede ya destruir en él su yo, porque su yo no existe ya, al haber desaparecido por completo y haber dejado su sitio a Dios. Pero la desgracia produce un efecto equivalente, en el plano de la perfección, al de la destrucción exterior del yo. Produce la ausencia de Dios («Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»).

El amor a Dios es puro cuando el gozo y el sufrimiento inspiran una gratitud igual. De todos los seres humanos, sólo reconocemos la existencia de aquéllos a los que amamos. Pero la creencia en la existencia de otros seres humanos —como tales— es amor ¹⁸.

El amor tiene necesidad de realidad. ¿Hay algo más tremendo que descubrir un día que se ama a un ser imaginario a través de una apariencia corporal? Es mucho más tremendo que la muerte, porque la muerte no impide al amado haberlo sido. Ese es el castigo por el crimen consistente en haber alimentado al amor con la imaginación.

Amando y siendo amado se propicia simplemente que esa existencia se vuelva mutuamente más concreta, se le haga más constantemente presente al espíritu. Pero debe estar presente como la fuente de los pensamientos, y no como su objeto. Si hay motivo para desear ser comprendido, no es por uno mismo, sino por el otro, con el fin de existir para él ¹⁹.

La necesidad humana es el velo de Dios. Asimismo en Dios se da el parangón con todas las virtudes humanas, también con la obediencia. Ese es el papel que le deja a la necesidad en este mundo. La necesidad, imagen de la indiferencia y de la imparcialidad de Dios comprensible para la inteligencia.

La distancia entre lo necesario y lo bueno es la misma que entre la criatura y su Creador. Lo Ilimitado es la prueba de lo uno. El tiempo, la de lo eterno. Lo posible, la de lo necesario. La variación, la de lo invariado.

El valor de una ciencia, de una obra de arte, de una moral o de un alma, se mide por su grado de resistencia a dicha prueba.

Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia. A Dios hay que colocarlo a una distancia finita para verlo inocente del mal; a la inversa, el mal indica que hay que colocar a Dios a una distancia infinita ²⁰.

¹⁷ Dolor Redentor. El dolor por el cual el padecimiento posee la plenitud del ser en la medida, siempre, en que pueda recibirlo.

Mediante el dolor redentor, Dios se halla presente en el padecimiento externo. Pues la ausencia de Dios es el modo de presencia divina que corresponde al padecimiento —la ausencia sentida— Quien no tiene a Dios en sí mismo no puede sentir su ausencia. Es la pureza, la perfección, la plenitud, el abismo del padecimiento. La producción de ausencia de Dios en el alma completamente vaciada de sí misma por amor es Dolor Redentor.

¹⁸ El único órgano de contacto con la existencia es la aceptación, el amor. Belleza y realidad son idénticos. El gozo y la sensación de realidad son idénticos.

¹⁹ Al igual que la Amistad: desejarla es un grave error, debe ser un goce gratuito.

²⁰ Aquel al que hay que amar está ausente. Ahí está el misterio de todos los misterios. Una vez se «alcanza», se encuentra uno seguro.

El que pone su vida en la fe en Dios puede perder su fe. Pero el que pone su vida en Dios mismo, ése no la perderá nunca: poner la vida en aquello que no se puede alcanzar de ninguna manera ²¹.

Y Dios existe, Dios no existe. ¿Dónde está el problema? Se está completamente seguro de que hay un Dios en el sentido de que se esté seguro de que no hay nada real que se parezca a lo que uno puede concebir cuando pronuncia ese nombre. Se debe aspirar a tener de la misericordia divina un concepto que no desaparezca, que no cambie, independientemente de lo que el destino nos tenga reservado, y que pueda ser transmitido a cualquier ser humano (con esperanza, energía y esfuerzo).

Su belleza es la armonía entre el azar y el bien. Lo bello es lo necesario que, aun estando en conformidad con su propia ley y solamente con ella, obedece al bien.

Lo bello en la naturaleza es unión de la impresión sensible y del sentimiento de la necesidad. La belleza seduce a la carne con el fin de obtener permiso para pasar al alma.

