

EDITH STEIN (1891-1942) QUAN LA *BILDUNG* ESDEVÉ MISTERI

Conrad VILANOU

Poques dones del segle XX presenten una biografia tan atractiva com la d'Edith Stein (1891-1942), que, després de ser beatificada l'any 1987, ha estat canonitzada l'any 1998. Va néixer a la ciutat de Breslau, a Silèsia —llavors terra alemanya i actualment polonesa— en el si d'una família jueva amb una mare practicant.¹ No hi ha dubte que Edith Stein és una figura rellevant del pensament contemporani i que la seva biografia ofereix una perspectiva polièdrica —jueva, atea, filòsofa, cristiana, pedagoga, defensora del paper de la dona, monja carmelita, mística—, que finalitzà a Auschwitz, on trobà la mort, juntament amb la seva germana Rosa, el 9 d'agost de 1942.

Després d'estudiar psicologia a la seva ciutat nadiua al costat de Wilhelm Stern, es va sentir insatisfeta amb la psicologia naturalista, que, d'acord amb el treball experimental encetat per Wundt al seu laboratori de Leipzig l'any 1878, es caracteritzava per una lògica mecanicista, fenomènica i causal. Stein es va referir diverses vegades a les limitacions d'aquella *psicologia sense ànima* fins al punt d'optar, sota la influència de les ciències de l'esperit (Dilthey, Brentano, Husserl) per una psicologia que destaca el potencial espiritual de la persona.² L'antropologia d'Edith Stein apunta vers un plantejament triàdic (cos, ànima i esperit) que recorda l'esquema trinitari ja present en Hegel i que va influir en

1. A hores d'ara s'han publicat més d'un centenar de biografies sobre Edith Stein. Entre les que es troben a l'abast, citem: M. ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*. Pamplona: Eunsa 1998; CH. FELDMANN, *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*. Barcelona: Herder 1998; W. HERBSTRIH, *El verdadero rostro de Edith Stein*, Madrid: Encuentro 2019; F. J. SANCHO FERMÍN, *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*, Burgos: Monte Carmelo 1998.

2. Justament l'ànima és un element bàsic en l'ontologia espiritual d'Edith Stein, per a la qual l'ànima i l'esperit són una sola cosa encara que es distingeixen clarament: «el alma es lo oculto e informe, y el espíritu es lo libre que fluye de dentro, la vida que se manifiesta» («El castillo del alma», en *Obras Selectas*, Burgos: Monte Carmelo 1998, p. 447).

l'historicisme de Dilthey, en l'antropologia de Scheler i en el culturalisme de Spranger. Amb tot, s'ha de dir que Stein respecta la tradició dualista de la *filosofia perenne* que afirma que el cos i l'ànima es troben en la unitat de la persona que ofereix tres nivells: corporal, anímic i espiritual.³ En qualsevol cas, per a Edith Stein l'esperit no té un fonament històrico-culturalista —i, en conseqüència, relativista en dependre de les circumstàncies de cada moment— sinó que implica una antropologia de tarannà personalista, atès que l'home es un ésser espiritual obert al diví. A més, Edith Stein segueix les petjades de la tradició carmelita de santa Teresa i sant Joan de la Creu que exhorta a la contemplació mística de Déu.

Tota la biografia d'Edith Stein es pot veure com un itinerari vers Déu. Es tracta d'un camí que ofereix tres etapes ben diferenciades: la fenomenològica, la tomista-cristiana i, finalment, la mística. No conforme amb el tremp naturalista i positivista de la psicologia de la seva època, Stein s'apropà a la fenomenologia de Husserl, de qui va ser assistenta entre 1916 i 1918. Fou justament en el cercle de la fenomenologia —on hi va haver diverses conversions religioses, entre les quals destaca la del seu amic i mestre Adolf Reinach mort en el front de guerra l'any 1917—⁴ quan començà a preocupar-se per les qüestions religioses. Així, es convertí al catolicisme després de llegir —en una sola nit— l'autobiografia de Teresa de Jesús, que Stein reconeix com l'autèntica veritat; de manera que fou batejada l'1 de gener de 1922 amb el consegüent enuig de la seva família, en especial de la seva mare. A partir de la seva conversió, Edith Stein es dedicà a l'ensenyament de la literatura i de la llengua alemanya en el col·legi Santa Magdalena de les dominiques a Spire —anteriorment havia intentat sense èxit la seva incorporació a la universitat alemanya, que l'havia rebutjada per la seva doble condició de dona i jueva— i s'introduí en l'estudi del tomisme gràcies a les indicacions del pare jesuïta Eric Przywara, autor de la valorada *Analogia entis*.⁵ Així, va passar d'una filosofia egocèntrica com la husserliana —basada en el jo i en la seva consciència— a una filosofia com la tomista, oberta a la transcendència, i que ofereix, per tant, un horitzó teocèntric. I això va esdevenir en un moment en què el catolicisme alemany —d'acord

3. Pel que fa al cos, Stein distingeix entre *Körper*, entès com a cos físic o sensorial, i *Leib*, que és el cos animat i viu. A part del dualisme entre cos i ànima —propi de la tradició cristiana—, Stein distingeix l'ànima com a forma i com a esperit (Déu és l'esperit pur). Tot plegat, forma una unitat que constitueix el nucli de la persona que resta oberta a la transcendència sobrenatural.

4. A. LÓPEZ QUINTÁS, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Madrid: Rialp 1999.

5. L'*analogia entis* és present en l'obra de maduresa intel·lectual d'Edith Stein, tal com es palesa en el seu estudi sobre els problemes de l'educació de la dona: «Pues todo ser creado es un análogo del divino. La *analogia entis*, empero, es distinta para cada grado. A cada grado corresponde un diverso modo de ser y una diversa forma fundamental de los entes: ser material, orgánico, animal, espiritual» (*La mujer, su papel según la naturaleza y la gracia*, Madrid: Palabra 1998, p. 219).

amb el plantejament de Peter Wust, amb qui Stein va coincidir a Münster— va promoure, sota la influència del tomisme, el moviment de recuperació de la metafísica que es va estendre arreu d'Europa (Gilson, Maritain, Zaragüeta, etc.).

1. *Vocació pedagògica*

Tot plegat rehabilita un realisme que retorna la confiança ontològica en l'ésser i, per extensió, en les coses naturals i en el fi teleològic; un plantejament que incidirà directament sobre les qüestions pedagògiques. En ser l'educació un dels temes clau d'aquells anys de la República de Weimar (1919-1933), Stein assolí un paper primordial pel que fa a la reflexió pedagògica d'orientació catòlica, sense oblidar mai els aspectes relacionats amb la formació femenina, cosa lògica si tenim en compte que la constitució republicana de 1919 va comportar el principi d'igualtat per a les dones. A parer seu, l'educació de la dona s'ha d'abordar des d'una perspectiva que respecti la seva vocació natural, perquè l'*ethos* professional sols és possible quan la professió s'exerceix vocacionalment. En atenció a la seva disposició natural a la maternitat, la dona presenta una inclinació per l'empatia, és a dir per tenir cura dels altres, especialment de la família, però no solament a ella, atès que aquesta habilitat es fa extensiva a l'àmbit de l'educació i a l'esfera del treball social. Però, a part de la vocació natural, hi ha altres vocacions que permeten a la dona desenvolupar qualsevol altre tipus d'activitat professional sempre que no perjudiqui —i això també val per a l'home— la vida familiar. A més de la vocació natural i professional hi ha una tercera vocació de caràcter sobrenatural. Per a Edith Stein, l'especificitat anímica de la dona no és independent de la constitució corporal, perquè, d'acord amb l'axioma tomista segons el qual l'ànima és la forma del cos (*anima forma corporis*), tot s'articula en una totalitat personal i vital que s'obre a allò sobrenatural, la qual cosa confereix a la vida humana una dimensió religiosa que fa que la vida contemplativa femenina —a la qual ella finalment es va dedicar— tingui un sentit vocacional d'absoluta plenitud.⁶

