

Crítica de libros

HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

La pujanza filosófica de un idioma no queda reflejada sólo en el número y en la calidad de los trabajos que se publican originalmente en esa lengua. Es asimismo un indicio innegable de esa vitalidad la cantidad de obras que a ella se traducen y, de este modo, se vuelven accesibles a sus hablantes. Sería irrisorio pretender que una lengua puede ser un auténtico instrumento de filosofía si en ella no se encuentran editados los grandes clásicos del pensamiento universal. Por todo esto, siempre es una excelente noticia la aparición de la versión española de una obra maestra de la historia de la filosofía. Hoy podemos congratularnos por la edición y traducción que Jorge Eduardo Rivera ha realizado de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Pero esta alegría no puede ocultar una duda que inmediatamente nos asalta. Como se sabe, *Ser y Tiempo* se puso en español hace ya muchos años nada menos que por un gran conocedor de Heidegger y un maestro de traductores como fue José Gaos. De hecho, el español fue la segunda lengua a la que se tradujo; sólo los japoneses pudieron acceder a la lectura de dicha obra en su propia lengua antes que los hispanohablantes. Por eso, es inevitable que surja la pregunta de si el profesor Rivera, gran conocedor también de la obra heideggeriana, no ha llevado a cabo un esfuerzo titánico –no cabe calificar de otro modo la empresa de verter al castellano las difíciles páginas de Heidegger–, pero desgraciadamente superfluo y si tanto sus dotes como sus conocimientos no habrían sido mejor empleados en la traducción de alguna otra obra de Heidegger, pues son muchos y de gran interés los escritos inéditos que están viendo la luz en estos años en el marco de la edición de las obras completas del pensador alemán y que lamentablemente sólo a cuenta gotas van siendo traducidos al español. Dicho de otro modo, ¿era necesario, o al menos conveniente, volver a traducir *Ser y Tiempo*? ¿Padecía la traducción de Gaos defectos tan graves que aconsejaban que se pudiera disponer de otra versión distinta?

Creo que son dos los motivos que existen para responder afirmativamente a ambas preguntas. Podríamos decir que el primero es en todo extrínseco a la labor traductora de Gaos. La edición de *Ser y Tiempo* en las obras completas de Heidegger, que apareció en 1977, contiene respecto de la edición en la editorial Max Niemeyer muy pocas variaciones. Sin duda, la más importante es que recoge a pie de página algunas observaciones que el propio Heidegger añadió de su puño y letra en los márgenes de los distintos ejemplares de *Ser y Tiempo* que manejaba, especialmente el que guardaba en su casa de Todtnauberg en la Selva Negra y que es conocido por los estudiosos heideggerianos como el *Hutten-*

exemplar. Ciertamente los añadidos son breves y, me atrevería a decir, que en principio no parecen extraordinariamente esclarecedores de por sí. Sin embargo, no dejan de ser un dato importante del que debería disponer el lector castellano de *Ser y Tiempo*. Por eso no hay que extrañarse que las nuevas reediciones alemanas de *Ser y Tiempo* en la editorial Max Niemeyer los recojan en un apéndice. Jorge Eduardo Rivera en su versión de la obra de Heidegger ha tenido el acierto de incluir estas observaciones marginales a pie de página. Igualmente hay otra variación extrínseca en la edición de Rivera respecto de la de Gaos. Desde la publicación de *Ser y Tiempo*, la obra ha ido adquiriendo cada vez más importancia de modo que hoy ya nadie duda de su papel vertebrador de una buena parte de la filosofía del siglo XX. Esto ha llevado consigo que sea uno de los escritos citados con mayor frecuencia en los trabajos filosóficos de nuestros contemporáneos. Las referencias de las citas suelen indicarse mediante la paginación de la edición inicial en la editorial Max Niemeyer, sin señalar por lo general el capítulo ni el párrafo correspondiente, con lo que, si sólo se dispone de la edición de Gaos, se convierte en una difícil tarea localizar la cita a fin de encuadrarla en su contexto. Con muy buen criterio, la edición del profesor Rivera añade al margen del texto la página original. Sin duda alguna, cuando estamos ante un clásico, como es este el caso, resulta sumamente conveniente que haya alguna referencia a la edición que de él se considera canónica.

