



Artículo

Edith Stein, Descartes y nuestras filosofías

Edith Stein, Descartes and our philosophies

Juan Carlos Moreno Romo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Juan.carlos.moreno@uaq.mx

 <https://orcid.org/0000-0002-7468-0710>

Resumen: Si bien es cierto que la filosofía —la original, la de quien pregunta por todo o todo lo examina, como Sócrates, o la de quien como Descartes duda de todas las cosas (o las pone en suspenso, como Husserl) al menos una vez en la vida— es un ejercicio eminentemente personal, también es cierto que no puede darse sino en el seno de una cultura, y de una comunidad. Tan importante es entonces, para comprender una determinada filosofía, la consideración de la persona concreta —de carne y hueso que diría Unamuno— que la ha realizado, como la de su “sujeto colectivo”: qué comunidad, qué instituciones, y hasta qué poderes sostienen o suscitan tal o cual filosofía, y por qué. Tras ocupar un lugar bastante promisorio en una de las escuelas filosóficas más importantes del siglo XX europeo, Edith Stein quiso ser parte de la Iglesia católica y, en ésta, de la estricta orden del Carmelo. Nos interesa destacar, en lo que sigue, algo de lo que un paso como ese le hizo ver a ella, y nos ayuda a ver a nosotros sobre nuestra propia relación con la filosofía y con la comunidad (Iglesia y/o nación) de la que formamos parte.

Palabras clave: Filosofía católica, filosofía secular, fenomenología, neotomismo, fideísmo.

Abstract: Although it is true that philosophy —the original, that of someone who asks about everything or examines everything, like Socrates, or that of someone like Descartes who doubts all things (or puts them on hold, like Husserl) at least once in a lifetime— is an eminently personal exercise, it is also true that it cannot occur except within a culture and a community. So important is then, to understand a certain philosophy, the consideration of the specific person —of flesh and blood that Unamuno would say— who has carried it out, as that of its “collective subject”: what community, what institutions, and even what powers. they support or give rise to this or that philosophy, and why. After occupying a quite promising place in one of the most important philosophical schools of the European 20th century, Edith Stein wanted to be part of the Catholic Church and, in this, of the strict order of Carmel. We are interested in highlighting, in what follows, some of what a step like that made her see, and helps us see about our own relationship with the philosophy and with the community (Church and/or nation) which we are part of.

Key words: Catholic philosophy, secular philosophy, phenomenology, neo-Thomism, fideism.

Recibido: 31 de enero de 2024/Aceptado: 3 de junio de 2024



“Que una carmelita filosofe, es algo inusual, y desde luego no es lo más importante en su vida. Y si construyera sobre ello su dicha, tendría muy mala base.”

Edith Stein, carta a Helene Hirschler, 19 de octubre de 1937¹.

1. LOS QUE ATRAVIESAN

No tengo la impresión de que el temperamento de Edith Stein haya sido, como el de Sócrates, el de Descartes, o el de Husserl mismo, un temperamento primordial o preponderantemente filosófico. Y sobre todo en ella la filosofía no es, como en Spinoza o como en Nietzsche (y en Ortega, Jaspers, Heidegger, Sartre, Habermas, Nancy y una larga compañía) ni la meta ni el resorte decisivo de la vida. Si la filosofía, como profundización de la psicología, la historia, la literatura y la cultura humana en general, ocupa desde luego un lugar muy importante en su propia vida, no lo hace sino en la medida en que se integra en una dimensión todavía más profunda, más amplia y más alta que ella.

Y sin embargo estoy de acuerdo con Alasdair MacIntyre cuando, en contraste con la “filosofía profesional” que se promueve y se estimula el día de hoy en nuestras universidades —donde, más o menos cuidadosamente domada, encasillada, y por si las dudas casi permanentemente atareada, se ha vuelto, amén de políticamente inocua, “algo irrelevante para la vida diaria”—, nos presenta a Edith Stein como a alguien en quien esto no ha ocurrido, o no ha sido efectivo².

Filosofía y vida están, en ella —o cultura y vida, más ampliamente—, estrechamente imbricadas, cual debe ser cuando la filosofía y la cultura son lo que realmente son, y no una más o menos burda falsificación, o un sucedáneo de las mismas. Lo que me viene a confortar en mi franca preferencia por el imponente primer volumen de sus *Obras completas* —el que contiene sus escritos autobiográficos y su correspondencia—, en el que por lo pronto cabe destacar que nos encontramos, amén de con una gran mujer, y un entrañable ser humano, con una escritora de la talla de los más grandes.

¹ Referiré a las *Obras completas* de Edith Stein en la edición española de Julen Urquiza y Francisco Javier Sancho (Burgos: El Carmen – Espiritualidad – Monte Carmelo, 2002 - 2005), abreviando, en nota, como se estila en esta publicación: en este caso estamos en Stein, *Cartas*, I: 1228.

² Alasdair MacIntyre, *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, trad. por Feliciano Merino Escalera (Granada: Nuevo Inicio, 2008), 18. Y Juan Carlos Moreno Romo, *Nos roban la universidad y otros ensayos de filosofía de la educación y hasta de “gestión del conocimiento”*, 2.^a ed. (Alicante: Editorial Club Universitario, 2023).

Su *Vida de una familia judía* viene a ser algo así como su *Discurso del método* —o su *Respuesta a Sor Filotea de las Cruz*—, entre otras cosas porque en ella nos cuenta cómo se fue dando su encuentro, y su estrecha y muy fecunda relación, primero con la cultura escolar y universitaria de su tiempo, y después con la propia filosofía, en la remozada figura de la fenomenología.

Y el que se ocupe ahí no de ella sola, sino de toda de su comunidad de vida, y de amor, cuyo círculo primero y más íntimo es naturalmente el de su propia, y muy humana, y muy querida familia, no es desde luego algo meramente circunstancial, o accesorio, sino un gesto que nos dice mucho sobre ella y sobre su manera de vivir, incluso la exigente y ampliamente solitaria vida intelectual, teórica —o contemplativa.

Aunque muy pronto quedó huérfana de padre (en 1893, antes de cumplir los dos años de edad), a ella no le tocó vivir (como a Descartes, que a quien perdió, más o menos a la misma edad, fue a su madre) el desarraigo familiar de un colegial de internado. Y si Descartes mismo conservó por su nodriza, a pesar de haber crecido en el colegio de *La Flèche*, un afecto fuerte y duradero, no es en absoluto sorprendente que el amor de Edith Stein por su madre, y por el resto de su familia, ocupe un lugar tan importante en su vida y en su personalidad. Fuente de vida afectiva, de apoyo, de alegrías, y de conflictos también, o de desencuentros de esos que nos fuerzan a crecer —incluyendo la durísima prueba que fue para Edith Stein el no contar, a la hora de su conversión al cristianismo, con la más mínima apertura o comprensión de parte de su madre—, su familia estuvo con ella, pese a todo —y en la persona de su hermana Rosa física y espiritualmente— hasta la prueba final.

El padre de Descartes, que pronto se volvió a casar y tuvo otros hijos, se puede decir que miró lo de la extraña vocación de su curioso hijo René —a quien por cierto llamaba “mi pequeño filósofo” — con bastante “filosofía”, y hasta con un poco de ironía también. ¡Qué raro que prefiriese andar “ encuadrado en cuero ” en vez de vestido de toga! ¡Pero si ese era su gusto! La madre de Edith Stein, en cambio, si toleró, y hasta apoyó o subvencionó lo de que su hija se fuera a Gotinga a estudiar esa cosa tan extraña, y tan impráctica que enseñaba el célebre profesor Edmund Husserl, de origen judío —o que se quedara incluso de asistente suya, en Friburgo, gastando en ello más de lo que éste le pagaba—, cuando se enteró de su conversión al cristianismo no quiso oír explicaciones, y menos aún cuando su hija decidió ingresar al Carmelo.

Nacida el 12 de octubre de 1891, fiesta judía de la reconciliación —y fiesta hispana o española del descubrimiento de América—, Edith Stein llega al mundo, pues, en el seno de una familia judía de Alemania. Estamos en la época de la asaz moderna y progresista “emancipación

de los judíos”, y el liberalismo europeo “construye”, para la nueva, pujante economía, toda una nueva sociedad en la que, por razones distintas, y aún opuestas a las que casi un par de milenios antes esgrimía san Pablo —y sin necesidad de convertirse al cristianismo, como en la España de los reyes católicos—, el moderno Estado-nación concede la ciudadanía —y la “pertenencia plena”, entonces— a los que durante siglos han tenido que vivir apartados del resto de sus coterráneos, o sus “huéspedes”.

