

Introducción

El asunto principal del que trata este libro es la vida filosófica de Edith Stein (1891-1942), la pensadora judía alemana, autora de una gran tesis doctoral sobre *El problema de la empatía* (1916), y de inmediato de otros tres decisivos escritos fenomenológicos, que fue primer asistente del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, y sin embargo se vio sistemáticamente rechazada por la academia germánica en todos sus intentos de habilitación para obtener una cátedra, primero por ser mujer, y después también por su condición de judía.

Tras un largo periodo de crisis existencial, en la que parece fracasar en todos los órdenes vitales de su interés, aunque sin abandonar en ningún momento su dedicación filosófica y a la escritura, se convertirá, primero a un cristianismo genérico, y en 1921 al catolicismo, a través de la lectura de santa Teresa de Jesús.

En 1933, inmediatamente después del ascenso de Hitler al poder, cuyas consecuencias para Alemania y para la propia Iglesia católica Edith Stein mide muy bien en la tan lúcida carta que envía en ese año a Pío XI, solicitándole una encíclica –que nunca llevará a cabo ni éste ni papa alguno– que dejase clara la postura de la Iglesia ante el antisemitismo, y al corroborar que, como judía, se le cerraban todas las puertas en Alemania, decide ingresar como monja carmelita en el convento de Colonia, desde el que, tras la «noche de los cristales rotos» del 9 al 10 de noviembre de 1938, y temiendo las represalias que su condición de judía pudiera ocasionar a sus hermanas carmelitas, se traslada al convento de esta Orden religiosa en la pequeña ciudad holandesa de Echt, creyendo encontrar allí un refugio seguro frente a los nazis.

En realidad, contra todas las previsiones, ese presunto cobijo en el convento de Echt se convertirá en trampa mortal tras la invasión alemana de Holanda el 10 de mayo de 1940 y la valerosísima actitud de los representantes de la Iglesia católica en ese país, al denunciar públicamente, el 24 de julio de 1942, las deportaciones de judíos y, en general, el antisemitismo nazi, del modo en que no lo hizo la Iglesia en ningún otro lugar de Europa. Como represalia, el Comisario

del Reich en Alemania, Seyss-Inquart, ordenó el 27 de julio la deportación de todos los judíos católicos residentes en Holanda. El 2 de agosto de 1942 Edith Stein y su hermana Rosa, que había profesado como carmelita terciaria en el mismo convento de Echt, fueron detenidas por dos oficiales de las SS y conducidas hasta el campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau, donde perecieron gaseadas el 9 de agosto de aquel año de 1942.

A través del relato de los avatares de la vida de Edith Stein, esencialmente dedicada desde su infancia hasta el fin de su vida a la lectura, la escritura, la filosofía, la meditación, y al fin a la más alta espiritualidad mística, se va ofreciendo en este libro un estudio completo de todos y cada uno de sus muchos y variados escritos fenomenológicos, literarios, espirituales y místicos, y tomando muy en cuenta su amplísima correspondencia epistolar, en especial la que mantuvo con su frustrado amor, el gran fenomenólogo polaco Roman Ingarden; y todo ello debidamente situado en el contexto intelectual, sociopolítico y religioso alemán que condujo al triunfo del nazismo y a la Segunda Guerra Mundial; contexto con el que se entrelaza la sucesión de situaciones límite y naufragios existenciales de Edith Stein, y desde luego el cobijo y la tabla de salvación que para ella supuso su profesión como monja carmelita, y analizando con los debidos pormenor y cautela el modo en que, en todo ello, no fue ajena la contradictoria situación de la denominada «primavera católica» en Alemania durante los años veinte y treinta del pasado siglo, así como la propia posición de la Iglesia católica, sometida también a agudas contradicciones entre graves pérdidas de perspectiva, no menos que consternadoras y francas cobardías en Alemania o Polonia, y valerosos testimonios frente al nazismo, como el mentado de la jerarquía católica holandesa. La Iglesia católica, a la postre, acabará por beatificar a Edith en 1987, santificarla en 1997, con la tan controvertida (sobre todo por la comunidad judía) apelación a su «martirio» —que supondría una voluntariedad testimonial por su parte, que desde luego ni a ella ni a ninguno de los seis millones de judíos sacrificados en el Holocausto les dejaron ejercer los nazis—, y finalmente declarada en 1999 copatrona de Europa junto con santa Brígida de Suecia y santa Catalina de Siena.

Pero como señala el título de este libro, en él no he querido dejar sola a Edith Stein frente a su tan significativo y trágico destino, de forma que en torno a su figura filosófica y espiritual este texto se configura, desde su propio inicio, como una sucesión de relatos acerca de los entrecruces de vida y pensamiento que se producen con las también vidas entregadas por completo al filosofar de sus contemporáneas, aunque prácticamente una generación más jóvenes que ella, la española María Zambrano (1904-1991), la también judía alemana Hannah Arendt

(1906-1975), y la judía francesa Simone Weil (1909-1943), de las que se van ofreciendo asimismo sus respectivas biografías intelectuales.

Así, pues, este libro se estructura en dos partes, en la primera de las cuales se va narrando –a través de once delimitados capítulos–, en primer lugar, el origen mismo de este texto en una serie de seminarios, cursos y conferencias que impartí en Argentina entre los años 2008 y 2010 sobre varios autores y temas, todos ellos relacionados con las conexiones entre tragedia, mística y filosofía; y específicamente durante los años 2010 y 2011, un seminario, con el título de *Corazón comprensivo* –que no es sino una literal expresión tanto de Edith Stein (que, a su vez, lo toma directamente de san Juan de la Cruz) como de Hannah Arendt–, dedicado a estudiar las concomitancias y confluencias en la vida y en el modo de filosofar de estas cuatro pensadoras.