Sin embargo, estas dos modificaciones, a las que nos acabamos de referir, son relativamente poco importantes y, en cualquier caso, podrían haberse añadido a la traducción de Gaos, siempre –claro está– que la casa editorial que posee los derechos de esa versión se hubiese avenido a ello. Queda, pues, todavía pendiente, la cuestión principal: ¿Es que acaso graves defectos afeaban la traducción de Gaos y aconsejaban una nueva versión? ¿Es claramente preferible la nueva versión a la antigua con la que tantos de nosotros nos hemos encariñado?

Creo que nadie puede poner en duda no sólo la capacidad y el talento traductor de José Gaos. Tampoco es lícito afirmar que su traducción de *Ser y Tiempo* contenga graves defectos que impidan definitivamente la comprensión de la obra. Y sin embargo, todo lector de la versión de Gaos ha sacado la impresión de que Heidegger escribe en un lenguaje enrevesadísimo, esotérico incluso y con frecuencia ha tenido que leer sus frases varias veces antes de que pueda surgir en él la más pequeña chispa de comprensión. Una injusta regla no se sabe por quién establecida, mas pese a ello mayoritariamente seguida, atribuye siempre al autor cuantos méritos contenga el texto y al traductor le achaca todos sus deméritos. En el caso de Gaos, la regla se solía incumplir y era Heidegger quien cargaba con la culpa de haber compuesto un texto enormemente difícil de entender. Y con todo, quien después de haberlo leído en castellano acudía al original alemán, encontraba un escrito, ciertamente complejo, en el que el lenguaje alemán estaba sometido a una torsión a veces exasperante, pero en ningún caso tan abstruso como el texto que se podía leer en castellano. La experiencia de haber cotejado los dos textos, el alemán y el español, y de haber barruntado que el grado de dificultad de lo escrito no era el mismo en ambos casos hacía surgir la sospecha de que en esta ocasión posiblemente Gaos no había acertado con la traducción más adecuada. El propio Gaos testimonia este relativo fracaso de varias formas. En el prólogo que antepuso a su traducción de

Ser y Tiempo y que fue suprimido a partir de la segunda edición porque se incorporó a su obra, *Introducción a El Ser y el Tiempo*, Gaos pone de relieve las muy serias dificultades con las que se encuentra el traductor del texto de Heidegger. La razón de esta complejidad hay que buscarla en el afán heideggeriano de forjar un lenguaje filosófico nuevo que no sea la mera germanización de la lengua filosófica griega, de recuperar el auténtico sentido originario de las palabras que se suele ocultar tras una espesa pátina depositada en ellas por su uso, en su anhelo de dominar el lenguaje toda vez que entiende que éste proporciona la herramienta más preciada para ampliar la mirada filosófica. Nadie niega que todo esto es verdad, como lo es también la deformación consciente de la lengua que lleva a cabo Heidegger, sustantivando no sólo los verbos y adjetivos, sino también los adverbios, las preposiciones y las conjunciones. Esta lucha a brazo partido con el lenguaje que Heidegger emprende consciente y voluntariamente obliga a su traductor a trabar una batalla similar, aunque en condiciones mucho más precarias. Y para triunfar en esa lid puede seguir, como el propio Gaos puso de relieve, una de estas dos estrategias: o adaptar el texto a la lengua a la que se traduce o adaptar el idioma al que se traduce al lenguaje original. Si se opta por esto último, se corre el riesgo de tener que violentar hasta lo inadmisible el lenguaje en el que escribe el traductor a fin de que llegue a reflejar, a modo de un calco, la lengua en que el autor se expresa. Cuando se traduce a Heidegger no hay forma de evitar ese peligro y, si se persiste en el empeño de adaptarse a la idiosincrasia idiomática del texto original, se está obligado, como Gaos reconoce, a infringir las reglas absolutamente inquebrantables de la sintaxis y de la morfología de la lengua propia. La otra alternativa posible, la adaptación del lenguaje original al genio de la lengua a la que se vierte, es también una forma posible de ser fiel al autor que se traduce siempre y cuando, claro está, se interprete bien su pensamiento y se acierte a plasmarlo adecuadamente en otras expresiones diferentes, aunque equivalente en el fondo. Naturalmente se trata de dos extremos ideales y toda versión se encuentra en un punto intermedio entre ambos aunque puede acercarse más a uno que a otro. A la hora de emprender su labor traductora, Gaos se planteó precisamente hacia cuál de estos dos extremos debería tender su versión. ¿Intentar reproducir las peculiaridades del texto de Heidegger o remplazarlos por efectos equivalentes que expresen las mismas ideas? Como él mismo reconoce, titubeó largo tiempo entre los dos ideales y, al fin, se decidió por plegarse cuanto fuera capaz al lenguaje original. El resultado es una excelente traducción, con escasísimos errores, pero casi ininteligible por sí misma, si bien muy esclarecedora cuando se la estudia con el original alemán delante. En cambio, Rivera, puesto ante la misma tesitura que Gaos, opta por el otro ideal de la traducción. Se trata de castellanizar a Heidegger, esto es, que Heidegger hable en castellano. Ni que decir tiene que la traducción ha de ser fiel, pero la fidelidad es entendida por Rivera como la recreación de lo dicho en el original y no la mera repetición casi literal de lo que allí aparece. Esto exige empaparse del pensamiento heideggeriano, interpretarlo e intentar expresarlo a continuación en español. Creemos que el resultado final que Rivera nos ofrece es un texto traducido más libremente quizá que el de Gaos, pero que de entrada no parece tan incomprensible como aquel, sino que,