Això establert, es pot remarcar que Edith Stein va iniciar a partir de 1926 una activa campanya a favor de l'educació de la dona amb un seguit de conferències i escrits incardinats en els problemes generals que afectaven l'educació, circumstància que li va fer guanyar un reconegut prestigi entre el magisteri catòlic d'Alemanya. Fins a tal punt això fou així que, després de fracassar per segona vegada en l'intent d'accedir a la docència universitària (tot i les recomanacions de Husserl i Heidegger), es decidí a acceptar la seva incorporació

6. A. ALES BELO, «La paideia cristiana nel rapporto interpersonale uomo – donna. Il contributo di Edith Stein», en A. LOBATO, *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano 1994, pp. 302-311.

a l'Institut de Pedagogia Científica de Münster, que llavors dirigia el professor de Teologia Johann Peter Steffes, on va romandre un únic curs —el 1932-1933— atès que les disposicions nazis (que prohibien l'ensenyament a les persones de raça no ària) l'obligaren a abandonar el seu càrrec docent. En qualsevol cas, Stein era cridada a fonamentar les bases antropològiques i teològiques de la pedagogia catòlica d'acord amb les reivindicacions dels moviments de mestres catòlics d'Alemanya. Ara, el que no admet cap dubte és que, tot i la seva experiència filosòfica, es trobava una mica incòmoda en l'àmbit de la pedagogia científica. En una carta adreçada a la seva amiga Hedwig Conrad-Martius i signada el 24 de febrer de 1933, Edith Stein pregunta a la seva corresponsal si ha pensat alguna vegada què és la pedagogia, bo i reconeixent la dificultat que existeix per a unificar criteris i mètodes. Fet i fet, Stein destaca que només coincideixen en un únic punt: construir una pedagogia catòlica que es fonamenti en una base comuna.⁷ Ultra aquestes consideracions, Stein s'adonà que en l'ideal educatiu sorgit de la Il·lustració predomina un saber enciclopèdic. A parer seu, l'educació no consisteix en l'acumulació d'una sèrie de coneixements sinó en la configuració d'una adequada estructura interior, això és, una personalitat madura i plenament desenvolupada que tingui la possibilitat d'obrir-se a l'esperit. En realitat, l'educació —entesa com un procés integral que aplega cos, ànima i esperit amb totes les seves potències— és una cosa més complexa, més misteriosa, que allò que la Il·lustració primer i el positivisme després van considerar.

En ser obligada l'any 1933 a abandonar la seva docència a l'Institut de Pedagogia Científica de Münster va decidir el seu ingrés en l'orde del Carmel, on va fer el tercer i decisiu tomb en la seva trajectòria personal: la via mística. En efecte, la mística culmina un procés, un *itinerarium mentis in Deum* segons la tradició medieval, que en el seu cas suposa més un *credere in Deum* que no pas un *credere Deum* o un *credere Deo*, en oberta oposició a la filosofia existencial de Heidegger. La persona humana no és un simple *Dasein* que es troba llançat al món, sinó que és alguna cosa més: un ésser dotat d'esperit que és capaç d'asolir els més alts cims d'espiritualitat. D'aquí que, per a Edith Stein, la ciència —després de sentir-se incòmoda amb la ciència natural i d'apropar-se a les ciències de l'esperit— culmina en una veritable ciència de la creu (*Kreuzeswissenschaft*), text que va començar a escriure el mes de novembre de 1941 per indicació de la priora del Carmel d'Erch (Holanda), on s'havia traslladat el darrer dia de l'any 1938 des de Colònia per raons de seguretat.⁸ La ciència de la

7. E. Stein, *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, Madrid: Espiritualidad 1996, p. 150.

8. L'encàrrec consistia en un estudi sobre l'obra de sant Joan de la Creu en ocasió de la proximitat del IV Centenari del seu naixement (1542-1942). Val a dir que aquest estudi sobre La Ciència de la Creu —tot i la seva extensió— va restar inacabat en ser detinguda pels nazis l'estiu de 1942. N'hi ha traducció al castellà: *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo 1989.

creu consisteix en una ontologia espiritualista que, d'acord amb la mística de sant Joan de la Creu, considera el matrimoni espiritual entre l'ànima i Déu com el signe més preuat d'aquesta ciència secreta de Déu.

2. Déu és silenci

És sabut que, en la tradició jueva, el tetragrama que representa YAHWE no es pot llegir. El nom de Déu, allò més absolut, és impronunciable i inefable perquè —en darrera instància— es tracta d'un *Deus absconditus*, d'un Déu que s'esmuny a les capacitats i potencialitats de l'ésser humà. Déu, allò més Absolut i digne, l'Altre amb majúscula, allò inefable i indicible, és silenci. La tradició veterotestamentària així ho confirma en diferents moments, més encara si tenim en compte que la Bíblia insisteix en la necessitat que el poble jueu escolti la veu de Déu: «Escolta, Israel: Jahvè és el nostre Déu» (Dt 6,4-9). També en el Nou Testament —a parer d'Edith Stein l'Antic Testament no és més que un Primer Testament seguit d'un Segon Testament— Jesús insisteix en el fet d'escoltar, un escoltar que implica un silenci que és capaç d'obrir el cor i la ment a qui escolta allò que és essencial i veritable.

Ara bé, aquest silenci no s'ha d'interpretar com un mutisme o simple mudesa. «El único silencio que da sentido a las palabras —escriu el filòsof i poeta Ramon Xirau— y que, a su vez, adquiere sentido gracias a las palabras y en ellas, es el que nace y vive con la palabra.»⁹ Per aquest camí, el poeta acaba per convertir-se en el guardià de la paraula —d'aquí l'admiració de Heidegger per Hölderlin, d'Edith Stein per sant Joan de la Creu— i, ensems, en el veritable mestre de veritat, d'una veritat que només es pot revelar o desocultar. Dit altament: el misteri roman en la paraula, segons la coneguda expressió de l'Evangeli de Joan: «Al començament, existia la Paraula, i la Paraula estava amb Déu, i la Paraula era Déu» (Jn 1,1).