Ese seminario fue dirigido en distintos momentos a tres tipos muy definidos de público: alumnos universitarios que cursaban Filosofía en la Universidad de San Martín (Buenos Aires), presos en la cárcel del barrio bonaerense homónimo, que estudiaban en ella Sociología, posgraduados, y en general amantes de la cultura, inscritos en los cursos de la Facultad Libre de la ciudad de Rosario, entre los que había un claro predominio de mujeres. Entre los tres tipos de público la participación en estos seminarios fue muy intensa, y el propio diálogo mantenido con ellos me hizo ver tanto el gran interés que para muchas personas, en muy diferentes tesituras vitales, tenía la confrontación con las vidas filosóficas de cada una de estas pensadoras, y sobre todo las conexiones que entre ellas podían establecerse, como también me ayudó en buena medida a reorientar algunos de mis planteamientos, a fin de lograr la máxima concreción posible de esas relaciones entre las cuatro pensadoras, partiendo de la misma singularidad de cada una de ellas.

En segundo lugar, a través del relato de los transcurros de ese seminario se va poniendo de relieve –en el contexto de las señaladas relaciones entre tragedia, mística y filosofía– el carácter trágico de estas cuatro vidas filosóficas y el modo en que las cuatro pensadoras tratan de mediar en la sempiterna cuestión de las conexiones entre razón y pasión, o entre entendimiento y corazón, comenzando por nuestra parte a reflexionar sobre el significado que pudiera tener la aplicación a las cuatro de la fórmula de Hannah Arendt «una razón apasionada», o incluso la de «razón poética» de María Zambrano, y también las múltiples otras expresiones que elaboran las cuatro para referirse a un saber de experiencia. Y al respecto se van señalando ya en esa Parte I las obras capitales de cada una de estas cuatro pensadoras que fueron manejadas en el seminario, así como el modo en que sus respectivas temáticas ofrecen importantes puntos de comparación, para lo que asimismo se van indicando los varios intentos, realizados sobre todo por mujeres filósofas o historiadoras de la cultura, de poner en conexión a estas

mismas cuatro pensadoras, o a algunas de ellas, o también incluyendo a otras como a las escritoras también judías Etty Hillesum y Ana Frank.

Desde esas comparaciones y conexiones se irá ya perfilando como esencial la cuestión judía, que afecta directamente, como ya es obvio decirlo, a Edith Stein, Hannah Arendt y Simone Weil, pero también a la singular posición «heterodoxa» de María Zambrano, que, conforme se precisará después, tuvo también mucho que decir sobre la significación del judaísmo, máxime en lo concerniente a la mística; por lo que se irá viendo que también ella entra hasta cierto punto a mediar en las mismas órbitas de pensamiento y vida que tan directamente conciernen a las otras tres filósofas judías.

Tras señalar aquel origen de este libro, así como este punto de partida en las comparaciones entre las cuatro pensadoras, en tercer lugar se advierte que de lo que se trata es de poner a disposición del lector un cierto mirador o caleidoscopio desde los que se vayan haciendo visibles —a partir de la misma inalienable singularidad y originalidad de las vidas filosóficas de cada una de estas cuatro autoras— los entrecruces que entre ellas se producen entre sus actitudes vitales y de pensamiento. Y a su vez, permutando el símil puramente visual del caleidoscopio por el más musical del *diapasón*, y ateniéndonos al propio significado literal griego que le da Zambrano como «a través de todo el ser», que ella acaba por interpretar en *El hombre y lo divino*, en su primera edición de 1955, como «hay que recorrerlo todo», ir ofreciendo los pasos que estas cuatro pensadoras dieron en sus vidas filosóficas y el lugar del pensamiento y la vida adonde llegaron, y de qué modos van entrecruzándose esos pasos, y por qué caminos, y hasta qué punto también se entrecruzan en el lugar adonde llegan.

En suma, se van tratando de ofrecer los mejores medios posibles para que el lector siga con claridad, y aun pueda él mismo recomponer a su modo, a través de estos caleidoscopio y diapasón, las maneras en que estas cuatro vidas filosóficas van entrecruzándose desde la propia singularidad de cada una, configurando así, tal vez, una específica trama, constelación u órbita, de pensamiento ante la crisis sociopolítica y espiritual europea, a la que las cuatro estimarán, en muy similares metáforas y símbolos, como una profunda noche de lo humano, y en la que realísimamente, pero también con gran fuerza metafórica y simbólica, perecerán trágicamente dos de ellas, Edith Stein y Simone Weil; mientras que las otras dos, María Zambrano y Hannah Arendt, proseguirán sus vidas filosóficas, con toda la fuerza real y simbólica que les otorgó el exilio que hubieron de padecer, apurando la crítica de los derroteros culturales y espirituales de Occidente, así como poniendo de manifiesto la fragilidad del mayor logro de éste, la propia democracia y su capacidad de estar al servicio del pleno desarrollo de la persona y de su inalienable libertad, en lo que no hacían sino proseguir, cada una de modo singular, las reflexiones y las motivaciones mismas que movieron

íntegramente las vidas filosóficas trágicamente frustradas de Edith Stein y de Simone Weil.

Por lo tanto, en cuarto lugar, y a fin de que el lector vaya teniendo todos los elementos necesarios que le permitan seguir los múltiples entrecruces que se producen entre estas cuatro pensadoras, se van ofreciendo a lo largo de la primera parte de este libro las respectivas biografías específicas de cada una de ellas, siguiendo un estricto orden cronológico, es decir, primero la de Edith Stein y después las de María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil, aunque advirtiéndole desde ahora, y como se recalca en esa Parte I de este libro, que la semblanza que allí se ofrece de Edith Stein es tan sólo un primer acercamiento a su vida filosófica, y a fin de que el lector pueda ya tenerla en cuenta a la hora de ir leyendo las biografías de las otras tres pensadoras; biografías que, en esta primera parte del libro, se ofrecen con mayor amplitud que la de la propia Stein, de la que se ocupará la mucho más extensa Parte II, dedicada por entero a ella.