por el contrario, invita a pensar los temas de los que Heidegger habla y no simplemente a descifrar las palabras con que los expresa.

Algunos ejemplos aclaran mejor a qué nos estamos refiriendo. ¿Por qué traducir, como hace Gaos, *Sorge* por “cura” y no por “cuidado”, como propone Rivera? Uno de los procedimientos empleados con frecuencia por Heidegger es “jugar” con palabras que muestran la misma raíz léxica. Así, a partir de *Sorge*, Heidegger reflexiona sobre términos como *Besorgen* y *Fürsorgen*, que Gaos traduce como “curarse de” y “procurar por” a fin de resaltar la raíz común a estos términos. Por el contrario, Rivera decide traducir ambos términos como “ocupación” y “solicitud”. Ciertamente algo y no de poca importancia se pierde con ello, pero la ganancia es muy superior porque las frases castellanas se hacen más comprensibles que las que contienen los giros gaosianos y el texto se despoja de numerosas comillas que Gaos se ve forzado a introducir. ¿Qué se gana cuando se traducen expresiones como *bei dem Seinden* y *bei der Welt*, como “cabe el ente” y “cabe el mundo”, en vez de “en medio del ente” y “en medio del mundo”? Hay que reconocer que el uso de la preposición “cabe” por parte de Gaos no aporta nada esencial al texto y, en cambio, no puede más que chocar al lector actual. ¿Por qué no atreverse a traducir con una cierta libertad a fin de proporcionar al lector un acceso más sencillo al pensamiento de Heidegger. ¿Es acaso más comprensible o más fiel a Heidegger la descripción del Dasein que se lee en la traducción de Gaos como “un pre-ser-se en el ser-ya-en” que la de Rivera que escribe “un anticiparse-a-sí-estando-ya-en”?

En definitiva, lo que queremos poner de relieve es que, si el traductor busca ante todo tornar accesible al lector un texto, debe acomodarlo al genio de su lengua y cuando esto ya no sea posible utilizar giros diferentes que indiquen el mismo pensamiento aunque no se mantenga la correspondencia palabra a palabra y, si esto último tampoco es posible, no se ha de tener miedo, cuando se trata de un texto académico, a utilizar neologismos e incluso alguna que otra vez las propias palabras del original. ¿Por qué traducir el término Dasein? ¿No se ha convertido acaso en un término técnico de la filosofía que puede usarse en cualquier lengua como se emplea *arjé* o *ousía*? Rivera, con muy buen criterio, no traduce Dasein. Se dirá que esta renuncia es el reconocimiento palpable del fracaso del traductor. Quizá, pero en cualquier caso el texto gana en soltura, porque se evita una perifrasis, y, por otra parte, no está claro de ninguna manera que se pierda en inteligibilidad, pues en verdad es arduo saber qué quiere decir “ser ahí”, al menos tan difícil como descubrir qué quiere decir Dasein. Gaos ya dijo en cierta ocasión que la única manera de traducir *Ser y Tiempo* era traducirlo como se hace con el *Cratilo*, es decir, intercalando frecuentemente el término griego mismo ya que el término de igual significado no permite los giros lingüísticos que el original. Sin embargo, no lo hizo así y estimamos que eso fue un error. Aunque no sea elegante, es conveniente que el traductor de Heidegger introduzca, en su trabajo de tarde en tarde, el término alemán o que, al menos, indique entre paréntesis la palabra alemana que ha traducido, como hace el profesor Rivera. No debemos olvidar nunca que la traducción de una obra filosófica ha de servir al fin para el que está concebida, toda otra consideración, como su belleza estilística, su puridad lingüística, etc., debe ser secundaria y