De modo que, en principio, la doble condición de judía y de mujer no hacen de Edith Stein, formalmente, ni una extranjera, ni un ciudadano de segunda tampoco. Y eso es algo que ella asumirá con plena convicción, y como fuente de un activo compromiso social, o político, y hasta de un bastante heroico patriotismo, del que tendrá ocasión de dar la prueba, en un primer momento, al desatarse la Gran guerra (o primera Guerra mundial).

Si sus compañeros varones acuden al frente, en el que sus vidas corren peligro, y en donde algunos de ellos efectivamente perecen, ella no puede permanecer pasiva. Alemania está en guerra y ella es tan alemana como el que más. La carta que le escribe el 9 de febrero de 1917 a Roman Ingarden es, a este respecto, harto elocuente. El Estado, sostiene la joven, y un tanto cuanto hegeliana o westfaliana estudiante universitaria, “es un pueblo consciente de sí mismo, que disciplina sus funciones”³. Y esa conciencia es, en su caso, no sólo teórica, sino también moral: “hoy ha terminado mi vida individual —le asegura a su amigo y condiscípulo polaco— y todo lo que soy pertenece al Estado”⁴.

Se alista, en consecuencia, como enfermera voluntaria. Recibe la formación necesaria, y es asignada a Chequia, donde tiene incluso la ocasión de sentir, por alemana, el rechazo popular. Una pequeña prueba, apenas, en relación con lo que ahí la espera, en el paciente y esmerado acompañamiento, sobre todo, de los heridos e infectados que sufren por la mordedura de la guerra; pero con el aleccionador correlato del devaneo sexual al que se prestan, en aquel bastante trágico o macabro ambiente, los médicos y las enfermeras; y con el también asaz ingrato epílogo del tribunal de guerra al que se ve formalmente sometida por haber participado en la práctica, común, pero prohibida, de aprovechar las enfermeras sus desplazamientos para llevar cartas.

La ciudadana Edith Stein ha cumplido pues, con creces, en el momento decisivo, su deber frente al Estado que les ha dado, a ella y a los suyos, esa plena pertenencia o acogida. Pero el Estado mismo, ese “monstruo frío”, o esa ingente maquinaria en la que ella cree poder ver nada

³ Stein, *Cartas*, I: 569.

⁴ *Ibid.*, 570.

menos que a una Persona, no parece que en lo de su “autoconciencia” incluya la conciencia moral, y entre sus prerrogativas —en sus razones de Estado, que el corazón no reconoce— parece incluir la de poder incumplir (o incluso la de no poder cumplir) lo que promete o decreta, y que encima si es él mismo quien lo concede, o lo da, cual todo un “soberano”, él mismo lo puede quitar tan repentinamente como lo otorgó.

Y es justamente eso, el trágico incumplimiento, y la inhumana retirada de esas promesas de acogida y de inclusión, por parte del brutal, y fanático régimen nacional-socialista —esa especie de anti-religión que se ha hecho con las riendas del Estado—, lo que la mueve a escribir la *Vida de una familia judía*.

Los últimos meses —leemos en el prólogo fechado el 21 de septiembre de 1933— han arrancado a los judíos alemanes de su tranquila y natural existencia. Esto les ha obligado a reflexionar sobre sí mismos, sobre su ser y sobre su destino. Pero también los acontecimientos de nuestro tiempo han urgido a otros muchos, que están más allá de los partidos, a plantearse el tema de la cuestión judía⁵.

Para hacer de éste un chivo expiatorio a la medida de su odio, y de la tremenda frustración, y el desarraigo mismo de su electorado, Hitler explota una “imagen desgarrada” del pueblo judío al que asaz dolosamente identifica con “los grandes capitalistas, la literatura impertinente y las cabezas inquietas, que han tenido un gran papel en los movimientos revolucionarios de las últimas décadas”⁶. La profesora Edith Stein, a quien por lo demás un sacerdote y religioso ya se lo había recomendado, se siente en el deber de responder dando testimonio, con su sincera y entrañable verdad, de lo que realmente ha sido su mundo.

Sobre todo piensa en esa juventud a la que, en el momento mismo en que ella escribe, se la está educando expresamente en el odio a los de su raza, a quienes encima ya no tendrán siquiera la posibilidad de conocer “como empleados, como vecinos, como compañeros de escuela y de universidad”, pues se los ha expulsado no sólo de la economía, la sociedad y la ciudadanía, sino ante todo de la humanidad misma. Ante semejante drama, escribe, “yo quisiera sólo narrar sencillamente mis experiencias de la humanidad judía”⁷.

⁵ Edith Stein, “*Vida de una familia judía*”, I: 159.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, 160.

Todos los pueblos de la pujante Europa Moderna, en la precisa medida en la que han ido siendo devorados por la revolución industrial, por el capitalismo o por el socialismo, y por ese tan tremendo Leviatán que es efectivamente el Estado moderno, han sufrido un fuerte, progresivo, y asaz frustrante desarraigo, que por cierto no se ha detenido y del que ahora mismo vuelven a resentirse, especialmente en Europa, una vez más, las sociedades “más desarrolladas”. Los judíos no son la excepción, aunque desde cierto ángulo —el de la “emancipación”, y el de su relativa prosperidad— aparezcan como los beneficiarios de una situación que, en el fondo, es frustrante para todos, y a todos les exige el tributo de su personalidad, o identidad profunda.

Edith Stein recuerda, por ejemplo, en las primeras páginas de esas memorias suyas y de su familia, a su tía Mika que, escribe, “era la única de la casa que había defendido la fe de los padres y se preocupaba de mantener la tradición, en tanto que los otros, en sus relaciones con el judaísmo, habían perdido sus fundamentos religiosos”⁸. Y el cuadro lo completan, si se quiere, esos gemelos primos suyos que, una vez alcanzada la edad en que esperaban poder “gozar de la vida”, como no podían esperar nada de ella y de su hermana Erna, simplemente las dejaron de frecuentar.

En los círculos burgueses judíos —comenta Edith Stein— estaba ampliamente extendida la “doble moral”, que mi hermana y yo rechazábamos con toda energía. Por esa diferencia de puntos de vista aflojó sustancialmente la relación íntima con nuestros parientes. Sólo quedó la relación externa y la cordial participación en todas las alegrías y tristezas de los acontecimientos familiares. Nos atribuían un idealismo excesivo y apartado de la realidad, mientras que a nosotras nos repugnaban muchas cosas de otros por frívolas. Por todo esto también mi madre quedó afectada. A pesar de su cordial cariño a los hermanos y la necesidad de verlos con frecuencia y charlar con ellos sobre el presente y el pasado, sin embargo, cada vez más se sentía totalmente en casa ya sólo en su propia casa⁹.

Inclusión, prosperidad, licencia... son los mismos factores que en la Europa contemporánea se asegura que han logrado disolver ya a las propias, bimilenarias tradiciones cristianas, y que en ese tiempo al parecer minaban de un modo incluso más eficaz a las

⁸ *Ibíd.*, 169.

⁹ *Ibíd.*, 200.

minoritarias comunidades judías en las que, por dar un drástico, y harto elocuente ejemplo, la ruina económica llevaba muy frecuentemente al suicidio¹⁰.

En la familia Stein se conservaba, entonces, la “común decencia”, o la moral tradicional; pero no se podía decir lo mismo de sus fundamentos religiosos. Celebraban aún las fiestas más importantes del judaísmo, *Pessab* por ejemplo, pero aquello no hacía más que evidenciar o subrayar su alejamiento.

La celebración de la fiesta —escribe Edith Stein— tenía algo doloroso, y era que no participaban con devoción en ella más que mi madre y los niños pequeños. Los hermanos, que debían hacer las oraciones en lugar del padre muerto, las hacían de manera poco digna. Si no se encontraba presente el mayor y el más joven asumía el papel de cabeza de familia, se notaba con demasiada claridad que interiormente se reía de todo esto¹¹.

En contraparte de ese desarraigo se iba dando, inevitablemente, el efecto de la inserción —o la absorción— en la nueva sociedad. Y el instrumento de esto, el *kulturkampf* ha pasado por ahí, es desde luego esa “educación pública” sobre la que Hilaire Belloc ya por entonces se inquietaba. “En nuestra infancia —escribe Edith Stein—, la escuela desempeñó un papel muy importante. Yo creo que casi me encontraba más a gusto allí que en casa”¹².