Ben mirat, la paraula expressa el nucli de l'existència divina perquè —en virtut del caràcter verbal de les coses— Déu és el qui parla, o millor dit, el qui té la iniciativa de la paraula. «Y lo es por esencia, independientemente de si hay criatura que pueda escucharle. Desde la eternidad es Dios realidad primaria y misterio primario, pero, a la vez, también, Aquél que lo expresa. Por ello está en él la palabra por la cual se entrega la realidad y se revela el misterio. La palabra en la cual es recibida y devuelta como respuesta la realidad eterna; en la que se escucha lo revelado manteniéndolo en la intimidad de la concordia.»¹⁰

Pot dir-se que paraula i misteri són dos conceptes que s'impliquen mútuament i recíproca. Si ja és misteri que l'home tingui el do de la paraula, no

9. R. XIRAU: *Palabra y silencio*, México: Fondo de Cultura Económica 1962, p. 116.

10. R. GUARDINI: *Mundo y persona*, Madrid: Guadarrama 1963, p. 205.

és menys cert que l'experiència poètica i l'experiència mística tenen la facultat d'atorgar-nos silenciosament el sentit de les paraules en la Paraula, que aquí equival al Logos, és a dir a allò Absolut que sovint roman en silenci per a un home que, malgrat totes les dificultats, s'afaiçona a manera d'un oient de la paraula (R. Guardini, K. Rahner). Al capdevall, la paraula mística ens remet al regne del no-res on s'acull en germen la veritat de Déu, l'absència del qual desperta el desig de la seva presència. Llavors apareix la paradoxa que l'Altre roman en els límits d'un text —d'un *sermo mysticus*— afaiçonat de paraules, d'uns mots que, tot i les seves limitacions, permeten de rastrejar —si més no com a possibilitat gnoseològica i experiència mística— l'existència d'aquell Altre que s'intueix en el silenci del buit interior que provoca en l'home el no-res. Malgrat que sovint la xerrameca ens impedeix de copsar el silenci que es desprèn de la paraula —de la veritable paraula que neix del poeta o del místic—, tot sembla indicar que aquells que s'atreveixen a fer-nos avinent amb els seus mots el misteri del món tenen el paper de mediadors perquè expressen els misteris no amb el llenguatge abstracte de la ciència especulativa sinó per mitjà de símbols que, a manera d'imatges, no ens diuen el que l'Altre és sinó, justament, allò que Ell —com a Altre— no és. No endebades, per a Edith Stein, la teologia simbòlica —la que prové de Dionís— embolcalla el misteri de Déu.

Per això la força creadora de l'ànima humana assoleix el grau més alt d'intensitat en la creació poètica —creació estètica al capdavall—, perquè el geni poètic consisteix a crear formes que transcendeixen tota experiència. La creació poètica transforma la vivència humana fins a límits insospitats. De fet, aquesta força poètica ja és present en els pre-socràtics (Homer, Píndar), que es perfilen com aquells mestres de veritat que no enganyaven mai. La sofística va convertir la paraula (el *logos*) en un simple estri de lluita i combat, en un engany i mentida. Es pot dir que el diàleg perd —si més no parcialment— la força inicial del *logos* originari. La logomàquia no és més que una creació hel·lenista que la retòrica va mantenir al llarg de la història, fins al punt de convertir-se en una feixugà maquinària de combats sil·logístics que dominaren l'ensenyament escolàstic.

Però seríem injustos si no recordéssim —enmig del soroll de fons de la retòrica— la irrupció d'una tradició mística, que trobà en la figura de Maimònides un dels seus referents més clars. La paraula no solament és arma i artifici, sinó també al·legoria i metàfora. Allò essencial és indicible, perquè l'home és un ésser finit que es veu impotent per a copsar la veritable essència d'allò etern. Amb tot, la paraula humana —*topos* on rau i habita el misteri— pot ser emprada per a mostrar —tanmateix, per una via apofàtica d'ascendència neoplatònica que arriba fins al mateix Wittgenstein— els atributs de Déu. En aquest sentit, la via apofàtica adquireix una dimensió negativa que van cultivar Plotí, Dionís Areopagita —que va merèixer l'any 1941 un estudi d'Edith Stein en què manifesta que l'ascensió vers Déu és una ascensió en la foscor i en el

silenci—,¹¹ Maimònides i la mística alemanya dels segles XIII i XIV (Eckhart, Tauler). Arran d'aquesta actitud, es perfila una alternativa a la via positiva, això és, la que afirma les atribucions i perfeccions divines segons la via naturalista que es fonamenta en l'ontologia de l'ésser. Però Déu és incognoscible: ni això ni allò (*weder dies oder das*). Més enllà de la racionalitat discursiva, el llenguatge místic s'arrela en la pròpia interioritat —els místics escriuen per a ells mateixos i, en tot cas, per als seus companys i amics més propers— fins a l'extrem que el silenci es converteix en la condició de possibilitat de l'encontre de l'ànima humana amb l'esperit diví, o, cosa que és el mateix, aquell que és autènticament Altre. En qualsevol cas, és clar que l'home —com a ésser finit— es troba molt lluny d'assolir el coneixement d'allò radicalment Altre que es presenta com a Déu, un Déu que, d'acord amb la tradició neoplatònica, s'afaiçona com a U (Plotí). «La natura divina és U i cada Persona és també U, i és el mateix U que és la natura. La distinció entre ésser i essència ha d'ésser compresa com a U i és U. Només on l'U no és ell mateix, allí es rep, es posseeix i es produeix distinció. Per això, hom troba Déu en l'U i hom ha d'esdevenir u si hom vol trobar Déu.»¹²

L'home resta lluny —però a la vegada a prop— de Déu, perquè participa, en definitiva, d'allò diví, atès que la «llavor de Déu és en nosaltres». En conseqüència, sembla que el més adient sigui romandre en solitud i silenci: sabem que Déu existeix, però no sabem si podem conèixer tot el que constitueix la seva essència. D'aquí que s'opti per una via negativa —certament humil i poc arrogant— que palesa les limitacions de la raó humana, d'una raó que tria el camí de la mística —d'allò que ens apropa al misteri— per educar el gènere humà com a criatures dependents de Déu, que, segons el tetragrama, representa allò inefable, és a dir indicible. Malgrat tot, i tal com Mestre Eckhart assenyala, «hi ha una potència per la qual hom hi veu i una altra per la qual hom sap i coneix que hi veu». Això ens porta a fer una altra consideració que vincula l'experiència mística i l'experiència poètica. De fet, el místic vol parlar —tot i les dificultats— de l'Altre, de l'ésser etern, d'un Altre que és viscut com allò absolut i desconegut i que, per tant, se situa al marge de la realitat finita. D'aquí que el místic experimenti, a través de la seva literatura, una imatge de Déu que no reproduïx sinó que inventa, la qual cosa sempre pot resultar sospitosa per a l'ortodòxia, que va acusar Mestre Eckhart de panteisme.

11. E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis – Dionysius der Areopagit und seine symbolische Theologie*, München: Verlagsgesellschaft Gerhard Kaffke 1979. N'hi ha traducció castellana: «Los caminos del conocimiento de Dios», en *Obras Selectas*, Burgos: Monte Carmelo 1998, pp. 449-495.

