



## NOCIÓN DE PERSONA EN EDITH STEIN

Urbano Ferrer \*

La noción de persona acompaña toda la producción filosófica de Edith Stein, siendo probablemente la mejor clave hermenéutica de su obra. Representa asimismo un ejemplo privilegiado, en el que la síntesis entre su punto de partida fenomenológico y la armazón conceptual realista se le revela especialmente fructífera. Pues accede a la persona no desde la analogía del ser, sino desde el yo como foco de irradiación de las vivencias, en la medida en que ha de ser sobrepasado tan pronto como topa en su interior con unas opacidades que remiten a su ser previvencial, anterior a toda constitución por los actos de conciencia y a la posterior sedimentación de sus habitualidades.

Ya su primer tratado *Zum Problem der Einfühlung* (1916) es revelador y decisivo para su trayectoria intelectual posterior. La joven doctoranda arguye a las tendencias psicologistas explicativas de la empatía entonces predominantes que no es suficiente con la introyección ni con la plasmación externa de los propios estados de ánimo para advertir en un lienzo a un personaje figurativo que gesticula, por ejemplo. Así, cuando me sitúo ante el Autorretrato de Rembrandt veo como algo ajeno, antes de toda pretendida explicación psicologizante, una realidad viviente representada que no he puesto con mis actos. Y, en el orden de lo real, cuando me dirijo a mi interlocutor, conozco de un modo inmediato si me sigue o está distraído. Pero, ¿cómo es posible este conocimiento intuitivo empático del otro, que no se apoya en juicios abstractos, ni tampoco está pendiente, en el otro extremo, de un contraste ulterior para su verificación?

En la Tercera parte de la Disertación se abre paso como base de su respuesta la noción de un yo personal ajeno, irreductible a sus manifestaciones corporales y psíquicas, pero presente asimismo en ellas con inmediatez y que es el que impide que la empatía pueda alcanzar un cumplimiento objetivo originario. Mientras los estados corporales, las afecciones psíquicas y la conciencia son dados respectivamente en las correspondientes vivencias, la persona, propia o ajena, en cambio, se sustrae a la donación a través de actos objetivantes, justamente porque es el principio subjetual que late en cada una de las expresiones fenoménicas anteriores. La animación a cargo de la persona es lo que posibilita la duplicidad subjetivo-objetiva que caracteriza tanto a la corporalidad, sentida como propia pero a la vez sometida a las leyes físicas y orgánicas, como a las situaciones psíquicas, vividas como inalienables a la vez que objetivables en nuevos actos, y a la conciencia, en transcurso viviente y asimismo dada como un fragmento temporal acotado en unos límites.

Por tanto, la empatía no es una función del yo individual psicofísico, ni tampoco es un acto del yo puro constituyente de los objetos conforme a las leyes de la conciencia en general, sino que es un acto espiritual de la persona, que le da a conocer simultáneamente el movimiento corporal orgánico del otro, sus capacidades psíquicas y la singularidad del yo personal ajeno como siendo una única realidad. Así, pues, una de las implicaciones de la empatía es la triplicidad de niveles, corpóreo, anímico y personal, que se entrecruzan en el conocimiento del otro: bajo cierta influencia de Scheler sostiene que el tercero de ellos está en correlación con los valores y deja su impronta en el modo como se vivencian los otros dos.

Una nueva inflexión en relación con la comparecencia del yo-sujeto es la que se acusa en los *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften* (1921) a través del concepto de *Lebenskraft* (fuerza psíquica vital). La diferencia de la fuerza vital con la corriente de conciencia se muestra en que, mientras ésta se recompone por sí sola a través de las vivencias en sucesión, acumuladas retencionalmente, la fuerza psíquica, en cambio, reside en un sujeto viviente, en tanto que expuesto a las influencias causales. De este modo, la distinción entre un estado de fatiga no advertido y la vivencia afectiva correspondiente hace patente cómo las vivencias emergen sobre

un trasfondo de causalidad opaco, que las condiciona en sus caracteres cualitativos. Ciertamente, el cambio operado desde el exterior no podría afectar a los contenidos representados en las vivencias ni a la conciencia de ellos, pero sí propiamente a la esfera vital del sujeto de las vivencias que es el portador de la conciencia.