En quinto lugar, y tras el recorrido por las biografías de estas cuatro pensadoras, y en concreto, tras la última de ellas, la concerniente a Simone Weil, se dedica un capítulo específicamente a la posición tan absoluta y radicalmente antisemita de esta judía, que, sin embargo, y de modo tan paradójico, parece ofrecer una visión gnóstica muy deudora de la propia tradición mística y cabalística judía. Por ello trataré de descifrar en sí misma esa visión, y a su vez confrontándola con aspectos cruciales del pensamiento y la actitud vital de la misma María Zambrano y la incidencia que en ella tiene cierta perspectiva mística del judaísmo, en especial a través de sus versiones de la figura de Job, o del *Cantar de los cantares*, no menos que, en importantes inéditos como *Historia y Revelación* (1959-1973), de la *Shejiná*, esa forma femenina de la Gloria divina.

Y desde luego hay que confrontar las tan reduccionistas tesis de Weil acerca del judaísmo con las tan controvertidas actitudes vitales y filosóficas respecto de él de las judías plenamente asimiladas a la cultura alemana Edith Stein y Hannah Arendt, así como tener en cuenta la evolución que ambas sufrieron al respecto, lo que afectó a los núcleos más vivos de su pensar, y al fin, la relevancia que tendrá en la propia Stein, tal como ya se analizará con todo el pormenor posible en la Parte II. En esa parte iremos viendo la también muy paradójica problemática que esta pensadora suscita desde su radical asimilacionismo inicial, teñido de tópicos francamente antisemitas, de los que no se liberará hasta el fin de sus días, a pesar del inequívoco amor por su pueblo judío, por el que, es verdad, ofrece su vida, pero –un pero que han puesto en evidencia tantos judíos, comenzando, como veremos con precisión, por su propia sobrina Susanne Batzdorff, autora de un decisivo libro desmitificador de aspectos sustanciales de Edith Estein– desde el prejuicio católico de los judíos como infieles y asesinos

del hijo de Dios, del que la Iglesia católica no se desprenderá, como también vamos a analizar, hasta después del Concilio Vaticano II.

Por lo tanto, la ya hermana Teresa Benedicta de la Cruz, se ofrecerá como substituta católica para la conversión de su pueblo a la verdadera religión. Y ésta será la única posible heredera del judaísmo veterotestamentario, según ella y el dogmatismo católico, el que más denigraba Simone Weil, y a su modo también María Zambrano, convencidas ambas de que la potencia de la «catolicidad» radica en su necesaria «universalidad» y capacidad de diálogo con todas las posibles formas religiosas o espirituales, asimilándolas a una única forma de religión del Amor.

Ni que decir tiene que Hannah Arendt criticará toda forma de dogmatismo religioso, sea cristiano o judío, y tanto más si, como es el caso específico del neoescolasticismo o neotomismo, es aplicado al filosofar; aunque, como veremos ella misma se lo dice a Jaspers, también Arendt tiene un trasfondo «místico» de absoluta confianza en un Dios del amor, aun sin creer que ninguna religión fuese la verdadera.

No obstante, todo ello nos llevará, ya desde el final de la primera parte de este libro, a comenzar a ver con suma detención los importantes matices que irá estableciendo Stein en ese dogmatismo católico, basándose precisamente en una cada vez mejor perfilada Cristología y diríamos que en una muy amplia religiosidad del Espíritu Santo y del Amor que la conducirá a una visión cada vez más ecuménica –nunca por completo, como sí sucede en los casos de Simone Weil y Zambrano– de una Iglesia invisible en la que caben todos los «grandes amadores» –como explícitamente escribió Zambrano– paganos, cristianos y judíos.

Por todo ello, en el penúltimo capítulo de la Parte I, se acepta el diríamos que reto lanzado por María Zambrano, en una carta que me escribió a mí mismo, ya el 26 de diciembre de 1981, sobre la «santidad específica de la filosofía», que, como comprobaremos, dice ella que «libra de otras formas de santidad», o de su búsqueda; lo que veremos, de una parte, se correlaciona estrictamente con una concepción totalmente ecuménica de la pureza espiritual y moral del propio filosofar, del puro *amor intellectualis* en el más preciso sentido spinozista –posiblemente tan místico, aunque como subraya en varios lugares de su obra Zambrano, de una «mística racional»– de un tercer género de conocimiento que conduce a la «beatitud». Y de otra parte, esa visión de la «santidad específica de la filosofía» parece especialmente pertinente en tratándose de una declarada como santa por la Iglesia católica y del sentido mismo que la filosofía adquiere en la propia Zambrano, cuyo «tercer camino» –tan similar al tercer género de conocimiento de la beatitud de Spinoza– también conduce hacia la figura del «bienaventurado», más allá de la del propio santo según la concepción católica, y dándose la mano con la que de la santidad o suma pureza pudo tener un cristianismo originario o ape-

gado literalmente al evangélico «sermón de la montaña», o tienen, sólo por eminentes ejemplos, el sufismo o el propio budismo, o desde luego, para Zambrano, la misma aceptación final de la Gloria divina por parte del judaísmo místico más centrado en la misericordia y el amor divinos, que ella, como acabo de señalar, ve en especial en las figuras de Job, de la Sulamita y de la *Shejiná*.