12. MESTRE ECKHART, «De l'home noble», en *Obras escollides*, Barcelona: Laia 1983, pp. 78-79.

3. *Mestre Eckhart i l'origen de la Bildung*

No es cap exageració si diem que l'aparició del concepte de *Bildung* (formació) es vincula històricament a la mística medieval alemanya, circumstància que no ha d'estranyar si considerem l'empremta de l'essència germànica en la tradició mística. Certament un dels trets més característics de l'esperit germànic és, justament, la dinàmica interior, l'impuls vers allò il·limitat, tal com es desprèn de la mitologia nòrdica que va ser assumida per la fe cristiana amb el seu desig de transcendir el món. En aquest context, la formació constitueix un dels nuclis de la història de la mística germànica representada per autors tan significatius com Mestre Eckhart (1260-1327), Heinrich Seuse (1295-1366) i Johannes Tauler (1300-1361), autors que marquen una ontologia itinerant, a manera d'autèntic pelegrinatge espiritual, d'un camí de perfecció, perquè només en la *unio mystica* té lloc la trobada de l'home amb Déu. Es tracta, doncs, d'un viatge interior de l'ànima que emprèn el camí, o millor dit, els camins del silenci interior per tal d'aconseguir, mercès a la gràcia, la visió beatífica de Déu en una plenitud i en un silenci tranquil que tot ho embolcalla. Al seu torn, el que cal és que ens buidem de nosaltres mateixos diàriament segons un programa prèviament establert per tal que les activitats de la vida quotidiana no puguin pertorbar —tot i ser en el món finit i material— una vida espiritual serena, càlida i lluminosa.¹³

Ben mirat, la cultura cristiana sempre ha emprat els camins de la fe i la raó. Tot i que no es tracta de dues metodologies incompatibles i encara menys contradictòries, el cert és que històricament apareixen ben definides. «El modo de proceder teológico y el filosófico, rectamente entendidos y ejercidos ambos, no están en contradicción, sino que se completan y fructifican recíprocamente (*credo ut intelligam; fides quaerens intellectum*).»¹⁴ En realitat, Edith Stein conjumina aquestes dues estratègies —encara que en la darrera etapa de la seva vida es detecta la prioritat de la mística— en conrear la reflexió especulativa pròpia de la filosofia i la metodologia teològica basada en la fe. A graçiant, fe i raó constitueixen els dos puntals sobre els quals s'aixeca el cristianisme, principis que, si bé durant l'època patristica i medieval anaven agermanats, es van separar amb la irrupció del racionalisme, per bé que l'Església els ha volgut restablir amb l'encíclica *Fides et ratio* (1998).¹⁵

13. E. STEIN, *Los caminos del silencio interior*. Introducción, traducción y notas de Andrés Bejas y Sabine Spitzlei. Madrid: Espiritualidad 1988, en especial pp. 87-92.

14. STEIN, *La mujer*, 225.

15. L'especial predilecció de Joan Pau II per Edith Stein és fora de qualsevol dubte, tal com demostra la sintonia existent entre el pensament d'ambdós autors. Sobre aquest punt, vegeu: G. KALINOWSKI, «Edith Stein et Karol Wojtyła sur la personne», *Revue Philosophique de Louvain* 82 (1984) 545-561.

Paral·lelament a la tradició aristotèlico-tomista de caràcter racional, es constata l'existència d'una línia de pensament agustiniano-platònica que serà assumida pel neoplatonisme i que, al capdavall, insistirà en el fet que Déu — el veritable Mestre— habita en l'interior dels homes. Al cap i a la fi, la imatge d'un Déu interior a l'home, que roman en el si d'un castell interior —el castell com a reducte inexpugnable de l'ànima és una referència constant en la literatura mística— és una imatge que es troba en Mestre Eckhart i en santa Teresa i que, a través de l'espiritualitat carmelita, arriba fins a Edith Stein, segons la qual la teologia mística —que ocupa un grau superior a la teologia positiva basada en l'*analogia entis* i a la teologia negativa d'encuny simbòlic— assoleix la unió amb l'inefable en silenci total. A més, i aquest és un altre aspecte que cal tenir en compte, la topologia mística —el llenguatge místic és sempre espacial—¹⁶ insisteix en el fet que el coneixement de Déu és inseparable del coneixement de l'ànima.

Des d'una perspectiva mística, la formació exigeix dues coses ben significatives. Primer, alliberar-se de les coses i dels homes. Segon, alliberar-se d'un mateix. En aquest alliberament del món rau la pèrdua absoluta de tot allò exterior que ens lliga al món material i que ens esclavitzava. Hom assoleix d'aquesta manera una espècie de no-res enfront de tot allò mundà que ens encadena, per la qual cosa la veritable formació comença amb un acte voluntari de despreniment i rebuig del món material. Altrament, Mestre Eckhart —que va ser criticat per emprar l'alemany en la prèdica en detriment del llatí— va superar el paper de mestre en el sentit acadèmic (*Lesemeister*) per a esdevenir un veritable Mestre de vida (*Lebensmeister*) que ensenyava —tot i el seu tremp asistemàtic— no sols a través d'una disciplina especulativa sinó per mitjà d'un itinerari espiritual que exigeix una forta disciplina interior. D'acord amb Agustí, l'home noble és aquell que viu interiorment i espiritualment un procés d'ascens vers Déu, car el fi últim de l'home és la vida eterna amb la visió beatífica de l'Altre.

Això establert, no és debades dir que l'home terrenal esdevé home noble quan es veu lliure de tot lligam i resta, per tant, obert a la recepció de l'Altre. Eckhart —que estima els contrastos— oposa Déu als homes, l'ésser al no-res. El despreniment, la separació, la renúncia de tot és la condició de possibilitat que, segons Mestre Eckhart, hom té per a fer-se un mateix amb Déu. La suspensió de qualsevol lligam amb les coses mundanes i el bandejament de l'interès personal possibilita aquest fer-se a través de l'acció de Déu. L'home noble, en el seu camí vers la perfecció, resta lliure de desigs i interessos per a romandre absolutament lliure, com quelcom incondicionat. En aquest sentit, la seva vida serà ofrena lliure i absoluta, oberta i sense reserves per tal d'acollir Déu. De tal faisó que renúncia, ofrena i perfecció són els tres moments d'un

16. A. LÓPEZ CASTRO, «Teresa de Jesús y Juan de la Cruz: en torno a una topología de la experiencia mística», *Monte Carmelo* 107 (1999) 243-255.

procés formatiu que determina una manera no exterior (perversa, diabòlica, immoral) sinó interior (digna, espiritual, noble) de ser en el món.

La metafísica cristiana ofereix un marc teònom per a regular la formació humana: s'ha d'eliminar qualsevulla manifestació egoista, perquè l'ésser humà només es pot fer amb la unitat inseparable de Déu, o, cosa el que és el mateix, per mitjà de la cooperació entre l'ànima humana i la gràcia divina. D'aquí la importància de la mediació de Crist, *logos* del Pare, encarnat, mort i ressuscitat que assenyala un itinerari ascètic de lluita i de sacrifici que converteix la pedagogia —la formació de l'home— en una veritable mistagogia, és a dir en l'experiència mística de Déu. Així, doncs, l'educació humana es conforma segons la imatge de Déu, de manera que la noció de formació (*Bildung*) exigeix l'alliberament de les coses materials per a aconseguir la pèrdua de l'egoisme personal. En conseqüència, l'individu ja no troba la seva raó d'ésser en el propi jo sinó en funció d'una vocació altruista, d'un proïsme, d'una veritable *àgape* cristiana que supera —tal com va indicar Joaquim Xirau en *Amor y mundo*—¹⁷ l'ordre pedagògic de l'*eros* grec.

4. La Bildung neohebraica

No hi ha dubte que la dinàmica secularitzadora de la modernitat va determinar que l'orientació teològica de la *Bildung* —hereva de la *paideia* grega i de la *paideia Christi*— cedís davant l'impuls d'un neohumanisme il·lustrat de vocació universalista i cosmopolita, present en autors com ara Lessing, Kant, Pestalozzi, Humboldt, Krause i Natorp.¹⁸ D'acord amb aquesta línia, l'objectiu de la formació, a redós dels vents de llibertat de la Revolució Francesa, és la mateixa humanitat, que s'articula com un veritable ideal regulador del quefer pedagògic. La *Bildung* neohumanista —successora de la *paideia* grega i de la *humanitas* llatina— s'afaiçona com una *cultura animi* destinada a promoure els valors de l'esperit (*Geist*) humanament considerats, això és, en una línia inequívocament

17. No deixa de ser simptomàtic que el fill de Joaquim Xirau, el filòsof i poeta Ramon Xirau, hagi presentat amb un pròleg l'edició de l'obra d'Edith STEIN, *Ser finito y ser eterno*, México: Fondo de Cultura Económica 1994).

