

HEDWIG CONRAD-MARTIUS Y EDITH STEIN: REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE EL TIEMPO

Rubén Sánchez Muñoz
Universidad Veracruzana

Lo que ahora resulta meridianamente claro es que ni las cosas futuras ni las pasadas existen, ni se dice con propiedad: hay tres tiempos, pasado, presente, futuro. Quizá fuese más propio decir: hay tres tiempos, presente de lo pasado, presente del presente y presente del futuro. Existen, en efecto, en el alma, en cierta manera, estos tres modos de tiempo y no los veo en otra parte: el presente del pasado es la memoria; el presente del presente, es la visión; el presente del futuro, es la espera.

San Agustín, *Confesiones*, xi: 20.

El propósito de este trabajo consiste en presentar de una manera general, el lugar que ocupan Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein dentro de la fenomenología de Múnich y Gotinga y la orientación ontológica y realista de este grupo. En el segundo apartado abordamos las reflexiones que hizo Conrad-Martius sobre el tiempo desde el contexto de su “fenomenología ontológica”. Esta presentación del planteamiento

ontológico de Hedwig Martius lo llevamos a cabo a través de la obra de Edith Stein *Ser finito y ser eterno* (1936), principalmente, para evaluar la relevancia de las tesis hedwigianas en la obra de Stein. Nos centraremos únicamente en el problema del tiempo, sin omitir, de ninguna manera, que otros problemas pueden estar relacionados directa o indirectamente con ello. Un estudio más amplio de esta problemática en *El tiempo* de Hedwig Martius lo llevaremos a cabo en otro trabajo.

En el tercer apartado mostraremos la influencia del pensamiento de esta primera fenomenóloga en la obra de Edith Stein y cómo esta última retoma las tesis hedwigianas sobre el tiempo y el ser y las amplía desde su propia filosofía, en su *síntesis* filosófica del tomismo y la fenomenología, que será fundamental en el contexto de la obra madura de Stein. En este mismo apartado abordaremos la postura de Edith Stein sobre el problema del tiempo y el ser, distinguiendo las conexiones que hace desde la *fenomenología* con los problemas clásicos de la *ontología*, desarrollando, al menos en este punto, una fenomenología ontológica que bien podemos nombrar, desde otra perspectiva, fenomenología metafísica,¹ cuyo hilo conductor se encuentra en la interioridad de la persona en tanto que en la reducción fenomenológica, al introducirnos en la corriente de las vivencias, el ser finito apunta hacia el ser eterno.

I. La fenomenología de orientación ontológica y realista.

Dentro del *movimiento fenomenológico temprano*, como dice Hans Rainer Sepp,² encontramos la figura Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein. Ambas pertenecieron al grupo de fenomenólogos de Gotinga y Múnich, y siguiendo el llamado de la fenomenología de ir *a las cosas mismas*, señalaban la necesidad de “volver a un nuevo pensamiento objetivo y realista”.³ Este grupo se caracteriza, *grosso modo*, por seguir el planteamiento de *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) desde la incorporación de un *realismo* a la altura de la intencionalidad de la conciencia.

En el segundo volumen de *Fenomenología y filosofía existencial*, César Moreno hace un recuento de las diferentes posturas realistas y ontológicas, así como de sus representantes, que se originaron en torno de las “ontologías regionales” durante el periodo que abarca los años de 1901 a 1916, esto es, durante los años en que Husserl era profesor en la Universidad de Gotinga y mantenía estrechas relaciones con los fenomenólogos de Múnich. De acuerdo con la intuición pura de las esencias, “la fenomenología avalaba, a su modo, la posibilidad de una investigación de esencias (*Wesensforschung*) en un contexto realista-ontológica”.⁴ Por esta razón, “fue común a muchos de los fenomenólogos muniqueses el entusiasmo por las posibilidades brindadas por una fenomenología *orientada por el ser (seinsphilosophische orientierte)*, con fuerte tendencia ontológica”.⁵

Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), distinguía entre tres tendencias principales que se desarrollaron al interior de la fenomenología.⁶ Una de ellas era la *fenomenología trascendental idealista* representada por Husserl desde la publicación de *Ideas* en 1913. Una *fenomenología existencial* en la obra de Heidegger, especialmente en *Ser y tiempo* y una *fenomenología ontológica o realista* que seguía el planteamiento de las *Investigaciones* de Husserl y que era asumida por muchos fenomenólogos de Gotinga y Múnich como es el caso de Adolf Reinach, Jean Héring, Dietrich von Hildebrand, la propia Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, entre otros.