La causalidad psíquica que actúa sobre la fuerza vital resulta ser la zona más periférica de la persona, por la que ésta está en intercambio con el mundo circundante, pero gracias a ella accede Stein al sujeto personal real, el cual perdura en medio de las variaciones fenoménicas en los contenidos vivenciados. “La realidad no ejerce ningún efecto sobre el puro vivenciar. Pero las vivencias mismas y en parte también sus contenidos informan sobre estados y propiedades reales, como son los sentimientos vitales” (1). De acuerdo con esta primera presentación, el rasgo distintivo del sujeto es lo que designamos como su receptividad o capacidad de acogida.

La Segunda parte de esta obra está dedicada a las relaciones entre individuo y comunidad. En el ámbito de las vivencias del yo individual son constitutivas de comunidad únicamente las vivencias que se asientan en la realidad personal del espíritu, en tanto que abierta a valores unificantes de los individuos en actos categoriales fundados. Distinguimos a este propósito entre el dolor sensible, inefable e incommunicable, y el contenido valorativo de sentido, en su condición de accesible a una pluralidad de sujetos y reactivable por ellos en distintos momentos. Concluirá de aquí que las unidades supraindividuales no se resuelven en las interacciones psíquicas, sino que son conscientes de sí mismas como formaciones culturales e históricas sólo en los individuos, pero partiendo de sus tomas de posición afectivas y voluntarias, por ser las únicas que son compartibles. “Nos percibimos alcanzados afectivamente por este sujeto comunitario cuando tenemos una vivencia de comunidad. Estoy triste, por ejemplo, como miembro de la tropa, y la tropa está triste en mí” (2).

Desde estas bases el avance siguiente en su aproximación hacia una concepción definitiva de la persona consistirá en la conversión del sujeto, dotado de fuerza vital y edificador de comunidades en ciertas vivencias, en persona singularizada, tanto al nivel de su núcleo irreductible como en su despliegue. Esta concepción aparece particularmente en *Einführung in die Philosophie* (texto-base para las clases en Friburgo y posteriormente en Breslau hasta 1920) y sobre todo en su obra de madurez *Ser finito y ser eterno* (1932).

La noción del yo personal que se forma Stein acusa en parte la huella de las Lecciones de Husserl que ella misma trabajó para su edición como Volumen II de *Ideas*. Según las descripciones husserlianas, el yo puro es el foco de irradiación de los actos, no aislable de ellos a modo de un objeto constituido, sino caracterizable más bien como “trascendencia en la inmanencia”; en cambio, el yo personal incluye las diferencias cualitativas entre los distintos sujetos empíricos, estando por tanto provisto de propiedades variables de unos a otros sujetos. Pero lo que aquí importa subrayar como aspecto original de nuestra autora es que este yo personal está anclado en un núcleo no transparente y en desarrollo. De este modo, la concepción steiniana sobre la persona va más allá de su tratamiento fenomenológico hasta encontrar su subsistencia ontológica, aunque sin abandonar por ello el punto de partida fenomenológico, del que toma justamente la peculiaridad y singularidad irreductibles de cada una, patentes en la conciencia que les acompaña de ser un yo.

El yo personal es también denominado por Stein carácter individualizador, distinguiéndolo del carácter, en el sentido psicológico de acuñado con los propios actos. Mientras el segundo es designable en términos generales y forjado en correlación con unos u otros valores, el primero forma parte notacional de la esencia de cada persona. Pero no por ser lo individuante, se refiere el carácter a las aptitudes corporales y psíquicas que la individualizan. Es más bien una determinación cualitativa irreductible que impregna sus tomas de posición voluntarias, así como el modo de ejercitar sus aptitudes genéricas traduciéndolas en actos de voluntad. Como momento diferencial último de la persona, el carácter marca los límites esenciales al desarrollo de cada una. Con sus palabras: “el yo personal es algo en sí mismo determinado

que sella cada acto que brota de él como vivencia precisamente de ésta y no de otra persona” (3).