18. Tot i reconèixer els mèrits del significat pedagògic de l'idealisme alemany que explica l'optimisme i l'activisme de la reforma pedagògica endegada a la fi del segle XVIII, Stein censura les limitacions d'aquesta concepció educativa (humanisme idealista) hereva de la bondat de la naturalesa humana de Rousseau i del racionalisme i que, en conseqüència, només confia en allò intel·lectual (consciència). Al seu torn, Stein també es desmarca d'una concepció pedagògica basada en la psicologia profunda de Freud que valora positivament el món dels instints, i igualment de la filosofia existencial de Heidegger, que mostra l'home en la finitud i en el no-res de la seva essència. A manera d'alternativa, la nostra autora defensa una pedagogia basada en l'antropologia teològico-metafísica cristiana que permeti una consideració teològica —i no sols filosòfica— de la vida humana.

humanista que ajorna —segons el plantejament neokantià— l' hora dels déus, però que insisteix en la dimensió moral de les accions humanes en defensar la religió de la humanitat. És significatiu que la idea de formació (*Bildung*) es doni en connexió íntima amb altres conceptes com ara el d'esperit (*Geist*) i el de llibertat (*Freiheit*), que, en conjunt, constitueixen els pilars sobre els quals recolza una pedagogia que atén a la plenitud d'allò humà en l'home. Vistes així les coses, és lògic que la religió de la humanitat sigui el referent que, des de la filosofia de la religió, oferien aquells projectes formatius del neohumanisme alemany del segle XIX que insistien en l'actualitat d'uns valors espirituals que no es poden desvincular de l'esfera religiosa, fet que explicaria el gran nombre de conversions que es van donar —el cas de Scheler és paradigmàtic— entre els qui van cultivar les ciències de l'esperit a partir de Dilthey.¹⁹

Stein constata un seguit de coincidències entre la pedagogia de l'idealisme alemany i la pedagogia catòlica —ambdues parteixen de la convicció de la bondat de la naturalesa humana, de la llibertat de l'home, de la crida a la perfecció i a la responsabilitat del gènere humà—, per bé que hi ha una diferència de partença: l'idealisme defensa una posició purament humanista —l'ideal de perfecció és una conseqüència de l'evolució natural de la humanitat—, mentre que la concepció cristiana, a més de sostenir que l'home és bo per haver estat creat per Déu, defensa un horitzó de transcendència més enllà de la pura immanència humana. En conseqüència, l'educació humana necessita del concurs de Déu, perquè és l'únic educador, de manera que els educadors humans —com ella mateixa— no són més que instruments en les mans divines.

És obvi que la *Bildung* va entrar en crisi al llarg del segle XIX, tal com va denunciar a bastament Nietzsche. Més enllà de les crítiques, el cert és que durant els anys de la república de Weimar (1919-1933) es va assistir a una renovació de la *Bildung*, cosa lògica si tenim en compte que Alemanya —a part de superar el nihilisme de Nietzsche, de la descoberta dels instints per Freud i el pessimisme militant (Spengler)— volia organitzar de bell nou la societat a través de l'educació. «Sólo será posible evitar el nihilismo pedagógico que se sigue del nihilismo metafísico si se logra superar a este último con una metafísica positiva, que dé una respuesta adecuada a la nada y a los abismos de la existencia humana. Quisiera por ello terminar esbozando la idea del hombre correspondiente a una metafísica cristiana y desarrollando sus consecuencias pedagógicas.»²⁰

A més, la pèrdua de la confiança en aquell món de la seguretat, anterior a 1914, reclamava una nova ordenació pedagògica que donés respostes a la desconfiança en l'autoritat que representava la família, l'escola i la moral burgesa del segle XIX. De fet, el nou règim republicà de Weimar va afavorir l'articula-

19. En relació amb aquesta fenomenologia religiosa en l'Alemanya del segle XIX i la seva incidència en la pedagogia, vegeu: E. RIPOLLÈS i C. VILANOÛ, «Sobre els orígens de la filosofia de la pedagogia social: la religió de la Humanitat de Paul Natorp», *Temps d'Educació* 15 (1996) 59-82.

20. E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, Madrid: BAC 1998, p. 14.

ció d'una nova *Bildung* democràtica i espiritualitzadora —la gestació de la *Paideia* de Jaeger es pot entendre des d'aquesta perspectiva— en sintonia amb la tradició de les ciències de l'esperit —en què també s'arreglerà Edith Stein, bo i marcant algunes distàncies— que, segons Gadamer, van assumir el paper de veritables administradores de l'humanisme.

A grans trets podem dir que la renovació de la *Bildung* va dependre també de la tradició neohebraica i de la seva incidència en el pensament contemporani. En efecte, Franz Rosenzweig, Martin Buber i Emanuel Lévinas —sense oblidar Edith Stein, que tot i la seva conversió al catolicisme participa de la cultura de l'hebraisme—²¹ van afavorir, amb la recuperació de les categories teològiques d'Israel, la renovació de la *Bildung*, que assumeix així la memòria bíblica. Aquest nou pensament d'origen jueu —que vol ser posthel·lènic i postidealista— pretén rescatar de l'oblit la tradició cultural que es va iniciar a Jerusalem. Si és veritat que Europa té dues ànimes —Atenes i Jerusalem—, no és menys cert que ens hem entossudit a traçar una línia recta que va d'Atenes a Berlín, passant per Roma i la Il·lustració, i resta en l'oblit el camí que va o ve de Jerusalem. A partir d'aquí, es reivindica l'herència jueva enfront de l'hel·lenista, bo i accentuant-se el protagonisme del Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, situació que permetrà el redescobriment de l'horitzó de la intersubjectivitat, perquè ara Déu no és l'U de Plotí, sinó l'únic Déu d'Israel davant el qual cada home s'afigura com un ésser radicalment únic.²²

D'aquesta manera, la *Bildung* recull —enfront del neopaganisme totalitari del feixisme— l'herència dels valors espirituals de la tradició jueva. Sobre la base de la consciència religiosa s'articula la reconstitució de la *Bildung* que, a part de defensar l'autonomia de l'individu i el desenvolupament de la persona, garanteix la llibertat religiosa i l'exercici de la tolerància. Una *Bildung* que, gràcies a l'especificitat hebraica, no es fonamenta en el jo de la modernitat —el que va de Descartes a Husserl— sinó en l'altre, situació que permet descobrir l'horitzó de la intersubjectivitat i, cosa encara més destacada, el rostre de l'Altre.²³ El deure ja no rau —com en la filosofia kantiana— en l'imperatiu categòric del

21. Aquest és el criteri de M. Gennari, qui, en la seva *Storia della Bildung* (Brescia: La Scuola 1995), incardina la figura d'Edith Stein en la tradició del judaisme alemany, per bé que reconeix que va modificar la cultura hebraica tradicional amb trets de l'ètica catòlica i de l'espiritualisme cristià. «Nella Stein si compie, così, una delle sintesi più drammatiche del Novecento: sintesi su cui l'antisemitismo e il nazionalismo decretano la morte dell'uomo ebreo. Ma in lei s'annuncia anche una sintesi di verità: l'avventura della coscienza nella scoperta dell'essere si fa travaglio umano che sfocia nella ricerca di quanto, trascendendolo, ne inverte la medesima sostanzialità» (p. 256).

22. Pel que fa a la recuperació de la tradició d'Israel, vegeu: J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona: Anthropos 1999. Des d'una perspectiva pedagògica, vegeu: O. FULLAT, «Europa com a feina i com a tasca», *Temps d'Educació* 23 (2000) 335-393.

23. En relació amb el desenvolupament d'aquest punt, que té un inequívoc referent en la filosofia d'Emmanuel Lévinas, es pot veure l'obra col·lectiva *Vers una pedagogia amb rostre*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1998.

propi jo, sinó en l'obertura vers l'altre, la qual cosa permetrà l'articulació d'una pedagogia dialògica que s'obre a l'encontre amb l'altre. Finalment, aquesta obertura s'afaiçona com la condició de possibilitat que permet l'aparició de les pedagogies personalistes i la recepció del veritable Altre.

D'acord amb el que diem, la *Bildung* no és el resultat d'un producte de domini, d'una activitat tècnica realitzada segons els postulats de la ciència positiva, sinó la conseqüència d'una interacció, d'una trobada, d'una relació entre subjecte i objecte, plantejament que ja és present en la fenomenologia i que serà defensat, igualment, per intel·lectuals catòlics com Guardini (*Món i persona*, 1939), que, d'aquesta manera, estableix les bases d'un personalisme pedagògic que sintonitza amb l'horitzó dialògic de Buber (*Jo i tu*, 1923). Del que s'ha exposat fins ara es desprèn que la *Bildung* troba en el proïsme —i no en el *ghetto*, que des de la Revolució Francesa s'havia procurat que desaparegués del panorama de les ciutats europees— la carta de naturalesa que es resol d'una manera dialògica (Buber), simpàtica (Scheler) o empàtica (*Einfühlung*) en el cas d'Edith Stein. En efecte, la nostra autora va dedicar la seva tesi doctoral —publicada l'any 1917— al problema de l'empatia, que és, per definició, una experiència intersubjectiva que ens permet d'introduir-nos en el regne de l'esperit i en el món dels valors (Scheler) i que, a la llarga, consolida les bases de la idea de comunitat (*Gemeinschaft*).²⁴ Enfront de la voluntat objectiva de domini, s'articula una obertura vers l'altre que possibilita, nogensmenys, la transcendència. La persona, per a Edith Stein, es defineix des d'una perspectiva fenomenològica que possibilita una obertura vers l'esperit, que acaba essent obertura al Misteri. Ben mirat, i d'idèntica manera al que havia succeït amb Mestre Eckhart, gràcies a aquesta dinàmica la pedagogia esdevindrà —justament durant els foscos anys del nazisme— mistagogia, és a dir camí vers la llum per tal d'assolir allò totalment desconegut i ignot on rau aquell veritable Altre que s'amaga en el silenci de l'Absolut que és Déu.

5. Quan la *Bildung* esdevé mistagogia

És sabut que la pedagogia va viure durant l'època de la República de Weimar (1919-1933) una etapa daurada. Fou llavors quan, després del fracàs de la

24. Com és sabut, la distinció entre comunitat (*Gemeinschaft*) i societat (*Gesellschaft*) prové de F. Tönnies (1877). A partir d'aquesta distinció, Paul Natorp va afaiçonar la seva *Pedagogia Social* (1899) amb la voluntat d'enfortir una idea de comunitat que posés fi a l'anonimat que imposa la societat moderna. Pel seu cantó, Edith Stein va publicar l'any 1922 *Individu i comunitat*, on defensava que la comunitat es basa en el coneixement directe, en la comunió d'intencions, en la simpatia i en l'empatia. En qualsevol cas, Stein no cau en un sociologisme pedagògic perquè remarca enèrgicament la llibertat de la persona. Per a un estudi comparatiu entre Stein i Natorp, es pot veure: K.-H. LEMBECK, «De la crítica a la mística. Edith Stein y el neokantismo de Marburgo», *Anuario Filosófico* 31 (1998) 689-708.

Primera Guerra Mundial, s'institucionalitzà l'ensenyament de la pedagogia en diferents universitats alemanyes, d'on s'importà a l'Estat espanyol. De fet, la pedagogia va esdevenir un tema controvertit i objecte de disputa. Diferents foren les posicions que es van dibuixar, per bé que la pedagogia de les ciències de l'esperit (la *geisteswissenschaftliche Pädagogik*) va obtenir un èxit extraordinari, fins al punt de convertir-se en una de les peces clau del moviment de la reforma pedagògica (*Reformpädagogik*) que dirigien intel·lectuals i educadors com ara Spranger, Nohl, Flitner, etc., i que mantenia bones relacions amb la pedagogia del treball (*Arbeitsschule*) de Kerschensteiner.²⁵ La pedagogia de les ciències de l'esperit, que s'havia presentat com una alternativa al herbartisme, s'arrelà en la tradició hermenèutica que provenia de Schleiermacher i de Dilthey, de manera que oferia un vessant clarament històrico-culturalista però en una línia luterana que trobà un inequívoc referent en la pedagogia de Pestalozzi.²⁶

El catolicisme va reaccionar ben prest per tal d'incidir en la societat alemanya de postguerra. La fórmula que l'Església catòlica va seguir fou senzilla: renovació de l'esperit de la litúrgia, entesa ara a manera d'una nova *Bildung* (Romano Guardini va publicar, l'any 1923, *Liturgische Bildung*), i la resurrecció de la metafísica (*die Auferstehung der Metaphysik*) de Peter Wust, que va afavorir l'enfortiment d'una filosofia *perennis* de tradició tomista. En albirar-se la dècada de 1920, el catolicisme alemany palesava un ambient d'optimisme i d'obertura vers nous sectors de la societat com la joventut, que fou objecte d'una especial atenció. No debades Edith Stein —després de ser batejada l'1 de gener de 1922— es va dedicar a una activa campanya a favor de l'educació catòlica de la joventut, una nova categoria social que sorgí amb força després del fracàs de la Primera Guerra Mundial (1914-1918). La derrota dels exèrcits imperials comportà la pèrdua de la confiança en la tradició —basada en el respecte a l'autoritat— en la qual s'havien educat el joves des de feia dècades.

Hom pot inferir, doncs, que la crisi de la modernitat es desfermà a bastament a partir de 1919: «Tot un jovent nou ja no creia els pares, els polítics, els mestres; llegia amb desconfiança qualsevol decret, qualsevol proclama de

25. La revista *Die Erziehung* actuava de portaveu de la pedagogia de les ciències de l'esperit, que fou la pedagogia oficial durant els anys de Weimar. Es publicava a Leipzig des de 1925 sota la direcció d'Aloys Fischer, Wilhelm Flitner, Theodor Litt, Hermann Nohl i Eduard Spranger. Tot i les ambigüitats inicials amb el règim, la pedagogia de les ciències de l'esperit va desaparèixer sota el nacionalsocialisme, per a renèixer de manera efímera després de la Segona Guerra Mundial.