Y por supuesto, esa «santidad específica de la filosofía» conviene perfectamente, y en el mismo sentido en que veremos la enuncia Zambrano, con la tan radical búsqueda de pureza de vida y pensamiento, e incluso en su misma obsesión con la propia santidad, de Simone Weil y su búsqueda de un «conocimiento sobrenatural». Pero ya en ese penúltimo capítulo de la Parte I, veremos también en qué puede afectar esa temática de las transformaciones que conlleva esa visión de un pensar tan puro a la concepción de la verdad, de la belleza y el bien (es decir, de los tres trascendentales clásicos, que, como hemos de recorrer muy precisamente, con tanto rigor y aun fuerza poética, analizará Stein en *Ser finito y ser eterno*, en el penúltimo paso de su filosofar) en la, por lo demás, tan enteramente laica Hannah Arendt; aunque, como ya he señalado, y se verá con claridad en los transcurros de esa Parte I a través de su propia biografía, también con unas raíces, que no cabe sino denominar como místicas, de confianza y amor a la vida, que se renuevan y transforman en cada ser humano, cuya aparición es siempre un renovado, y se diría que glorioso, triunfo de la vida y un verdadero nuevo nacimiento.

En ese mismo capítulo sobre la «santidad específica de la filosofía» ahondaremos ya, en cierta vuelta de tuerca, en aspectos cruciales de la vida filosófica de Edith Stein, como lo son sus probables experiencias místicas, y en todo caso experiencias vitales muy extremas que la condujeron a apurar –diríamos con la gran figura paterna de Hannah Arendt, K. Jaspers– unas situaciones límite y de modos de experimentar el ser en el naufragio, la nada, y como ella misma dirá, hallándose tirada por tierra y al borde del abismo, así como los revestimientos en que ella configurará esas experiencias desde la óptica de –como también lo expresará ella– un «cristianismo positivo», que poco a poco, y no sin que medie un largo proceso reflexivo y de intensas lecturas filosófico-religiosas, la conducirá al catolicismo más ortodoxo, respecto del que, ahí mismo, veremos las críticas que podrían haber hecho a Stein, desde su singular perspectiva, María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil. Esas críticas, así como las pertinentes defensas de sus posiciones que, frente a aquéllas, hubiese podido aducir Edith Stein, las recogeré ya en el último capítulo de la esa Parte I, que trata acerca de la relación que se produce en las cuatro entre tragedia, mística y filosofía, aunque enfocado en especial hacia la tesitura en que se sitúa Edith Stein.

Así, pues, toda la Parte I acaba confluyendo hacia el comienzo de la Parte II, donde, en su primer capítulo, se plantea el modo en que las nociones al fin más específicas del filosofar de cada una de estas pensadoras –la piedad y la razón poética en María Zambrano; la vida activa, el *amor mundi* y la final «vida del espíritu», en Hannah Arendt; la concepción de la libertad, del camino substitutorio de la desgracia, y la misma radicalidad política y mística del «conocimiento sobrenatural», en Simone Weil– pueden entrelazarse con las preguntas y respuestas filosóficas de Edith Stein y con los ejes que movieron su propio pensar: la empatía, la estructura de la persona humana, el sentido del ser, y su misma fenomenología de la mística, que parecen señalar no sólo los límites de toda fenomenología sino del pensamiento filosófico mismo, tal como lo lleva, diríamos que hasta su extinción, en sus dos más grandes obras, y las finales que escribió, *Ser finito y ser eterno* y sobre todo la última, *Ciencia de la Cruz*, que, tal como trataré de precisar al máximo, dejó acabada, pero no del todo perfilada. Su último perfil fue el que a ella misma, «en persona», la obligaron a ofrecer con su total aniquilación en el campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau.

Responder a esa tan trágica cuestión nos llevará ya, tras ese primer capítulo de la Parte II, a relatar con toda la precisión posible, en los siguientes doce capítulos, la vida filosófica de Edith Stein, poniendo ya de relieve en el segundo de ellos que esta pensadora fue, durante toda su vida, desde su primera infancia, y al igual que las otras tres filósofas, aunque cada una con sus muy singulares particularidades, una lectora empedernida y voraz, y desde su pubertad una prolífica escritora, al punto que todas y cada una de sus transformaciones vitales, que iremos precisando cuanto nos sea posible, fueron precedidas o acompañadas de lecturas decisivas y de alguna reflexión escrita por ella, como, por ejemplo paradigmático, sucede con su propia conversión al catolicismo, precedida de múltiples lecturas entre 1917 y 1921, de las que las más decisivas concernirán a santa Teresa desde 1919, y cuyo *El libro de la Vida* será ya el definitivo impulso de esa conversión; conversión que, a su vez, viene precedida de importantes reflexiones fenomenológicas suyas sobre el significado en su vida de cruciales aspectos religiosos, como viene ocurriendo desde su propia tesis doctoral, *El problema de la empatía*, y aún más en los sucesivos escritos *Causalidad psíquica*, *Individuo y comunidad* y *Una investigación sobre el Estado*.

Lo que a través de la vida filosófica de Edith Stein vamos a encontrar es la historia de una serie de paulatinos desprendimientos de las capas más superficiales del yo y la propia estilización de un cierto sueño de estar llamada a algo grande, que se le manifiesta desde la primera infancia; y ambas situaciones siempre vendrán precedidas y acompañadas, como acabo de señalar, de lecturas clave, sean puramente literarias o dramáticas –muchas veces conexionadas con

otras formas artísticas, como la pintura, o aún más con la música— o ya, desde su juventud, filosófica, o, desde 1917, con un importante componente religioso.