Pero, ¿cómo efectúa el tránsito del yo singular dado fenomenológicamente al ser personal?

La conciencia en primera persona está rodeada por amplias franjas inconscientes y disposicionales, que integran el sí mismo y cuyo esclarecimiento y conformación personal incumben al yo consciente, por más que nunca llegue a hacerlas totalmente transparentes.

La primera opacidad le viene a la persona de su cuerpo, que nunca es tenido como un objeto abarcable y manejable, sino que es indiscernible del ser personal. En segundo lugar, tampoco sus facultades y aptitudes psíquicas se activan bajo la vigilancia del propio yo, sino que pertenecen esencialmente a la persona. El yo sería una forma vacía si no se tomara en cuenta la plenitud de esencia proveniente de su condición personal:

“Hemos concebido a la persona, en cuanto yo que se extiende al cuerpo y al alma y que penetra con su conocimiento y domina con su voluntad, como el portador erigido por detrás y por encima del conjunto psicocorpóreo o como la forma de plenitud que lo une todo. Lo antes dicho en general de que la forma vacía no puede subsistir sin plenitud y la plenitud no puede subsistir sin forma, se hace aquí especialmente claro. La persona no podría vivir como *yo puro*. Vive de la plenitud de su esencia, que resplandece en la vida despierta, sin que jamás pueda ser del todo esclarecida o dominada. Lleva esta plenitud y es llevada igualmente por ella como por su fondo oscuro” (4).

El concepto mediador entre el yo y la persona es el de sí mismo, implícito en la autoconciencia, como *Selbstbewußtsein*. Expresiones como “mi cuerpo”, “mi alma” o “mi yo” implican que hay una mismidad en la persona, no objetivable para ella misma ni para las demás, la cual hace posible las anteriores pertenencias, en tanto que no tenidas a distancia, a diferencia de las cosas externas y de las cualidades adquiridas, en la medida en que llegan a ser, en cambio, objeto de posesión. “El hombre recibe su acuñación íntegramente por medio de la vida actual de su yo, es materia para la conformación efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el sí mismo, que puede y debe ser conformado por el yo” (5). El yo humano consciente queda contraído a un punto transitable en el espacio inmaterial de su sí mismo, sólo parcialmente iluminado por el yo.

El sí mismo como yo sólo es en la conciencia, pero con un conocimiento habitual, no actual ni perfecto. Esto lleva a E. Stein a diferenciar dos niveles en la captación del yo, en tanto que destacado del sí mismo: a) el yo puro, que vive en cada vivencia provisto de su individualidad, siendo él mismo y no otro, pero sin que en este “otro” entre alguien otro determinado; es la ipseidad, que fundamenta lo “mío”; y b) el yo como unidad que incorpora la corriente de conciencia, lo cual le hace cualitativamente distinto de los otros y provisto de una temporalidad irreductible. Examinemos ambos aspectos.

Por relación a la temporalidad pasiva de la experiencia, el yo es trascendente y siempre presente. Lejos de ser una forma general vacía, es actual, en contraste con sus vivencias pasajeras. El yo no puede dejar de estar vivo:

“Parece imposible que el yo sea y no esté vivo, como una alegría pasada, que posee un ‘ser no-vivo’. Si el yo no vive, entonces no es; y tampoco es un yo, sino una nada. En sí es vacío y recibe toda su plenitud de los contenidos de experiencia; pero éstos reciben la vida de él” (6).

Pero, ¿en qué sentido hay temporalidad en el yo, dado que, por estar siempre presente a sus vivencias temporales, ha de ser considerado atemporal? El tiempo afecta al yo en la medida en que incorpora la corriente de su conciencia, y en consecuencia le es imposible vivir en acto en ella. La temporalidad propia del yo es, pues, también su potencialidad, al contener de un modo no actual lo que ya ha sido en él y lo que habrá de ser. Pero, además, también es temporal el yo por cuanto es en aquellos momentos en que no está consciente. Resulta, así, que la temporalidad en su total alcance es para el yo

un signo de su no actualidad.