Cuenta sor Juan Inés de la Cruz, a propósito de su “temprana, vehemente y poderosa inclinación a las letras”, lo que le sucedió cuando, antes siquiera de haber cumplido ella los tres años de edad, su madre envió a su hermana a casa de una de esas señoritas que se dedicaban a la enseñanza, y ella la acompañó:

Me llevó a mí tras ella el cariño y la travesura; y viendo que la daban lección, me encendí yo de tal manera en el deseo de saber leer, que engañando, a mi parecer, a la maestra, le dije que mi madre ordenaba que me diese lección. Ella no lo creyó, porque no era creíble; pero, por complacer al donaire, me la dio. Proseguí yo en ir, y ella prosiguió en enseñarme, ya no de burlas, porque la desengañó la experiencia; y supe leer en tan breve tiempo, que ya sabía cuando lo supo mi madre,

¹⁰ *Ibíd.*, 211.

¹¹ *Ibíd.*, 201.

¹² *Ibíd.*, 197.

a quien la maestra lo ocultó por darle el gusto por entero y recibir el galardón por junto; y yo lo callé, creyendo que me azotarían por haberlo hecho sin orden¹³.

A Edith Stein le sucedió algo semejante, aunque en circunstancias muy distintas, pues precisamente ahí estaba de por medio ya la escuela como tal.

Erna, al llegar a los seis años —nos cuenta—, comenzó a ir a la escuela, y como yo no podía ir con ella, me sentí muy desgraciada. Como me faltaba compañía en casa, me inscribieron en la guardería. Esto lo consideré muy inferior a mi dignidad¹⁴.

No obtuvo, como la pequeña Juana de Asbaje, una satisfacción inmediata, pero la espera no apagó, y más bien avivó su deseo.

Al acercarse mi sexto cumpleaños —agrega un poco más adelante— decidí terminar con el odiado jardín de infancia. Dije que a partir de ese día quería ir sin más discusiones a la “escuela grande”; este era el único regalo de cumpleaños que yo deseaba. Si no se me concedía esto, no quería ningún otro regalo¹⁵.

Una de sus hermanas mayores (¿Else?), que había sido una excelente alumna, “y que había pasado hacía muy poco el examen de magisterio”¹⁶, consiguió que la admitieran, a pesar de que el curso ya estaba muy avanzado. Y si al principio, naturalmente, la niña tuvo algunas dificultades para alcanzar a sus compañeros, “para Pascua —escribe— ya me había equiparado a los otros y desde entonces ocupé siempre uno de los primeros puestos”¹⁷.

La escuela fue, pues, su elemento, y después de ésta el colegio y en seguida la universidad —o las universidades, en plural—, siempre al más alto nivel de trabajo y de aprovechamiento.

A los dieciséis años se tomó, empero (a la misma edad en que a Unamuno lo desarraigó su soledad madrileña), una especie de receso que aprovechó para pasar unos diez meses en casa de su hermana Else. Ella y su marido (por cierto un primo de su propia madre) eran “ateos del

¹³ Sor Juana Inés de la Cruz, *Primero sueño y otros escritos*, ed. por Elena del Río Parra (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006), 237-238.

¹⁴ Stein, “*Vida de una familia judía*”, I: 207.

¹⁵ *Ibíd.*, 208.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*

todo” y no habían querido “saber nada de una boda religiosa”¹⁸. En ese ambiente tan “moderno” o “secularizado” la propia Edith acaba por romper amarras con los restos de las prácticas religiosas judías.

Tras ello vuelve intensamente a los estudios, más disponible todavía a su plena influencia (y a la de sus abundantes lecturas, como las que hizo Unamuno en la biblioteca del Ateneo de Madrid). Las letras, y las disciplinas de conocimiento, en general, que el colegio y la universidad ponen a su alcance, le dan los medios para arraigar todavía más en su patria y en su tiempo. La historia en especial, nos cuenta, le ayudaba a tener “una participación apasionada en los sucesos políticos del presente, como historia que se está haciendo”¹⁹.

La despierta y talentosa joven estudiante estaba desde luego muy al tanto de lo que se debatía, a nivel ideológico, y social, en aquellos años tan tremendos; y al respecto se formaba, en toda conciencia, unas convicciones políticas bastante generosas e “informadas”. Había en ella sobre todo, subrayémoslo una vez más, un fuerte sentimiento de comunidad, y de pertenencia a su país y a su cultura (en la que se conservaba un puente, todavía, en el estudio de las humanidades, a la cultura universal).

Al lado de las convicciones puramente teóricas nació —escribe—, como personal motivo, un profundo agradecimiento para con el Estado que me había dado el derecho de ciudadanía académica, y con ello la libre entrada a las riquezas del espíritu de la humanidad.

Todas las pequeñas bonificaciones que nos garantizaba nuestra tarjeta de estudiantes —descuentos para el teatro, conciertos y cosas semejantes— las veía yo como un cuidado amoroso del Estado para con sus hijos predilectos, y despertaban en mí el deseo de corresponder más tarde agradecidamente al pueblo y al Estado mediante el ejercicio de mi profesión²⁰.

Respecto de su vocación filosófica específica, en sus memorias cuenta, como de pasada, que leyó a Kant, a Nietzsche y a Spinoza, pero no nos deja la impresión de que estas lecturas la hayan impactado mayormente. Si acaso un poco la *Ética* de Spinoza, que es lo que llevó consigo, el verano de 1911, a una excursión que hizo en compañía de sus amigas del “trébol de cuatro hojas”.

¹⁸ *Ibíd.*, 218.

¹⁹ *Ibíd.*, 302.

²⁰ *Ibíd.*, 302.

No me separaba nunca del pequeño volumen —escribe—. Cuando íbamos al bosque lo llevaba en el bolsillo de mi impermeable, y mientras los demás se tumbaban bajo los árboles, buscaba yo cerca un alto para la caza del ciervo y trepaba hasta arriba. Allí me sentaba y me sumergía alternativamente en las deducciones sobre la Sustancia Una y en la contemplación del cielo, montañas y bosques²¹.

Y es cierto que en la seca, pedregosa y escarpada lectura de la *Ética* de Spinoza, si se persevera hasta el final se alcanza esa especie de momento místico-naturalista, y hasta de filosófica religión natural, o reconciliación con el Todo o la Substancia. Pero, ¿qué hay de todo el fatalismo previo, o concomitante, y de toda esa dimensión de despersonalización, o desarraigo, y de “desengaño” espiritual?

Ya cerca de la conclusión del bachillerato, nos cuenta Edith Stein, llegó el momento de elegir carrera:

Cuando mi amplia familia supo que yo me preparaba, mi primo Franz se informó en un amplio círculo sobre lo que yo iba a estudiar. Yo le dejé adivinar. Repasó todas las facultades; finalmente dijo: “Ya lo sé: literatura e historia”. Yo asentí: “Literatura y filosofía”. Mi hermana Frieda puso durante esta conversación la cara cada vez más larga. ¡Parecía que yo no pensaba en absoluto en el aspecto práctico de la vida! Leía en su rostro el horror que le producía, y me reía por dentro. De hecho yo no me preocupaba mucho por la manera de ganarme el pan, pero comprendía que debía tener una cierta consideración a mis familiares²².

La educación pública estatal, mientras mantenga en su seno a las humanidades, y a la propia filosofía, como tal, y como tradición o corpus literario, o de grandes obras, y grandes ejemplos también, por muy centrada que esté en lo inmediato o en lo utilitario mantendrá esa puerta abierta, o esa ventana, al menos, a algo mucho más grande.

Edith Stein recuerda asimismo una conversación que tuvo con su primo Richard Courant, de Gotinga, en una ocasión que los visitó:

²¹ *Ibíd.*, 252.

²² *Ibíd.*, 287.

“¿Pero cómo se te ocurre estudiar precisamente filosofía?”, me preguntó. “¡Ay! ¿Cómo se te ocurrió a ti estudiar precisamente matemáticas?”, le repliqué, sonriendo. Comprendió perfectamente mi intención, pero no se quedó satisfecho. “¿Te has dedicado ya a la filosofía?”, me insistió. “No; propiamente todavía no; pero quiero. He leído algo de Haeckel, pero en realidad esto no merece el nombre de filosofía”. Quizás este juicio sobre Haeckel despertó en él una confianza sobre mi capacidad filosófica. No me preguntó más²³.