quedar relegada a lo que importa ante todo: permitir la comprensión de esa obra a aquel que no conoce el idioma en que originariamente se escribió.

La reciente traducción de Rivera no sustituirá definitivamente a la traducción de Gaos, en parte, por problemas de distribución editorial y, en parte, porque tampoco sería deseable que así fuese. Gaos y Rivera han traducido con criterios distintos, aunque con pareja maestría, un texto nada sencillo. Alegrémenos, pues, de poder disponer de esas dos puertas diferentes que nos dan acceso al texto capital de Heidegger.

Juan José García Norro

SUANCES MARCOS, Manuel: *Sören Kierkegaard. Tomo II: Trayectoria de su pensamiento filosófico*. UNED, Madrid, 1998. 444 p.

¿Quién fue Kierkegaard? ¿Cómo se situó ante sí mismo y ante su tiempo? ¿Qué mensaje nos ha transmitido? ¿Qué representa frente a nuestra coyuntura histórica? El profesor Suances nos ha dado una bien fundamentada, estructurada y satisfactoria respuesta a tales interrogantes. Cierto: no fue Kierkegaard un filósofo –ni un teólogo– al estilo tradicional. Pero fue sin duda –tanto en lo relativo a su personalidad como a su pensamiento– un hombre excepcional: con toda la carga positiva y negativa que –al menos aquí– conlleva tal carácter excepcional.

Personalidad y obra kierkegaardianas forman tan indisoluble unidad, que no es posible entenderlas con independencia de ambas entre sí. El profesor Suances se ha percatado muy bien de ello. Como se percatará también el estudioso de Kierkegaard tras la lectura de los dos volúmenes que nuestro autor le ha dedicado. Publicado en 1997, con el título *Sören Kierkegaard. Vida de un filósofo atormentado*, el primer volumen analiza la conexión entre los acontecimientos de la vida del famoso pensador danés y el lenguaje intelectual, espiritual y filosófico con que los aborda. El mismo Kierkegaard confiesa en su *Diario* que lo frecuentemente tenido por el mundo como bagatelas se convierte para él en acontecimientos de enorme importancia, al descubrir la clave más secreta de todos ellos. Sin conocer tales acontecimientos, difícilmente se puede comprender su posición ante la filosofía, la religión y la cultura de su tiempo.

En 1998 se publicaba este segundo volumen. Se trata ahora de clarificar el pensamiento de Kierkegaard en una visión de conjunto, tarea nada fácil, dado el carácter asistemático de los temas, así como su lenguaje y su estilo. Suances ha sabido captar con fina y aguda penetración todo un trasfondo de ideas, principios y valores que vienen a formar un verdadero entramado, en el que puede claramente descubrirse cómo van surgiendo y configurándose las reflexiones y sentimientos, los amores, desamores y decisiones del filósofo danés. Cabalmente, ese es el gran mérito del presente libro: haber dado sistematicidad a esas «ideas clave» y a esos «valores permanentes» que explícita o implícitamente van aflorando en el pensamiento kierkegaardiano.

Hemos aludido a lo «singular» del pensamiento de Kierkegaard. En efecto, su mensaje es netamente religioso, y escribe para inculcar a fondo la verdad cristiana. Todo lo que es y hace se desarrolla en un continuo y lúcido diálogo con el

Dios cristiano. De él recibe el ser y la vida y a él se vuelve con los logros y fracasos de su existencia. El punto de apoyo y la posición de su pensamiento –como de su vida– y de sus escritos es ser un existente delante de Dios. Y, concretamente, un existente cristiano. Y eso es lo que quiere transmitir a los hombres: con un estilo y un lenguaje sorprendentes y no pocas veces hasta escurridizos, que han podido dar y han dado efectivamente lugar a malas o inexactas interpretaciones por parte de estudiosos y comentaristas del pensamiento kierkegaardiano. La lectura del libro del profesor Suances no deja de ser, bajo este aspecto, un buen correctivo de no pocas desorientadas y desorientadoras lecturas de Kierkegaard.