26. A part de les ciències de l'esperit, s'ha de destacar l'existència d'altres alternatives pedagògiques —algunes de caràcter antroposòfic com les de Rudolf Steiner— sorgides després de la Primera Guerra Mundial. Stefan Zweig (*El món d'ahir. Memòries d'un europeu*, Barcelona: Quaderns Crema 2001) comenta que en aquells anys de postguerra tot el que era extravagant i incontrolable va viure una edat d'or: la teosofia, l'ocultisme, l'espiritisme, l'antroposofia, la quiromància, la grafologia, el misticisme, l'orientalisme, alhora que trobava venda fàcil allò que prometia emocions extremes més enllà de les conegudes fins aleshores (la morfina, la cocaïna i l'heroïna).

l'Estat. La generació de la postguerra es va emancipar de cop, brutalment, de tot allò que havia estat en vigor fins aleshores i va girar l'esquena a qualsevol tradició, decidida a tenir càrrec del seu destí, allunyar-se de tots els passats i marxar amb embranzida cap al futur. Amb ella havia de començar un món completament nou, un ordre completament diferent, en tots els àmbits de la vida.»²⁷ Resulta lògic, doncs, que Edith Stein es dedicués a la formació de la joventut catòlica a Spire durant el període 1922-1931. Fou llavors que començà a col·laborar amb les associacions de mestres i estudiants catòlics esteses arreu d'Alemanya, en les quals va impartir conferències sobre la qüestió femenina i sobre l'educació catòlica des de la doble perspectiva de la renovació litúrgica i de la filosofia tomista.²⁸

L'ideari pedagògic d'Edith Stein es fonamenta en un personalisme d'arrel tomista, però no es tanca a les aportacions de la fenomenologia, en presentar la filosofia com a obertura. Cal tenir en compte que Edith Stein era cridada a establir els fonaments d'una pedagogia catòlica que donés respostes a les grans qüestions d'aquell moment crucial per a la història de la humanitat. Per això, el P. Walzer la va fer entrar en l'Institut de Pedagogia Científica de Münster —tot i la manca específica de coneixements pedagògics— per tal que fornís les bases antropològiques i teològiques de la nova educació catòlica, que confirmés la viabilitat del camí vers Déu i, cosa encara més important, que eduqués l'home segons la imatge de Déu. Abans de continuar, cal precisar que la qüestió antropològica —formulada al voltant de la pregunta «què és l'home?»— havia assolit una total centralitat. Tant les ciències de la naturalesa, basades en una concepció experimental de la vida, com les ciències de l'esperit, articulades a l'entorn d'una cosmovisió humanista dels problemes, havien partit d'una posició antropològica clara. No succeïa el mateix en la dècada de 1930, quan l'ambient de crisi —econòmica, política, espiritual— va obligar a replantejar les coses i a formular una teoria cristiana de l'home que descansa en la idea

27. ZWEIG, *El món d'ahir*, 368.

28. És evident que la dinàmica de l'oració constitueix una peça clau de l'espiritualitat d'Edith Stein, que connecta la tradició carmelita —Teresa de Jesús com a exemple per a l'educació i formació humana— amb l'esperit de renovació litúrgica iniciat per Guardini. Stein reclama una *Educació eucarística* (1930) amb comunió i pregària diària que reivindica la importància de l'any litúrgic: «Igualmente Él nos permite vivir su vida, especialmente cuando nos asociamos a la Liturgia y ahí experimentamos su vida, su pasión y muerte, su resurrección y ascensión, y el devenir y crecer de su Iglesia» (*Obras Selectas*, 35-36). Aquesta rellevància pedagògica de les veritats eucarístiques fa que Stein afirmi que l'acte eucarístic és l'acte pedagògic més essencial: la cooperació de Déu i l'home de cara a l'adquisició de la vida eterna. Aquest plantejament —la vida eucarística ha de portar a la unió amb Crist— implica una renovació de la catequesi —cosa que a casa nostra va desenvolupar Joan Tusquets (1901-1998)—, atès que s'imposa la instrucció en les veritats eucarístiques que és una matèria preferent de l'ensenyament de la religió per tal de despertar una fe viva. A més, exigeix que el mestre catòlic porti una exemplar vida eucarística, és a dir doni testimoni de la seva fe cristiana.

de persona, d'una persona que no és llançada al món tràgicament sinó que ha de viure amb il·lusió i esperança perquè després d'aquesta vida hi ha una existència sobrenatural.

És sabut que les lliçons d'antropologia —recollides en l'obra *L'estructura de la persona humana*, reconstruïda segons els guions de les classes que va impartir durant l'hivern de 1932-1933—²⁹ que va professar a Múnster constitueixen un intent d'interpretar el misteri de l'home a la llum de l'antropologia teològico-metafísica cristiana. Stein considera insuficient una antropologia natural —que a redós de l'evolucionisme estudia l'home com a espècie— per a servir de fonament del saber pedagògic. Tot i que manifesta les seves simpaties per l'antropologia que recolza en les ciències de l'esperit, també la considera insuficient per a fonamentar la pedagogia. «Por ello, una antropología que no tuviese en cuenta la relación del hombre con Dios no sería completa, ni podría servir de base para la pedagogía.» D'aquí que les ciències de la naturalesa (*nomotètiques*) i les ciències de l'esperit (*idiogràfiques*) no donen una visió sencera de l'home, perquè sempre cal anar més enllà, de manera que l'antropologia necessita del concurs de la teologia, o dit amb altres paraules, s'ha de passar de la consideració filosòfica de l'home a la teològica. «De filosofía y teología se compone el edificio de la metafísica cristiana, que diseña una imagen global del mundo real. La construcción más impresionante de este tipo es el sistema de santo Tomás de Aquino. En este sistema la antropología ocupa una posición central, al igual que el hombre ocupa una posición única en el cosmos: es un microcosmos que reúne en sí los diferentes reinos del mundo creado. Por ello, en la antropología confluyen todas las cuestiones metafísicas, filosóficas y teológicas, y también desde ella parten caminos en todas las direcciones.»³⁰

Amb aquest objectiu —afaiçonar una pedagogia a partir d'una antropologia que presenta l'home com un ésser que cerca Déu—, Edith Stein va adreçar els seus esforços a partir d'una concepció antropològica que considera l'home com una persona dotada de cos, ànima i esperit, tres nivells irreductibles entre ells però que es troben mútuament integrats i que reflecteixen en l'home la imatge trinitària de Déu (Pare, Fill i Esperit Sant), bo i aprofitant la consideració agustiniana de memòria, enteniment i voluntat.³¹ Atesa la seva condició de subjecte lliure, la persona humana és capaç de sortir a la recerca de l'Altre perquè l'educació es perfila com un ideal de vida, d'una vida espiritual que, en en-

29. Per al semestre d'estiu de 1933, Stein havia preparat un curs sobre antropologia teològica que ja no va poder impartir en ser separada de la docència universitària.

30. STEIN, *La estructura*, 45-46. Un dels mèrits d'Edith Stein rau en el fet de vivificar la tradició de la *filosofia perennis* amb l'aportació de la fenomenologia, tal com es palesa en el seu treball «La fenomenologia de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino», *Diálogo Filosófico* II (1990) 148-169.