Haeckel era un reputadísimo biólogo, y ante todo un darwinista social entonces muy en boga que, en la estela justamente de Spinoza, pretendía substituir las religiones históricas o reveladas con una religión perfectamente “racional”, y “natural” o “científica” que en su momento fue, por cierto, fuertemente promocionada. Su libro *El monismo, vínculo entre la religión y la ciencia. Profesión de fe de un naturalista*, de 1892, fue inmediatamente traducido a diversas lenguas, el español y el francés entre ellas (el francés de Georges Vacher de Lapouge).

Azorín lo criticó, en la España de la época, más o menos, en que la propia Edith Stein lo leería (en respuesta al ataque que un grupo organizado de intelectuales europeos dirigía contra la “rezagada España”), y recibió, a la vez que el entusiasta apoyo de Unamuno, la asaz feroz e histriónica censura del joven articulista europeísta y germanófilo José Ortega y Gasset²⁴.

Estamos, pues, en una época desafortunadamente científicista. En la Universidad de Breslau Edith Stein sigue los cursos de William Stern, un representante del “humanismo judío” que, sin embargo, se dedicaba sobre todo a la psicología, de la que hace incluso un abordaje experimental, y cuantitativo²⁵. Lo que a Edith Stein le sirve sobre todo de puente, dadas las insuficiencias conceptuales de tan pretenciosa disciplina, para el encuentro con la obra del que en ese momento aparecía precisamente, en el ambiente teórico alemán, como el gran crítico del psicologismo.

En la Universidad de Gotinga, donde para sorpresa de algunos (y de ella misma, cuando le explican que eso no es muy usual) es muy bien recibida por el propio Husserl, lo verdaderamente decisivo es su encuentro con Adolf Reinach, que es quien realmente la introduce en la fenomenología, y no sólo en ésta. Y en los años de Gotinga son muy importantes

²³ *Ibíd.*, 287.

²⁴ Juan Carlos Moreno Romo, *Ortega y la filosofía del arrabal* (México, D.F.: Fontamara, 2024), 110ss., 143ss.

²⁵ Edith Stein, “*Vida de una familia judía*”, I: 308.

también las reuniones de la Sociedad Filosófica, a las que asiste asiduamente, y en las que notablemente tendrá ocasión de escuchar a un Max Scheler “saturado de ideas católicas”.

Este fue mi primer contacto —escribe— con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe, pero me abrió a una esfera de “fenómenos” ante los cuales ya nunca más podía pasar por ciega. No en vano nos habían inculcado que debíamos tener todas las cosas ante los ojos sin prejuicios y despojarnos de toda “anteojera”. Las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo, cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí. Personas con las que trataba diariamente y a las que admiraba, vivían en él. Tenían que ser, por lo menos, dignos de ser considerados en serio. Por el momento no pasé a una dedicación sistemática sobre las cuestiones de la fe; estaba demasiado saturada de otras cosas para hacerlo. Me conformé con recoger sin resistencia las incitaciones de mi entorno y —casi sin notarlo—, fui transformada poco a poco²⁶.

2. BASTANTE MÁS QUE FILÓSOFOS

Pese a estar tan especialmente dotada para las letras, y para el trabajo intelectual en general, y no obstante su privilegiada imbricación con el ambiente filosófico alemán más avanzado de su tiempo —y con el europeo en general, un poco más tarde—, insisto en que no tengo la impresión de que el temperamento de Edith Stein sea primordialmente filosófico, ni de que la filosofía haya sido, a su vez, el resorte más importante de su vida. Lo que desde luego no hace de ella ni un autor menos interesante, o menos pertinente para la investigación filosófica, ni tampoco una persona menos admirable o entrañable.

Descartes mismo, aunque de temperamento eminentemente filosófico, y no obstante el haberla abrazado con toda la dedicación y la entrega que se requieren en el caso de la propia vocación, y los talentos recibidos (y a pesar, también, de haberla propuesto como “el mayor bien que puede haber en un Estado” (AT IX B, 3)²⁷, tampoco hizo de la filosofía la base y el sentido último de su propia existencia. Para “ganarse el cielo”, y hasta para “sosegar su casa” se abrazó (AT VI, 11), como cualquier otro cristiano católico, a la fe, y al sobrenatural auxilio y magisterio

²⁶ *Ibíd.*, 366.

²⁷ Descartes, AT IX B, 3. Cito a Descartes, como es convenido, remitiendo a la edición de Charles Adam y Paul Tannery (París: Vrin, 1996), dando el volumen en números romanos, y la página en números arábigos. En este caso, como el volumen nueve tiene una doble numeración, la letra B indica que me refiero a la segunda.

de la Iglesia; y en la filosofía lo que encontró fue justamente —como él mismo dice, o subraya— la “sólidamente buena e importante” vocación de su vida de “hombre puramente hombre” (AT VI, 3).

Lo que nos remite a una muy añeja discusión, que de suyo se remonta a la época misma en la que Descartes publicó sus obras; y a la inmediata, y durísima crítica que del “Descartes inútil e incierto” hizo Pascal, por ejemplo; pero que encima se fue complicando, a lo largo del primer racionalismo y de la Ilustración, la subsecuente “edad de las revoluciones”, y especialmente en el asaz cientificista siglo XIX, con su fuerte y decisivo corolario en la primera mitad del siglo XX.

La relativa simpatía que le tuvieron los de Port-Royal no favoreció mucho su recepción por parte de la jerarquía católica. Y el luterano (¿o spinozista?) Leibniz sembró muy hábilmente la semilla de la desconfianza, en su momento, al sugerir, especialmente ante sus contactos católicos, y jesuitas, que Descartes en el fondo era una especie de Spinoza disfrazado, o que en todo caso el horrible sistema del racionalista judío se seguía necesariamente del suyo²⁸.

Todo ese, asaz accidentado, y sinuoso, y complejo recorrido consagró, en paralelo a la positiva y harto justa idea de un “padre de la modernidad (filosófica)”, el (¿girardiano?) tópico de un Descartes *responsable de* todas las derivas filosóficas, políticas, sociales y civilizacionales de esa misma (¿o de la otra?) Modernidad.

Héroe incomprendido para los que, como Voltaire, d’Alembert, Condorcet... u Ortega, ya mucho más cerca de nosotros, lo hacían el precursor de las reformas o rupturas respecto de las que él mismo se desmarcó oportuna, y muy explícitamente (AT VI, 14-15); para los intelectuales católicos tradicionalistas o nostálgicos del “Antiguo régimen” Descartes se volvió el rival, o el “hombre de paja” contra el que se creyó tener que promover, en su momento con el aparente, o por lo menos no del todo bien interpretado apoyo de la santa sede, una más o menos aguerrida vuelta a santo Tomás de Aquino como a un terreno filosófico —o un *pasado*— seguro y de perenne e *intocable autoridad*.

Reacias a asumir su propia, y decisiva innovación filosófica, especialmente en la medida en la que ellas contaban con Suárez, Rubio, Toledo, los conimbricenses, y toda esa “segunda escolástica” o “escolástica española” que en no pocos aspectos esenciales se le había ya

²⁸ Juan Carlos Moreno Romo, “La filosofía del arrabal y el dualismo cartesiano en Leibniz”, en *Gottfried Wilhelm Leibniz. Las bases de la Modernidad*, ed. por Luis Antonio Velasco Guzmán y Víctor Manuel Hernández Márquez (México, D.F.: UNAM, 2018), 249-278. Recogido más recientemente en Juan Carlos Moreno Romo, *A la sombra de las luces europeas. Estudios de filosofía moderna / ensayos de filosofía del arrabal*, (México, D.F.: Fontamara, 2023), 83-107.

adelantado (para algunos estudiosos Suárez sería incluso el verdadero padre de la modernidad filosófica), las universidades católicas se habrían abierto, al fin, a la influencia cartesiana, sobre todo por razones científicas o cosmológicas, y sociales, cuando desde Inglaterra les llegó el muy poderoso reflujo de libérrimos lectores y competidores suyos como Newton y Locke, pues en Descartes encontraron justamente un poderoso antídoto católico contra la moderna ciencia inglesa²⁹.

Eso habría dado incluso lugar a una especie de momento cartesiano del pensamiento católico oficial: abiertas las puertas a su ciencia, se habría dado también una mayor acogida a sus escritos filosóficos, cuya influencia acabaría por impactar no sólo en el terreno estricto de la filosofía, sino incluso en el de la propia teología. Hans Küng sostiene, por ejemplo, que el cartesianismo fungió como un importante depurador conceptual, cuya influencia sería identificable, incluso en algunas de las definiciones del propio Concilio Vaticano I (que se llevó a cabo entre 1869 y 1870)³⁰.