Lecturas, sensibilidad artística en permanente búsqueda —diríamos que muy en la línea de sus tan admirados Schiller y Goethe, y en general del ideal de la *Bildung*, del modo específico como se viene entendiendo la «formación» en la *Kultur* alemana desde finales del siglo XVIII— de una armónica belleza, desprendimientos psíquicos y sueños de altos vuelos, serán los esenciales factores que guiarán esas transformaciones vitales de Edith Stein que se irán poniendo de relieve en mi relato de su vida filosófica, y que son también los elementos esenciales de su propio *amor intellectualis*, que, en modo alguno, decrecerá ni con su conversión al catolicismo ni tampoco con su entrada en el convento carmelita, a pesar de las pistas falsas que ella misma, a veces, siembra al respecto en una situación y otra, y subrayando en algunos momentos la pérdida de importancia para ella de la filosofía y de sus propios trabajos, mientras que, como demostraré fehacientemente, sigue preocupándose y ocupándose mucho de éstos, y sacándoles el máximo partido en cada nuevo escrito que acomete, por muy «espiritual» o «religioso» que éste sea; de forma que, imparablemente, sigue muy coherentemente escribiendo filosofía, todo lo mestiza que se quiera con la espiritualidad y la religiosidad, pero, como habremos de comprobar una y otra vez, filosofía al fin, aunque desde 1922 llevada, en sus mezclas con una metafísica religiosa católica, hasta sus límites, bordeando, a su vez, y cada vez más, abismos experienciales muy místicos, como, por lo demás, sucede claramente con Zambano y Weil, pero también con la ruptura de fronteras entre la propia filosofía, la política y otros géneros de saber y de relatar que se produce en Arendt.

Y a tales efectos, baste ahora decir que la propia entrada de Edith Stein en el convento de Colonia en 1933 fue precedida por la llegada a él, antes que la de ella misma, de seis grandes baúles con sus libros. Toda una realidad y un símbolo, como analizaré con detención, de cuál va ser su principal dedicación en sus cobijos conventuales, en los que, como ella misma le dirá con mucha sorna a Roman Ingarden, ya en 1937, para ellas, las monjas, vale lo mismo pelar patatas, limpiar ventanas o escribir libros, pero que, en general, se emplea a la gente para aquello que más vale, por lo que es mucho más raro que ella pele patatas o limpie ventanas que escriba libros.

En suma, la vida esencialmente filosófica de Edith Stein proseguirá cuando esta misma declare que la campana de la muerte ha sonado para ese su propio primer nombre, del que dice desprenderse como la serpiente muda de piel, y quiere aparecer ya con otro estrato de su personalidad llamado Teresa Benedicta de la Cruz, su nombre de profesión carmelitana. Pero bajo ese nuevo nombre, que quiere significar su nuevo nacimiento al total abandono a la voluntad divina, no se verá afectada en lo más mínimo su profunda vocación filosófica, sino que,

más bien, es un paso más a los abismos experienciales a que esa vocación filosófica la fue conduciendo desde su juventud. De manera que –ya tomando en cuenta la interpretación que Zambrano hace de los desprendimientos tan trágicos como místicos que fueron haciendo los propios san Juan de la Cruz, Spinoza y Nietzsche, en búsqueda también de la aniquilación de las pasiones, y su conversión en fuentes de paz y beatitud–, también a Edith Stein, reconvertida en la hermana Benedicta, como, por simplificar, la llaman sus otras hermanas carmelitas, su vocación filosófica y su *amor intellectualis* la irán conduciendo, diríamos que implacablemente, a la extinción de todas las potencias psíquicas, hasta vaciar por completo su alma, que, exactamente igual que Zambrano y Weil, querrá ofrecerse como puro «vaso vacío» a lo divino; para ella, aún más expresamente que para estas otras dos pensadoras, el puro Amor dimanado del Espíritu Santo.

Pero no podemos olvidar que el pleno cumplimiento de esa ofrenda y de ese radical abandono se produce, esencialmente, al compás de sus lecturas de, y meditaciones sobre, las obras de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz. Y es precisamente su última y exhaustiva lectura de éste, y de cuanta bibliografía puede recabar sobre él desde el convento de Echt, la que guiará toda su teoría de la más radical y cruel aniquilación de la psique –y sin perder con ello un ápice, bien al contrario, la importancia de la distinción clara que ya venía ella estableciendo entre psique (como los mecanismos de estímulo y respuesta regidos por la «causalidad psíquica») y alma (como la forma puramente espiritual, esencialmente «motivada» por el amor y la libertad) desde su juvenil escrito *Causalidad psíquica*– en pro del total vaciamiento del alma, que, desde su más íntimo centro o núcleo –también teorizado en aquellos escritos de 1918 a 1922, y ya plenamente en *Acto y potencia* de 1931-1932, y de este último año, en *La estructura de la persona humana*– se entrega a lo divino, o por bien decir, como ella lo dice, con san Juan de la Cruz, en el proceso mismo de divinización del alma en su misma extinción.

Lo que inevitablemente se muestra como tremendo en el caso de la conjunción de Edith Stein con la hermana Teresa Benedicta de la Cruz es que esa lectura e interpretación finales de todas las obras de san Juan de la Cruz, y que finaliza con una muy ajustada descripción de la muerte del santo, precediera de nuevo a la que ya no nombro como última transformación de la filósofa, pues ésa fue la que se produjo por la propia inmolación y extinción a que la obligaron, bien es verdad que desde el 9 de junio de 1939, en que hizo su testamento, se declaraba dispuesta a aceptar «con alegría y con perfecta sumisión a su santa voluntad, la muerte que Dios me ha reservado».

Así, pues, a lo largo de los siguientes once capítulos de mi relato de la vida filosófica de Edith Stein, en 1933 renacida, según su propio sentir, como sor Teresa Benedicta de la Cruz, recorreremos, provistos de caleidoscopio y diapasón, y

con la debida compañía de María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil, las diversas figuras que va presentando la filósofa, así como los pasos que ella va dando en busca del sentido del ser –como será ella la que mejor lo explique en su gran obra *Ser finito y ser eterno*, que precisamente trata de esos sentidos del ser, es decir, de su *dia-pas-on*–, a través del recorrido por sus muchas y buenas lecturas, las antecedencias y correlaciones de éstas con sus propias personales transformaciones, y el modo en que, como he dicho, se van estilizando sus sueños a costa de grandes crisis y no menores fracasos académicos, amorosos y políticos.