He aquí un texto que sintetiza los dos conceptos:

“El yo es siempre actual, siempre vivo, presente y real. Por otro lado, toda la corriente de experiencia le pertenece: todo lo que está ‘detrás de él’ y ‘delante de él’, donde ha estado vivo o donde estará vivo. Precisamente llamamos a esta totalidad ‘su vida’. Y esta totalidad en cuanto totalidad no es actual. Sólo lo que está vivo en cada ‘ahora’ es realidad presente. La vitalidad del yo no abarca, por tanto, todo lo que es suyo; está siempre vivo en la medida en que es, pero su vitalidad no es la del acto puro que abarca su ser entero; es temporal y avanza de un momento a otro” (7).

El yo tomado en este segundo sentido comprensivo es el que se expande en alma y cuerpo, participantes de su misma singularidad diferenciada, extensiva a las intermitencias no conscientes.

Así pues, lo que según nuestra autora identifica a la persona en su unicidad es la unidad del sí mismo, tal como se manifiesta en el autodomínio (Herrlichkeit), no objetivable, en tanto que a través de él la persona se atribuye sus actos a partir de la conciencia puntiforme del yo. El sí mismo es el lugar de tránsito del yo consciente a la persona voluminosa, con planos y dimensiones. Cabe encontrar alguna analogía con la corriente de conciencia. Pues al igual que el acto consciente vivido en presente está siempre bordeado por una cola de cometa en transcurso, que se va paulatinamente desvaneciendo, también la conciencia del yo singular se destaca en la persona como una llama de cirio brillante alimentada por la materia que la sustenta sin brillar.

Los análisis sobre la temporalidad inmanente, aludidos frecuentemente en su obra, fueron interpretados desde la teoría aristotélica del acto y la potencia. A ello se añade el tratado de Conrad-Martius *El tiempo*, con el que contrasta sus propios análisis sobre la temporalidad de la conciencia. A este tema dedica una parte de *Causalidad psíquica* (1921), los primeros capítulos de *Ser finito y ser eterno* y la confrontación con los análisis existenciales de Heidegger en *La filosofía existencial de Martin Heidegger* (1936).

Precisamente la no transparencia de la persona para sí misma y para las otras personas, es lo que da cuenta de los distintos niveles de temporalidad que cabe detectar en ella. En efecto, el tiempo está latente en las edades vitales recorridas por el cuerpo; en segundo lugar, el tiempo de la corriente de conciencia se individualiza en cada yo viviente; también la finitud de la temporalidad se refleja en los trasfondos no abarcables que bordean a los objetos de percepción. Pero, por otra parte, el hecho de que los tiempos de las distintas conciencias en transcurso no puedan ser sincronizados es prueba de que la persona es un alguien que no transcurre en sus vivencias, sino que acontece tras ellas y cuyo crecimiento temporal no se puede formalizar, a diferencia de las fases intraconscientes.

Toda la vida consciente está atravesada por la diferencia entre el acto y la potencia, en virtud de la cual, a la vez que se anuncia en la experiencia presente lo que todavía no es, se acaba sumergiendo esta misma experiencia en la sombra de lo que ya no es. “La vida inmediata y cierta del momento presente es el cumplimiento fugitivo de un instante que cae rápidamente y pronto se nos escapa por completo” (8). La unidad actual del contenido experienciado se distiende siempre entre unos límites temporales que son signo de finitud. En consecuencia, tanto la identidad de los objetos como la identidad del yo no pueden por menos de trascender sus manifestaciones fenoménicas temporales, como había puesto de relieve Husserl. Pero la diferencia entre ambas situaciones está en que, mientras la unidad trascendente de los objetos viene sólo co-dada a través de sus escorzos espaciotemporales, la trascendencia de la persona es la del sujeto duradero que vivifica los actos, al ser éstos conscientes en su realización de pertenecer a un yo que les subyace.