Y en contraparte, ya en 1833 el aguerrido abate Louis Eugène Marie Bautain, autor de un libro *Sobre la enseñanza de la filosofía en Francia en el siglo XIX*, creyó necesario combatir la influencia del “cartesianismo”, que él asimilaba a la actitud filosófica en cuanto tal, y que en su opinión había calado incluso en los seminarios en los que los futuros sacerdotes se formaban y en los que, pese a que la vieja escolástica había hasta entonces conservado las formas y el lenguaje medievales, ésta se había tornado “Cartesiana en su espíritu”, y era a eso o lo que debía, sin duda, “su sequía y su esterilidad”³¹.

Por su parte, en terreno “secular”, los racionalistas, los positivistas y los científicos franceses de ese siglo, y de buena parte del siguiente, se consideraban herederos de un Descartes que, según sostiene, en la estela de Voltaire, un Louis Liard (en un libro de 1911)³², habría sido ante todo un gran científico que, si había condescendido a elaborar toda una metafísica *ad hoc*, congruente “en apariencia” con las ideas que el cristianismo tiene sobre Dios y el alma humana, lo habría hecho simplemente para evitar ser perseguido por la horrenda Inquisición, como le sucedió a Galileo.

²⁹ François Azouvi, *Descartes et la France* (París: Fayard, 2002).

³⁰ Hans Küng, *¿Existe Dios?* (Madrid: Cristiandad, 1979), 239 y ss. Y también Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical* (Barcelona: Anthropos, 2010), 366 y ss.

³¹ Louis Eugène Marie Bautain, *De l'enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, (Strasbourg-Paris: Février-Derivaux, 1833), 37.

³² Louis Liard, *Descartes* (Paris: Alcan, 1911).

Esta caricatura de “Descartes, el filósofo enmascarado”, a la que el sociólogo Maxime Le Roy le dedicó, en 1929, un par de no muy finos volúmenes³³, cabe destacar pues que fue exitosa en los dos bandos: tanto en el de la filosofía ilustrada, revolucionaria y secular, como en el de la filosofía católica “reaccionaria” o tradicionalista. Y en particular el neotomismo la recogió fielmente de sus adversarios, y la usó no tanto para atacarlos a ellos cuanto para censurar y rechazar a Descartes, a quien de ese modo se eximían de tener que confrontarlo —o asumirlo— de verdad. Monseñor d’Hulst concedía, en 1873 (en un momento decisivo, subraya François Azouvi, para el arranque del neotomismo), que Descartes había sido un verdadero filósofo, y un verdadero cristiano, pero le regateaba la condición de filósofo cristiano³⁴.

No es desde luego este el lugar para ahondar en esa discusión, de la que por otro lado me he ocupado ya, tanto en *Vindicación del cartesianismo radical* (2010) como en *La religión de Descartes* (2015). Pero viene muy al caso el que nos detengamos aquí al menos en lo esencial, que consiste justamente, a mi juicio, en el hecho de que el filósofo cristiano no le pide a la razón natural más de lo que ésta estrictamente puede dar, gracias a que la revelación la descarga de esforzarse o de empeñarse en darnos lo que no podría.

De ahí que a la noche oscura del alma corresponda, en Descartes, el harto más delimitado ejercicio de la duda metódica, y las meditaciones metafísicas sean lo que, en filósofo estricto, nos propone el que en su niñez y juventud hizo tantas veces, bajo la estricta conducción de un padre jesuita, los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Pero dejemos que él mismo nos lo diga, en el siguiente, harto conocido pero en realidad muy poco atendido párrafo de la primera parte de su *Discurso del método*:

Yo reverenciaba nuestra teología, y pretendía, como cualquiera, ganar el cielo; pero habiendo aprendido, como cosa muy segura, que el camino a éste no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas, que a él conducen, están por encima de nuestra inteligencia, no habría osado someterlas a la debilidad de mis razonamientos, y pensaba que, para emprender examinarlas y tener éxito, era necesario tener alguna asistencia extraordinaria del cielo, y ser más que hombre (AT VI, 8).

³³ Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque* (Paris: Rieder, 1929).

³⁴ Azouvi, *Descartes et la France*, 236.

En 1691, poco más de medio siglo después, en esa misma Nueva España en la que Antonio Rubio había escrito el manual en el que en el colegio de La Flèche se explicaba la lógica (la *Lógica mexicana*, justamente), sor Juana Inés de la Cruz se defendía, en su célebre *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, de su demora en ocuparse de las cosas sagradas, y de su eruditísima afición a las profanas, de muy parecida manera (como que ambos pertenecen, pese a que nosotros lo hayamos olvidado —o nos lo hayan hecho olvidar—, a la *misma* civilización).

Y hablando con más especialidad os confieso —escribe sor Juana—, con la ingenuidad que ante vos es debida y con la verdad y claridad que en mí siempre es natural y costumbre, que el no haber escrito mucho de asuntos sagrados no ha sido desafición, ni de aplicación la falta, sino sobra de temor y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras, para cuya inteligencia yo me conozco tan incapaz y para cuyo manejo soy tan indigna³⁵.

Ya desde 1681, en el texto que escribió para responder a las críticas que el jesuita Antonio Núñez de Miranda andaba propalando (la *Autodefensa espiritual*, o *Carta de Monterrey*), le recuerda a su no demasiado fiel o leal, y acaso un tanto cuanto vanidoso y envidioso confesor, que “en querer, más que en saber, consiste el salvarse”³⁶.

Ni sor Juana ni Descartes pretendían, en tanto que cristianos, serlo más que otro cualquiera, y la excelencia de sus dotes y sus obras las ponían, de ese modo, en su justo lugar (muy lejos, en verdad, de la soberbia que el soberbio y perezoso, e ignaro tradicionalismo le atribuye, en incansable estribillo, al mayor de todos los filósofos católicos de la Modernidad).

René Descartes fue, entre muchas otras cosas, un escritor extremadamente cuidadoso, y un filósofo de los más grandes de todos los tiempos, y sobre todo un cristiano sincero al que lo mínimo que hay que concederle es la lectura atenta de lo que él mismo nos dice, en vez de asaz gregariamente asumir, y repetir, como quien de veras sabe lo que dice, lo que sobre él se cuenta.

Si el humanista propiamente dicho, Ficino por ejemplo, tiende a equiparar al cristianismo con la filosofía, y el protestante en cambio la rechaza por completo, el cristiano católico le concede a la filosofía un lugar importantísimo, sí (¿quién se atrevería a decir que un Ficino o un Erasmo tienen más méritos filosóficos que Descartes?), pero subordinado: aquella famosa función ancilar en la que, contra la calumnia “autonomista”, no hay en verdad ninguna deshonra.

³⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, *Primero sueño y otros escritos*, 235.

³⁶ *Ibíd.*, 229.

3. ¿FILÓSOFOS DE ESTADO?

Renacimiento humanista, Reforma fideísta, absolutismo, guerra de los treinta años, paz de Westfalia, Ilustración anticristiana, Revolución... Europa deja atrás el multiseccular régimen de Cristiandad, en el que la Iglesia ha estado a cargo no sólo de lo espiritual, sino de todo lo que tiene que ver con la cultura en general, y con la filosofía —amén de con la teología— muy en especial. El sujeto colectivo de la filosofía, durante siglos, ha sido el clero católico, y a éste poco a poco se han sumado, en especial desde el Renacimiento italiano, algunos laicos, por lo pronto católicos también. Pero el Estado va surgiendo entonces, ya no tanto al lado de la Iglesia cuanto frente a ella, o de espaldas a ella, como un nuevo Sujeto de cultura y también de filosofía. Richelieu mismo, el implacable gestor del Estado moderno, y el que anteponiendo la razón de Estado al interés de la ortodoxia religiosa le da el golpe de gracia a la Cristiandad, es quien a la vez promueve, en el reino de Francia, una célebre Academia que, emulando a las italianas, inspira a las que pronto surgirán en el —por él mismo hartado fortalecido— norte de Europa.

Rota la Cristiandad, a los poderes mundanos, que precisamente se declaran soberanos —o divinos—, ya no les interesa la verdad universal, sino tan sólo *su* verdad (*cuius regio, eius religio*), que es la que mejor ha de servir a su interés y a su potencia. Desde este punto de vista, como acotaba Kissinger hace poco, el verdadero progenitor de la filosofía moderna no es Descartes —quien, católico, filosofaba “para turcos y para cristianos”—, sino Hobbes, quien efectivamente es “el primer “filósofo” —o ideólogo más bien— del orden internacional westfaliano”³⁷.