De modo que recorreremos con la mayor precisión que he podido lograr las seis etapas vitales de Edith Stein esbozadas en la Parte I, y que en esta Parte II desarrollaré con las debidas subdivisiones en razón de la amplitud de sus lecturas, estudios y de la propia escritura. Y así, iremos viendo cómo la típica obstinación del carácter de Stein se vuelca por completo desde su primera infancia en la lectura y los estudios escolares, el no tan paradójico abandono durante más de un año de esos estudios, pero no de la lectura, que, al contrario, diversifica desde una mayor amplitud temática hacia ámbitos muy delicados para una adolescente, como lo son las enfermedades venéreas que los varones contagian a sus esposas; y, al compás de ello, su primera «conversión», ahora al más radical agnosticismo religioso; la recuperación de sus estudios con renovada intensidad, y diríamos que iniciando ya un camino de «sublimación» –en su más noble y preciso sentido, aunque, durante bastante tiempo, no dejen de manifestarse algunos dejes más puramente «represivos» y «puritanos», como veremos observará y criticará con dureza su propia sobrina Susanne Batzdorff en su libro *Mi tía Edith*–, que, obstinadamente, y no sin que medien profundas crisis vitales, irán acrecentando su amor intelectual.

Este amor intelectual centrará por completo su vida durante su época final de estudiante de bachillerato, y será el que la lleve ya por el camino de la escritura, al compás que es muy visible cómo ello –al igual que sucederá con María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil– se une inextricablemente con su propia capacidad de amistades muy «puras», y en especial con otras mujeres, y una necesidad, que habremos visto que se forja desde su primera infancia, pero que ahora se intensifica, de vivir en cierta forma de comunidad.

Esos cuatro factores –amor intelectual, escritura, amistad y necesidad comunitaria– irán expandiéndose y sobrepotenciándose en sus mutuas relaciones para provocar –Stein diría que «motivar»– ya propiamente su vida filosófica en sus años universitarios, en los que, primero en Breslau, la filosofía en general, y enseguida, en su traslado a Gotinga, la fenomenología de Husserl, se convierten en su vida misma. Y, ya en Gotinga, no es arriesgado decir que ella es, entre los jóvenes fenomenólogos, y a través de la Sociedad Filosófica, el más decisivo enlace con Husserl y su principal discípulo, Adolf Reinach. Pero además veremos

que en ese tan intenso ambiente comunitario en el que se hace fenomenología a toda hora, sufrirá, o según se mire, gozará ya del primer aldabonazo a su puerta fenomenológica, que es el que da Max Scheler con las dos series de conferencias que impartió en Gotinga sobre el fenómeno religioso. Y aunque ya habré pormenorizado todos los escritos que se conocen de su época del bachillerato, serán los procedentes de sus dos años en Breslau, y aún más los de los tres años de estudiante en Gotinga, los que llamarán especialmente nuestra atención, que acabará centrándose en especial en su primer gran escrito, su tesis doctoral, *El problema de la empatía*, calificada con *summa cum laude* por el tribunal presidido por Husserl; lo que, en tratándose de varones, significaba que se le abrían las puertas de la habilitación para una cátedra.

La inicial oferta de Husserl de publicar este trabajo en su *Anuario* fenomenológico y la aceptación de Stein como su primer ayudante oficial veremos que se saldrá con sendos fracasos. A pesar de su intensa colaboración con Husserl en la ordenación de sus caóticos manuscritos y la decisiva aportación de Stein a tan importantes posteriores publicaciones de aquél, como el propio *Ideas II*, y sobre todo en lo concerniente a alguna cuestión tan relevante como la de la constitución del tiempo, la colaboración con Husserl se le hará, como veremos con todo pormenor, insostenible a Stein desde todas las perspectivas, de las que no es la menos importante la plena comprensión de que Husserl no va a apoyar nunca su habilitación para cátedra, sin más por su condición de mujer.

Con ese doble fracaso en su haber, Stein seguirá mostrando su gran resiliencia, es decir, su incombustible capacidad de resistencia ante la adversidad, y proseguirá elaborando, entre 1918 y 1921, sus tan importantes trabajos fenomenológicos *Causalidad psíquica*, *Individuo y comunidad* y *Una investigación sobre el Estado*, y el propio inicio desde 1918 de *Introducción a la filosofía*; trabajos todos a los que dedicaré un amplio espacio expositivo e interpretativo. Pero el borde del abismo al que la condujo su fracaso con Husserl y su caída en el intento de ascensión al monte académico, se diría que lo alcanzará del todo, e incluso cayendo –según ella misma– directamente en el abismo tras sus consecutivos fracasos amorosos con dos jóvenes fenomenólogos, primero con Roman Ingarden, e inmediatamente después con Hans Lipps, al compás de los que irá abriendo los ojos a otras realidades experienciales propias, pero también muy mediadas por las propias lecturas de los escritos más religiosos de Scheler y de Reinach, que ya se habían visto reflejadas en aquellos escritos fenomenológicos, y que en estos años de dura crisis personal se combinarán ya con múltiples otras lecturas filosófico-religiosas que, como hemos visto, la conducirán a sus consecuentes conversiones al cristianismo y al catolicismo carmelitano.