De este modo, el yo conduce sus actos, al vivirlos como suyos, cada vez que despuntan desde las sombras del alma no conscientes en acto, y que son debidas a los componentes anímico y corpóreo,

pertenecientes a la misma persona que se reconoce como un yo.

Mientras el alma está dotada de propiedades al modo de una cosa, el yo se vivencia en los actos conscientes, pero sin agotarse en el cumplimiento particularizado de las funciones vitales. El yo está, así, incrustado en la realidad personal, sin coincidir con ella, como lo evidencia el hecho de que no todas las expresiones de la persona son tomas de posición voluntarias, ni menos aún actividades imperadas volitivamente desde el yo. Es por lo que el sujeto personal se encuentra con sus límites como un yo cada vez que lleva a cabo sus actos libres y conscientes, pero a la vez en condiciones de sobrepasarlos una vez reconocidos, con tal que la acción proporcionada de la gracia sobrenatural extienda su efecto sobre las zonas anímicas que él mismo no llega a esclarecer.

El centro anímico presenta, por tanto, una densidad que no proviene exclusivamente de las sedimentaciones acumuladas en la vida de la conciencia, tal como Husserl tendía a caracterizar el yo habitual. Lo que el rayo consciente del yo alcanza es todo lo más el objeto actual acompañado por su halo de inactualidades, pero no el germen secreto e irreductible del yo personal, como destinatario de aquellos actos que son vividos como propios en el dominio de sí, en la medida en que la vivencia del autodomínio no deriva de una objetivación subsiguiente, ni se reduce a la conciencia interna. Como Ingarden había mostrado a propósito del fenómeno de la responsabilidad, ésta no podría ser adquirida y descargada por un sujeto que se limitara a ser un polo constituido en el interior de la conciencia. Lo que queda en el alma una vez que ha cumplido los actos naturales de intelección, volición y recuerdo no es simplemente lo debido a esos actos, sino una experiencia nueva de sí misma. El polo subjetivo no es inicialmente vacío y luego sedimentado por los actos que realiza, sino que posee una ipseidad tal que sus actos pueden recaer sobre él, sin que deje de ser el mismo antes y después de sus vivencias conscientes.

Por consiguiente, la persona humana no es sólo el portador de su propia vida, sino también la hipóstasis o soporte de su esencia como hombre. Son dos aproximaciones a la persona convergentes, pero advertidas desde distintos ángulos, toda vez que vida y esencia no coinciden en ella, lo cual posibilita de raíz que no todos sus actos hayan de ser efectuados por el yo consciente. La persona conduce, en efecto, vitalmente movimientos que no proceden de una toma de posición voluntaria por un yo. Para su reconocimiento como la misma en las dos situaciones no tiene necesidad de cumplir ninguna síntesis de identificación entre el yo portador de la vida y las zonas no conscientes que enmarcan la vida consciente y que en parte le son atribuibles como las propiedades a algo definido, sino que es una identidad supuesta por ella misma.

Este segundo acercamiento a la persona, de carácter ontológico, la presenta como soporte o sujeto de la esencia racional, pero en un sentido no unívoco con las sustancias como soportes de accidentes, que la determinan, dándole una u otra configuración. Pues lo portado por la persona no son determinaciones genéricas y específicas accidentales, sino lo que da cumplimiento a su intención de ser personal, tan singular y subsistente como este ser. El cumplimiento no significa aquí la plenificación de una forma indeterminada por una esencia, sino la realización en libertad de las posibilidades de un ser ya singularizado en su núcleo como un yo:

“La dotación racional distingue a la persona de la hipóstasis como portadora de la esencia en sentido amplio. Si hay una auténtica diferencia entre ambas —y debe haberla, si es que una *forma vacía* y su *plenitud* no están unidas sólo exteriormente, sino esencialmente correferidas—, entonces en la persona tanto la naturaleza como el ‘portar’ han de ser algo particular. Es lo que antes hemos llamado el ‘yo’ portador de su vida: aquello de donde brota la vida interior, que vive *en* esta vida y la vivencia como *suya*” (9).