Siguiendo el pensamiento filosófico del filósofo danés, lo analiza Suances en cuatro partes. La primera aborda el tema de las distintas posiciones que elige el ser humano para vivir su vida y realizar su destino: la estética, la ética y la religiosa. Naturalmente, Kierkegaard da la primacía a la cosmovisión religiosa. La segunda parte estudia la metafísica kierkegaardiana, en la que prima el ser humano como persona individual, única, irrepetible e insustituible, y cuyas manifestaciones principales son la subjetividad, la interioridad y la verdad y cuyo ser se va fraguando en su religación con el fundamento divino. En este punto, Kierkegaard es la réplica de Hegel, quien sacrificó al individuo en aras de la colectividad. La tercera parte es una interpretación psicológico-antropológica del ser humano como síntesis dialéctica de cuerpo y espíritu que hace del hombre un ser en tensión. Tal síntesis es inestable, y no llega a su plena armonía por no adecuarse el espíritu al cuerpo. La cuarta parte se centra en el análisis de la visión cristiana de la existencia, cuyos polos en tensión son ahora la fe, que trasciende a la razón, y el pecado, que, como rechazo del don divino de la fe, viene a descubrir el abismo insondable entre Dios y el hombre; pecado que, más que como defeción moral, aparece como rechazo de la religación a Dios.

Sabemos que nuestro autor está preparando un tercero y último volumen, con carácter de monografía sobre el pensamiento religioso de Kierkegaard. Lo esperamos con interés y verdadera curiosidad.

M. Díez Presa

ESPARZA, Michel: *El pensamiento de Edith Stein*. Eunsa, Pamplona, 1998. 319 pp.

No son pocos los que a la vista del relieve que recientemente ha cobrado la figura de Edith Stein se preguntan por el contenido de su filosofía. Entre los haberes de una vida mil veces narrada suele retenerse que Stein fue la primera que trabajó como asistente privada de Husserl, que dicha labor fue decisiva de cara a la publicación del segundo volumen de *Ideas* y de otras obras del filósofo moravo –se acostumbra a olvidar cuáles–, que posteriormente se inmergió en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino traduciendo al alemán sus *Quaestiones disputatae de veritate* y que escribió una ontología completa titulada *Ser finito y ser eterno. Tentativa de una ascensión al sentido del ser*. Muchas biografías, sin embargo, no sólo ignoran los entresijos de su pensamiento, sino que

no dan ni siquiera información satisfactoria de los títulos que comprende su producción filosófica. Así las cosas, no es extraño que el fenomenólogo desconozca la modulación personal que adquiere la fenomenología en la pluma de la discípula predilecta de Husserl, sobre qué temas versó su investigación fenomenológica y en qué obras precisas. Por otro lado, al tomista no se le ofrece una visión diáfana del tomismo de Stein, de su evolución y de sus desacuerdos con el pensamiento de Santo Tomás. Al historiador de la filosofía se le oculta que una de las críticas más precoces y premeditadas que se formularon al pensamiento del primer Heidegger proviene de esta filósofa. Y al lector medio llega la imagen estereotipada y unilateral de una conversa que escribe tratados espirituales, cuando no la mendaz y lamentable noticia de que Edith Stein –*ex auditu*– es una escritora de literatura esotérica. La sola advertencia de que la edición alemana de las *Edith Steins Werke* alcanza ya el volumen XVIII tras medio siglo de lenta publicación, y de que cuatro de sus obras fundamentales todavía no han sido incluidas en ella, debería mover al menos a un propósito reparador. Afortunadamente –y el libro que presentamos es muestra de ello– el panorama empieza a cambiar por lo que concierne a los países hispanohablantes. Ya han aparecido varias traducciones, de muy desigual valor, de escritos filosóficos de Stein. Salvo excepciones, no están a la altura de las traducciones francesas o italianas, realizadas por conocedores del mundo intelectual de la filósofa y sus peculiaridades redaccionales. En España, varias revistas de filosofía han dedicado números monográficos en los últimos dos años a la filosofía de Edith Stein. Y en 1998 se publicaron en nuestro país dos libros sobre el pensamiento de la filósofa judía. De ellos, la obra de Michel Esparza es la más completa y la de mayor fuste filosófico. Veinticuatro años después de que Reuben Guilead escribiera *De la Phénoménologie à la Science de la Croix*, que oficia de musa particularmente apreciada por Esparza, el libro de este último puede considerarse como el primer intento serio de ofrecer una presentación de conjunto del pensamiento steiniano en lengua española. A través de sus páginas se percibe la familiaridad del autor con los textos de Stein, privilegiadamente con *Ser finito y ser eterno*, y un conocimiento y puesta al día de la dispersa bibliografía steiniana. A todo ello ha contribuido su preparación lingüística, su conocimiento del tomismo y la atención que, desde 1983, viene dispensando a la obra de esta figura tan atractiva del siglo XX.