En contra de la fenomenología husserliana, Conrad-Martius sostuvo que “más allá del reducto cerrado de la conciencia[...] se da todo un mundo de esencias encarnadas en la realidad que debe ser objeto de una investigación fenomenológica rigurosa”.⁷ Distinguía entre *epojé* y *reducción fenomenológica*, aceptando el ejercicio de la primera pero rechazando radicalmente la segunda. La *epojé* trataría de una suspensión en los juicios, de una abstención del fenomenólogo sobre cualquier prejuicio, para ir *a las cosas mismas* y describirlas. Porque en su opinión, la *epojé* no se refiere al ser sino a lo real. Así que habría que distinguir entre dos sentidos de realidad. La realidad como correlato de la conciencia, esto es, como cualidad noemática, y la realidad real, independiente de toda conciencia. La *epojé*, sostenía nuestra autora, no transforma la realidad real, pero la reducción

sí. Consiguientemente, Conrad-Martius sostuvo que “habría que dirigirse a ésta directamente, interrogándola, con la seguridad de encontrar en ella algo más radical que la mera *creencia* en o la mera *convicción* de la realidad efectiva del ser dado. La conciencia indica, en efecto, *más allá de sí*”.⁸ La realidad real equivale, como indica César Moreno, “al estar sobre sí mismo del mundo”.

El caso de Edith Stein (1891-1942) es verdaderamente sorprendente, porque hay líneas de trabajo que la acercan a la fenomenología temprana como son sus intereses por la ontología⁹ y su inclinación por una fenomenología realista —que no por un realismo ingenuo—, pero al mismo tiempo sigue a Husserl a Friburgo donde realiza su tesis doctoral sobre la empatía (*Einfühlung*), se convierte en su asistente (1916-1918) y se esfuerza por comprender el sentido de la fenomenología trascendental del maestro, con la cual, como es sabido, había roto el círculo fenomenológico de Gotinga desde 1913.

Del grupo de fenomenólogos de Múnich y Gotinga, Edith Stein estuvo más cerca de Husserl dentro de esta evolución intelectual y tuvo acceso a manuscritos del maestro que fueron publicados sólo póstumamente, como es el caso del segundo libro de *Ideas*; además, Stein trabajó en la edición de *la conciencia del tiempo* que fue publicada en 1928 en la edición que preparó Martin Heidegger.¹⁰ No es de extrañar, entonces, que muchas de las problemáticas contenidas en la obra de Husserl, encuentren lugar en las reflexiones personales de Edith Stein, especialmente en lo que toca al tema principal de su obra: *la estructura de la persona humana*.¹¹ Esto nos permite comprender el papel decisivo que Stein tiene dentro de ambos grupos, asumiendo un lugar, por decirlo así, de intermediaria.

Las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) de Husserl, fue identificada muy pronto como “idealista” y dividió el movimiento fenomenológico temprano; en torno del maestro surgió una serie de críticas en contra del *idealismo trascendental*. Edith Stein y Hedwig Conrad-Martius no quedan fuera de este grupo de críticos que se manifestaron en contra del idealismo trascendental hacia 1925. Entre ellos se encuentran Jean Hering con su *Phénoménologie et philosophie religieuse*, y Theodor Celms en *El idealismo fenomenológico de Husserl*, así como el tra-

bajo de confrontación de Edith Stein de 1929 entre *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás*. Stein retomaría sus críticas, pero ahora dirigidas al planteamiento husserliano de las *Meditaciones cartesianas*, en un apartado de *Potenz und Akt*: “Exkurs über den transzendentalen Idealismus” redactado hacia 1931.¹²

II. Hedwig Conrad-Martius: tres tesis sobre el tiempo

En *Endliches und ewiges Sein* (1936), Edith Stein se propone “esbozar una doctrina del ser y no un sistema filosófico”.¹³ Dos preocupaciones principales giran en torno del ensayo: la investigación “sobre el sentido del ser” y “el esfuerzo de fusionar el pensamiento medieval”, especialmente de santo Tomás, con la fenomenología de Husserl. Mas, la obra que Edith Stein redactó durante sus primeros años en el Carmelo de Colonia, contiene no sólo influencias de Husserl y Tomás de Aquino; a su vez aparece claramente el influjo agustiniano cuando dirige sus investigaciones hacia la conciencia “en el sentido de la *vida-del-yo*”¹⁴ o al buscar la trascendencia del yo hacia Dios desde la interioridad; aparece la influencia de la analítica existencial de Martin Heidegger que Ángela Ales Bello ha visto claramente¹⁵ y Stein misma indica que “no es de extrañar... que en este libro en muchas partes se note la influencia de las obras de Hedwig Conrad-Martius”.¹⁶

Queremos mostrar no solamente esta influencia que está marcada ya de inicio por nuestra autora, sino descubrir la relevancia de las tesis de Conrad-Martius en el rumbo de la “ascensión al sentido del ser” llevada a cabo por Stein en este descenso al *mundo interior*. Nos ha parecido que las tesis de Conrad-Martius son decisivas en el trabajo que se propone Stein.

En su obra *El tiempo*, Hedwig Conrad-Martius desarrolla tres tesis que Stein recupera en su ensayo de 1936: la *actualidad puntiforme real*, el *movimiento primitivo existencial* y la *extensión de la existencia fenomenológica*, las cuales aparecen en esta obra steiniana para reflexionar desde el interior de la reducción fenomenológica el problema del tiempo y su relación con el ser desde la teoría del acto y la potencia de santo Tomás. Sin entrar todavía

en la recepción de Edith Stein de estas tesis, vamos a comentar cada una de ellas.