Y entonces es preciso insistir en que Descartes —a quien comentaristas como Richard Kennigton o André Gluksmann se esfuerzan en asimilar a un mundo teológico-político que no es el suyo—, se nos aparece como una especie de extraviado hilo de Ariadna, o de muy difícilmente mejorable indicador de una ruta que, abandonada, nos condena a errar sin rumbo, o sin sentido alguno, en el nihilista laberinto moderno, o post, o hipermoderno.

Spinoza se dio cuenta de que la metafísica hobbesiana era realmente muy endeble, y su obra consiste básicamente en apropiarse de la de Descartes, pero puesta, no al servicio de la verdad, como en Descartes mismo, sino al servicio, como en Hobbes, de la nueva política estatista y westfaliana. Locke, Leibniz y los demás filósofos “modernos” van a hacer lo mismo, como buenos miembros, justamente, de ese nuevo sujeto colectivo que a partir de ahora definirá el canon de la filosofía.

³⁷ Henry Kissinger, *Orden mundial* (México, D.F.: Debate, 2016), 43.

Contra lo que pensaba el tradicionalista —y fideísta— abate Bautain, entonces, y contra lo que Maritain repetirá en su momento, a esa “retórica cartesiana” que dirá Deleuze le faltará precisamente eso: el verdadero espíritu cartesiano —que Bautain identifica, insistimos, y en eso no andaba tan errado, con el propio *ethos* filosófico esencial.

Así las cosas, el mundo moderno, occidental, y supuestamente “cartesiano”, ha dejado tras de sí a Descartes mismo en su ruptura con el cristianismo, que es a la vez un abandono de la propia filosofía pues ésta no es otra cosa que la irrenunciable, e insobornable búsqueda de la verdad³⁸.

4. ¿HASTA DÓNDE REGRESAR?

Cuando el Papa León XIII promulga, en agosto de 1879 (en un contexto en el que se ha disuelto ya hasta el católico imperio español), la célebre carta encíclica *Aeterni Patris Filius: Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino*, está claro que, para la santa sede, el hilo de la verdadera actitud filosófica cristiana se ha perdido —o se ha enredado, al menos— mucho tiempo atrás.

Los “perversos principios sobre las cosas divinas y humanas” que, “emanados hace tiempo de las escuelas filosóficas, han penetrado todos los órdenes de la sociedad” (2)³⁹ —y han sacudido ya, severamente, a casi todas las naciones—, preocupan seriamente al Papa, y frente a ellos considera desde luego que se impone una restauración filosófica de gran envergadura.

No es que crea, como los más de los ideólogos decimonónicos, que nuestra salvación dependa, ni de eso que ellos llaman “filosofía”, ni de la filosofía propiamente dicha. En quien debemos confiar es ante todo en “la luz admirable de la fe” (2). Pero la triste desorientación que reina ya en esos tiempos viene a subrayar el hecho de que, en la misión de la Iglesia, los auxilios naturales no se deben despreciar de ningún modo, y que entre éstos el de la filosofía es uno de los de mayor importancia. ¿No veía ya en ella, San Clemente de Alejandría, nada menos que el “baluarte de la fe” (6)? ¿Y el mismísimo San Pablo no arrancó esa espada “de manos de los enemigos”—David ante el soberbio Goliat intelectual del estoicismo, y del epicureísmo también— para defender con ella la causa de Cristo (7)?

³⁸ Juan Carlos Moreno Romo, “Descartes y nuestras filosofías”, *Opúsculo Filosófico* XV, n.º 35 (2022): 69-89.

³⁹ *Colección de encíclicas y documentos pontificios [Concilio Vaticano II]*, vol. I, ed. por Mons. Pascual Galindo (Madrid: Publicaciones de la Junta Nacional, 1967).parr. 2.

La filosofía, además, si al ser bien ejercida por los propios gentiles dio muy grandes frutos, en diálogo con la revelación los ha dado mayores aún, y debe seguirlos dando. Y si en el siglo XVI los “novadores” (16), obnubilados por “cierta nueva especie de filosofía”, que no les cumplió, se apartaron del recto camino, es preciso volver a entroncar con él: con la escolástica en general, pero con santo Tomás de Aquino de manera especialísima, pues él es “príncipe y Maestro de todos” los “Doctores escolásticos”.

Santo Tomás de Aquino, a quien ya había distinguido (entre 1545 y 1563) el propio concilio de Trento (15), es puesto una vez más como ejemplo máximo de cómo la filosofía puede elevarse si se deja iluminar por la fe.

Además —subraya el Papa—, distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, proveyó a su dignidad de tal suerte que la razón, elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los ya logrados por medio de Tomás (12).

Es muy importante no perder de vista ni ese par de “casi”, ni lo de “los derechos de una y otra”. Si el papa exhorta fuertemente a que se renueve y se promueva el estudio de “la sabiduría de santo Tomás”, no lo hace sin matizar enseguida, oportuna y muy prudentemente, su propia afirmación:

Decimos *la sabiduría de Santo Tomás*; pues, si hay alguna cosa tratada por los escolásticos con demasiada sutileza o enseñada inconsideradamente, si hay algo menos concorde con las doctrinas comprobadas de los tiempos modernos, o, finalmente, que de ningún modo se puede aprobar, de ninguna manera está en Nuestro ánimo el proponerlo para que sea seguido en nuestro tiempo (21).

Y sin embargo, como siempre hay quien esté dispuesto a obedecer más de la cuenta, el neotomismo asumió, harto comedido él, como “corriente filosófica” —o incluso como “postura oficial”, o “autorizada”—, que Santo Tomás era *de todo a todo definitivo e intocable, y piedra de toque* de todo lo demás.

A escasos años de la publicación la encíclica, por dar un ejemplo que es muy significativo y nos toca de cerca, el célebre erudito católico español Marcelino Menéndez Pelayo se vio

atacado ya por su retaguardia, en su oportuno y muy valiente combate contra los krausistas, por no ceñirse o limitarse al pensamiento de santo Tomás⁴⁰.

La hermana Teresa Benedicta de la Cruz, pese a haber participado ella misma muy intensa y arduamente en la renovación de los estudios tomasianos, también fue objeto de esa cerrazón. Louis Bouyer señala que “la animosidad de tantos neotomistas” para con la santa se debe precisamente a haber puesto su atención, y la de todos, en un *De veritate* que no confortaba su lectura estrecha⁴¹.

El propio Jacques Maritain, él mismo converso del protestantismo, y tras ello, quizás, en lo que a la “filosofía cristiana” se refiere, más papista que el papa; y uno de los que con mayor vehemencia atacó a Descartes —o al “espíritu de Descartes”, más bien, a la manera de Bautain—; decía, condescendiente, que apreciaba a Edith Stein “a pesar de su tomismo poco ortodoxo”⁴².

5. EL CRISTIANISMO NO ES UNA FILOSOFÍA

Pasados más de cien años de la promulgación de la *Aeterni Patris*, a san Juan Pablo II le pareció que era necesario volver a promulgar una carta encíclica sobre el tema: *La Fides et ratio*, del 14 de septiembre de 1998, fiesta de la santa cruz (menos de un mes más tarde, el 11 de octubre de 1998, él mismo llevaría a cabo la canonización de santa Teresa Benedicta de la Cruz).

Si la *Aeterni Patris* se situaba ya muy lejos del tradicionalismo fideísta del abate Bautain, de la *Fides et ratio* se puede decir que lo está más claramente aún, y que respeta tanto a la razón humana, y por ende a la filosofía, en “sus derechos”, y en su irrenunciable libertad, que en sus primeras líneas declara expresamente que “la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”⁴³.

El documento es de gran interés, no sólo teológico o pastoral, sino también filosófico. El Papa sigue especialmente preocupado por la decadencia filosófica en general, y ahora también por la decadencia de la propia filosofía católica. La falta de diálogo, o la cerrazón, no enriquecen a nadie. El Papa nos invita entonces “a la parresía de la fe” y a la “audacia de la razón” (48b),

⁴⁰ Marcelino Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, tomo III, 3.ª ed. (Madrid: Imprenta de A. Pérez D., 1888), 55: “Habrà no menos de un año llegó a mis manos un cuaderno en folio, que decía en su cubierta: *Ramillete dedicado á Santo Tomás de Aquino, por los Padres Dominicos del Colegio de Corias*, Recorrí sus páginas con curiosidad, y no fue pequeña mi sorpresa al encontrarme con que el *Ramillete literario en honor de Santo Tomás* no era otra cosa que un *Ramillete* en disfavor de mi humilde persona”.