La mirada y la espera representan la actitud que se corresponde con lo bello. Mientras podemos pensar, querer, desear, lo bello no se presenta. Esa es la razón de que en toda belleza haya contradicción, amargura y ausencia irreductibles:

«ninguna poesía que concierne al hombre es auténtica si en ella no se encuentra el cansancio»

Simone Weil, *La gravedad y la gracia*.

Por otra parte, la existencia de transformaciones y hasta espectaculares quiebras o rupturas en la reflexión política de Simone Weil no admite duda alguna; pero se constituye un serio problema su sentido y su periodización. Tampoco, por otra parte, cabe cuestionar la presencia de un vivísimo interés religioso, que se va acentuando desde su aparición hasta la muerte de la autora; pero tal sentimiento convive inseparablemente con la pasión política hasta en los escritos postrimeros. Religión y política, se anudan y entreveran en un muy complejo haz de relaciones y hasta se fecundan recíprocamente ²², aunque sin merma de la autonomía del quehacer político. «Sólo a través de las cosas y de los seres de aquí abajo puede penetrar el amor humano hacia lo que habita más allá», escribiría en su última obra, *L'Enracinement*.

La dignidad ²³, la libertad, la igualdad, la justicia, la compasión, la paz, la verdad, el amor, el conocimiento, la ciencia, ... están siempre, para ella, vertidas en dimensiones públicas; se engarzan en su reflexión sobre el espacio político y social ²⁴.

CONCIENCIA INDIVIDUAL «VERSUS» CONCIENCIA SOCIAL

Y con una creciente y dolorida conciencia del límite, plenamente visible en sus últimos escritos, en pleno terreno, pues, de «lo implícito», es decir, con la conciencia de que no existe alternativa al poder, que no existe sujeto de antipoder, por el motivo basilar de que el sujeto es ya constitutivamente poder y de que, por tanto, el único modo de contener el poder es reducir al sujeto.

²¹ Nada de lo que existe es absolutamente digno de amor; por tanto, hay que amar aquello que no existe.

²² Desde las etapas de búsqueda más optimista de transformación (reorganización) hasta los escritos de mirada más pesimista y renunciativo.

²³ Denuncia las formas de opresión y violación de la humanidad. ¿Qué puedo hacer?, es la eterna pregunta de su existencia.

²⁴ A los 11 años se declaraba «bolchevista», se reunía con grupos de parados o se afligía por la pobreza del vestir de los humildes. Aún muy niña, se empatzaba más por indignación que por piedad con los sometidos a la coacción. A los 18 años era militante de la causa del proletariado en paradoja con sus precoces y brillantísimos logros académicos.

Simone Weil nos ofrece en sus primeros escritos, los correspondientes a su etapa marxista y sindicalista, la imagen de una sociedad antagónica, dualista, dominada por el conflicto de clase; una sociedad que no admite una representación universalista más que al precio de la falsificación y en la que no existe otra universalidad real, otra «república» que la de los trabajadores. Es una sociedad mala, opresora, excluyente, que niega a la mayoría de sus miembros la libertad y la igualdad, la dignidad y el conocimiento.

En la «experiencia de la fábrica» («Diario de la Fábrica Renault») nos hace ver su estado de ánimo, su intelectualidad desmañada, su poca salud, dolores de cabeza, ... su ir superando día a día el trabajo manual con máquinas pesadas y hornos sofocantes; pero más que el dolor físico, Simone nos habla del sufrimiento metafísico al límite, la pérdida de la conciencia del propio ser, la despersonalización más absoluta, ... En esta situación tiene la certeza de que el cristianismo es la religión de los esclavos, y, por tanto, la suya.

Pero la crítica que Simone Weil le opone con los instrumentos de la filosofía de la praxis está habitada desde muy pronto por la sospecha de que las fuerzas encaminadas a operar su transformación, sindicatos y partidos, llevan en su seno, como su doble, la misma tendencia de la sociedad global a reproducir en su interior la desigualdad, el poder arbitrario y la marginación de las bases, y son además incapaces de controlar intelectual y políticamente los procesos de cambio.

Esta posición se sistematiza en su primer gran escrito político, *Perspectives Allons-nous vers la Révolution prolétarienne?* (1933):

«A lo largo de la historia los hombres luchan y mueren por emanciparse de los opresores. Sus esfuerzos, cuando no son desmesuradamente vanos, son reemplazados por otro régimen de igual o parecida opresión. Nos desilusionamos por conceptos como Libertad, Igualdad y Fraternidad, pero hay que seguir en la persuasión de la vida libre del género humano».

«La Révolution prolétarienne», n° 158, 25 août, 1933

Los combates del movimiento obrero, desde la Comuna de París (poder creativo de masas obreras en movimiento, pero también con una incapacidad radical de un movimiento espontáneo contra una fuerza organizada de represión) hasta la Primera Guerra Mundial, se han saldado con las más terribles derrotas. La social-democracia ha mostrado una y otra vez su impotencia y su traición; y, si la Revolución de Octubre y el comunismo parecieron abrir una nueva esperanza, ésta ha quedado ya cancelada. El presunto régimen obrero se ha convertido, bajo el stalinismo, en una implacable maquinaria burocrática, creadora de terribles violencias y de una nueva forma de opresión, la opresión ejercida en nombre de la función.

«En agosto de 1914 los esquemas organizativos de las masas proletarias, sobre el terreno político y sindical, hacen tambalearse el régimen. Pero abandonada toda esperanza de un modo de organización, en octubre de 1917 se abren otras nuevas y radicales perspectivas: el medio de la acción ilegal es legal a la acción para alcanzar los medios. El trabajo sistemático y disciplinario de las masas comunistas queda desplazado por la social democracia»

«L'engagement syndical», 1927-juillet 1934

La burocratización y la tecnocracia se universalizan, con independencia de los sistemas, el capitalismo adquiere una dimensión incontrolada y el fascismo se consolida. En estas condiciones, la verdadera cuestión que hay que plantearse es la de si proseguir la lucha o abandonar ²⁵,

²⁵ Enfrentada siempre con los mismos problemas.

Este modus discursivo culmina en lo que puede considerarse como su obra política de mayor aliento, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934). El cuadro se ensombrece definitivamente. No hay ningún sector de la vida pública o privada que escape a la crisis, no hay nada que pueda eludir una puesta en común radical. La esperanza ha perdido todo apoyo en la realidad. El movimiento obrero reproduce íntegramente todos los vicios de la sociedad burguesa y no hay nada en él que sea vigoroso, sano o puro. En consecuencia, hay que atreverse a descorder el velo, a enfrentarse con esa «palabra mágica», revolución, por la que se mata y por la que se muere, pero que carece ya de cualquier contenido. La organización social se ha convertido en una máquina que aplasta los corazones y rompe los espíritus, una máquina que fabrica inconsciencia, corrupción, apatía y, sobre todo, vértigo.

Nunca había existido un mayor desequilibrio entre el hombre y las cosas. La forma totalitaria de organización social acecha en todos los sistemas ²⁶.

Por otra parte, Simone Weil se ocupa, cada vez más intensamente y apasionadamente, del problema colonial, elaborando una requisitoria implacable contra las grandes potencias colonizadoras, y toma parte muy activamente en los debates sobre el pacifismo y la guerra, además de ocuparse —en uno de sus textos más personales, generosos y penetrantes, *La condition ouvrière*,— sobre las formas más concretas de la vida fabril. Y aún tuvo tiempo para volver la mirada hacia el pasado y reflexionar sobre la continuidad de la opresión ²⁷ y la barbarie en la civilización occidental con una agudeza que sólo nos parece parangonable a la de un Walter Benjamin.

Nuestra filósofa nos establece una reflexión social y política caracterizada por cinco rasgos:

1- La sociedad actual, y las predecesoras, son duales, explotadoras y opresivas. Las minorías oprimen a la mayoría. Todo desaparece, incluso lo espiritual.

2- Hemos fracasado en nuestro pensamiento marxista: no hay ningún instrumento de recambio.

3- Los débiles somos «inoperantes». Si tenemos, como parece, que perecer, seamos por lo menos lúdicos.

4- El orden social es extraño para los hombres, es la pérdida de contacto con la realidad. Es el vacío ²⁸.

5- «El individuo, no la colectividad, es el valor supremo; pero no nos podemos encerrar en la indiferencia a no ser que seamos del todo inconscientes» («Méditation sur l'obéissance et la liberté», 1937).

Nuestra autora no se aquieta ante este panorama y responde a él con sus escritos, con su entrega y sacrificio personal. No cesa en la búsqueda de alternativas de toda índole, o la búsqueda de los «menos nefastos».

²⁶ Pérdida de esperanza en los proyectos de cambio de Simone Weil; no abandona, sin embargo, hasta las vísperas de la 2.ª Guerra Mundial. A partir de aquí, nos habla del ascenso del nazismo y del colonialismo.

²⁷ El progreso de la técnica es cruel; ella misma entre sus manos maneja el agua, la tierra, el aire y el fuego. El individuo se encuentra totalmente desposeído de los medios de combate y de trabajo. Tendría que subordinarse la sociedad al individuo, para que una Democracia fuese verdadera, es decir, Socialista.

²⁸ «En recommençons pas la Guerre de Troie», 1937. Meditaciones sobre «motivos griegos» (caridad/experiencia/mística) contra los «motivos romanos» (poder/organización/práctica).

La Grèce. L'Iliade ou Le Poème de la Force (Composé en 1938-39; Publié dans les Cahiers du Sud, nos 230 et 231, décembre 1940 et janvier 1941):

«El verdadero héroe, el verdadero sujeto, el centro de L'Iliade, es la fuerza. La fuerza que emana en los hombres, que hace que los hombres se sometan y que se retracten.

El amor humano no debe cesar nunca y si aparece modificado es por sus relaciones con la fuerza. Pero ésta puede hacer del hombre un «cáda-ver», no haber persona, sino únicamente conductores de él, los Gigantes. Es aquí, y entonces, donde aparece el héroe. En contraste con lo doloroso, es la evocación de otro mundo, de la paz, de la familia, de un mundo donde cada hombre es entero por él mismo». Págs. 227.228.

Nuestra filósofa reivindica la herencia de la Revolución Francesa, la Francia de Rousseau, «la parte muda, anónima y desaparecida» de su historia, que denuncia el patriotismo idolátrico y agresivo y no cesa de mostrar su solidaridad y compasión por los oprimidos ²⁹.

Los Ecrits de Londres et dernières lettres nos sitúan en lo más alto de su empeño, ante una reflexión que parece haber superado toda pensatez, en estado de pura elevación. Entre ellos, «La Personne et le Sacré» y «Luttons-nous pour la justice»? constituyen, sin sombra de duda, dos de los más importantes ensayos breves que nos haya legado nuestro siglo. En el mismo volumen, cabía esperarlo, y ya muy cercana a su muerte, la autora incide en los problemas políticos más urgentes, de estricta actualidad, proponiendo y actuando de la misma forma que lo hiciera en sus primeros años —17 o 18 años—, cuando escribió *Introduction à des cours à l'intention des ouvriers*.

El hombre es esclavo en la medida en que entre la acción y su efecto, entre su esfuerzo y la obra, se encuentra interpuesta la intervención de voluntades ajenas.

Hay que eliminar la desgracia de la vida social todo cuanto sea posible, porque la desgracia no sirve para nada más que para la Gracia, y esta no es una sociedad de elegidos. Siempre quedará suficiente desgracia para los elegidos.

«No podrías haber nacido en otra época mejor que ésta, en la que todo se ha perdido»

La gravedad y la gracia, p. 206

BIBLIOGRAFIA

. De Simone Weil:

- *Lettre à un religieux*, Gallimard, París, 1951 (traducción española de Marta Tabuyo y Agustín López, Prólogo de Carlos Ortega, edit. Trotta, Madrid, 1998)
- *La pesanteur et la grace*, Plon, París, 1947 (trad. esp. de Carlos Ortega Bayón, edit. Trotta, Madrid, 1ª edición 1994, 20 1998)
- *L'Enracinement*, Gallimard, París, 1949
- *La Condition ouvrière*, Gallimard, París, 1951
- *La Source grecque*, Gallimard, París, 1953
- *Oppression et liberté*, Gallimard, París, 1955
- *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957
- *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, París, 1962
- . Sucinta sobre S. Weil
- Davy, Marie-Magdeleine: *Simone Weil*, Editions Universitaires, París, 1956 (trad. española de D. Pérez, Fontanella, Barcelona, 1966)
- Dujardin, Philippe: *Simone Weil: ideologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble, París, 1975
- Halda, Bernard: *L'Evolution spirituelle de Simone Weil*, Beauchesne, París, 1964
 - Pétrement, Simone: *La vie de Simone Weil*, 2 vols., Fayard, París, 1973
 - Vetö, Miklos: *La métaphysique de Simone Weil*, J. Vrin, París, 1971

²⁹ «¿Es necesario desesperar?. Sí, pero dando un lugar a la esperanza» («Allons-nous vers la révolution prolétarienne?», página 278).

DE LA SOLEDAD AL ENCUENTRO (*)

Por Antonio Portillo García
Col. Sagrada Familia

En numerosas ocasiones la Filosofía se presenta al mundo como una disciplina distante y compleja, en la que hay sólo cabida para grandes y complicadas elucubraciones dirigidas a mentes superiores amantes del discurso.

Aquellos ciudadanos de a pié que, de un modo u otro estamos en contacto directo con los niños y los jóvenes, y que aún creemos en el poder del diálogo y la reflexión, como varita casi mágica, que puede devolverle al ser humano un poco del sentido común perdido en el afán por el «tener», recibimos con los brazos abiertos propuestas serias y consecuentes como la que el libro que nos ocupa expone.

«*De las drogas a la esperanza*», lejos de ser únicamente una descripción fidedigna de los hechos y las circunstancias que envuelven y acompañan al problema de la drogadicción, nos acerca con sentimiento y rigor a una realidad que avanza a pasos agigantados, y que está a la vuelta de cualquier esquina, y lo hace centrando su punto de mira en el «ser humano» que late bajo la sólida lacra de la adicción.

No se habla pues del drogodependiente como un sujeto pasivo, sino como el único capaz de emerger de la profundidad de una vida de vacíos, a otra llena de sentido y forjada con el propio esfuerzo.

El drogodependiente es el verdugo y redentor al mismo tiempo, sólo con la ayuda de aquellos que le quieren y de su autoestima podrá librarse de sus propios fantasmas.

«*De las drogas a la esperanza*» acerca al lector una alternativa —poco conocida— a los centros de rehabilitación más convencionales. Nos muestra detalladamente criterios de actuación y de funcionamiento, analizando los procesos que constituyen cada estadio y reflexionando sobre la transformación existencial que va experimentando el exadicto que se incorpora a la terapia «*Proyecto Hombre*».

(*) José L. Cañas: *De las drogas a la esperanza. Una filosofía de la rehumanización*. Ed. San Pablo, Madrid: 1996, 200 pp. Edición portuguesa: *Das drogas à esperança. Uma filosofia de rehumanização*. Ed. Paulinas, Sao Paulo (Brasil), 1998.

A medida que avanza la obra, el lector se sumerge más y más en ella, cada testimonio reflejado, cada reflexión compartida por los propios protagonistas baña de veracidad sus páginas y nos salpica de complicidad. Frente a la hipócrita convicción de que el problema de la drogadicción es un conflicto escogido al cual no cae nadie que no lo desee, el libro nos muestra cuanta culpa hay en el entorno, en la falta de comunicación de los padres, en la baja autoestima, en el nulo respeto hacia uno mismo y en consecuencia, hacia los demás.

Salir del mundo de las drogas es una decisión dura y que pone en juego la capacidad de esfuerzo del adicto. No vale tomar una postura intermedia, o pensar que como un paciente cualquiera todo consiste en tomar las recetas y dejar que el cirujano actúe. El libro nos desvela el camino que conduce hacia la curación del problema: la «*autoayuda*», la confianza y la fe hacia uno mismo, todo ello anudado en la filosofía de la «*Rehumanización*».

Los centros «*Proyecto Hombre*» representan un ideal hecho realidad. La utopía de que todos, hombres y mujeres, niños y jóvenes, somos iguales y debiéramos contar con los mismos derechos, toma consistencia en este proyecto. Recordar que el drogadicto es un «ser humano», y actuar en consecuencia frente a su problema, es un salto crucial hacia la renovación de una sociedad cada vez más carente de valores y es, al mismo tiempo, un revulsivo para despertar las conciencias anonadadas de aquellas personas que se consideran ajenas a la problemática.

La filosofía intrínseca al «*Proyecto Hombre*» es un compendio de doctrinas e ideologías tales como las teorías psicológicas humanistas, la logoterapia y la Gestalt. Todas ellas dotan de protagonismo al sujeto y pretenden reactivar la esencia que le caracteriza y diferencia: su propio «yo». Pero no se trata de un «yo» desconectado del mundo y aislado en su propia existencia, sino todo lo contrario, realza en un «ser» abierto al mundo, a la relación con los demás, al diálogo... en definitiva, al encuentro.

«*De las Drogas a la Esperanza*» es también «de la soledad al encuentro». Y es precisamente en ese encuentro donde nace el nuevo hombre, la nueva mujer, un ser que ha tocado fondo, y que desde su más fría desesperación ha sabido y podido impulsarse hacia la esperanza, hacia la vida. Pero este largo camino no siempre es posible sin una luz que descubra la salida o una mano que sostenga con fuerza cuando todo alrededor se tambalea, y ahí está «*Proyecto Hombre*», y «*De las drogas a la Esperanza*», y miles de voluntarios que siguen creyendo a pesar de todo que el ser humano merece ser tratado con dignidad, respeto y afecto.

Sólo cuando el ex-adicto recobra valores esenciales como la autoestima la ilusión por vivir el hoy, el respeto a los demás y la capacidad de afrontar con alegría la propia realidad existencial, nace en su interior un nuevo hombre y lo hace en un proceso lento laborioso difícil... el de la **rehumanización**. Volver a ser «persona» con todos los valores que esto representa, o si nunca se ha sido consciente de ello —a pesar de llevar años de recorrido por el mundo con una historia personal a cuestas—, serlo auténticamente por primera vez.

«*De las drogas a la esperanza*» alienta a profundizar en las verdaderas razones que llevan al ser humano a hundirse en la miseria, a perderle el rastro a una existencia sólida y armoniosa. Anima a no darnos por vencidos frente al sector de la sociedad que no ve más allá de sus narices —sencillamente porque no le apetece—, y que pretende hacernos creer que sólo merecen pertenecer al grupo «humanos» aquellos que se precian por lo que tienen, no por lo que son.

Como una bocanada de aire fresco, «*De las drogas a la esperanza*», nos recuerda que mientras haya personas capaces de salir del pozo más oscuro gracias a la esperanza, valdrá la pena creer en el hombre y en su capacidad por superarse a sí mismo, la filosofía de la **rehumanización** canaliza todo su mensaje hacia el objetivo de enraizar plenamente en el ex-adicto un potencial infinito de esperanza.

El hombre nuevo es el hombre rehumanizado, es aquel que ha podido, gracias a su propio esfuerzo, liberarse de las cadenas de la drogadicción, y el espacio que un pasado ocupaba la droga, es sustituido por autoestima y alegría, por esperanza y fe en el hoy cada mañana les sonrío.

Y es precisamente, el desafío sano y enriquecedor del superarse día a día, el que proporciona al ex-drogadicto confianza e ilusión por el presente, por la vida, por su proyecto de ser plenamente hombre, y en cada paso hacia esta meta se consolida más y más su mundo interior, y su «encuentro» auténtico con la realidad que le envuelve y con la que se relaciona desde su **rehumanización**.

«Cuando se viven los valores surge la libertad que favorece el encuentro, y llevan al joven a creer en la generosidad, afán de compartir, voluntad de servir y crear algo en común»
pág. 163.

Y esta libertad a la que se hace referencia en la cita resume el mensaje global positivo del libro: se puede dejar las drogas y vivir sin esclavitudes, esclavo o adicciones; se puede vivir con la serenidad y la alegría que conlleva saberse un ser humano libre.