En la *actualidad puntiforme real*, tesis que muestra ya la *relación negativa* que existe entre el ser y el tiempo y que Hedwig Martius anuncia desde las primeras líneas de su obra,¹⁷ el problema que está presupuesto es el siguiente: ¿cómo hablar del pasado y futuro cuando el primero ya no es y el segundo todavía no es? ¿De qué modo explicar un presente que se disipa constantemente entre el ser y el no ser? La vida del yo es una vida fluida, un incesante devenir heracliteano que se pierde en el pasado y avanza sin detenerse hacia el futuro; el ser finito, mi ser dado en el tiempo, mis propias vivencias y con ello el conjunto de mi vida, se desvanecen en el tiempo de manera irreversible. Hedwig Conrad-Martius escribió:

El “lugar del nacimiento óptico del tiempo” se encuentra “en la presencia plenamente actual”; en efecto “la existencia actual [...] es un simple contacto con el ser [...] en un solo punto”, cualquier cosa dada y al mismo tiempo “en cuanto cosa dada, es quitada” un “ser suspendido entre el no ser y el ser.”¹⁸

Estas palabras nos indican, efectivamente, que el tiempo inmanente, el tiempo de la intuición, encuentra su *fundamento ontológico* efectivo en un solo instante. Esto mismo manifiesta la dificultad ontológica del ser finito que le hace estar suspendido entre el *ser* y el *no ser*. El tránsito de un punto de contacto a otro, este constante *actualizarse*, como veremos, lo pone siempre frente a la nada de alguna manera:

O bien el ente existe en una conmensurabilidad esencial con la nada y entonces es *eo ipso* una persona eterna. *O bien* existe en cuanto oposición de hecho frente a la nada; y entonces ¿es –tomado en sí mismo ópticamente– entregado *eo ipso* a la tensión constitutiva entre ser y no-ser y a la existencia de contacto (*Berührunsexistenz*) puramente puntiforme, finito en el sentido específico?¹⁹

Esta cuestión de la *existencia de contacto puramente puntiforme* resulta fundamental en nuestra filósofa, pues significa que la existencia sólo es posible en la medida en que el existente se instala en un punto. La *actualidad puntiforme real* es este contacto con el ser en un instante que es efímero

y, por ello mismo, se actualiza a cada momento; es el presente objetivo, “el flujo temporal... objetivamente tenido” que se encuentra suspendido entre el ser y el no ser, expuesto a esta *tensión constitutiva* originaria. En este contacto puntiforme, hay que decirlo de una vez, aparece el componente ontológico de la fenomenología hedwigiana en el sentido de que la conciencia se autocomprende contra el ser.

Para Conrad-Martius “el tiempo es simplemente el presente que pasa por el punto de contacto existencial”.²⁰ Pero, ¿no estamos acaso frente a un problema ontológico? El problema del tiempo, en esta dimensión, es correlativo a la persona espiritual; es el tiempo que se da en la conciencia intencional, en la que “se nos enfrenta intuitivamente la existencia objetiva del mundo y la nuestra propia”.²¹ Es el *tiempo trascendental imaginativo de la intuición*, como lo nombra Conrad-Martius, “que se funda ontológicamente en el hecho de que la actualidad sólo es presente en un mínimo instante”.²² Mas, ¿qué papel juegan aquí el pasado y el futuro, puesto que también tenemos conciencia de ellos al vernos ahora recordando alguna cosa pasada o imaginando el futuro de alguna manera? Dice la filósofa que si al tiempo trascendental imaginativo “le faltase aquella prolongación imaginativa hacia adelante y hacia atrás no poseeríamos conciencia temporal alguna”.²³ En este nivel va el reconocimiento hedwigiano del “doble presente”, un presente que avanza hacia el futuro y un presente que se pierde en el pasado. Ahora, únicamente la referencia al *yo* es lo que hace posible la división del tiempo en pasado, presente y futuro, pues “este tiempo que fluye se manifiesta como dependiente de la conciencia” y no como algo existente en sí y por sí.

El pasado y el futuro “existen en el presente y en relación con él”. A este fenómeno de *transitar* el yo del presente al pasado y proyectarse, a su vez, hacia el futuro, lo que podemos llamar conciencia del pasado y conciencia del futuro, que manifiesta ya la espiritualidad del yo desde el interior de la conciencia intencional, en nuestra opinión, Hedwig Martius lo denomina *movimiento primitivo existencial* y es “el movimiento dirigido hacia el interior del ser y hacia la nada”.²⁴ El problema ontológico del ser finito consiste en que es un “devenir y siempre lo será, nunca se convertirá jamás en un ser (en reposo)”.²⁵ Existir en el presente conlleva, enton-

ces, a venir de un pasado y tender hacia un futuro. La *actualidad* en que cae mi ser en cada *ahora vivido* sólo puede comprenderse de manera gráfica mediante un esquema que es dinámico, porque en el momento en que nos representamos el punto de contacto existencial, inmediatamente ya caímos en otro punto y abandonamos el anterior. Este lugar que encuentra el ser finito en un punto “siempre debe renovarse.” Dice Hedwig Conrad- Martius:

El presente reside “allí” en donde se realiza el acto óptico primitivo. Este lugar no puede ser más que un punto, jamás una extensión [...] El presente hace continuamente irrupción en la nada. La actualidad [...] avanza como debe hacerlo según su naturaleza. Sin embargo, esta característica *significa* que la actualidad ha llegado ahora a un nuevo lugar y que el antiguo ya no es válido. La dimensión del tiempo, en efecto, no es nada *fuera* de esta progresión de la actualidad.²⁶

La dimensión del tiempo es, entonces, una progresión de actualidad y esta, a su vez, hace posible el acto óptico primitivo. La dificultad está en lo pasajero que es el presente y cómo el ser continuamente es arrojado al pasado y deja su lugar presente para proyectarse hacia el futuro. Allí aparece la *nada*, en este transitar de un punto de contacto a otro. Por ello la existencia se actualiza de instante en instante en su incesante devenir entre este juego de ser y no ser. De ahí que el argumento de la existencia de Dios de Hedwig Conrad- Martius: “*Si* hay existencia temporal [...] *entonces* hay necesariamente eterna”, aunque lo formuló —a decir de Edith Stein— sin “tener el ánimo real para dar este paso racional”,²⁷ tiene gran parecido a las *vías negativas* para demostrar la existencia de Dios que fundamenta Santo Tomás en el movimiento, por un lado, y en la corrupción, por otro.

El lugar de la existencia, donde el yo se descubre a sí mismo, es el presente que pasa. “Puesto que la posición temporal *es* la forma de existencia del existente, que no existe esencialmente sino sólo de hecho; porque lo que existe sólo de hecho no puede, por principio [...] *llegar por sí mismo* a una posición del ser en sí definitiva ni a una verdadera posesión de la existencia”.²⁸ Pues el ser que existe por sí mismo y se instala de una

vez y para siempre en la existencia no cambia, ya no es finito sino eterno, es un ser plenamente actualizado que no tiene necesidad del tiempo. Una “verdadera posesión de la existencia”, una existencia que no sea transitoria, sólo puede poseerla un ser que no cambia, que no es efímero.

Hedwig Conrad-Martius pensó en esta posibilidad, es decir, en un mundo siempre presente en el cual las cosas permanecieran inalteradas, donde nada cambiara. Pero del mismo modo se dio cuenta de las implicaciones que ello mismo tendría para la propia conciencia interna del tiempo. “Hay que representarse, pues, un mundo en el que de un momento presente a otro todo permaneciese completamente igual. En él nada perecería ni nacería. Pero sin un contenido óptico que advenga y pase [...] tampoco podría formarse la conciencia trascendental de un tiempo perecedero y progrediente”.²⁹

Esto es, si no hubiese cambio real en el mundo, un cambio del cual tenemos experiencia, no tendríamos tampoco conciencia del pasado ni conciencia del futuro. Estos, en efecto, están en estrecha correlación con la conciencia del presente que ligamos en gran medida con la percepción. Aquí está en juego el retorno *a las cosas mismas* husserliano desde una orientación *realista*, en el sentido de que el *logos* del mundo no se ubica en la conciencia sino en lo que las cosas tienen *de suyo* al ser independientes de la subjetividad.

Ahora bien, la posibilidad de un tiempo siempre presente parece quedar descartada por la filósofa, ya que el ser finito necesita del pasado y del futuro para tomar su lugar en el presente, para dejar atrás un punto y avanzar hacia adelante, pues “en el “punto de contacto existencial”, *hay tiempo*”³⁰ y se define como *presente*. Mientras tanto debemos cuestionar si existe alguna relación entre la conciencia del tiempo y el mundo: conciencia y mundo, ¿son correlativos en este nivel?

El conocimiento del movimiento real del tiempo depende de dos factores: primero de la existencia de contenidos mundanos que de hecho nazcan y perezcan, y de su percepción; segundo, de la posibilidad del recuerdo y de la esperanza. Si falta uno de estos dos factores no se puede formar ninguna conciencia del tiempo. A este respecto, la *conciencia* del tiempo supone cambios efectivos del mundo, por una parte, y la extensión lineal de la conciencia (posibilidad de

recuerdo y esperanza), por la otra. El movimiento real del tiempo mismo no supone, sin embargo, ninguna de las dos cosas. En la existencia (*Dasein*) real el tiempo pasaría, aunque el mundo permaneciese absolutamente inmutable. Lo “que dura” inmutablemente permanece igual a sí mismo en su *contenido* óptico. Pero, por otra parte, su “durar” consiste justamente en que gana un estado de *ser* tras otro —precisamente mientras dura—. Lo que dura inmutablemente no se hunde en el no-ser en cuanto a su contenido óptico, sino en cuanto a su ser-ahí (*Dasein*). Ahora bien, sin un continuo hundirse óptico no habría tampoco un ganar continuamente un nuevo estado de ser. No es el cambio del mundo como tal el que trae consigo el tiempo y su transcurso, sino el hecho de que lo cambiante y lo que dura inmutablemente son “ahí” siempre renovadamente.³¹

Pero, ¿qué hay del pasado y el futuro, entonces? Dijimos que “el momento presente es imposible sin un pasado y sin un porvenir” y, de hecho, el *movimiento primitivo existencial* considera los tres tiempos. Esto hace pensar que *existir* presupone un pasado (ya no) y un futuro (todavía no). Hedwig Conrad-Martius se percató de la relación que guarda el tiempo —pasado, presente y futuro— con el material sensible o el mundo físico, si queremos llamarlo así. Conrad-Martius enfatizó en dos elementos *sine qua non* del tiempo. La conciencia del tiempo, de hecho, requiere de la *memoria* y la *esperanza*, por un lado, y de la existencia del mundo físico corruptible y pasajero en estrecha correlación con la *percepción* por otro. Lo que está en juego detrás de ello, en mi opinión, es la intencionalidad de la conciencia apuntando, de alguna manera, a la trascendencia y, consiguientemente, hacia un *realismo*. Pues a la percepción del mundo trascendente le seguiría el recuerdo y la espera. De hecho la *correlación* que establece Conrad-Martius entre la conciencia del tiempo y estos contenidos mundanos de los que habla, nos hacen pensar en la correlación entre *estímulos* y *respuestas* en sentido fenomenológico donde se muestra que la conciencia es afectada por el exterior de alguna manera.

Esto mismo sirve de entrada a la otra línea que hemos propuesto esclarecer y es la idea de *extensión de la existencia fenomenológica*. Hemos dicho que existir significa estar en el presente de manera actual. Sólo en el presente se existe realmente según la perspectiva de la *actualidad puntiforme real*. La idea de extensión de la existencia la aplica Conrad-Martius al pasado y al futuro, pues la actualidad puntiforme real se centra en el

análisis del presente. En Hedwig Conrad-Martius, como hemos visto, la percepción, el recuerdo y la esperanza son fundamentales para la conciencia del tiempo tanto del presente, del pasado y del futuro. Más, ¿cómo debemos comprender esta relación entre el presente, el pasado y el futuro cuando hemos asumido la relación ontológica, la relación con el ser, desde el presente?

Hedwig Conrad-Martius llama *extensión de la existencia fenomenológica* a este acto espiritual de la conciencia mediante la cual traemos los recuerdos del pasado a una vivencia (*Erlebnis*) presente o cuando imaginamos ahora, en mi vivir actual, lo que puede ocurrir mañana. Estamos en el tema de la intencionalidad de la conciencia. ¿Por qué habla de extensión de la existencia fenomenológica? Porque no existimos ni en el futuro ni en el pasado, sólo en el momento presente y por ende nuestro contacto con el ser es puntiforme. Desde nuestro tiempo real objetivo, que es un tiempo inmanente, nos movemos hacia atrás o hacia adelante, es decir, hacia puntos que *no son* más que en el recuerdo o en la fantasía y entonces sucede que *nuestra existencia*, dada en un solo punto, *se extiende*, según sea el caso, hacia atrás o hacia adelante del punto en el que nos encontramos realmente existiendo. Ello explica la doble dirección del presente y deja presupuesta la dimensión espiritual de la conciencia, esto es, la relación del espíritu con el flujo de conciencia, la corriente heracliteana de las vivencias.

Así pues, mediante la *actualidad puntiforme real* se sostiene que en el *presente* percibimos lo que se está dando ahora, aunque sea de manera fluida por medio de la *percepción*; entra en juego la *extensión de la existencia fenomenológica* al considerar que es desde el *presente* mismo que reconstruimos lo que se dio y pasó en otro momento a través de las imágenes de la *memoria* e *imaginamos* el futuro desde el *presente* en el cual estamos existiendo ahora. En ningún momento, mientras existimos, nos despegamos de este “presente que pasa por el punto de contacto existencial” en el que tenemos un encuentro originario con el ser y que Hedwig Conrad-Martius llama *tiempo*. Mi existencia se efectúa de hecho en un punto del ser a través de este *movimiento primitivo existencial* que se mueve entre el ser y el no ser.

III. El problema del tiempo en Edith Stein

En el comienzo de la investigación de Edith Stein nos encontramos ante todo con la reducción fenomenológica mediante la cual aparece la certeza “del ser del yo consciente de sí mismo”; tomamos *la realidad del ser particular* como punto de partida indubitable una vez superada la actitud natural mediante la actitud fenomenológica, pues “la *conducta natural* del hombre está ante todo dirigida al mundo exterior, y necesita mucho tiempo para encontrarse a sí mismo”.³² Dice Stein, poniendo entre paréntesis la tesis natural para entrar en la práctica concreta de la fenomenología: “Cuando me vuelvo hacia el ser, éste se manifiesta tal y como es en sí mismo, con un doble rostro: el del ser y el del no ser”.³³ Pero, ¿de qué ser se está hablando? Tenemos que afirmar que se trata del ser del yo, de este ser consciente (*Bewusstsein*) de sí mismo: “es innegable todo lo que yo deseo y quiero, mis sueños y mis esperanzas, mis alegrías y mis tristezas, en una palabra, todo aquello en que *yo vivo y existo*, lo que se da para el ser del yo consciente de sí mismo”.³⁴

La vivencia (*Erlebnis*) en la que el yo se descubre existiendo “no es separable de la temporalidad”, puesto que “el *en que yo soy* es siempre otro”.³⁵ Stein considera que en esta división inmanente de *ser* y *no ser* se revela la idea del *ser puro*, la idea de un ser que no es temporal sino eterno. En este nivel de la vida interior es que aparece “la necesidad del paso del yo a Dios” como indica Ales Bello. Para desarrollar esta tesis, Stein recurre al análisis fenomenológico del tiempo de Hedwig Conrad-Martius pero, a nuestro juicio, no se queda ahí sino que da un *salto mortal* ante un problema ontológico que racionalmente Conrad-Martius no quiso dar: el paso del ser finito al ser eterno, el paso de la actualidad del ser temporal a la actualidad del ser puro.

La crítica que Stein hace a Hedwig Conrad-Martius radica en que ella “limita el significado de la expresión *actualidad* al *contacto existencial* puntiforme y no habla por tanto de actualidad con respecto al ser eterno”.³⁶ Edith Stein va más allá en esta relación entre el ser y el tiempo, pues considera que en el nivel de *la vida del yo*, es decir, en el nivel de la *conciencia*, “el ser eterno y el ser temporal [...] son ideas que el espíritu

descubre en sí mismo”³⁷ y que, en este sentido, el ser actual que se da en cada *ahora* de mi vida presente, en la actualidad puntiforme real como diría Hedwig Conrad-Martius, “es algo parecido al ser sin más [...] el ser temporal es una imagen que tiene cierta semejanza con el original, pero que ofrece más desigualdades”.³⁸ Esta es la idea que Stein recupera claramente de la filósofa de Múnich para encaminarla en dirección al ser eterno. En ello va de por medio la *analogía entis* y la teoría tomista del acto y la potencia y ello, en efecto, hunde sus raíces en la especulación *metafísica* de la antigüedad y, sobre todo, de la Edad Media. Aparece la conciencia, la corriente heracliteana de las vivencias, como vía de acceso hacia la comprensión del ser, lo que revela, como indica Peter Schulz, “un tránsito de la filosofía de la conciencia a la filosofía del ser”.³⁹ En este sentido la fenomenología steiniana es tanto ontológica como metafísica.

Estas consideraciones sobre el ser presente del yo, la llevan más allá de lo que Stein quiere tratar en su ensayo, esto es: “el contraste de la actualidad con la potencialidad en la vida de nuestro yo”. Ahora, Edith Stein describe la relación ontológica del yo con el tiempo desde el propio fluir de la conciencia, *la corriente de las vivencias* en sentido husserliano, que no es otra cosa que el propio fluir de la vida, y lo hace desde la teoría del acto y la potencia de santo Tomás de Aquino. Para ella, la *actualidad puntiforme real* hedwigiana viene a representar la idea de *actualidad* en sentido tomista y esto hace referencia a la realidad en que el yo vive en el presente. Ser actual y ser potencial quieren decir ser real y ser posible y expresan *modos de ser*. Esto quiere decir, adelantando un poco nuestro análisis, que el pasado y el futuro no están hundidos en la nada, no indican únicamente la “posibilidad lógica del paso del no ser al ser” sino que representan ya “un grado preliminar del ser que es ya un modo de ser”.⁴⁰ Escribe Stein al respecto: “Mi ser presente es actual y potencial, real y posible al mismo tiempo, y en la medida en que es real, es la realización de una posibilidad que ya existía antes”.⁴¹

La potencialidad, que se refiere al pasado y al futuro, explica el modo en que el yo toma un nuevo lugar en cada *ahora*, en cada nuevo punto de contacto existencial; en el presente, el yo se actualiza y toma su lugar dentro del ser; el flujo de conciencia, en el que se hacen presentes las

vivencias del yo, no representan ningún ser auténtico sino un *paso hacia el ser*. “El yo brota de nuevo a cada instante[...] *su ser está presente y real a cada momento*, es decir, *actual*”.⁴² Una imagen del yo como ésta nos conduciría a aceptar, en este nivel, que el yo “debería siempre ser actual”. Pero entonces mi ser no sería finito sino eterno. Ahora, mi ser no es eterno, es un devenir, un paso permanente por la actualidad y “se presenta siempre como algo en camino hacia el ser verdadero, nos revela la *idea del ser verdadero*, del *acto puro*, perfecto y eternamente inmutable”.⁴³ No se trata de una prueba de la existencia de Dios, como muestra Ales Bello, “sino que es tan sólo una transformación del pensamiento originario”.⁴⁴ El *punto de contacto existencial* de Hedwig Conrad-Martius, como podemos ver, es llevado a la *analogía entis* desde la idea de que mi paso por el ser representa una imagen lejana de un ser puro que es el fundamento de mi ser, una imagen que, una vez que la descubro, se torna la medida de mi propio ser.

Pero, ¿qué podemos decir de la conciencia del pasado y de la conciencia del futuro? Hedwig Conrad-Martius explicó esta relación entre el pasado, el presente y el futuro y su relación con el ser a través de la *extensión de la existencia fenomenológica*; Edith Stein lo hace a través del concepto de *potencia* tomista, potencia entendida como posibilidad. Para hacerlo, recurre a la *corriente de experiencia vital (Erlebnis-strom)*. “El yo siempre vivo pasa de una experiencia a otra y su vida es *una vida fluida*. Pero al considerar el yo, es necesario también comprender que *lo que ya no es vivo*, lo *pasado*, no está hundido simplemente en la nada sino que continúa de otra manera y *lo que aún no es vivo, el futuro*, existe ya en cierta manera antes de llegar a ser vivo”.⁴⁵ Esto es, en mi vivir actual tengo la posibilidad, el poder —y esto espiritualmente nos lleva al tema de la libertad— de volver hacia atrás y volver la mirada a mi vida pasada, a lo que una vez viví. Tengo también la posibilidad de imaginar mi vida futura. No obstante, cuando el yo dirige su mirada hacia atrás, “encuentra lagunas que no puede llenar. No se encuentra nada que él pudiera re-presentar y, en ciertos lapsos vacíos, no se encuentra ni a *sí mismo*”. Aquí entra el tema del *olvido*, la idea de que al volverse sobre sus propios recuerdos, al representarse el yo una imagen de sí mismo en el pasado, no encuentra ningún contenido que llene su vida, por consiguiente, no encuentra nada que representar

(*Vergegenwärtigung*). Esto, ¿qué quiere decir?, ¿a qué nuevo problema nos conduce?

Tomando la corriente de experiencia vital que se da en la vida consciente del yo, Stein nos lleva a la frontera límite de nuestro ser al señalar la correlación que existe entre la vida del yo y sus contenidos. Pues sin estos contenidos la vida del yo está vacía y no es nada. Mas, ¿de dónde le vienen esos contenidos al yo? Stein sostiene que la vida consciente del yo “depende” de un *doble más allá*. Del mundo exterior y del mundo interior. Esto indica que la *unidad de experiencia vital (Erlebnis-Einbeit)*, entendida como “un todo que se construye en la vida consciente del yo con una cierta duración y que *llena* a esta última”, puede llenarse de contenidos que vienen de afuera (trascendencia) o de adentro (inmanencia). La vida del yo no es identificada por Stein con la vida consciente. Ella reconoce que más allá de la vida consciente del yo existe una “profundidad más lejana que se abre en el curso de la experiencia consciente”. Esta idea conforma una crítica al *yo puro* husserliano al que Stein toma como punto de partida para descender a la subjetividad misma del yo.⁴⁶ Esta profundidad de la que brota la vida consciente del yo es el alma (*Seele*), el mundo interior, “por el cual Stein comprende lo que no es inmediatamente consciente y de lo cual surge la vida consciente”.⁴⁷ En últimos términos esta idea nos llevaría a la individualidad personal en la que sale a relucir la dimensión antropológica steiniana.

Esto mismo apunta, por otro lado, a que el yo no puede rendir cuentas de su propio ser y revela, a su vez, “el misterio de su origen y su fin”. Edith Stein sostiene, en parte como respuesta a la filosofía existencial heideggeriana, que el ser del yo, a pesar de estar cambiando continuamente y transitar de un punto de contacto a otro, a pesar de que su ser es puntiforme, este ser es “una cosa recibida”. El yo “está *puesto en la existencia* y allí es conservado de un instante a otro”.⁴⁸ El movimiento primitivo existencial hedwigiano, el “movimiento dirigido hacia el interior del ser y hacia la nada” aparece reflejado de alguna manera en este estar puesto en la existencia del yo de manera transitoria en la que “se encuentra expuesto a la posibilidad de no ser”. Pero no hay por qué angustiarse: “la revelación hecha acerca de la nada en nuestra propia vida significa al mismo

tiempo la apertura de este ser finito y vano que es el nuestro, hacia el ser infinito, puro y eterno”.⁴⁹ El reconocimiento del no ser al que siempre estamos expuestos, este descubrimiento de la nada que acompaña nuestra finitud, marca el paso decisivo en el que el yo se reconoce en el ser de un instante a otro. Y esta conciencia de ser conservado en el ser, brota de una seguridad interior.

El pensamiento filosófico de Edith Stein coincide con el pensamiento de Conrad-Martius, por ejemplo, en “el fondo ontológico de su manera de filosofar”, por la orientación ontológica de su pensamiento; coincide con el movimiento fenomenológico temprano, también, en la crítica al idealismo trascendental husserliano. Ahora, en este nivel pero claramente distanciada del grupo de Múnich y Gotinga, “Edith Stein quiere realizar una investigación de la constitución que interrogue al hecho de conciencia de las cosas sin que se disuelva por ello el ser mismo de estos estados de cosas en hechos de conciencia”.⁵⁰ Por ello la crítica al idealismo trascendental que formula Stein en el *Excursus sobre el idealismo trascendental* pretende desarrollarse desde el interior de la reducción fenomenológica para no incurrir en una petición de principio. Acepta la *epoché* y la *reducción*, pero intenta en la medida de lo posible alcanzar la trascendencia del yo para no quedarse atrapada en el idealismo. Por esta razón, la obra filosófica — y teológica— de Edith Stein es una lucha por derribar las barreras del yo para ir *más allá* de la conciencia.

Notas

¹ Cfr. Fernando Haya, “La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a *Ser finito y ser eterno*”, en Cuadernos de *Anuario filosófico*, no. 46, Universidad de Navarra, 1997.

² Cfr. Hans Rainer Sepp, “La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico temprano”, en *Anuario filosófico*, vol. XXXI, no. 62, Universidad de Navarra, 1998, pp. 709-729.

³ Emerich Coreth, *et. al.*, “De la fenomenología a la ontología”, en *La filosofía del siglo XX*, Barcelona: Editorial Herder, 1989, p. 135.

⁴ César Moreno, “Intuiciones puras y esencias: de Múnich a Gotinga”, en *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. 2: Entusiasmos y disidencias, Madrid: Editorial Síntesis, 2000, p. 36.

⁵ *Ibíd.*, p. 37.

⁶ Cfr. Alfonso López Quintás, “Ampliación de la experiencia filosófica en la fenomenología realista”, en *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, Madrid: Editorial Gredos, 1977, pp. 197-215.

⁷ *Ibíd.*, p. 212.

⁸ César Moreno, *Fenomenología y filosofía existencial*, *op. cit.*, p. 40.

⁹ “El fondo ontológico de su manera de filosofar lo comparte Edith Stein claramente con el círculo de Múnich y Gotinga” dice Hans Rainer Sepp, *op. cit.*, p. 727.

¹⁰ Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, presentación y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002.

¹¹ En su autobiografía, Edith recuerda la importancia de su tesis doctoral y cómo ella la había conducido al tema que seguiría trabajando en obras posteriores: “Era un gran trabajo, pues la tesis había crecido desmesuradamente. En una primera parte había analizado todavía, apoyándome en sugerencias de las conferencias de Husserl, el acto de “empatía”, como un acto peculiar de conocimiento. Pero, a partir de aquí, yo había continuado hacia algo que llevaba muy dentro en el corazón y que continuamente siguió ocupándome en mis posteriores trabajos. Se trataba de la estructura de la persona humana”, en *Estrellas amarillas*, traducción de D. Carlos Castro Cubells y Ezequiel García Rojo, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2006, p. 367.

¹² Cfr. Edith Stein, *Excursus sobre el idealismo trascendental*, traducción de Walter Redmond, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005.

¹³ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*. Ensayo de una ascensión al sentido del ser, traducción de Alberto Pérez Monroy, México: FCE, 1994, p. 15.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 52.

¹⁵ Cfr. Ángela Ales Bello, “El teísmo en la fenomenología: Edmundo Husserl y Edith Stein frente a frente”, en *Devenires*, año III, no. 6, julio 2002, Morelia, Michoacán, pp. 151-170.

¹⁶ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷ Hedwig Conrad-Martius, *El tiempo*, traducción de Antonio Rodríguez-Huescar, Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 13.

¹⁸ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, pp. 56 y ss.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 122.

²⁰ *Ibíd.*, p. 57.

²¹ Hedwig Conrad-Martius, *El tiempo*, *op. cit.*, p. 19.

²² *Ibíd.*, p. 20

²³ *Idem.*

²⁴ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 57.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 57 y ss.

²⁹ Agustín Basave, *Tratado de metafísica. Teoría de la "habencia"*, México: Editorial Limusa, 1982, p. 205.

³⁰ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 57.

³¹ Agustín Basave, *op. cit.*, p. 205.

³² Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 53.

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibíd.*, pp. 53-54.

³⁶ *Ibíd.*, p. 62, nota al pie no. 15.

³⁷ *Ibíd.*, p. 54.

³⁸ *Idem.*

³⁹ Peter Schulz, "Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal", en *Anuario filosófico*, vol. XXXI, no. 62, Universidad de Navarra, 1998, pp. 806.

⁴⁰ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 66.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 55.

⁴² *Ibíd.*, p. 65.

⁴³ *Ibíd.*, p. 63.

⁴⁴ Ángela Ales Bello, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁵ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁶ En *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 516, Stein escribió: "...el yo no debe ser concebido como un simple yo puro. Este último no es, por así decirlo, más que la puerta de entrada por la cual la vida de la persona humana se eleva desde la profundidad del alma a la luz de la conciencia. Lo más interior del alma, su ser más particular y más espiritual, no es un ser sin color y sin forma, sino un ser que tiene una naturaleza propia: el alma la presenta cuando está consigo misma, concentrada en sí misma".

⁴⁷ Peter Schulz, *op. cit.*, p. 807.

⁴⁸ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 74, nota al pie no. 45.

⁵⁰ Hans Rainer Sepp, *op. cit.*, p. 727.