Tras la resolución de su crisis en el que ella cree es el encuentro definitivo con la verdad que le ha revelado *El libro de la Vida* de santa Teresa de Jesús,

nos adentraremos con todas las cautelas en la época más delicada para su vida filosófica, y en la que, entre 1921 y 1925, más titubea sobre el camino del pensamiento a seguir, aunque ya no duda de que éste ha de moverse y mediar entre la fenomenología y su fe religiosa, y en lo que vendrá en su ayuda la nueva comunidad que propician ella y el matrimonio Conrad-Martius, Theodor y Hedwig, y sobre todo esta última, con la que realmente forma durante un tiempo una cierta sociedad filosófica, que, a su vez, atrae a otros antiguos compañeros de Gotinga hasta su ecológica residencia, con su plantación de frutales, en Bad-Bergzabern. De estos momentos son escritos decisivos en esa mediación filosófico-religiosa, y aun desliziéndose hacia una «razón poética» y un cierto «saber sobre el alma», según la terminología de Zambrano, y a los que es tan proclive la propia escritura y fenomenología tan singular de Hedwig Conrad-Martius, con la que también hará Stein la traducción de un importante libro de su compañero, también de Gotinga, Alexander Koyré, sobre Descartes y la Escolástica, además de realizar –por incitación de uno de los grandes participantes en la «primavera católica» de esos años veinte, el jesuita E. Przywara, que será uno de los máximos alentadores para que Stein prosiga su vía filosófica en el seno de la Iglesia católica– sendas traducciones del cardenal Newman, *Ideas de la Universidad* y parte de los *Diarios* y de las *Cartas*, que, según confesión de Stein, le producirán sumo gozo y la ayudarán a situar su propia tesis intelectual.

Prestaremos suma atención a todos y cada uno de estos escritos, y de forma muy especial a dos de 1922, «Naturaleza, gracia y libertad» y «Verdad-Espíritu-Palabra», hasta ahora, o fuente de grandes equívocos, como precisaré, en el caso del primero, o como sucede con el segundo, prácticamente desconocido hasta que J. Urquiza y F. J. Sancho lo insertaron en 2002 en la magnífica edición de las *Obras completas* de Stein en castellano. En ellos encontraremos claves muy relevantes para todo el desarrollo ulterior del pensamiento de Stein en cuanto a la propia relación razón y fe, no menos que entre entendimiento y corazón.

Veremos lo que supone la penúltima, y muy estrecha, puerta a la que relega a Stein la academia de los –al decir de F. K. Ringer– mandarines alemanes: la que la introduce en el Colegio Católico de Santa Magdalena de Espira, regentado por monjas dominicas, y en el que, además de sentirse muy feliz, y prácticamente compartir ya la vida conventual de aquellas monjas, enseñará, a alumnas de magisterio, literatura, alemán y latín, y sumergiéndose, con su acostumbrada pertinacia e intensidad, en el estudio de la pedagogía y la antropología, además de publicar el primero de sus escritos sobre la propia fenomenología, «¿Qué es fenomenología?» (1924), de ir adentrándose cada vez más en el estudio de la escolástica y de santo Tomás, del que, también por incitación de Przywara, comenzará

a traducir diversos textos, y en especial las *Quaestiones disputatae de veritate*, cuyo primer volumen publicará en 1931.

En el capítulo 7 trataré de precisar al máximo lo que supone para Stein esta época, que progresivamente parece ser toda ella un gran oxímoron en su vida, diríamos que de agitada paz, es decir, de una intensa dedicación a la docencia, acompañada, desde 1926, y aún exageradamente entre 1928 y 1933, de una vertiginosa actividad como conferenciante, esencialmente sobre el tema de la mujer, por toda Alemania, Austria, Suiza y Francia, al par que interiormente parece que Stein va logrando un temple y equilibrio grandes. En ello veremos que tendrán de nuevo una decisiva importancia sus propias lecturas, y como corroboraremos, no sólo, a pesar de su gran importancia, las de santo Tomás. Maestra, traductora, conferenciante, y en una incansable búsqueda de síntesis entre la fenomenología y la escolástica, que reflejará ya en su «¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino» (1929), ya desde el anterior año de 1928 halla un nuevo cobijo para su deseo de una soledad en comunidad en la propia de la abadía de Beuron –la tan visitada por muchos intelectuales alemanes del momento, como los mismos Scheler y Heidegger–, donde conoce a un nuevo gran impulsor de su filosofar al servicio de la Iglesia católica, el inteligente abad Raphael Walzer.

Deteniéndonos en todos y cada uno de los escritos de esa época, no menos que en cada una de las conferencias que Stein fue pronunciando entonces, nos iremos adentrando en la paulatina construcción de su sistema fenomenológico-escolástico, prestando especial atención al muy largo escrito, que ella considerará un cierto «monstruo», *Acto y potencia*, con el que, en todo caso, hará su última tentativa de acceder al monte académico, que se le convertirá de nuevo en un calvario de absurdos, torpezas y mala fe de los mandarines, y hasta del propio Husserl, y en cuyo proceso intervendrá ya el más astuto Heidegger, que leerá y discutirá, al parecer muy benévola, con Stein aquel «monstruo», mientras ésta ya ha recalado en la importancia y genialidad, tan perturbadora e inquietante para ella, de *Ser y tiempo* (1927), al que, justamente, tratará de responder ya de algún modo con aquel borrador sobre el acto y la potencia, y plenamente con el resultado mayor de ese borrador que será su gran obra ulterior (1937) *Ser finito y ser eterno*, además del anexo a éste, «La filosofía existencial de Martin Heidegger».

Para bien comprender la dinámica que llevará a Stein hasta ese resultado, seguiremos viendo con pormenor los muchos escritos que mediarán en ello, y el modo en que su «hábito» filosófico y escriturario no sólo permanecerá indemne con su entrada en el convento de Colonia, cuando compruebe que todas las puertas académicas de Alemania se le han cerrado con la subida al poder de Hitler en 1933, y su práctica expulsión de la docencia en la última puerta a la que

durante un breve tiempo tuvo acceso, la del Instituto de Pedagogía Científica de Münster, donde durante poco más de un año impartirá dos cursos sobre «Problemas de la educación de la mujer» y «La estructura de la persona humana», sin que ya pueda desarrollar el tercero que tenía preparado sobre «¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe».

