

Edith Stein y la mística española

Philibert Secretan

Una de las cuestiones que se plantean con insistencia a todos aquellos que están interesados en la obra de Edith Stein, en religión Sor Teresa Benedicta a Cruce, es la de saber si hay ruptura o continuidad entre la filósofa y la religiosa, entre la obra fenomenológica y los comentarios místicos. Yo me inclino por la tesis de la continuidad, aunque dispongamos de documentos autobiográficos que parecen indicar lo contrario, y es en parte a la demostración de esta tesis a lo que este trabajo querría contribuir¹. Se verá que el tema que media en la cuestión es el de la persona y que es en la esfera de la persona donde se operan las transformaciones conceptuales que, a la vez, dan al comentario un tono que permanece fenomenológico, y donde se lee la evolución de la estudiante de Gotinga y de la profesora asistente de Friburgo hacia el Carmelo de Colonia.

Hablar de mística en el contexto del Carmelo, es hablar necesaria y esencialmente de la mística española en sus dos representantes más prestigiosos: Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. Aquellos que Edith Stein, una vez hecha ya monja del Carmelo, llama «nuestros Padres», pasan en efecto a ocupar en su vida y en su obra un lugar absolutamente privilegiado, sin igual a excepción hecha del mismo Edmund Husserl. Ella fue a «sus padres» en religión siendo ya filósofa consagrada, del mismo modo que había ido a Husserl para iniciarse en la ciencia filosófica verdadera. «De la misma manera»: es decir, con el mismo fuego, ardiente y concentrado, que ilumina todas las etapas esenciales de su vida.

El tema que les propongo está circunscrito por dos hechos históricos o biográficos: Santa Teresa de Ávila está en el origen de la decisión de Edith Stein, nacida en el judaísmo, de pedir el bautismo en la iglesia católica, y ciertamente también en el origen de su vocación carmelita; por otro lado,

¹ Este artículo surge de una conferencia pronunciada el 10 de junio de 1994 en la Facultad de Filosofía de la Complutense de Madrid.

San Juan de la Cruz es el objeto de su última obra: la *Ciencia de la Cruz* (*Kreuzeswissenschaft*). «Mística española» significa pues aquí muy exactamente, en relación a Edith Stein, un origen y un fin –un nacimiento, una cruz y una resurrección.

Podemos con toda naturalidad subdividir nuestra exposición en tres partes. En una primera parte, relativamente breve, se bosquejarán las circunstancias de su lectura de la *Vida* de Santa Teresa de Avila; una segunda parte se consagrará al tema del «Castillo del alma» y de su impacto sobre la filosofía de la persona de Edith Stein; en una tercera parte se excogerán en el comentario de San Juan de la Cruz tres temas que permitirán verificar que ella no es sólo una comentadora consagrada, sino que es capaz, particularmente en relación al punto central de la teología mística, de instaurar una confrontación entre sus dos héroes: la «Santa Madre» Teresa y el «Santo Padre» Juan de Cruz.

I.

Recordemos brevemente que Edith Stein nació en Breslau, que comenzó sus estudios de letras y de psicología en su ciudad natal y que en 1911 se unió a los alumnos de Hsserl de Gotinga, donde travó una relación particularísima con su primer asistente, Adolf Reinach. Enfermera voluntaria durante la primera Guerra, hace su tesis sobre la «Endopatía» (*Einführung*) en 1917, es contratada por Husserl como asistente privada, intenta conseguir la habilitación pero no lo consigue, y atraviesa en los años 1919-1920 una crisis personal bastante severa, en la que no están ausentes razones amorosas. En 1921 pasa el verano en casa de una pareja de amigos filósofos, los Conrad-Martius, y es allí donde tuvo lugar el acontecimiento que conmovió su existencia: la lectura de la *Vida*, esto es del «libro de las misericordias de Dios», de Teresa de Avila².

La simiente de esta autobiografía no caía sobre terreno virgen o baldío. Los contactos con Max Scheler que hicieron posible sus estudios en Gotinga, y en 1917, el testimonio de valentía cristiana que daba la viuda de Adolf Reinach tras la muerte de su marido, caído en Flandes, la habían familiarizado con los valores religiosos y la inclinaban hacia el cristianismo en su versión protestante. Hedwig Conrad-Martius, en cuya casa leyó Edith Stein el «Libro de las Misericordias», y que será su madrina, era protestante. Todos los biógrafos están más o menos de acuerdo en decir que la lectura de la «Vida» de la santa no la condujo a Cristo, sino al catolicismo –y yo creo personalmente: a la percepción de la «verdad» a la que le había introducido la

² La misma Edith Stein escribió más tarde (1934) una pequeña biografía de Santa Teresa de Avila, de la que existen dos versiones. La más amplia está reproducida en el volumen XI de las obras completas, "Verborgenes Leben" [*Vida de retiro*], pp. 40-88, bajo el título de *Liebe um Liebe* (Amor por amor); la más breve se encuentra en el volumen "Wege zur inneren Stille", W. Herbristh (ed.), Kaffke 1987, bajo el título *Teresa de Avila*.

fenomenología. Sus propios trabajos de filosofía de la persona encontrarían su cumplimiento en la vida contemplativa y en la reflexión sobre los grandes documentos místicos que nos han dejado Teresa de Avila y Juan de la Cruz.

Está, pues, en la lógica de las cosas que ella concibiera el proyecto de entrar en el Carmelo, lo que no aconteció más que once años más tarde, estimando sus directores espirituales que debía desempeñar un rol de intelectual católica en el siglo. Es lo que hizo como enseñante en los dominicos de Spyre, como conferenciante estimada, como profesora en Münster, hasta que el régimen nazi la prohibiera la docencia. En 1933 llegó el momento de seguir la llamada de Santa Teresa de Avila y de entrar en el Carmelo de Colonia. Su traslado, en 1938, al Carmelo de Echt en Holanda y su deportación en agosto de 1942 ya no ponen de manifiesto su voluntad, sino la dignidad con que llevó a la vez la estrella y la cruz. —Edith Stein fue beatificada el 1 de mayo de 1987 por el Papa Juan Pablo II en Colonia.

Para hablar del *catolicismo* de Edith Stein es preciso, más allá de su itinerario, citar en particular la influencia que ejerció sobre ella el jesuita Erich Przywara, quien informa que ella estudió los «Ejercicios» de San Ignacio, y quien la incitó a leer las «Quaestiones disputatae de Veritate» de Santo Tomás y una parte de la correspondencia de Newman, y en la misma dirección a iniciarse en el método escolástico y en la reflexión teológica; además es preciso recordar los contactos que tuvo con la Orden benedictina, y a partir de 1928 con el abad de Beuron donde ella se impregnó del sentido profundo de la liturgia. No fue por azar el que escogiera el nombre de Teresa Benedicta a Cruce: *Teresa de Avila*, *San Benito* y *Juan de la Cruz*.

Santo Tomás abría a Edith Stein a un sentido nuevo de la *verdad*; con Teresa de Avila, y en una perspectiva sin duda más agustiniana que propiamente tomista, descubría; más allá de la profundidad propia de la vocación del Carmelo y de los «Caminos de perfección», las profundidades del *alma* que la psicología filosófica y la fenomenología de la conciencia no habían podido desvelarle. Sin embargo, es precisamente sobre el fondo de esta interrogación filosófica en torno a la «estructura de la persona»³, sobre las relaciones entre el espíritu y el alma, el yo y su centro, donde se dibuja su interpretación de su «Santa Madre» Teresa.

Abordamos así nuestra segunda parte.

II.

Los temas esenciales de la psicología personalista de Edith Stein son los siguientes: una descripción del psiquismo en su dependencia del *mundo* exterior, una iluminación del proceso de personalización del alma llamada a

³ Esta problemática perdura en “Ser finito y ser eterno”, particularmente en el capítulo VII §3.

recentrarse sobre sí misma en un movimiento de conciencia autoreflexiva, además de la distinción entre *por una parte* el alma que, *en tanto que espíritu*, entra en relación cognitiva con el mundo, en relación intersubjetiva con otros espíritus o en relación intuitiva con valores espirituales, y *por otra parte* el alma susceptible de convertirse en el lugar de un encuentro absolutamente específico con Dios. Sería posible reencontrar aquí la trilogía pascaliana del orden de los cuerpos, de los espíritus y del corazón. Pero si es cierto que sólo el tercer estadio interesa propiamente a la mística, es sin embargo el conjunto de la estructura de la persona, y no solamente la cumbre del alma capaz de entrar en unión con Dios, lo que Edith Stein interpreta a partir del «Castillo del alma» de Teresa de Avila.

Retengamos algunos pasajes del texto titulado *Die Seelenburg*, (el Castillo del alma), que comienza por un resumen de las siete moradas, y que se prosigue en un comentario enormemente significativo de se subraya una y otra vez la voluntad expresa de Edith Stein de interpretarlo según su propia intención filosófica:

«Para la santa se trata de describir el castillo del alma como la *casa de Dios* y de mostrar lo que ella misma ha experimentado: la manera en que el Señor en persona reclama al alma de su perdición en el mundo exterior del que la saca acercándola cada vez más a él, hasta poder unirla a Él en su propio centro.

Lejos de ella la idea de examinar si la estructura del alma tiene todavía sentido, incluso si se hace abstracción del hecho de que Dios la habita, y de ver si hay quizá todavía alguna otra puerta [para penetrar en ella] que la de la oración. Parece que debieramos contestar afirmativamente a las dos preguntas.

En tanto que espíritu e imagen del espíritu divino, el alma humana tiene por tarea acoger todo el mundo creado conociéndole y amándole, comprender cual es su vocación y obrar conforme a ella (...).

En tanto que espíritu e imagen del espíritu divino, el alma no tiene sólo conocimiento del mundo exterior, sino también de ella misma. Toda su vida espiritual es consciente y le permite echar una ojeada retrospectiva sobre sí misma, incluso si ella no entra por la puerta de la oración.»⁴

Si este conocimiento del mundo y de sí mismo concierne a la naturaleza del espíritu, no lo hace empero sin penas posibles. Nos encontramos muy próximos a Pascal discerniendo los aspectos negativos, las concupiscencias, propias de los órdenes de los cuerpos, de los espíritus y de la voluntad, cuando vemos a Edith Stein medir los peligros que acechan al alma tentada

⁴ Cf. E. Stein, *De la personne*, Ed. du Cerf 1992, p. 118. El original se lee en Werke, Bd. VI, "Welt und Person", pp. 39-68.

de *enfrascarse* en el mundo o de *instalarse* en sí misma, de sucumbir a la «necesidad excesiva de valorar el yo». Pero más allá de este rasgo que la emparenta con los grandes moralistas, quedamos enfrentados a la preocupación científica de Edith Stein cuando la vemos dibujar un paralelismo entre los grados del camino del alma hacia su centro, y las etapas de una psicología que, partiendo en el siglo XIX de un naturalismo estrechamente empirista, ha progresado hacia una fenomenología de la conciencia y, con A. Pfänder, hacia una psicología de la persona, pero los santos, de una estatura incomparable, superan con mucho a estos «psicólogos»:

«Nadie ha penetrado en las profundidades del mundo como los hombres que después de haber abrazado el mundo con un corazón ardiente, fueron después arrancados de este enfrascamiento en el mundo y comprometidos en su interioridad y en su fuero interno por la mano vigorosa de Dios. Al lado de nuestra santa Madre Teresa, encontramos aquí en primer lugar a San Agustín, al que un profundo parentesco de espíritu vincula con ella y con lo que ella sintió.»⁵

Edith Stein saca todas las fuentes de esta su ciencia superior para proponer un análisis del alma nuevamente diferenciado en la medida que ella *anima* un cuerpo ligado al mundo, que ella es un *espíritu* cognoscente y consciente, y que tiene una *vida* propia, de la que veremos que es a la vez afirmación de libertad y capacidad de sumisión a Dios; así, pues, que contiene una aparente paradoja que encontrará su expresión más decisiva en el análisis de la Noche, activa y pasiva, según San Juan de la Cruz.

III.

Abordamos la tercera parte de nuestra exposición consagrada a este gran comentario de san Juan de la Cruz que es la *Kreuzeswissenschaft*, la «Ciencia de cruz»⁶. Una tercera parte que subdividimos de acuerdo a tres cuestiones: 1. La cuestión de la relación entre fe y conocimiento; 2. La cuestión de la relación entre libertad y pasividad; 3. La cuestión de la relación entre el matrimonio mística y Cruz.

Pero comencemos por algunas generalidades.

La presencia de San Juan de la Cruz es más amplia, en la obra de Edith Stein, que aquella, quizá más sutil, de Santa Teresa. Si San Juan de la Cruz se inscribe profundamente en su evolución hacia una espiritualidad de la Cruz, su adhesión a Teresa de Avila está más vinculada a las condiciones de

⁵ Ibid., p. 123.

⁶ Utilizamos la versión francesa, *La science de la croix*, Passion d'amour de saint Jean de la Croix, Paris 1957. Los números de página colocados entre paréntesis se refieren a esta edición.

su entrada en la Iglesia y a la advertencia de su deseo de vida religiosa; pero su aferramiento podría también dirigirse a la mujer que era Santa teresa, sabiendo cuanto preocupó el problema de la naturaleza y de la vocación de la mujer a Edith Stein. ¿Puede hablarse de una forma de *compromiso* teresiano, mientras que sus referencias sanjuanistas concernirían más al trabajo de *desprendimiento* amoroso que ella se deja imponer y que la prepararía para su fin en el brasero de odio de un horno crematorio? Dejo mi propia pregunta en suspenso...

Uno de los primeros textos de Edith Stein donde se menciona al santo data probablemente de 1934, por consiguiente, de un año después de su entrada en el Carmelo. Allí se lee:

«Constantemente se nos recuerda que San Juan de la Cruz no deseaba para él otra cosa que sufrir y ser despreciado. Nos preguntamos qué sentido puede tener este amor por el sufrimiento. ¿No es más que el recuerdo amoroso del Calvario de nuestro Señor sobre la tierra, un deseo del alma tierna de estarle próximo por una vida que se parece a la suya? Esto no parece asimilarse a la alta espiritualidad del maestro de la mística...

...la preferencia dada al camino de la cruz no significa que se lamenta que el Viernes-Santo haya pasado y que la obra de redención se haya cumplido. Sólo unos seres salvados, unos muchachos de la gracia pueden llevar la cruz de Cristo. Únicamente con la unión al divino Rector adquiere el sufrimiento humano una fuerza penitencial. Sufrir y ser feliz en el sufrimiento, estar en la tierra, tomar los senderos fangosos y rudos de esta tierra, y sin embargo reinar con el Cristo ala derecha del Padre; reír y llorar con los muchachos del mundo y cantar sin cesar con el coro de los ángeles: tal es la vida cristiana, hasta el momento en que surja la mañana de la eternidad.»⁷

Este pasaje, de una tonalidad muy distinta a la del que hemos leído precedentemente, si bien no excluye el análisis psicológico manifiesta sin embargo un desplazamiento de los acentos y, como se verá, la utilización de otras fuentes que las de una filosofía de la persona.

En efecto, la «Ciencia de la cruz», ciencia de la práctica de la Noche mística, actúa sobre consideraciones literarias vinculadas a la naturaleza poética de la obra de Juan de Yepes, y sobre las diferencias entre la cruz como *signo* vinculado a una realidad histórica, y el *símbolo* de la noche: este fenómeno cósmico apto para significar un acontecimiento espiritual(45). Quizá se estrañarán Vds. menos de esta aproximación por la ciencia literaria y la

⁷ Edith Stein, *Kreuzesliebe. Einige Gedanken zum Fest des heiligen Johannes vom Kreuz*, en "Verborgenes Leben", Werke, Bd. XI, Herder, 1987. Este texto puede ser datado en 1934.

lingüística⁸ si recuerdan los primeros estudios de Edith Stein en Breslau y si teinen en cuenta su docencia sobre literatura alemana en Spyra, así como las numerosas referencias literarias (particularmente Ibsen y Goethe) que ilustran sus análisis del alma femenina. Por lo demás, cabe relacionar sin artificio este texto con sus lecturas de Kierkegaard, anteriores a su conversión, y a un sentido nuevo de la «paradoja» percibida a la luz de la mística católica.

De esta obra de 352 páginas tan sólo podemos descubrir aquí algunos aspectos particularmente significativos de su autor.

1. El «Cántico de la Noche oscura» es el punto de partida de los análisis de Edith Stein, que habitualmente se sirve de los dos tratados explicativos, la *Subida del Carmelo* y la *Noche oscura*, para analizar primero la *noche de los sentidos*, o «mortificación de la alegría de desear todas las cosas» (49). Ahora bien, entrar activamente, llevando su cruz, en este proceso de purificación debe llevar a la noche pasiva, puesta bajo la intervención de Dios, que debe ser considerada como una puesta en cruz. Se ve así dibujarse el lazo entre el símbolo y el signo: *noche* activa o acarreo de *cruz*, *noche* pasiva o puesta en *cruz*. Pero sobre todo se ve el signo de la cruz marcar y golpear la primera disposición natural del hombre que es vivir en el mundo según el mundo, y significar el comienzo de un conocimiento de sí «por el cual el alma llega a escrutar su propia miseria»(57).

Con la *noche del espíritu*, se asiste a una mortificación de una región superior del alma, donde la fe sustituye a la razón, la esperanza a la memoria y la caridad a la voluntad (65). De donde la necesidad de seguir, en el paso a paso de un comentario ceñido, las tres purificaciones de la razón, de la memoria y de la voluntad, y el análisis de las penas que estas facultades provocan en el alma cuando no obedecen más que al deseo de sí.

La *Subida del Carmelo* es una obra inacabada. Las partes que se anunciaban sobre la purificación pasiva han sido desarrolladas en la *Noche oscura*. Pero lo que por el momento retiene la atención de Edith Stein es absolutamente coherente con su intención de desarrollar una *ciencia* de la cruz: es desde luego preciso que haya un *conocimiento* relativo a una fe del que se dice que debe sustituir totalmente a la razón, un conocimiento que debe no poder ser más demostrativo sino que debe y puede ser contemplativo. Esto justifica que se haga variar el concepto de espíritu de la razón a la intuición —Pascal hubiera dicho, de la «geometría» a la «finura—, libera de atribuir a las diferentes potencialidades del espíritu nuevas finalidades.

«La fe exige la renuncia a la actividad natural del espíritu. Por otra parte, la fe prueba por su propia existencia la posibilidad de una existencia y de una actividad que sobrepasan la naturaleza. Así, por la expli-

⁸ Esto no significa que Edith Stein haya leído los libros de los que aquí se trata en lengua original. Sus notas se refieren siempre a la traducción alemana de las ediciones de Pustet.

cación de lo que ella es, nos da una nueva visión del espíritu. Se comprende por ello que en lugares diferentes se daba hablar del espíritu de forma diferente.»(123)

La respuesta a esta dificultad comprende diferentes momentos: un análisis de la actividad natural del espíritu, un análisis de la fe, que manifiesta que la mortificación de los sentidos y del espíritu no puede significar su destrucción en tanto que potencias creadas, sino la conversión al creador. Es, pues, hacia un nuevo objeto –dado en la fe– a donde deben volverse una inteligencia inseparable de la imaginación y una voluntad inseparable de la memoria. Ahora bien, es ciertamente lo que se manifiesta en la meditación –claro está, superable en la contemplación:

«La actividad por la cual el espíritu asimila interiormente el contenido de la fe se llama meditación. Aquí la imaginación presenta a nuestros ojos, bajo forma de imágenes, los acontecimientos que componen la historia de nuestra salvaguardia y busca nutrirse de ella a través de todos sus sentidos. La razón nos hace conocer su significación general así como las consecuencias que de ello se derivan para cada uno de nosotros. Por este camino en fin nuestra voluntad es llevada a amar y también a llevar una vida en conformidad con el espíritu de la fe.»(128)

Ahora bien, del mismo modo que la contemplación supera la meditación, algo en el espíritu supera estas potencias que son la inteligencia, la memoria o la voluntad reorientadas hacia los objetos de la fe. Se llega así a algo que, cuando la actividad de las potencias del alma ha sido suspendida, *no ha sido tocado*. Algo *intangible*, como lo dice por otra parte Edith Stein. Y este algo que se sitúa más allá de la afectividad y de la inteligencia dependiente de los sentidos debe ser, en el sentido más propio, el *espíritu* según Juan de la Cruz, la *sustancia del alma*, según Edith Stein la *individualidad* más profunda.(131)

He aquí el punto en que coinciden perfectamente los análisis de la «Estructura óptica de la persona...» o de «Ser finito y Ser eterno»: un punto de perfecta convergencia entre la reflexión filosófica y la lectura de los místicos.

2. El paralelismo entre la «Ciencia de la cruz» y la «Estructura óptica de la persona...» es sobre todo constatable en el capítulo 3 del §2, *El alma en el reino del Espíritu y de los espíritus*, comportando dos subtítulos tales como «Estructura del alma. Espíritu divino y espíritus creados». «El alma, el yo, la libertad». Vamos a detenernos en este tema.

Volviendo sobre la imagen del Castillo del alma y de sus «moradas», Edith Stein propone un comentario sobre lo *exterior* y lo *interior* donde se hacen notorios acentos propiamente cartesianos y que sin embargo corrigen a Descartes: entre las cosas exteriores al alma es preciso contar el cuerpo, aunque ciertamente él no sea tan «puramente exterior» como las cosas que

cualifican su extensión; por el contrario el alma «tiene un ser puramente interior», aunque sin «salir de ella misma» puede entregarse al mundo exterior. Tiene, pues, ella «la libertad de situarse en el lugar que le plazca, sin abandonar *su lugar*, el lugar de su reposo. La posibilidad de moverse en sí reposa sobre la estructura del alma en tanto que yo». (178)

«El hombre está llamado a vivir su fondo íntimo y por ello a apropiarse la conducta de su vida (...) Sin embargo, el hombre no llega nunca a penetrar totalmente en su fondo íntimo. Esto es un secreto de Dios, que sólo Él es capaz de desvelar en la medida en que Él lo quiera. No obstante, de este fondo íntimo, que le ha sido dado al hombre plenamente y sin ninguna restricción, puede él disponer con toda libertad.» (179)

He aquí pues una cuestión crucial: ¿se puede conciliar esta concepción de la libertad, de este «gran misterio que constituye la libertad de la persona» delante del cual Dios mismo se detiene, y el hecho de que «la actividad propia del alma disminuye a medida que ella se aproxima a su fondo íntimo»; y que «cuando llega a él, Dios opera todo en ella y ella ya no tiene nada que hacer más que recibir»? La respuesta de los místicos es que «es justamente en esta acción de recibir donde se expresa la parte tomada por su libertad».

Pero entonces, ¿no hay acaso nadie más aparte de los místicos que se han elevado al «matrimonio» descrito por la «llama viva» o la séptima morada que sea auténticamente libre? Según el comentario de Edith Stein, ningún hombre movido por intereses *naturales* puede alcanzar el grado de libertad que corresponde a la naturaleza del alma profunda. No basta buscar lo que es justo y tomar las decisiones según lo que se cree conocer; incluso aquél que quisiera hacer el bien por encima de todo, dispone de hecho de sí mismo «como si ya se poseyera». Pero si pensamos en aquél que ya no quiere lo que Dios quiere, ¿existe diferencia entre este estado y la más alta unión de amor?

Toda una serie de cuestiones de teología mística se plantean a partir de aquí, sobre las cuales difieren los comentaristas de los «santos Padres» del Carmelo. Estas cuestiones ponen en curso distinciones plenamente inteligibles entre el habitar de Dios en toda su creación, la inhabitación de Dios en el alma por la gracia, y este particular habitar que representa el «matrimonio místico». Este habitar de *unión* perfecta, ¿representa en relación a la inhabitación por la *gracia*, ya recibida por el bautismo pero desarrollada hasta un estado de santidad, una diferencia de grado o de naturaleza? Edith Stein hace a este respecto un largo comentario cuyo reto es quizá, para nuestra autora, situarse ella misma en esta relación entre la conformidad perfecta con la voluntad divina por la gracia y el privilegio de la unión mística. Como quiera que sea, concluye este comentario con la siguiente toma de posición:

«Encadenando las demostraciones de nuestros dos santos Padres, resulta con mayor evidencia que los tres tipos de habitación divina en el alma, mencionados más arriba, no difieren solamente según su grado sino más bien según su especie.»

La primera forma, que consiste en ser mantenido en el ser por el Creador, no es todavía un habitar ya que no responde al criterio de *ser el uno en el otro*. La habitación producida por la gracia no es todavía una «invasión completa». El amor en su cumplimiento más perfecto es *no ser más que uno*, en un libre darse mutuo y en el encuentro perfecto del eros deseoso de la esposa y de la agape del esposo. «Hay una tal compenetración de las personas que no es superada más que por la circuminsección de las Personas divinas, de la que extrae su prototipo.» Es entonces cuando la «viva llama de amor» toma todo su sentido.

3. El tercer punto sobre el que es preciso detenerse es el de la relación entre el símbolo del Esposo y la Cruz. No carece de parentesco con el lazo establecido en otro lugar entre el Pesebre y la Cruz⁹. Se trata de hecho del mismo misterio del Amor y de la Cruz. Ahora bien, el signo de la Cruz contiene las realidades de la Encarnación, que es la «condición» de la Pasión, y de la Redención, que es el «fruto» de la Pasión. Pero precisamente, esta pasión lo es a la vez de Amor y de Muerte, y esta conjunción es lo que, en la *noche oscura*, enlaza la angustia del abandono y el deseo de unión. Y esto es cierto del Cristo en su inocencia como del hombre en su pecado; y en uno y otro caso, es la naturaleza humana lo que está en juego:

«...la naturaleza humana, en tanto que capaz de sufrir y habiendo sufrido realmente, es el instrumento de la Redención; la naturaleza humana en tanto que expuesta a la caída y habiendo sucumbido de hecho, es el motivo del sufrimiento redentor, y por ello mismo el motivo de la encarnación.» (287)

Al hombre caído, se le devuelve su dignidad perdida por el bautismo y de una forma eminente y excepcional en la unión nupcial. Y esta unión se realiza «bajo el árbol de la Cruz» porque ella es no solamente merecida sino sellada por la muerte del Cristo.**

Es aquí donde interviene un motivo simbólico de una alta significación teológica, el de la identidad entre el árbol de la Cruz y el árbol del Paraíso. Si el árbol del Paraíso es el del conocimiento del Bien y del Mal, es haciendo el mal como el hombre puede distinguirlo del bien. Ahora bien, de ese mal resulta la Pasión y la Muerte del Cristo, por consiguiente la Cruz, y es por la unión al Cristo crucificado como el alma repite dolorosamente y

⁹ Cf. *Das Weihnachtsgeheimnis* (1931) en "Wege der inneren Stille". Versión francesa: *Le mystère de Noël*, Ed. l'Orante, Paris 1955.

amorosamente , en el conocimiento de sí, el conocimiento del bien y del mal: "...gracias al agudo sufrimiento provocado por el conocimiento de sí, el alma se purifica."(288)

Este motivo del Arbol se enriquece enseguida con una consideración que corresponde al carácter prototípico de la circuminsección trinitaria para la unión mística, a saber que la unión entre el alma-esposa y Dios-esposo es análoga a la unión, llamada hipostática, de las dos naturalezas en el Cristo: Estar así vinculado a la doble naturaleza del Cristo, es sufrir con él sobre la Cruz y ser lavado con él a su Gloria. Las últimas frases de la *Ciencia de la Cruz* repiten tres veces la palabra "cruz":

"De este modo la unión nupcial con Dios para la que el alma ha sido creada, es comprada por la cruz, consumada por la cruz y sellada para la eternidad por la cruz."(305)

El doble prototipo a la vez trinitario y más propiamente cristológico de la unión mística, me parece reclamar un breve comentario. Tanto en la una como en la otra figura teológica es una unión *en* Dios, intradivina, el modelo de la unión *con* Dios. Pero lo que pasa entre Dios y el alma pasa igualmente en el alma: en su unión con Dios ella está enteramente realizada como *Espíritu* y se convierte totalmente en *Humanidad* de Cristo... Absolutamente realizada como Espíritu y universalmente realizada como Humanidad: ¿no era éste el fin especulativo asignado al espíritu por ese "genio del idealismo" que fue Hegel? ¿No es entonces a las tentaciones panteístas de un Saber absoluto a lo que Edith Stein responde mediante una Ciencia "trinitaria" de la Cruz? Tan sólo queda esta respuesta venida de otro mundo que pueda oponerse al gran proyecto hegeliano: Edith Stein es trinitaria y mística allí donde Hegel es panteísta y especulativo.

Conclusión

Permitanme concluir tomando de un amigo de Edith Stein, el Padre Erich Przywara, un comentario sorprendente que aclara con luz inesperada nuestras propias consideraciones. En un largo artículo consagrado a Edith Stein y Simone Weil¹⁰, el autor escribe esto:

"Para Edith Stein (...) el análisis de los diversos grados de la "Ascensión del Carmelo" en su "Ciencia de la Cruz", se presenta como el cumplimiento de lo que significa la "epojé" en el método fenomenológico. En fenomenología, la "epojé" no es más que la puesta entre paréntesis

¹⁰ Reproducido en el volumen *Edith Stein, eine große Glaubenszeugin*, W. Herbrich (ed.), Plöger-Verlag. Primera aparición en "Les Etudes philosophiques" Paris 1956; versión española en "Orbis Catholicus" (Barcelona)

del mundo que existe realmente, a fin de que la mirada se vuelva exclusivamente hacia el mundo ideal de las “esencialidades puras”...Pero la palabra “epojé” viniendo de “epécho” no señala solamente una “parada” (dudando), (lo que corresponde a un “poner entre paréntesis” provisional), sino igualmente un “avance” positivo. Conformemente a esto en la fenomenología clásica de Husserl la epojé pasa progresivamente de un estado de retraimiento (metódica provisional) a un estado de avance (de principio): la mirada puesta exclusivamente sobre el mundo ideal de las “esencialidades puras”, hasta que, en el Husserl de las conferencias de la Sorbona [es decir, de las “Meditaciones cartesianas”], no queda del mundo, en la intersubjetividad transcendental, más que el mundo monadológico de las “esencialidades puras”. Es decir, que en la “epojé” fundamental, comprendida como “avanzadilla” o “alcance”, se percibe un acento místico como el que se encuentra en todas las enseñanzas sobre los grados de la vida mística: en la mística china de Lao-tsé, hindu de la Bhagavadgita, greco-oriental de Plotino, como en la mística cristiana-neoplatónica de Dionisio el Areopagita (quien fue el Doctor de la Iglesia del Carmelo) –pero en el modo en que alcanza su forma absoluta en el “no-devenir” radical de Gautama Bouddha.

A Husserl, esta epojé fundamental, finalmente mística, le condujo a las profundidades agustinianas de su “mundo ideal en la intersubjetividad transcendental” monadológica: hacia el “in te redi, in interiore homine habitat veritas”. Pero para Edith Stein, que nunca aceptó la forma sistemática del transcendentalismo, la epojé de la “retracción” se convierte en esta “epojé” radical del avance, en la que, como en la doctrina de los grados de San Juan de la Cruz, el alma experimenta un avance tan radical y total hacia el mundo espiritual de un Dios-Espíritu invisible que en esta forma de “trasladarse hacia”, es arrancada a los esplendores del mundo real de los sentidos e introducida, a través de la “noche de los sentidos”, en una “noche del espíritu” y finalmente en la “noche de Dios”, quien de acuerdo con las sabias palabras del Areopagita es “efusión de luz” como “Tempestad-Noche-Tinieblas (gnophos)”.

Lo que en su maestro Husserl no era más que un último acento secreto de su transcendentalismo sistemático: la epojé comprendida como un “dirigirse” hacia lo divino en el interior del hombre, se convierte en Edith Stein en un verdadero cumplimiento de esta última profundidad de la epojé en la “anihilación” del Carmelo: salir del “mundo de los sentidos” y del “mundo del espíritu” por esta “noche de sentido” y esta “noche del espíritu” en que lo Divino, experimentado más allá de toda experiencia como “Noche luminosa”, se revela el verdadero “Transcendental”.

Es desde luego el destino filosófico de Edith Stein que se cumplió en el Carmelo, más allá, ciertamente, de la filosofía, pero nunca sin que una mirada de la inteligencia acompañe la marcha de su alma enamorada de la Cruz.

Mayo 1994