⁴¹ Louis Bouyer, *Figures mystiques féminines*, (Paris: Cerf, 2012), 168.

⁴² Bouyer, *Figures mystiques féminines*, 161.

⁴³ José A. Martínez Puche (ed.), *Encíclicas del beato Juan Pablo II*, 8.ª ed. (Madrid: EDIBESA, 2011).

cuyos derechos insiste en que han de ser plenamente respetados. Y aunque continúa recomendando fuertemente a Santo Tomás de Aquino, como ejemplo de lo que se puede hacer, deja perfectamente claro que “la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras” (49a).

A los numerosos, y hartos sólidos ejemplos del fecundo diálogo que entre razón y fe se han dado en el pasado de la Iglesia, esta encíclica le suma los de las épocas posteriores a la de Santo Tomás, empezando por el de Francisco Suárez (62a), pero llegando, entre los más recientes, “a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, [y] Edith Stein” (74).

Respecto de estos últimos, como León XIII respecto de santo Tomás, san Juan Pablo II no deja de matizar muy bien su recomendación:

Obviamente, al referirme a estos autores, junto a los cuales podrían citarse otros nombres, no trato de avalar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe (74).

Y a esto agrega lo siguiente, que es importantísimo para que quede claro que la Iglesia respeta a la filosofía en su propio terreno, sin lo cual sabe muy bien que ésta no podría serle de ninguna utilidad.

A la luz de estas reflexiones, se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad (78).

6. ¿DOS FILOSOFÍAS?

Asomémonos tan sólo, para cerrar este forzosamente muy preliminar estudio, a algo de lo que Edith Stein constató en su paso, digamos, de la filosofía universitaria, secular o estatal, a la filosofía católica o universal.

De entrada esto lo vio, ella también, como un asunto entre dos escuelas: la de su propia procedencia, y la de la escolástica que entonces se cultivaba en las instituciones eclesiásticas a las que desde su conversión ella se estaba acercando, aunque luego afinó la lente y se dio cuenta de que en cierto modo la fenomenología constituía más bien, entre la “filosofía católica” y la “kantiana”, una especie de puente.

La filosofía de la Edad Moderna —leemos en el artículo titulado “¿Qué es fenomenología?”— se divide en dos grandes campos: el de la filosofía *católica*, que es la continuadora de las grandes tradiciones de la Escolástica, principalmente de santo Tomás, y el de la filosofía que enfáticamente se denomina a sí misma la filosofía *moderna*, que comienza con el Renacimiento, culmina en Kant y hoy día se escinde en toda una serie de diversas interpretaciones y desarrollos de la doctrina kantiana⁴⁴.

Pese a ser esta una valoración en la que el punto de vista nacional pesa acaso demasiado, y no obstante todo lo que el historiador de las ideas podría matizar situándose, en vez de en Alemania —o además de en ella, mejor—, en Inglaterra, en Francia o en el norte de Italia, que es hasta donde en general se llega en cuestión de “filosofía moderna”, no cabe duda que la observación es ya bastante representativa: en cada caso tiene uno frente a sí, digamos, aparte de a la desdeñada “filosofía católica”, a la que domina en las instituciones universitarias de su propio país.

Hasta hace unos pocos años —prosigue Edith Stein—, estos dos campos no se habían preocupado gran cosa el uno del otro. Aquel que no era católico no solía estudiar la escolástica; el estudioso católico normal no se ocupaba de Kant. Tan sólo durante los últimos años se fue abriendo camino cada vez más la idea de que esa doble contabilidad respecto a los problemas de la filosofía, a la larga no era aceptable. Y en los sectores no-católicos —subraya—, nadie contribuyó más que Husserl a preparar el camino para esta idea, sin que él se lo propusiera como un objetivo⁴⁵.

⁴⁴ Stein, “¿Qué es fenomenología?”, III: 150-151.

⁴⁵ *Ibíd.*, 150-151.

Unamuno lo intentó también, a su modo, y con resultados que en mi opinión no son nada desdeñables. Él puso en claro, por ejemplo, como hará luego el propio Joseph Ratzinger, que Kant era algo así como el santo Tomás del luteranismo, y eso no es una pequeña aportación. Aunque es cierto que para el diálogo académico o inter-institucional Husserl ha resultado especialmente fecundo.

Pero volvamos al momento de esa primera confrontación que decíamos, entre la fenomenología y la escolástica. Al respecto es especialmente interesante lo que Edith Stein le escribe a Roman Ingarden el 1º de agosto de 1922:

Lo que dice sobre el déficit del método fenomenológico, estoy bastante de acuerdo. Cosas parecidas me llaman la atención, cuando ocasionalmente me relaciono con personas formadas en la escolástica. Allí existe un aparato conceptual preciso y bien desarrollado, que nos falta a nosotros. Por el contrario, en la mayoría de los casos, falta el contacto directo con las cosas, que para nosotros es aire vital; el aparato conceptual aísla a uno fácilmente contra la acogida de lo nuevo⁴⁶.

Digamos que por ahí ha pasado Descartes —quien como decíamos también es un pensador católico, aunque no sea escolástico—, y que también nos lleva a ello buena parte de lo que hay de positivo, y de irrenunciable incluso en esas “novedades” que, en la crítica de la escolástica, se fueron desarrollando especialmente a partir del siglo XVI.

La escuela fenomenológica no es, desde luego, especialmente en la medida en la que ayuda a “mirar sin prejuicios”, la que mejor representa a esa filosofía que, al abrigo del Estado, se da en oposición a la que la Iglesia viene haciendo desde los tiempos de San Pablo, San Clemente o San Agustín. Aunque es cierto que Husserl mismo vehicula en sus escritos los prejuicios básicos de ese “humanismo” que pone a la filosofía en el mismísimo lugar de la religión. Por ejemplo en su famosa conferencia de mayo de 1935, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en la que los griegos aparecen como una suerte de “pueblo elegido” y la filosofía como el eje del progreso, o de la salvación incluso, a la vez que sobre el cristianismo y sobre el judaísmo hace un harto elocuente silencio. Lo que el gran pensador parece creer en privado, y de lo que Edith Stein

⁴⁶ Stein, “*Cartas*”, I: 728.

es asimismo un testigo privilegiado, o no se atreve, o no cree oportuno —o sabe que no es “de buen tono”— expresarlo en público⁴⁷.

El propio Roman Ingarden le da ocasión a Edith Stein de reaccionar contra lo más característico o representativo de semejante oposición o desencuentro, que es un apenas velado ostracismo, en realidad, y de los más fuertes. El 19 de junio de 1924, fiesta del *corpus christi* (y tras haber concluido ella la traducción de Newman) le escribe pues todo lo siguiente:

Ahora me encuentro en un punto en el que contestar a sus cartas se me representó como una gran empresa. Cuando he leído las últimas líneas, me pregunté: ¿cómo es posible que una persona con ejercitación científica, que reivindica objetividad rigurosa y que sin cuidadosa investigación no emitiría un juicio sobre la más pequeña cuestión filosófica, que él despache los problemas más importantes con una frase que recuerda el estilo de un periodicucho? Me refiero al “inventado aparato dogmático para dominio de las masas”. No lo interprete como reproche personal. Su comportamiento es el típico de los intelectuales, en la medida en que no han sido educados eclesiásticamente, y hasta hace pocos años yo misma no he hecho otra cosa. Pero permítame, en razón de nuestra vieja amistad, transformar el problema general en una cuestión de conciencia intelectual para usted. ¿Cuánto tiempo ha empleado usted (en la clase de religión en la escuela) en el estudio del dogma católico, de su fundamentación teológica, de su desarrollo histórico? ¿Y se ha planteado siquiera una vez la pregunta: cómo se explica que hombres como Agustín, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Tomás —aparte de los muchos miles, cuyos nombres son desconocidos para el que está lejos, los cuales desde luego no eran o son menos inteligentes que nosotros, gente ilustre— que estos hombres hayan visto en el desdeñado dogma lo más a lo que el espíritu humano puede acceder, y lo único por lo que vale la pena ofrecer la vida? ¿Con qué derecho puede usted calificar a los grandes maestros y grandes santos de la Iglesia como chorlitos o como astutos embusteros? Por supuesto, una sospecha tan monstruosa, como la que contienen aquellas palabras, uno sólo debe manifestarla después de un análisis muy detallado de todo cuanto está en juego. ¿Quiere usted —si no por sí, al menos por mí— plantearse estas cuestiones imparcialmente y contestarlas? Contéstelas sólo para sí; no es necesario que lo haga para mí, si no lo desea⁴⁸.

⁴⁷ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. por Jacobo Muñoz y Salvados Mas (Barcelona: Crítica, 1991), 323-358.

⁴⁸ Stein, “*Cartas*”, I: 738.

Y el corolario de semejante reprimenda, que sigue siendo válida para los más de los que enseñan e investigan —o sirven, o incluso militan— en las universidades, es también muy importante y significativo:

Aquí fui interrumpida —le dice— por una muchachita del internado, que me trajo helado y galletas del “mercadillo” que se organiza cada año. Tal mercadillo tiene lugar hoy en el jardín del convento. Esto sólo como una pequeña instantánea, para que no se imagine que estoy metida en un oscuro calabozo. Ciertamente nadie es menos digno de lástima que yo. No hay persona en el mundo, con la que yo quisiera cambiarme. Y he aprendido a amar la vida desde que sé para qué vivo⁴⁹.

Filosofía y familia, o filosofía y comunidad, decíamos. Ahí donde la filosofía universitaria la agotaba, le daba falsas esperanzas, y la deprimía, la filosofía católica —la que ella misma empieza a estudiar, y hasta a hacer, abriéndose a la ayuda de la fe— la lleva a abrazar una vida sencilla y dichosa, por lo pronto también dedicada a la enseñanza y al estudio.

7. ¿UN REALISMO FIDEÍSTA?

Otro rasgo muy importante que Husserl comparte con el resto de las filosofías universitarias, u “oficiales” o estatales, y respecto del que se deslinda incluso bruscamente de Descartes, es su —luterano, fideísta y modernista— rechazo por la “metafísica”, o por “su absurdo realismo trascendental”⁵⁰.

Dice estar interesado por “las cosas mismas”, pero a la hora decisiva no las quiere rescatar de la “suspensión”, o de la “reducción fenomenológica”, como sí hace Descartes en la “Sexta meditación”.

A Edith Stein, en cambio, sí que le interesa, especialmente desde su conversión al catolicismo, esa recuperación del mundo real para la que incluso piensa que tiene que recurrir, en última instancia, no al razonamiento, ni a la experiencia, o la intuición, sino a la fe. Así se lo escribe, a Roman Ingarden también, en una carta del 28 de noviembre de 1926:

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ Edmund Husserl, *Las conferencias de París*, (México, D.F.: UNAM, 1988), 4. 11. 12; Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986), 66. 67.

Mi postura respecto a la metafísica es distinta de la que usted supone. Esto significa que, a mi entender, sólo puede construirse sobre una filosofía que sea tan crítica como ello sea posible —crítica también contra sus propias posibilidades—, y sobre una positiva doctrina de fe (o sea, apoyada en la revelación). Toda metafísica, que, partiendo del espíritu del filósofo, se labra un “sistema”, terminará siendo siempre en gran parte una fantasía, y, por así decirlo, es una suerte si en ella hay un germen de verdad”. [...]

A una metafísica, tal como yo la concibo, tendría que precederla una crítica delimitación de lo que filosofía (entendida fundamentalmente como teoría del conocimiento + ontología) y teología, cada cual por sí sola, tiene que hacer: una crítica delimitación desde ambos lados. Y detrás de la “definitiva fundamentación” de la teoría del conocimiento por sí misma, yo pongo un gran signo de interrogación. Quien no tiene bajo sus pies el suelo de la fe, es consecuente —desde el punto de vista de la conciencia científica— si renuncia a la metafísica y con ello a una cosmovisión acabada⁵¹.

Para escapar a un fideísmo, digamos (o al agnosticismo idealista que domina en la cultura protestante), Edith Stein cree tener que recurrir a otro, al parecer (pues no se puede decir que Lutero y santo Tomás hayan tenido, en rigor, la misma fe). Y esto lo reafirma por ejemplo en Francia (en Juvisy, el 12 de septiembre de 1932), en la Jornada de Estudios de la Sociedad Tomista, donde entre otros renombrados expertos en Santo Tomás de Aquino la escuchan nada menos que Étienne Gilson y Jacques Maritain (quienes, como es sabido, también se ocupan muy ampliamente, cada uno a su manera, de Descartes).

La reducción trascendental —sostiene entonces— me parece a mí que está justificada metodológicamente para hacer visible la esfera de los actos constituyentes. Pero existe la cuestión de si precisamente el fenómeno de la realidad admite el que se descarte la existencia, y no obliga más bien a una supresión de la reducción⁵².

Husserl, explica, disecciona la experiencia de un modo mucho más fino que el de Berkeley, e incluso que el de Kant (tres protestantes, por cierto, y a la vez tres idealistas), pero de cualquier manera no hace justicia a los fenómenos.

⁵¹ Stein, “*Cartas*”, I: 773.

⁵² Stein, “*La fenomenología [Intervención de Edith Stein en la Jornada de Estudios de la Sociedad Tomista]*” III:, 585.

Y, así —concluye—, a mí me parece precisamente que el fiel análisis de los datos de la realidad conduce a descartar la reducción trascendental y a regresar a la actitud de la aceptación del mundo de la fe⁵³.

¿Cómo así, el “de la fe”, y no el de la experiencia? Aristóteles, que yo sepa, no compartía nuestra fe, y es el bastante sólido realismo de éste el que le sirve a santo Tomás para combatir el desmesurado espiritualismo, o el gnosticismo que habían puesto a circular de nueva cuenta los albigenses⁵⁴.

Lo que está claro es que Edith Stein no se conforma con el idealismo, así sea éste husserliano, y quiere tener acceso al mundo real, aunque tenga que hacerlo sólo de la mano de la fe (pues en su época no basta ya, como arma para combatir a los nihilistas, o a los neo-gnósticos, con el “realismo ingenuo” de Aristóteles).

Los dos temas entonces, el de la apertura a la revelación, y el del realismo, se entremezclan en ella. También, por ejemplo, en el significativo diálogo que imaginó (en 1928, para el libro de homenaje por el septuagésimo aniversario de su querido maestro) entre Husserl y santo Tomás:

La filosofía —escribe ahí— quiere alcanzar la verdad en la extensión más alta posible. Si la fe desvela verdades a las que no se puede llegar por otro camino, entonces la filosofía no puede renunciar a esas verdades de la fe, sin abandonar en primer lugar su pretensión de verdad universal y, además, sin exponerse al peligro de que en el conjunto de conocimientos que le quedan, se deslice la falsedad, porque, en la conexión orgánica de toda verdad, aquel conjunto parcial puede situarse a una falsa luz, si se corta la conexión con la totalidad. Así, pues, se deduce —concluye— que *la filosofía se halla en dependencia material de la fe*⁵⁵.

El argumento es impecable en lo que se refiere a la apertura que el filósofo ha de tener ante las verdades de la fe, que en este caso son sobre todo los misterios, pero que también calan en lo que compete a la luz natural de la razón. Por eso el Dios de Descartes es mucho más que una

⁵³ *Ibíd.*, 586.

⁵⁴ Juan Carlos Moreno Romo, “El alma de Aristóteles”, en *Aristóteles vivo*, ed. por Santiago Ramírez Núñez (Querétaro: Infinita, 2022), 7-24.

⁵⁵ Stein, “¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino”, III: 173.

Causa Incausada, un Acto Puro o un Motor Inmóvil; y el ser perfecto e infinito, que crea en toda libertad incluso las verdades eternas, desde el punto de vista histórico está claro —sin que ello merme en absoluto su dimensión perfectamente racional o filosófica— que procede de las Sagradas Escrituras.

Pero justamente en lo que se refiere a la fundamentación de la filosofía misma, y al conocimiento natural o racional de la realidad, no podemos darles la razón, ni al Husserl idealista, ni a ese santo Tomás de Edith Stein que, resumiendo su postura frente a la de Husserl, asevera lo siguiente:

Los dos consideramos como tarea de la filosofía el adquirir una comprensión del mundo que sea lo más universal posible y que esté fundamentada lo más sólidamente posible. El punto de partida “absoluto” lo busca usted en la inmanencia de la conciencia: para mí lo es la fe⁵⁶.

¿Qué duda hay de que daría mucho mejor servicio a la teología cristiana una filosofía que fuese capaz, como la de Descartes, de alcanzar por medios naturales los verdaderos principios de la filosofía: la existencia de hecho del que piensa, la existencia de hecho y de derecho de Dios, y la existencia demostrada —o rigurosamente deducida de la bondad y la veracidad divinas— del mundo clara y distintamente percibido, y creado y sostenido por Dios?

⁵⁶ *Ibíd.*, 191.