Al compás de ello se expondrán y analizarán escritos tan relevantes como «El intelecto y los intelectuales» (1931), «La significación de la fenomenología para la visión del mundo» (1931-1932) y «Conocimiento, verdad y ser» (1932). Son ellos mismos los que acompañan su decisión de recluirse en el convento de Colonia, adonde, como he dicho, llega precedida de aquellos seis baúles de libros, y como voy a precisar con todo detalle en el capítulo 9, encuentra ahora el tiempo que en los últimos diez años no había tenido para estudiar intensamente a Duns Scoto, y también de inmediato se pone a escribir varios textos, continuando la iniciada en Breslau *Vida de una familia judía*, que desde entonces hasta 1935 se convertirá en su propia autobiografía, y que dejará inacabada en 1939, reseñas de libros, y sobre todo sus primeros escritos netamente espirituales, entre los que destacan meditaciones y los dedicados a santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, alguna otra biografía de una santa carmelita, así como una breve historia del Carmelo de Colonia. Toda esta actividad intelectual y escrituraria veremos en este propio capítulo 9, y en los siguientes 10 y 11 desembocará en el encargo que le hace el propio padre provincial de la orden carmelitana de preparar para su publicación aquel *Acto y potencia*, que tras una prolija revisión convertirá en *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, del que seguiremos el proceso de elaboración y del que también haré una especialmente amplia exposición y análisis de su significado, así como de sus dos anexos, «Castillo interior», donde analiza fenomenológicamente la obra de santa Teresa a la luz de la filosofía contemporánea, y el mencionado «La filosofía existencial de Martin Heidegger».

Los capítulos finales 12 y 13 recorrerán la meditación entrecruzada –también al decir de María Zambrano sobre el sentido de su propia obra, y que, en el caso de Stein, y la importancia que en ella adquiere la cruz, adquiere aún mas sentido– que ella va llevando a cabo en géneros literarios muy diferentes, sea teatro, poesía, meditaciones, biografías de santos; pero todos guiados por una profunda reflexión filosófico-espiritual, con decisivos arrimos teológicos y de fenomenología de la mística, que confluirán en las dos grandes obras finales en que diríamos que ya se adentra con todos sus medios intelectuales en la pura noche mística, primero en su ensayo sobre las teologías simbólica, negativa y mística, de Dionisio Areopagita, *Caminos del conocimiento de Dios*, que realmente será como un trabajo preparatorio del camino a la extinción –a lo que, como bien había de saber san Juan de la Cruz, los sufíes denominaban *fanâ*, o el Maestro

Eckhart *Abgeschiedenheit*, aniquilación de todos los mecanismos psicofísicos—que recorrerá hasta el final con el santo carmelita castellano en *Ciencia de la cruz*, la última tan trágica muestra de cómo sus lecturas y escrituras precedieron e impulsaron sus acciones y pasiones vitales, en este caso la pura pasión y pasiva aceptación —en plena, y se diría que lograda, noche pasiva del espíritu— de su propia extinción, que no dejará ella misma de ser inmediatamente precedida de algunos textos y notas epistolares finales, a los que también prestaremos suma atención, dado el temple, gran realismo, y aun profundo amor a la vida que muestran.

El caleidoscopio y el diapasón tal vez nos conduzcan a ver el significado que para Edith Stein, trasfundida en la hermana Teresa Benedicta de la Cruz, adquiere el término sufí correlativo del *fanâ*, el *baqâ*, «lo que queda» —que como iré poniendo de manifiesto es lo que literalmente traduce san Juan de la Cruz con su no tan enigmático verso, desde esta perspectiva sufí, «un no sé qué que quedan balbuciendo»—, y que Eckhart expresa como *Gelassenheit*, la total pacificación, sosiego y serenidad —de nuevo dicha por el santo carmelita como «estando la casa sosegada»—, tan mixtificada y tergiversada por Heidegger en la versión tan endeble y edulcorada que ofrece de ese término alemán, que presupone justo lo que Heidegger no tuvo, y Edith Stein a raudales: un inmenso coraje vital para el desprendimiento de todo lo innecesario frente a la eternidad, o dicho con Spinoza, *sub quadam aeternitatis specie*.

El caleidoscopio nos sitúa ante la última figura de lo que queda de Edith Stein y en la que se perfiló para morir y extinguirse esta filósofa que llevó el filosofar a su último umbral —dirían también los sufíes, de una «radiante oscuridad», o del «negro radiante» del que precisamente es símbolo para Ibn Arabî el propio Jesús— y nos ofrece la posibilidad de ver que, de su tan rigurosa como, quizá, imposible filosofía, creció una muy antimoderna y aun romántica, en el sentido que iré explicando, especie de catedral gótica muy luminosa, pero también acogiendo las figuras de —diría Zambrano— los laberintos infernales de la vida, y todas sus desgracias —proseguiría Weil—, y en la que es posible —según el ejercicio que podemos hacer del diapasón— también escuchar armónicos conciertos musicales, no menos antimodernos, pero expresivos de un gran amor del mundo y de la vida, finalizaría Arendt.

Pero este juego de figuras arquitectónicas y musicales situado frente a la eternidad habrá de corroborarlo, si es el caso, el lector mismo haciendo uso del caleidoscopio y el diapasón que le ofrezco con este libro sobre el tan fascinante, como quizá no menos radicalmente fracasado, avatar filosófico de Edith Stein, y en el que propongo que se acepte la compañía que hasta el fin, e incluso en aras de la eternidad, pueden darle, desde sus propios restos de un naufragio en el profundo mar de la vida, María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil.