

TEMPORALIDAD E HISTORIA EN E. STEIN

Urbano Ferrer

Una primera descripción de la temporalidad arroja los siguientes resultados:

La línea temporal no puede ser dada vivencialmente ni en su totalidad serial ni en los distintos ahora que la integran, por impedirlo la fugacidad esencial de sus momentos, de tal modo que cualquier identificación de un instante presente deja de ser simultánea con él para convertirse en la actualización de lo que ya ha fluido de modo irrepetible. Pero esto no significa que la serie se deba necesariamente a una reconstrucción artificial, que proyectara sobre el espacio y en vista de necesidades pragmáticas la totalidad vivida acumulativamente, tal como entiende Bergson la representación objetiva de la *durée*, de suyo singular e irreductible. Existen, por el contrario, según creo modos originarios de darse la temporalidad como un todo duradero, y no como una mera dilatación de la conciencia que nunca pudiera ser objetivada en tanto que unidad.

Advirtamos, por ejemplo, la experiencia del durar, en que sin medir su longitud nos volvemos hacia aquello que está en curso y lo identificamos como durable: no se trata de la duración vivida, sino del tema que duraderamente nos ocupa. Y aun la propia unidad de la conciencia como secuencia irreductible a otras conciencias sólo puede ser destacada fijándole unos límites temporales: desde su despertar hasta ahora, y si se trata de un lapso de conciencia determinado su unidad se acusa entre uno y otro punto de duración, sin por ello salirnos de la propia corriente temporal. Denominaremos a estas posibilidades modalidades de la *conciencia actual del tiempo*, por contraposición a la *conciencia inactual*, en que el tiempo no está recubierto por una conciencia de objeto que le diera cumplimiento actual, sino que es una temporalidad que la propia conciencia

sobreentiende. Tal ocurre cuando el modo de darse la temporalidad es como distancia respecto de algo recordado o en relación con un proyecto todavía no realizado: es ésta una duración en vacío¹, no actualizada, pero insalvable, porque en ninguno de los dos casos podemos remontar el hiato temporal que nos separa de lo que ya fue o de lo que por ahora es sólo anticipado.

Pero además de la temporalidad propia hay una temporalidad trascendente a las vivencias, en tanto que pertinente a alguna realidad ajena. Así, la descomposición del mensaje que el otro ha debido recomponer para hacérselo transmisible es el modo de acomodación a un tiempo que no es el de la propia conciencia, o cuando apercibimos unos estados anímicos duraderos en el otro a partir de su expresión facial estamos apuntando a un tiempo no vivido en primera persona. Y también hay tiempo en los modos sucesivos de aparecer el objeto idéntico y trascendente a las vivencias, en tanto que sólo a través de estos modos temporales puede ser identificado (ya se trate de una ciudad, una manzana, una obra de arte...).

Nos han aparecido, así, fenomenológicamente tres formas de temporalidad: a) la actual o constituida en los propios actos conscientes; b) la forma temporal inactual, tal que, sin ser dada, hace de motivo de transición a lo que se manifiesta actualizadamente, c) y la temporalidad trascendente, cuando la unidad que se esboza en el tiempo no es ella misma constituida en el tiempo inmanente de la conciencia, sino que requiere, según Edith Stein, la mediación de la *Einfühlung* o empatía con alguna otra realidad. Siguiendo el pensamiento de la discípula de Husserl prestaremos especial atención a estas formas de temporalidad, tanto en su presentación fenomenológica como en su significado ontológico.

Por último, las leyes temporales motivacionales, que establecen la conexión esencial entre los distintos sucesos anímicos así como entre las fases de desarrollo y transformación de los conjuntos sociales y culturales, son las que efectúan el tránsito a la comprensión histórica.

¹ En otros aspectos ha destacado Gadamer esta diferencia, al entender como vacío al tiempo como medida, en tanto que es independiente de los rasgos de lo que mide, o al futuro, tal como comparece en expresiones del tipo "tengo tiempo para" o "el tiempo hasta..." (GADAMER, H.G., "Über leere und erfüllte Zeit", *Kleine Schriften*, III, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tubinga, 1972, 221-236).

A este respecto Stein cuenta, de un modo negativo, con la irreductibilidad de este género de comprensión a toda explicación naturalista y psicologista y, ya en un orden positivo, con las fuentes y procedimientos que dan su peculiar fisonomía al proceder histórico.

1. Temporalidad actual

Que el momento actual sea siempre sólo un presente podría llevar a dar por sentado que el pasado y el futuro fuesen meros objetos ideales, fingidos respectivamente en los actos presentificadores del recuerdo y de la anticipación. Pero esta tesis se revela insuficiente al advertir que sin lo que acaba de ser y sin lo que va a ser, como fases temporales iterables de modo indefinido y acotables a su vez según una extensión más o menos amplia, el presente vivido no sería. Asistimos en el presente al hacerse pasado y al anunciarse el futuro. A la experiencia de la unidad temporal, tanto como a cada una de sus posibles divisiones internas, pertenece conforme a su sentido completo la experiencia del surgimiento y del desvanecerse, así como la gradualidad en su formación, tal que se incorporan en ella los momentos incoativos, los declives y el punto álgido, que da espesor a los demás². Hedwig Conrad-Martius, cuya obra *Die Zeit* fue ampliamente comentada por la filósofa judía, entiende como irreal cualquier fijación de un segmento temporal, ya que lo único real es el ser transcurso en presente³.

El tiempo actual es, por tanto, fenomenológicamente extenso, en correspondencia biunívoca con la línea recta espacial. No hay intervalos entre cada uno de sus puntos, sino prolongación serial de los unos en los otros hasta integrar el continuum. Por ello la delimitación

² "Se caracteriza como presente a una unidad de experiencia vivida que no está viva en su totalidad y según su entera extensión, pero que es captada en su devenir viviente y está en contacto a cada instante con el nivel de la vitalidad" (STEIN, E., *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Obras II, Herder, Friburgo/Basilea/Viena, 1986, 43; trad. cast.: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, F.C.E., México, 1996, Trad. de A. Pérez Monroy, 61). En adelante se lo citará E.E.S.

³ "El ser real del mundo se mantiene y cae con su presente actual temporal, en todo momento en transcurso y a la mano (vorhandenen)" (CONRAD-MARTIUS, H., *Die Zeit*, Kösel, Munich, 1954, 21).

de uno u otro agregado temporal en el seno de la totalidad continua es siempre debida a un acto discontinuo con la corriente viva en la que está inserto, acto proveniente del presente activo y que sólo por relación a alguna unidad intencional objetiva otorga su relevancia temporal progresiva a las partes del continuo.

Encontramos, de este modo, las dos condiciones correlativas de toda unidad de experiencia temporal: a) el objeto dado intencionalmente, que la especifica y recorre, y b) el yo que con su acto intencional la unifica. Como expone nuestra autora a propósito de la experiencia vital del estar alegre, "la vivencia del contenido de alegría está condicionada por dos lados: por el lado del objeto y por el lado del yo"⁴.

El objeto experienciado deja, así, de estar encadenado al fluir temporal, en la medida en que puede ser identificado como una unidad provista de una notación esencial y reavivada, por tanto, en distintos momentos: este sonido, esta noticia que me sorprende o que me hace alegrarme, las propias sorpresa y alegría... El pasar no hace cuña en tales contenidos identificacionales, sino sólo en su hacerse-conscientes para un sujeto, en tanto que vienen precedidos por una modificación aficcional corpórea: la impresión que recibo al oír, la atención que pongo en enterarme de la noticia, la vibración subjetiva que acompaña a la sorpresa o a la alegría... Por su parte, el yo vacío de determinaciones y que está presente en todas "sus" vivencias temporales emerge constantemente con ellas sin desaparecer en ellas, sino permaneciendo el mismo a lo largo de todo el decurso, sin que tenga necesidad de una síntesis de identificación para reconocerse como el que ha efectuado o irá a efectuar tales actos anteriores o posteriores. Pero este yo atemporal en tanto que invariable es, no obstante, el que actualiza las diferencias temporales y les presta la vida propia de lo que todavía es (transformable en el "ya no es"), de lo que está siendo y de lo que está por ser (transformable en el "ya es"). Dilucidemos más de cerca esta aparente paradoja.

Sería un espejismo creer que el yo inseparable de sus actos está sumido en ellos, traído y llevado por sus posiciones respectivas, cuando lo cierto es que es él mismo quien establece las diferencias temporales

⁴ *E.E.S.*, 45 (63).

vivientes. Retención y protención son, en este sentido, perspectivas temporales relativas al yo viviente⁵. Un modo de advertir el exceso fenomenológico del yo sobre sus vivencias temporales es el que resulta de que puede alejarse —temporalmente— de sus contenidos de experiencia, y entonces se los representa convirtiéndose a la vez a sí mismo en objeto, tanto antes de vivirlos en su identificación por adelantado con ellos (la alegría que voy a tener) como cuando ya se han esfumado de su temporalidad viviente y los hace objeto de recuerdo. No hay en uno ni en otro caso una identificación del yo presente con el yo pasado o con el yo por venir porque no hay dos yo, sino que mi yo nunca es un otro para mí mismo, como lo son en cambio temporalmente las distintas vivencias entre sí.

Pero Stein encuentra en la temporalidad actual también el índice de la noción ontológica aristotélica de potencialidad. La potencia es lo que vincula ontológicamente los tres momentos temporales, impidiendo que del no-ser brote el ser y que el ser se disuelva en el no-ser: "soy ya lo que estoy por ser en el porvenir y soy todavía lo que era antes" puede decir en términos de potencialidad el ser subyacente a las diferencias temporales. El tiempo revela al ser finito en su carácter intermedio entre el ser y el no-ser, hasta el punto de que el ser le es arrebatado en el mismo punto en que le es dado, limitándose, de este modo, a rozarlo tangencialmente⁶. Si fenomenológicamente el tiempo es extensional y ampliable ad libitum, ontológicamente es el punto de contacto del ente particular (constitutivamente potencial) con el existir pleno y eterno⁷.

La serie temporal continua no puede solaparse, por tanto, con una vida continua e ininterrumpida en el yo, sino que se topa con intermitencias que no puede rehacer mediante la memoria. La

⁵ "El yo no suelta inmediatamente lo que ha experimentado, sino que lo retiene todavía durante cierto tiempo; de igual manera, sale ya al paso de lo que va a venir y se fija a ello" (*E.E.S.*, 48 [66]).

⁶ "...algo dado y simultáneamente quitado en tanto que dado, algo que pende entre el no ser y el ser" (*E.E.S.*, 61, [57]).

⁷ "El momento no ha de ser entendido aquí en el sentido de un mero punto temporal, de un corte entre fragmentos del pasado y del futuro. Designa el contacto (*Berührung*) de algo temporal con lo que no es de suyo temporal, pero lo alcanza (*hineinreicht*) en su temporalidad" (STEIN, *Welt und Person*, Obras, VI, Gelber, I (ed.), Nauwelaerts/Herder, Lovaina, Friburgo, 1962, 108).

temporalidad debida a los actos conscientes no alcanza a reproducir la secuencia viviente temporal, sino que se encuentra con unos límites no conscientes tanto en el empezar a existir (lo que Unamuno denominaba su ultracuna) y en su abandono del tiempo como en los lapsos no abarcables por actos de conciencia. Así, pues, el yo vivo en sí y que da vida a sus contenidos de experiencia no puede, sin embargo, prestarles la actualidad del ser viviente plenario, porque se le escapan temporalmente, habiendo de reactualizarlos con nuevos actos vivificadores. La atemporalidad fenomenológica del sujeto idéntico a través de sus actos variables antes puesta de relieve pasa por ser ahora la cifra de la deficiencia característica de quien ha de ser sostenido *a cada momento* en el ser, volviéndose así temporal si se lo considera desde este nuevo ángulo ontológico⁸.

Por su parte, las variaciones temporales en las esencias proceden de su sujeto portador, que es el que propiamente está sujeto al transcurso. Según el procedimiento fenomenológico, la esencia se obtiene por el ejercicio imaginativo de la variación libre (freie Variation) a partir de los más diversos ejemplares suyos, en la medida en que les pertenece un residuo común (la rojez, el ser-mansión, la alegría...) en medio de las diferencias en los modos individuales de realización. Pero si bien el quid resultante está sustraído al tiempo⁹, sólo es actualizado como "este" en los sujetos temporales cambiantes, que le imponen la gradualidad del desarrollo¹⁰. La esencia sólo se realiza pasando por los altibajos en la duración debidos al individuo en el que se actualiza. Los caracteres provenientes de la temporalidad en los individuos se añaden a la esencia general hasta suministrarle su quid completo: por ejemplo, una alegría en principio empañada por una ocupación simultánea, que se fue luego concentrando, que tuvo tales o cuales consecuencias... No son notas que incrementen la esencia

⁸ "Por tanto, el yo es siempre actual, siempre vivo, presente y real..., pero su vitalidad no es la del acto puro que abarca su ser entero, es una vitalidad temporal, que progresa de instante en instante" (*E.E.S.*, 50 [69]).

⁹ El quid se caracteriza por ser "ein wandellooses und zeitloses Sein" (*E.E.S.*, 65 [84]).

¹⁰ "Este quid no es algo rígido y fijo, sino en constante fluencia y transformación a lo largo de su duración. Llega a ser y perece, y su ser no es pura y simplemente en acto ni pura y simplemente en potencia, sino ambas cosas a cada momento, en cada momento alcanza algo suyo la altura del ser. La esencia y el quid esencial de esta alegría mía es real como un todo en cada momento de su duración" (*E.E.S.*, 80, [99]).

intemporal de la alegría, sino que bien al contrario la *contraen* en razón de las particularidades temporales de su realización en un individuo cambiante.

Según las descripciones anteriores, la actualidad del tiempo se ha bifurcado en la temporalidad de la donación para un yo que provee de vitalidad a sus experiencias y en la temporalidad propia de la realización de la esencia, que es la que dota de su quid idéntico al compuesto temporal. Mientras la primera delata la inactualidad ontológica de su sujeto potencial, la segunda patentiza la intemporalidad de los rasgos esenciales, que han de ser completados por las notas individuales. En las dos situaciones el tiempo se presenta como condición necesaria para la manifestación consciente y para la efectividad del individuo respectivamente, pero también como revelador de una limitación ontológica tanto en el sujeto como en los contenidos de esencia que se le ofrecen en la experiencia.

2. Temporalidad inactual

Son inactuales todos aquellos intervalos que separan la conciencia presente de lo presentificado en ella, en tanto que no se le conmensura al modo de una conexión esencial o al modo de lo inteligible en acto; en otros términos: cuando el correlato no es mero correlato, sino que está bordeado de horizontes espaciotemporales implícitos, tenemos un tiempo inactual, tendido entre la vivencia presente y aquello que ella actualiza al entresacarlo por así decir de la implicitud temporal que lo envuelve. El tiempo inactual se puede caracterizar también como la distancia entre el fenómeno copresente al acto vivido en presente y el acto que es dado eventualmente como correlato de este último de resultas de una conversión objetivante del fenómeno: es lo que ocurre en el recuerdo (por ello no hay un "vivir en el recuerdo", como solemos decir, en la medida en que el recuerdo implica la conciencia de un tiempo intermedio no actualizado entre el presente y lo presentificado), pero también en la interpretación de los signos, en tanto que remiten, en su disposición continua en el espacio y en el tiempo, a un acto que sobrepasa con su unidad el simple fenómeno sucesivo de configuración de los signos, sólo dado inactualmente como lugar de paso.

A diferencia del tiempo que acompaña a la experiencia de los contenidos intencionales, las asociaciones pasivas de la temporalidad no son sólo anteriores en su nivel más elemental a toda conciencia intencional, sino que asimismo posibilitan desde su inactualidad la conciencia explícita y actualizada de lo recordado y de lo anticipado¹¹. Pues el recuerdo es un volverse a lo que ya se reconoce como pasado, análogamente a como la anticipación es un dirigirse a lo que conscientemente está por venir (el tiempo es previo, por tanto, a sus actualizaciones por el recuerdo y la anticipación). Nos aparece, así, la doble perspectiva temporal preintencional del durar y del pasar: el tiempo dura al hacerse pasado y el tiempo pasa si se lo sitúa por relación al horizonte del futuro¹².

Pero además de estas asociaciones formales, constituyentes de la propia serie temporal, están las asociaciones también preintencionales —no dadas en una conciencia actual— que adhieren a los contenidos temporales sedimentados y que son debidas a alguna síntesis por semejanza entre ellos, análoga a la que establece los enlaces entre los campos sensibles, ya sean por semejanza, contraste o continuidad. Las semejanzas en el tiempo pueden presentarse por continuidad en los segmentos vacíos (como cuando acoto un siglo o la época después de la Gran Guerra), o bien por constituir etapas de un único movimiento sea o no viviente, o también por remitir el símbolo como lugar de tránsito temporal a lo que en su unidad esencial viene directamente apuntado por medio de él (así, los garabatos que he de ir recorriendo con la vista desvían mi atención más allá del tiempo, hacia lo que está significado en ellos). Examinaremos sucesivamente cada una de estas posibilidades.

A) La asociación del tiempo consigo mismo va más allá de los límites intraconscientes hasta el punto de extenderse como un único tiempo al de los predecesores y al de los sucesores. Pero aun el propio tiempo presente se estructura también como el mismo tiempo de la

¹¹ Sobre la asociación de las vivencias, no basada en características particulares, sino en su sólo devenir, STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, V (1922), Max Niemeyer, Tubinga, 1922, 11 ss. En adelante lo citaremos como B.B.P.G.

¹² Esta doble terminología del durar y del pasar en relación con el pasado y el futuro respectivamente es empleada por ZUBIRI, X., *Espacio, tiempo, materia*, Alianza Ed., Madrid, 1996, 278 ss.

coetaneidad para las diversas y entrecruzadas corrientes de conciencia. El momento de intersección, en que unas y otras conciencias coinciden y despuntan simultáneamente, es el "mientras". No se trata con ello de una cesura efectuada desde fuera, como la que marcan los cronómetros, pero tampoco de la mera convergencia entre los distintos tiempos, exterior también a los respectivos decursos, sino de su emplazamiento común, que asocia con anterioridad a cualquier acto sintético las temporalidades de los sujetos que conviven próximos y que se ensancha progresivamente hasta incluir a todos aquellos sujetos que componen una generación.

La constitución del "nosotros" tiene uno de sus supuestos primarios en esta unidad asociativa del tiempo. Reparemos, a modo de comparación, en que cada cuerpo vivo es un centro de orientación a través de sus perspectivas mundanas correspondientes, pero el mundo que aparece de este modo no se fragmenta en esa pluralidad, de tal modo que hubiera que recomponerlo luego integrando las perspectivas. La unidad del mundo no se resquebraja en las diversas perspectivas espaciales complementarias aportadas por cada sujeto desde su corporeidad, como si resultara de su agregación. Precisamente la consideración del "allí" mío como un "aquí" para el otro y la posibilidad correlativa de intercambio de los puntos de mira espaciales sólo es posible si ambos nos situamos en un único mundo¹³. Pues bien, de un modo análogo tampoco el tiempo "nuestro" —el de los contemporáneos— es una sincronización proyectada desde el exterior sobre los tiempos variables de cada cual, por cuanto la unidad del mientras¹⁴ es la expresión temporal de la agrupación comunitaria: se dice "mientras te veía, venías", pero también "mientras los unos ganaban la batalla los otros eran derrotados" y "mientras tanto", en que resumimos con el adverbio "tanto" las diversas ocurrencias no actualizadas y temporalmente congregadas con "mientras", por alejadas que estén.

¹³ "El mundo percibido y el mundo dado por medio de la empatía con el otro (einfühlungsmäßig) es el mismo mundo, visto de distinto modo" (STEIN, E., *Zum Problem der Einfühlung*, Kaffke, Munich, 1980). Citación abreviada P.E.

¹⁴ Este sentido no coincide con el mientras flexivo del ser en transcurso, tal como lo emplea Zubiri, pues este segundo expresa permanencia y no tanto unificación asociativa.

Como es sabido, esta línea de desarrollo fenomenológico ha sido seguida por la Fenomenología del tiempo social de Alfred Schutz¹⁵. Los tipos sociales anónimos y fijos (tales como las categorías epocales e históricas) sólo pueden plenificarse en los actos subjetivos vivientes y en sus horizontes temporales preactuales. E. Stein adopta también la noción social de tipo (ser europeo, ser español, ser adulto...), sin referirla ciertamente de un modo expreso a la inclusión en ella del tiempo asociativo, pero sí poniendo de manifiesto como un doble componente suyo las formaciones sedimentadas recibidas y la acuñación temporal particular que cada persona les imprime. En cualquiera de estos tipos se funden en un término medio aproximado no sólo las diferencias de proximidad o de lejanía al punto cero, sino también las diferencias temporales entre los diversos sujetos que caen bajo el mismo tipo. "El hombre singular como miembro de una comunidad incorpora un *tipo humano*... Si entendemos por tipo social lo que se capta en el comportamiento de un hombre como un todo configurado y común con otros, el tipo social es algo determinado desde fuera, es decir, a través de las condiciones de vida, y desde dentro"¹⁶. Entiendo que el tiempo pasivo de las inactualidades juega aquí su papel precisamente como la base sedimentada más elemental en el esbozo de los tipos.

B) En segundo lugar, el tiempo está también latente en el despliegue actual de las esencias. Si bien la identificación de las esencias vivientes limitadas se sustrae como la de cualesquiera otras al flujo del tiempo, su realización individual, en cambio, se distiende en una multiplicidad espacial articulada (un organismo) y en una pluralidad de etapas que apuntan a un vértice o punto culminante (su telos). El acceso a las unidades esenciales no puede por menos de venir mediado por el modo transcurso de aparecer en que se desvela su

¹⁵ De esta temporalidad intersubjetiva me he ocupado en FERRER, U., "El significado en la acción intersubjetiva según Alfred Schutz", *Daímwn*, 3 (1991), 159-172.

¹⁶ STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, Vol. XVI, Herder, 1994, 170-172 (A.M.P.).

dinamismo¹⁷. Las esencias que se exteriorizan en rasgos dinámicos 1
externos lo hacen, así, conforme a la ley del desarrollo temporal¹⁸.

El tiempo no es aquí un marco externo ya dado ni una medida actual precisa que aplicáramos al dinamismo, sino que es necesario como puente por el que retroferir según un orden legal propio las notas reales a su núcleo esencial constante. Es un modo inactual porque lo actual en él es sólo la versión de las fases del desarrollo al principio esencial que las sustenta sin connotación de la sucesión de las fases. Stein lo expone con los siguientes ejemplos: "La planta se desarrolla según una ley unitaria de formación. Raíz y tallo, hojas y flores, su modo de estar y de moverse y aun la particularidad de su devenir, de su madurar y de su debilitación coinciden en ser "exteriorización" múltiple de una esencia"¹⁹. O bien más explícitamente: "El devenir de la realidad (de una figura temporal como una melodía) corresponde al despliegue de la esencia: espacio y tiempo pertenecen a estos modos de ser particulares"²⁰.

C) Pero no sólo la esencia se expone temporalmente en su desarrollo, sino que también, de modo inverso, encontramos rasgos sensibles y corpóreos que nos remiten a través del tiempo a una unidad viviente, sin que igual que antes el tiempo comparezca intencionalmente. En los signos escritos por los que paso la mirada veo el significado que los interpreta, así como en los movimientos corporales del viviente humano se me patentiza una vida personal. La temporalidad consiste en estos casos en la distancia entre lo corporalmente manifiesto y el núcleo personal idéntico al que refiero en último término lo perceptible por los sentidos. Este núcleo viviente no puede venir dado a la percepción externa ni a la interna porque no es un correlato objetivo que posea propiedades cósmicas, sino que nos adentramos en él sólo a través de sus expresiones exteriorizadas. Los

¹⁷ "Se dirá que la forma viviente es no sólo forma de un viviente, sino que ella misma es viviente, es decir, no rígida y fija, sino tal que se despliega en el tiempo..." (STEIN, E., *A.M.P...*, 164).

¹⁸ Hay otro sentido temporal de las realidades dinámicas que es el durar, designado por Zubiri como el "estar siendo". Prescindimos aquí de él.

¹⁹ *E.E.S.*, 150 [171].

²⁰ *E.E.S.*, 152 [173].

movimientos de la mano y del rostro, por ejemplo, son 2 figuraciones temporales de una existencia personal que siempre los trasciende.

Entre el espíritu puro, que es plenamente vida personal, y el viviente animal, que interactúa en equilibrio con el medio externo sin poseerse a sí mismo, se halla la persona humana, que dirige sus propios actos pero siempre sobre la base *previamente dada* de un fondo oscuro que ella en parte ilumina y conforma²¹. Ciertamente, la percepción por el sujeto viviente de su vida propia no es de suyo un acto temporal²², como tampoco lo es el momento consciente del "darse cuenta" o conciencia interna que acompaña a las diferentes percepciones²³. Para que la vida se patentice temporalmente se hace preciso, además de ello, apresarla en un medio que la exteriorice y tal que él mismo quede vivificado en sus movimientos. Pero precisamente la pasividad de la sucesión temporal está en correspondencia con este medio corpóreo en el que la vida se plasma.

Las afecciones del cuerpo (un dolor, un estado de fatiga...) son vividas por el yo antes de toda posible objetivación: no son tenidas por mí mediando la distancia objetivante a lo que es poseído como distinto, sino que más bien me están adscritas, todo lo periféricamente que se quiera. La metáfora de la relación entre el continente y el contenido ha de ceder, a la vista de esta proximidad entre el yo y su corporeidad, ante la de los círculos que se expanden concéntricamente cuando pasamos del yo personal a sus vivencias anímicas temporales y a su vez de éstas a las experiencias corpóreas. En estas últimas el tiempo no es ya la forma de la sucesión, como en la corriente anímica de la

²¹ "De este modo la vida corpóreo-sensible del hombre mismo llega a ser conformada personalmente y parte constitutiva de la persona. Pero nunca deja de ser 'fundamento oscuro'. Iluminarla cada vez más y conformarla más personalmente es una tarea de la espiritualidad libre para toda la vida" (E.E.S. 344, [388]).

²² "...la vida interna se opone a la que se exterioriza en la configuración material de los así llamados seres vivos" (E.E.S. 334 [378]); "aquí (en la vida interna) no hay nada 'preefectivo', sólo lo que subsiste a la configuración" (*loc. cit.*).

²³ "Con esto llega a ser suficientemente claro que *esta conciencia*, que reivindicamos como componente de la vivencia, *no* es ella misma *una vivencia*, un acto de reflexión que la capte" (B.B.P.G..., 16). Es un momento que admite mayor o menor grado de intensidad, distintos de los que son propios de los estados vitales, como la fatiga, y de los que caracterizan a los sentimientos, como el sosiego o la irritación.

conciencia, sino el signo más característico de la presencia del yo 3 en el cuerpo. Pues tanto la expresividad facial y orgánica como la resistencia que el cuerpo eventualmente opone introducen modos diferentes de hacerse patente la distancia radial constitutiva de la serie temporal —en tanto que no abarcable instantáneamente— respecto de la simplicidad puntual del yo.

3. Temporalidad trascendente

En su Disertación inaugural abordó Stein el problema de la *Einfühlung* o empatía, supuesta cada vez que me es dada una realidad ajena, en tanto que irreductible a los modos de la conciencia inmanente y a sus correlatos. La aprehensión del tiempo trascendente a las propias vivencias está implicada en este acto peculiar de rebasamiento de la inmanencia. Empezaremos describiéndolo.

¿Cómo percibo el significado de la vivencia ajena? A diferencia del objeto de la percepción externa, que se recubre con los escorzos que lo hacen manifiesto a la conciencia, el significado de la vivencia del otro nunca me es hecho presente inmediatamente, sino siempre en gestos o expresiones, vehiculado por ellos y a la vez siéndoles trascendente. En la percepción de las vivencias ajenas falta el carácter originario de lo dado en sí mismo, pues lo presentificado con ellas no se convierte en originariamente vivido, como tampoco lo recordado se resuelve y agota en ser el correlato del acto de recordarlo, por más que en este segundo caso haya la continuidad entre ambos que les presta su pertenencia a un mismo yo. Pero si la empatía no es una donación en directo, transparente por así decir, tampoco es un saber vacío (*angenommene*) de la vivencia del alter ego, sino una experiencia referida a una vivencia originaria de la conciencia ajena, del mismo modo que el recuerdo recuerda alguna vivencia originaria y la presentifica. ¿Cómo es esto posible?

Stein parte de que para poder captar movimientos subjetivos orgánicos en otro cuerpo tengo que haberlos percibido ya —al menos con el carácter potencial del "yo podría si..."— en mi propio cuerpo, y de tal manera que me hayan aparecido indisociablemente como

subjetivos y como objetivos²⁴. El rasgo corporal propio que percibo 4 objetivamente es simultáneamente apercebido en tanto que perteneciente a mí como sujeto y expresivo de mi subjetividad, sin tener que efectuar para ello una asociación externa entre ambos planos porque nunca han aparecido disociados. "El cuerpo es inmediatamente aprehendido como sentiente, lo cual le diferencia precisamente del mero organismo... Se siente a sí mismo, es cuerpo sentiente por así decir de parte a parte y sentiente continuamente, no sólo en su superficie y no sólo cuando es alcanzado por los estímulos externos"²⁵.

La comparación con la apercepción trascendente de las cosas nos permite apreciar que tampoco en ésta concluimos unos rasgos singulares a partir de otros, sino que los componentes actualmente dados remiten a los demás, formando entre todos una unidad perceptiva delimitada en sí misma, pero a la vez proseguible en su interior según direcciones indefinidas. Pues bien, también la percepción del otro es una unidad en que los diversos estratos se interpenetran —excluyendo, por tanto, toda inferencia—, pero, a diferencia de la cosa material, no están abiertas las distintas direcciones de cara a la percepción íntegra, sino que hay una única línea radial que va del yo al alma y de éste al cuerpo. Precisamente esta irreversibilidad es la que sólo puede exponerse mediante el tiempo: así, el acto de voluntad y su exteriorización corpórea siguen este orden, o bien el estado anímico y su expresión externa están dispuestos en una tal relación de dependencia....

El cuerpo que veo como un objeto entre otros no me recuerda por asociación que sea campo de sensaciones, sino que en un solo acto me es dado externamente como cuerpo a la vez que percibido como órgano sentiente. Al palpar algo con la mano tengo el esquema corporal perceptivo e, inversamente, al percibir la mano veo sus campos

²⁴ Esta unidad de ambos momentos, el cinestésico-activo y el orgánico-pasivo, había sido detectada por Husserl: "Las cinestesis son distintas de los movimientos temporales que se exponen al modo de los cuerpos físicos, pero son de una manera peculiar una sola cosa con ellos. Pertenecen al cuerpo propio con esta duplicidad: cinestesis internas/movimientos externos corpóreos reales" (HUSSERL, *Die Krisis...*, Husserliana VI, 1954, 164). Cfr. los comentarios e interpretaciones sobre éste y otros textos husserlianos próximos en SERRANO DE HARO, A., "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo", *La posibilidad de la Fenomenología*, Serrano de Haro, A. (ed.), Ed. Complutense, Madrid, 1997, 185-216.

²⁵ A.M.P., 69-70.

sentientes. Veo la dureza táctil en las falanges de los dedos y la 5 suavidad en las yemas²⁶. Como en las sedas del cuadro *El Entierro del Conde de Orgaz* de el Greco veo no sólo el brillo, sino también su lisura y transparencia.

La misma dualidad es la que aparece en la percepción del cuerpo en movimiento: percibo el cuerpo movido y a la vez el estarse moviendo como un solo término perceptivo. Diferenciamos en este sentido entre mover un miembro dormido, que no forma parte del yo corpóreo, y moverme con estos miembros, de tal modo que el movimiento objetivo en los segundos no podría tener lugar sin la cinestesia subjetiva. Si bien el cuerpo que se mueve es identificado como cuerpo movido en una única aprehensión, la parte moviente, en la que actúa el yo, es la que posibilita la constitución de la parte móvil viviente (El paralelismo entre la continuidad del tiempo y la del movimiento es notorio²⁷). Análogamente, de que el cuerpo propio sea dado a sí mismo como sentiente depende que pueda ser percibido como sentido, sin que se interponga hiato temporal entre ambos momentos.

Pero el punto de enlace entre la captación del movimiento y del sentir propio y la del movimiento y el sentir ajeno es la noción de tipo corporal viviente, en la que desde el principio el primero es encuadrado. Pues no sólo me capto a mí mismo en mi corporalidad viviente, sino que dispongo a partir de ahí del tipo genérico "cuerpo viviente", con su consiguiente apertura a los otros ejemplares singulares en los que se realiza. Son tipos que carecen de unos límites fijos, estando en condiciones de plegarse a las variables y contingentes realizaciones²⁸.

Y justamente lo que aparece soslayado y nivelado en los tipos son las diferencias temporales entre los individuos que caen bajo ellos, por tratarse de lo que delimita el carácter inconfundible de cada cual. Para

²⁶ *Z.P.E.*, 49.

²⁷ STEIN, E, *Einführung in die Philosophie.*, Obras, XIII, 1991, 56 (E.P.).

²⁸ "Mi cuerpo y sus miembros no son dados precisamente como un tipo fijo, sino como realización contingente de un tipo variable dentro de unos límites estables. Por otra parte, este tipo ha de mantenerse. Sólo en cuerpos de tal tipo puedo sentirme y puedo captarlos como cuerpos vivientes" (*Z.P.E.* 66).

aprehender la temporalidad viviente del otro, en su surgimiento 6 continuo, no basta, por tanto, el tiempo objetivo medible, que prescinde de las diferencias interindividuales. Sólo a través de la expresión corporal externa puedo trasladarme a una temporalidad columbrada, que sin embargo nunca puedo tener originariamente presente. En el rostro veo acontecer a alguien, que estaba ya desde antes de hacérseme presente, así como en sus movimientos leo los efectos de un devenir precedente.

El desencadenamiento interno de este devenir constitutivo del ser vivo no sólo escapa a toda percepción objetiva, sino que tampoco es comunicable a otros vivientes, a diferencia del movimiento mecánico, que se transmite de unos a otros cuerpos. La aprehensión correspondiente mantiene, por tanto, la distancia a lo que está más allá de toda objetivación, y consiste en un adentramiento —a lo que llamamos empatía (Einfühlung)— a través de unas manifestaciones externas que nos eran ya familiares. En la empatía el fenómeno perceptivo se limita a funcionar como lugar de paso hacia lo canalizado por él. La eventual objetivación de este lado fenoménico externo es siempre posterior a su donación primera como expresión subjetiva, análogamente a como los signos vocal y escrito conducen por sí mismos a lo significado, siendo menester un giro en la atención para reparar en ellos.

A fuer de ajeno el tiempo del otro no puede ser asimilado por la propia corriente temporal, ni tampoco dado actualmente en una percepción interna, en vista de la irreversibilidad que separa lo actual de lo inactual. Sólo cabe un saber cierto basado en el tipo común "viviente corpóreo" y en la diferencia fenomenológica entre las actualidades e inactualidades de la conciencia, que traspongo al aplicárselas al otro, pero es un saber carente de representantes intuitivos propios e impropios. Conviene diferenciar a este propósito entre la empatía del curso temporal de las vivencias ajenas y su posible reconstrucción a posteriori, para la que sí es apta dentro de ciertos límites la percepción interna modificada. A este respecto, los 12 hombres sin piedad del célebre film reconstruyen en actos de cumplimiento imaginativo los diversos pasos del homicidio que investigan, pero en ningún momento confunden la temporalidad fingida por ellos con la del acontecer ya pasado que guía su reconstrucción.

Los caracteres trascendentes dados en la empatía conciernen 7 también a la percepción del cuerpo propio cuando lo señalo como propio partiendo de la percepción meramente externa o bien de la modificación imaginativa. En el primer caso el yo integra por medio de la empatía al cuerpo que le es dado externamente al pesarlo o al medirle la cintura, de tal modo que nunca aparezca la dualidad entre cuerpo subjetivo y cuerpo objetivo, por más que la donación admita los dos modos. En el caso de las modificaciones de la imaginación lo que incorporo al sujeto es una temporalidad trascendente: por ejemplo, en el retrato en que ocasionalmente me veo, con su fecha y demás circunstancias temporales, me identifico subjetivamente, como también en la proyección que hago por adelantado de mí como el que va a salir más tarde de la habitación soy el mismo —externamente representado— que el sujeto actual. Ocurre en estas situaciones que el yo se desplaza imaginativamente a un lugar distinto sin dejar de ser quien es, pero, como el cuerpo real no ha cambiado de lugar, la nueva temporalidad en que le inscribo —meramente imaginativa— es trascendente a sus vivencias reales.

En la empatía en general el impulso viviente es coaprehendido²⁹, funcionando como englobante de cualquiera de los movimientos que proceden de dentro a fuera. Nunca puede ser verificado en su originalidad, sino que hemos de partir para su aprehensión del tipo "movimiento viviente", de que tenemos experiencia propia y que por analogía cocaptamos en las correspondientes señales externas de los otros vivientes. Las ilusiones perceptivas, como el ovillo de lana que tomamos por un escarabajo, el espantapájaros o la muñeca que al hacer señas se nos figura un personaje vivo, se corrigen en el despliegue del propio movimiento perceptivo y no excluyen por principio la indecisión, ya que la confirmación siempre está pendiente de una percepción externa que no es la originaria de la región objetiva "ser vivo".

²⁹ "Mientras que en la naturaleza física todos los *movimientos* tienen lugar conforme a su aprehensión como efectos de un empuje externo, encontramos aquí movimientos que se inician por sí mismos (von selbst), sin efectos exteriores... ¿Cómo puede este impulso copercibido, cómo puede esta vitalidad ser traída a una donación de cumplimiento?"(E.P., 170).

Más específicas son las apercepciones de los significados en 8 los movimientos anímicos personales³⁰. Lo que rige en ellas primeramente es la ley de la motivación, según la cual vemos la cólera en el ceño fruncido, la deferencia en el gesto confiado..., pero luego ponemos en relación aquellos estados con unas leyes motivacionales generales, tales como que la ofensa provoca un estado de indignación o que el agradecimiento engendra las expresiones deferentes... La mayor concreción de estos casos torna también más aventurada la conjetura, pues no sólo no podemos re-vivirla, sino que tampoco podemos reproducir la secuencia temporal entre los motivos y los estados motivados ajenos, sino tan sólo aproximarnos a su reconstrucción.

4. La temporalidad en la historia

Para la conciencia individual la luz del día es inseparable del ocultamiento de la noche, lo cual hace necesario que el día haya de venir continuamente reactualizado, y de este modo la conciencia se sume en la temporalidad acabada de examinar. Pero hay otra dimensión del tiempo paralela a la anterior y consistente en que la pertenencia a una generación ha ser igualmente sustraída a la muerte a que aboca, y ello mediante la vida de la generación siguiente³¹. La experiencia del otro me abre, de este modo, a un tiempo que está marcado por la correlación entre el envejecer de los unos y el crecimiento de los otros. Además de la renovación individual que supera el sueño de la noche está, pues, la re-generación que con el sucederse de las generaciones se sobrepone al declive de los individuos. Topamos, así, con el tiempo de la historia, vehiculado a través de la serie generacional, según lo presentó Husserl³².

³⁰ "Otra es la situación en la empatía de la vida espiritual que en la empatía de los estados sensibles. Hay aquí un criterio para valorar el contenido de la empatía distinto del fenómeno externo y de la estructura esencial de la vivencia captada por empatía. Los actos en su conexión y en la relación con sus correlatos caen bajo una ley universal de la razón, y es la coincidencia de un acto con esta legislación la que ofrece una garantía para su posibilidad y un motivo para su posición, aunque no completamente suficiente" (*E.P.*, 184).

³¹ Es lo que se ha denominado temporalidad generativa (HELD, K., "Generative Zeiterfahrung", *Edith Stein Jahrbuch*, 2 (1996), 265-282).

³² HUSSERL, E., *Krisis. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-37*, Schmid. R.N. (ed.), Husserliana XXIX, 1993.

Hacer historia es rescatar los acontecimientos del olvido en 9 que por sí solos quedarían, fijándolos a un tiempo reconstruido que los torna inteligibles, pero a la vez la serie en que la historia inserta los acontecimientos no llega a hacerlos transparentes porque ha de apoyarse en la individualidad fugitiva de cada uno, en el venir del uno tras del otro. Nos vuelve a aparecer bajo esta forma la analogía entre el tiempo de la conciencia y el tiempo de la historia. Pero ahora es la *conexión motivacional* con arreglo a unos contenidos lo que da consistencia a la sucesión histórica³³, mientras que antes eran la retención y protención en su versión intencional a los objetos las que anudaban la sucesión evanescente de la temporalidad inmanente a la conciencia.

Otro aspecto de la analogía entre ambas temporalidades, señalado por E. Stein, está en que al modo como las unidades de conciencia son destacadas mediante actos discontinuos con posterioridad a su transcurso, paralelamente los períodos históricos no alcanzan su significación hasta que han sido cumplidos; en otro caso tendríamos una mera colección de hechos, pero no una obra histórica animada por una intención (o por la concurrencia entre varias intenciones de distintos sujetos). "Sólo hay un conocimiento de las vivencias en el sentido estricto de la palabra en la medida en que han transcurrido, en la medida en que una vez terminadas son desplazadas al pasado. De manera semejante, hay una conciencia del acontecer histórico presente, que está viva en los portadores de este acontecer... Pero su conocimiento histórico no se gana hasta que el acontecer ha pasado"³⁴.

Sin embargo, lo que atrae especialmente la atención de Stein es que el tiempo cronológico de que se vale el historiador sólo es posible en el estrato espiritual de la persona, por ser de él de donde brotan las objetividades culturales, cuyo nacimiento y desarrollo son el tema de la Historia, y esto en contraste con el tiempo psíquico de la duración de la conciencia. Por ello, las explicaciones meramente naturales y psicológicas juegan un papel sólo secundario en Historia, corriendo el

³³ "Motivación es la ley de la vida espiritual, la conexión de vivencias de los sujetos espirituales es un todo de sentido vivido, ya originariamente, ya conforme a la empatía, y como tal inteligible" (Z.P.E., 107).

³⁴ STEIN, E., *EP.*, 251.

riesgo de obnubilar su índole específica³⁵. Pues sólo a través de las O diversas comunidades de pertenencia (como son el pueblo, la nación o el grupo social) a las que el hombre está personalmente incorporado se despliega el curso de la Historia. "Lo que importa al historiador son ante todo las intenciones del espíritu creador (ya sea una personalidad individual o supraindividual), que encuentran mayor o menor cumplimiento en su obra, así como los actos de los que ésta surge. No pretende explicación (Erklärung) genética, sino comprensión (Verständnis) genética"³⁶.

Pero, ¿cuál es el lugar de la Historia dentro de las Ciencias del Espíritu? La respuesta de nuestra autora parte de la clasificación de estas Ciencias en Ciencias de la Cultura (en las que entran la Economía, el Derecho, la Literatura, el Arte, la teoría del Estado...) y Ciencias históricas, ocupándose las segundas del surgimiento y despliegue de las formaciones culturales anteriores. Las primeras pueden ser empíricas o bien a priori, ya que sus objetos admiten tanto una consideración circunstanciada y particularizada como una indagación de los principios esenciales por los que cada una de ellas se reconoce. Es una diferencia que se advierte porque "las lenguas nacen, el derecho positivo se crea, pero la lengua y el derecho no tienen nacimiento. Hay que destacar, además, que el contenido espiritual de las formaciones culturales, como 'singularidad eidética' que no admite diferenciación ulterior, pertenece al dominio de lo ideal, el cual no es creado, sino realizado cuando el espíritu creador lo forja en un material"³⁷. De estas dos subdivisiones en las Ciencias de la Cultura, la Historia remite patentemente a las unidades culturales empíricas.

Pero a su vez el tratamiento científico de la individualidad se desenvuelve a dos niveles, dados respectivamente por el objeto de la Psicología, en que el individuo es ejemplar de un tipo, y por la persona, que posee una cualidad distintiva acuñada por ella misma en forma de carácter. "Cada persona espiritual tiene *su* cualidad, que presta a cada

³⁵ "Si los historiadores consideran su tarea la constatación y la explicación de los hechos psicológicos del pasado, entonces no hay ya ciencia de la historia" (Z.P.E., 105). En este mismo sentido muestra su discrepancia con el principio psicologista de Dilthey en relación con la fundamentación de las Ciencias del Espíritu.

³⁶ B. B.P.G..., 271.

³⁷ B.B.P.G., 273.

uno de sus actos una nota individual aparte de su estructura universal"³⁸. Mientras que el individuo psíquico está en función de regularidades explicativas, de una índole específicamente distinta que las leyes explicativas de la Naturaleza, la persona, en cambio, posee en sí misma y en cada uno de sus actos una individualidad cualitativa caracterizada: "Sólo en el dominio del espíritu hay una privacidad (*Eigentümlichkeit*) cualitativa, que no se deja comprender como punto de intersección de legalidades universales, sino que está fundada en la singularidad interna del individuo"³⁹. Y dado que en las interacciones psíquicas no llegan a adquirir forma las unidades supraindividuales que históricamente se gestan⁴⁰, el signo de la individualidad histórica no está en la mera contingencia de lo que llega a ocurrir, sino en el agente personal en su dimensión comunitaria.

Así, pues, para E. Stein el a priori de las Ciencias históricas no reside en unas leyes generales inexistentes, ni en los hechos históricos a fuer de contingentes, sino en las configuraciones espirituales procedentes de la persona y que reciben expresión en las obras históricas irrepetibles. A la determinación precisa del lugar, el momento y las circunstancias del caso corresponde la singularidad de las decisiones de los agentes históricos personales. Y a la constancia externa de los testimonios que alega el historiador corresponde el ámbito comunitario en que se inscriben los sucesos históricos.

Pero, a diferencia de las expresiones literarias y artísticas, las fuentes históricas no son expresión directa de su a priori espiritual, sino que han de ser interpretadas y contrastadas, sin estar en condiciones de proporcionar por sí solas el acceso viviente inmediato a la expresión personal. La realidad histórica singular y las conexiones de sentido total en las que se emplaza están siempre más allá de los testimonios generales y externos, por lo que apenas cabe encontrar una conclusión histórica que sea, por así decir, la última palabra. "Todo lo que está ya interpretado puede experimentar una transformación, nada está fijado definitivamente. Sólo si fuéramos capaces de recorrer el

³⁸ *B.B.P.G.*, 277.

³⁹ *B.B.P.G.*, 276.

⁴⁰ "Todas las auténticas realidades supraindividuales son espirituales" (*B.B.P.G.*, 268).

nexo de conjunto de la Historia, estaría también cada hecho singular determinado en su sentido de un modo definitivo. Como no es éste el caso, queda abierta siempre la posibilidad de una ilusión (Täuschung)"⁴¹.