31. F. TORRALBA, «Metafísica de la interioritat. Lectura d'E. Stein», *Ars Brevis* (1998) 257-275.

tendre's com una sortida vers l'esperit, xoca amb l'espontaneïtat reclamada per bona part dels defensors del moviment de l'Escola Nova. La veritable educació no és més que un adequat desenvolupament de la persona pel que fa a la vida espiritual, que apareix com a ideal de perfecció perquè Déu —el veritable Esperit— habita dins l'ànima humana, instal·lat en una espècie de reducte inexpugnable, un autèntic castell en el qual cal penetrar. El rerefons agustinianà d'aquesta posició és ben clar, essent així que Stein reconeix que a l'interior de l'home hi habita la veritat: quan l'ànima es coneix a si mateixa, reconeix Déu en el seu interior. «Sólo así podrá alcanzar el objetivo último de toda labor educativa: pasar de la educación a la autoeducación.»³²

Així, l'home troba la seva raó de ser quan opta decididament —com van fer santa Teresa de Jesús i sant Joan de la Creu— per la via de l'esperit, la qual cosa recorda, si més no, Mestre Eckhart: «la *perdida total del sí*, no que no posea ningún *él*, sino que da enteramente su *él* sin perderlo... la divinidad trina es el propio *reino del espíritu*, en pocas palabras lo supraterrrestre. Toda espiritualidad o don del espíritu por parte de las creaturas significa una *elevación* en este reino, ciertamente en sentidos diferentes y diversas maneras».³³ Així, doncs, tot gira al voltant de l'ànima humana, que ha d'assolir l'esperit: «cuanto más hondamente el alma se sumerge en el espíritu y más firmemente se instala en su centro, tanto más libremente puede elevarse sobre sí misma y liberarse de las ataduras materiales».³⁴

Malgrat els esforços de la pedagogia de les ciències de l'esperit i del catolicisme en la seva croada per restablir un món de valors humanitzadors, l'ascens del nacionalsocialisme l'any 1933 va generar una perversió de la *Bildung*. Tant és així que algunes disciplines —i la pedagogia fou una de les més afectades— van quedar desacreditades en impregnar-se d'una atmosfera destructiva i totalitària. D'aquesta manera, la *Bildung* es va transformar en *Bindung*, és a dir en dependència i sotmetiment. En efecte, mentre les autoritats nazis separaven de la seva docència universitària Edith Stein com a professora de l'Institut de Pedagogia Científica de Münster l'1 d'abril de 1933, aquell mateix any s'obria a Berlín una càtedra de Pedagogia Política el responsable de la qual fou Alfred Bäumler, que va defensar una educació antisemita, racista i ultranacionalista en interpretar Hölderlin i Nietzsche com els apòstols de la doctrina nacionalsocialista. A partir d'aquell moment, la vida d'Edith Stein experimenta un canvi radical, ja que, una vegada separada de la docència activa i, per tant, de la vida mundana, opta per ingressar el 14 d'octubre de 1933 en el Carmel de Colònia. A partir d'aquest moment, l'espiritualitat carmelitana de santa Teresa de Jesús i sant Joan de la Creu es convertirà en la guia dels treballs d'Edith

32. STEIN, *La estructura*, 26.

33. STEIN, *Ser finito*, 376.

34. E. STEIN, «El castillo del alma», en *Obras Selectas*, 447.

Stein que s'afaiçonen —des d'ara mateix— a manera d'una veritable mistagogia que ja havia anticipat en els seus escrits anteriors: «La perfección completa del ideal hacia el cual tiende la filosofía en cuanto búsqueda de la sabiduría, es únicamente la sabiduría divina misma, la visión simple por la cual Dios se comprende a sí mismo y a todo lo creado. La realización suprema que puede ser alcanzada por un espíritu creado —seguramente no por sí mismo— es la *visión gloriosa* que Dios le da al unirse a él: el ser adquiere la participación del conocimiento divino viviendo la vida divina. El mayor acercamiento a este fin supremo durante la vida terrestre es la *visión mística*.»³⁵ Talment fa la impressió com si després del seu trencament amb el món exterior, la filosofia —i, en conseqüència, la pedagogia— ja no fos una via suficient: una vegada a l'interior del convent s'ha d'intentar gaudir, amb l'ajuda dels grans mestres de l'espiritualitat, de la presència divina que habita en el castell de l'ànima, això és, l'interior del mateix home.

I és en aquest moment quan sant Joan de la Creu es converteix en el seu interlocutor, fins al punt de donar forma a una veritable ciència de la creu que palesa la sintonia entre la manera de veure, pensar i actuar d'ambdós autors i que no és altra que l'experiència de la comunió amb Déu. Perquè, com és prou manifest, aquesta experiència exigeix la mort de l'home sensible per tal de néixer a una vida espiritual de despreniment: només la perfecta purificació de tot allò sensible (món, dimoni, carn) ens portarà fins a l'esperit. Aquest dinamisme pasqual de mort i resurrecció es canalitza a través de l'al·legoria de la nit, que representa una immersió progressiva de l'ànima en el regne de l'esperit. Ja sant Joan de la Creu va establir en el seu poema *Noche oscura* la unió amb Déu a través del camí de la negació espiritual, que ara es presenta a manera d'una fenomenologia que condueix de la nit activa a la nit passiva, la qual no és altra cosa que la unió sobrenatural de l'ànima amb Déu. L'objectiu és la unió amb Déu. El camí i l'exemple, Crist crucificat. El punt de partença, la fe cristiana. Les instàncies, una ascètica disciplina interior que, en reclamar a través de la meditació una metanoia de la persona, es converteix en una veritable mistagogia que possibilita la contemplació mística i, cosa més destacada per Edith Stein, el matrimoni espiritual.

Quan s'albira aquest horitzó, la veritat ja no rau en les ciències positives ni tampoc en les ciències de l'esperit, enteses a la manera de la filosofia. Els misteris són part essencial de la fe catòlica i la noció de misteri és inaccessible a qualsevol coneixement natural. Però que siguin inaccessibles no vol dir que siguin incomprendibles: cal una llum sobrenatural per a assolir el coneixement del misteri. Així, doncs, cal una tercera i definitiva ciència, la ciència de la creu, que ha de canviar el centre de gravetat del pensament. El jo transcendental (Husserl) i el jo en el món (el *Dasein* de Heidegger) han d'articular-se al vol-

35. *Ibid.*, 45.

tant de Déu, situació que implica un autèntic peregrinar a través d'un camí espiritual de perfecció. La vida humana es fa, de bell nou, experiència mística i la formació (*Bildung*) esdevé —com en els temps de Mestre Eckhart— mistagogia, perquè l'ascensió vers Déu és un camí en la foscor i en el silenci que ens fa descobrir, finalment, la llum. Aquest és el sentit —si més no— dels següents versos d'Edith Stein, escrits en ocasió de la festa de la Pentecosta de l'any de la seva mort (1942) a Auschwitz:

«Wer bist du, Licht,
das mich erfüllt
und meines Herzens Dunkelheit
erleuchtet?»³⁶

Conrad VILANOÛ
Facultat de Pedagogia, UB
Passeig de la Vall d'Hebron, 171
Edifici de Llevant, 3^a. planta
08035 BARCELONA
e-mail: cvilanou@d5.ub.es

Summary

This article tries to approximate the thought of Edith Stein (1891-1942) from a pedagogical perspective. In fact, her work can be read as an educational key, within the tradition of the Germanic *Bildung* (training, culture). The origin of *Bildung* is set in the context of the medieval mysticism of Master Eckhart who presents human training as a way which leads to God. On this basis - enriched by the neohumanistic *Bildung* and the neo-Hebraic *Bildung* - Edith Stein's notion of *Bildung* is studied. When this notion is considered in the light of Christian mysticism (Saint Theresa, Saint John of the Cross), it can be seen as a form of mystagogia.

36. «Qui ets tu, llum, que m'inundes i il·lumines la foscor del meu cor?»