El libro de Esparza está guiado por una pretensión informativa y crítica, vertientes no siempre compensadas a lo largo del mismo. Se organiza en cuatro capítulos, a saber: I. Biografía; II. Análisis de las obras filosóficas; III. La gnoseología steiniana; IV. La ontología steiniana. Sin duda, el capítulo sobre la ontología es el más brillante y sistemático, el que presenta un mayor grado de hermenéutica crítica, un verdadero discernimiento de los límites y las posibilidades de *Ser finito y ser eterno* a la luz del tomismo actual. Tal vez sea este conocimiento del tomismo el que, en cierto modo, delata la falta de un nivel semejante en relación con la fenomenología de Husserl. El lector puede recibir la impresión de que ésta es finalmente «demonizada» y se pregunta si con la puesta al descubierto de los malentendidos de Stein respecto a Santo Tomás no se estará minusvalorando lo que constituye su mayor venero filosófico, el fenomenológico, aquel que orientó y articuló desde 1912 sus intereses intelectuales más ge-

nuinos. Quizás convenga recordar la opinión no prescriptiva, pero sí orientadora, de Roman Ingarden cuando expresaba que en los temas ontológicos de *Ser finito y ser eterno* no hay demasiada originalidad y sí, en cambio, donde el discurso versa sobre la persona. Esparza no ignora la importancia de la formación fenomenológica de Stein y de su interés filosófico por la persona en su faceta individual y comunitaria. Mas, prescindiendo de la referida opinión de Ingarden que no nos parece asumible en su integridad, echamos de menos un mayor protagonismo del tema de la persona humana en el libro. De hecho, algunas de las carencias que observamos en sus páginas están directamente relacionadas con este tema. Es matizable, por ejemplo, que *Einfühlung* (empatía), signifique «literalmente el hecho de *sentirse uno* con alguien» (pág. 64), toda vez que Edith Stein define la empatía como la conciencia del vivenciar ajeno que no suprime la diferencia entre mi vivenciar originario y las vivencias del otro yo empatizadas por mí, estableciendo además una nítida distinción entre empatizar (*einfühlen*) y sentir a una (*einsfühlen*). Al menos nos sentimos en deber de gratitud con Esparza por haber traducido *Einfühlung* por empatía y no haber cedido al desconcierto terminológico que nos sale al paso en lugar del vocablo alemán y del que hay que responsabilizar tanto a legos como a doctos (recordemos la «intrafección» de José Gaos). No acierta, en cambio, al traducir el título del tratado steiniano «*Individuum und Gemeinschaft*» por «Individuo y sociedad» en las págs. 73 y 78. Es inequívoco que *Gemeinschaft* significa comunidad, y este es un concepto clave en el referido tratado de 1922 y en el sucesivo de 1925 sobre el Estado. Por ellos sabemos que la importancia del concepto de comunidad en Stein como resultado de un vivenciar supraindividual no tiene parangón con los de sociedad y masa, tal como da a entender la presentación ternaria que monótonamente se lee en libros extranjeros sobre el pensamiento de Edith Stein y de los que en este punto parece ser deudor Esparza. Igualmente creemos inadecuado o no suficientemente claro el calificar la sugestión colectiva como una infección (pág. 80) en lugar del término contagio que parece más afín a nuestro acervo léxico en el caso del contagio de masas (*Massenansteckung*).