Es un modo de acusarse la falta de originariedad de lo histórico antes destacada. Por ello la significación histórica de los acontecimientos tiene en su base una analogía tipificada con la experiencia vivida en presente. La fecundidad de las primeras investigaciones sobre la empatía se muestra también aquí: Pues así como la experiencia de lo ajeno la encontramos con arreglo a un tipo psíquico que ya ha sido reconocido en la propia experiencia (estados de "enojo", "agradecimiento"...), asimismo la relevancia histórica de un acontecimiento o de una época la captamos desde la verificación en el presente de unos rasgos históricos generales, tales que en aquellos contextos podríamos haberlos hecho propios los hombres de la generación presente.

La única vida consciente es la que pertenece a los individuos, por lo que sólo en ellos la comunidad se torna consciente de sí. Las vivencias individuales y comunitarias se separan, de este modo, dentro del ámbito común de las vivencias constituidas en el individuo. A partir de aquí emprende nuestra autora un estudio pormenorizado —al que aludiremos luego esquemáticamente— de aquellos géneros de vivencias en las que se sostienen las unidades comunitarias. Esto no significa, en el otro extremo, que la autenticidad de las unidades colectivas haya de deberse a decisiones expresas de los individuos que las forman, según expone en sus lúcidos comentarios críticos al tratamiento heideggeriano del "se". "Si se reconoce que el singular necesita de la comunidad portadora..., entonces ya no procede concebir el "se" como una forma de caída (Verfallsform) del sí mismo y como en absoluto nada distinto de él. El "se" no designa a ninguna persona en el sentido propio de la palabra, sino a una pluralidad de personas, que están en una comunidad"⁴². El "se" anónimo es la forma tímida y disfrazada de asomar ya el nosotros comunitario.

⁴¹ *E.P.*, 255-6.

⁴² *W.P.*, 97.

Los estudios históricos empíricos no pueden traspasar los 3 márgenes fenomenológicos de sus condiciones esenciales a priori, dadas por la estructura personal-comunitaria del hombre, por diversas que sean las vías como en concreto ésta ha irrumpido y se ha consolidado. Sin duda los vínculos corporativos artesanales del Medioevo, la integración social operada por las naciones-Estado modernas o las comunidades culturales que en el presente se reclaman de un entronque común son distintas realizaciones históricas, condicionadas por el propio transcurso de la historia, de una misma apertura comunitaria radicada en el ser personal antes de toda elección.

En este orden esencial el acceso al objeto histórico partiendo de la persona se dispone conforme a los tres escalones siguientes: 1º) vivencias fenomenológicas capaces de fundar una comunidad de personas, 2º) conexiones motivacionales de sentido supraindividual, y 3º) formas de causalidad no intencional.

1º) Mientras que las vivencias situadas a un nivel meramente sensible no pueden de suyo ser compartidas, los actos con intención significativa universal hacen posibles las formas de reciprocidad de las que se nutren los conjuntos históricos. En este sentido, tanto los actos aprehensivos universales (intuitivos o imaginativos) como los actos categoriales (tales como el juzgar, el concluir, el relacionar, numerar...) son aptos para ser reactivados en distintas conciencias y para congregarlas en una unidad superior: así, un pueblo se remite a orígenes legendarios comunes, un cuerpo de vigías tiene la representación común de lo que ha de inspeccionar, una sociedad bancaria ha de poner en común las cuentas y saldos... Por su parte, también las vivencias afectivas unifican a varios sujetos, en la medida en que se puede desprender de ellas un núcleo universal idéntico, pasando por alto la coloración subjetiva con que en cada conciencia se presenta, como es por ejemplo —alega Stein— la tristeza de la tropa en su conjunto por la pérdida de su jefe.

2º) Los nexos entre las vivencias intencionales y entre sus objetos característicos son motivacionales, y cuando ponen en relación a unos sujetos con otros y a comunidades humanas con otras comunidades se traducen en motivos no meramente biográfico-narrativos, sino sociales e históricos. "El miembro de enlace por medio del cual se sueldan en

unidad las vivencias intencionales y las objetividades que se 4
constituyen en ellas es la motivación. Pero en nuestro contexto resulta
que la motivación no se limita a la vivencia individual, sino que se
extiende a otros individuos"⁴³.

3º) La necesidad de un tercer peldaño típicamente histórico lo
pone de relieve Stein indirectamente en la discrepancia que muestra
con la concepción —ejemplificada por G. Simmel— que hace depender
la historicidad de los acontecimientos de la perspectiva del historiador,
como si no hubiera un objeto que por sí mismo fuera histórico. Admite,
ciertamente, que a favor de tal concepción habla el hecho de que hasta
que no lo vemos desde fuera, una vez concluido y por tanto desde
cierto ángulo de mira, no nos aparece un conjunto de acontecimientos
como histórico. Pero lo único que de aquí se concluye es "que el
rendimiento de sentido del acontecer originario era múltiple, no que
cada uno haya interpolado otro sentido"⁴⁴.

La realidad histórica tiene su propia temporalidad y causalidad, no
puestas por el intérprete de los acontecimientos: la primera, debida a la
dimensión generativa del tiempo humano, y la segunda, como resultado
del cruce de las intenciones subjetivas entre sí y con los hechos
externos a ellas. Con todo, Edith Stein no ha abordado expresamente los
rasgos típicos del cambio histórico. Lo que más se le aproxima es la
distinción, efectuada a otro nivel, entre conexión motivacional e
influencia causal en el psiquismo individual y en las relaciones sociales.
Así, el estado despejado de la mente en quien me acompaña me hace
sobreponerme a un estado de fatiga y enfrentarme a un problema: con
ello se hace patente que "no parece requerido que el estado ajeno
llegue a ser objeto para mí, es decir, que yo esté dirigido de modo
especial a ese estado y lo aprehenda claramente"⁴⁵. Por analogía cabe
entender que también los acontecimientos históricos están sometidos a
formas de causalidad que escapan a las intenciones de sus autores y a
las leyes de sentido que rigen los actos sociales.

⁴³ *B.B.P.G.*, 134.

⁴⁴ *E.P.*, 254.

⁴⁵ *B.B.P.G.*, 156.

Tiempo generativo, sentido motivacional de sus actos y 5 causalidad psíquica son tres modos de poner en relación el transcurso histórico con el hombre, como ser temporal, motivado por el sentido en su actuación y expuesto a condiciones psíquicas causales respectivamente. Pero este protagonismo histórico del hombre no es sólo un principio epistemológico necesario, sino que se convierte hoy en un imperativo ético, una vez que se ha comprobado con particular elocuencia dramática que ni los agentes globalizadores de la política (equilibrio de poderes) ni los de la economía (fondos de cohesión) han garantizado por sí solos unas condiciones de pacificación y estabildades generales. A esta luz nada tiene de extraño que la Teoría social y política actuales haya detectado en la Europa comunitaria la ausencia de unos derechos de ciudadanía comunes, consistentes en aquellos lazos humanos a los que no pueden reemplazar los anónimos mecanismos globalizantes.