Esparza nos ofrece el recorrido más completo de que disponemos en castellano de las obras de Stein. Mas en algunos pasajes sigue muy de cerca los comentarios de Guilead y de otros autores. Ello es comprensible en relación al escrito de habilitación *Potenz und Akt*, cuya publicación en Alemania coincidía prácticamente con la impresión editorial de su libro. No lo es tanto en el caso de *Einführung in die Philosophie*, disponible desde 1991 como volumen XIII de las Obras de Edith Stein. La sentencia «si cancelamos la conciencia cancelamos el mundo» que figura en dicha obra, como por lo demás en otro escrito de Stein, no es un aserto de la autora como dice Esparza en la pág. 181, sino una frase –probablemente apócrifa– que Stein atribuye a Husserl. Una obra filosófica importante que queda sin tratar en el libro es *Der Aufbau der menschlichen Person*, correspondiente al primer curso que Stein impartió en Münster. Fue publicada en 1994 y corresponde al volumen XVI de las Obras de Edith Stein. En este caso se trata de un verdadero infortunio, pues la edición del texto de Esparza coincidía esta vez con la versión castellana de la obra en la Biblioteca de Autores Cristianos bajo el título *La estructura de la persona humana*. Es, a nuestro

juicio, la mejor traducción de un texto filosófico de Edith Stein a la lengua de Cervantes.

Señalar máculas es oficio del crítico, pero también resaltar la valía de un trabajo que, como el de Esparza, no es definitivo, pero sí constituye un punto de referencia firme de los estudios steinianos en España desde 1998. No ignoramos que algunas deficiencias del libro son debidas a un mal común a muchas publicaciones sobre el personaje durante aquel año: la precipitación editorial ante un acontecimiento como la canonización de Edith Stein. Seguramente que esto ha obrado en detrimento de algo de lo que dichas publicaciones pretendían. Aun así, es alentador encontrarse con libros que sobrepasan el plano de lo meramente biográfico, y en el presente son muy instructivas y novedosas las reflexiones sobre la ontología steiniana que no pretendemos resumir y sí encarecer.

No desmerece de lo dicho el apreciar detalles de una biografía que ha cautivado a muchos lectores y deponer la atención en tres de ellos que parecen corregibles o, por lo menos, matizables. El primero es la afirmación de que Stein «ponderó la posibilidad de casarse con Ingarden» (pág. 30). Gustosamente quisiéramos saber de dónde obtiene Esparza esta información. Según un testimonio de Hedwig Conrad-Martius, Stein se sintió atraída por Hans Lipps, un discípulo de Gotinga extraordinariamente dotado para la fenomenología. Faltan fundamentos serios para afirmar lo mismo respecto a Ingarden y da la impresión de que a la joven Edith le crecen los amores platónicos a medida que se teje la leyenda. El segundo detalle es un episodio que en rigor no es narrado por Stein como vivido por ella, pero sí parece tener un trasfondo autobiográfico. Se trata de un célebre pasaje de *Ser finito y ser eterno* acerca de la providencia de Dios y que es fácil encontrar citado por doquier fuera de contexto. Esparza lo presenta muy adecuadamente en su marco filosófico como exponente del esencialismo metafísico de la autora. En cambio, el contenido del relato resulta inopinadamente transformado en la pág. 258. No es que dos extraños se encuentren en un tren y comiencen a hablar, sino que una persona se desplaza a estudiar a una ciudad distinta de la suya y allí entabla una conversación que con el paso del tiempo se revela como determinante para su vida. La producción cinematográfica de Alfred Hitchcock puede estar aquí en el origen de una travesura del subconsciente. El último detalle biográfico es la frase que Edith le dice a su hermana Rosa cuando son detenidas por la Gestapo para ser confinadas en un campo de prisioneros. Traducirla por «Ven, vayamos por nuestro pueblo» no es lo óptimo aunque sea lo más corriente. La segunda parte de la frase no es una orden ni una invitación, sino la constatación expresa de una ofrecimiento expiatorio desde hacía tiempo presentado y aceptado, tal como recientemente ha subrayado Claire Stubbemann y como concuerda con la última antropología de Stein. No dice el original alemán «Komm, gehen wir für unser Volk», sino «Komm, wir gehen für unser Volk». Así, pues, mejor «Ven, que vamos por nuestro pueblo».

José Luis Caballero Bono