Ocurre, pues, que así como bajo el primer punto de vista Stein llegaba desde el yo consciente al núcleo personal, en tanto que no abarcado por aquél, ahora cierra el círculo en el sentido opuesto, al arribar desde la noción ontológica de hipóstasis al yo consciente, en la medida en que la singularidad no

le viene a la persona de su ser sustancia, sino de ser sujeto consciente de sí.

En consecuencia, la persona no es un quid inalterable y pasivo bajo los accidentes, sino que está en continua remodelación a través de sus actos conscientes, como ya había puesto de manifiesto Scheler. Pero la diferencia de Stein con el fenomenólogo muniqués reside en que la unidad de la persona no está para nuestra autora en el entretrejimiento de los actos —en los cuales vive, como señala el texto citado—, sino que resulta de una identidad constitutivamente potencial, que se desarrolla y expresa mediante los actos. Su crecimiento en el ser sólo es posible partiendo del reconocimiento de una singularidad potencial anterior a los actos de autoconciencia.

“Venir de la potencialidad... puede querer decir también que un acto se constituye por primera vez sobre el fondo de una potencia que antes existía. El acto, como vivencia de tal contenido determinado, era antes desde luego ‘posible’, pero no existía todavía realmente si no es en el modo inferior de la potencialidad” (10).

De aquí la triple distinción en la persona entre *acto* ejercido conscientemente, la *actualidad* o ser en acto, supuesto en el ejercicio de los actos, y la *actualización* de las potencialidades inherentes a su acto de ser personal. Y del mismo modo que la persona no es consciente de la totalidad de su ser en acto, ocurre también que los hábitos arraigan en su actualidad personal con anterioridad a los actos conscientes. Lo que opera la transformación de las potencialidades inherentes a la persona en hábitos es para Stein el *carácter*, indisociable de su personalidad singular y que siempre sobrepasa las realizaciones activas procedentes de él.

La persona se despliega, en su inconfundibilidad individual, a través de distintos estratos, desde los más periféricos a los más interiores, en correlación con los diversos valores objetivos, jerárquicamente dispuestos (también aquí está presente la influencia scheleriana). Hay una racionalidad afectiva que pone en relación los niveles del ser personal con los órdenes axiológicos: en este sentido, sería irracional que alguien que pierde un bien material fuera afectado en lo profundo, o, a la inversa, que quien funda una comunidad interpersonal lo experimentara como una vivencia transitoria o pasajera.

El despliegue de estos niveles de actividad se asemeja a los círculos concéntricos que se expanden a partir del yo central hasta la interacción corporal con el entorno mundano. No se trata propiamente de capas adosadas exteriormente. Cuerpo, alma y vida consciente no son fragmentos deslindables en la persona, sino que se interpenetran en su pertenencia a un único yo según sus tres dimensiones de amplitud lograda en la distensión (Spannweite), energía vital (Lebenskraft) y profundidad interior (Tiefe).

Pero la novedad cualitativa no es sólo el distintivo de cada persona y de sus actos, sino que se transmite a las obras artísticas y culturales, así como a las comunidades que las personas crean en virtud de ciertos actos fundadores. De aquí que las Ciencias del Espíritu comprendan no sólo la Historia, en tanto que conducida por actos personales, sino también las Ciencias de la Cultura, cuyo objeto son las obras expresivas de una intención personal y las formaciones culturales y comunidades que sobreviven a los individuos, pero que en todo momento vienen sustentadas por ellos. A esta singularidad extensiva a los productos de la cultura se refiere Edith Stein:

“Esta individualidad cualitativa irreductible se encuentra en todas las realidades espirituales, también en las objetivas. Las obras de una persona y también de una comunidad tienen (individualidad) en un doble sentido: llevan el sello del espíritu creador, a cuya esfera pertenecen, y además cada una de ellas es un individuo, en tanto que es una auténtica obra y no una imitación voluntaria o involuntaria... Lo que nos habla desde la obra creada y podemos apropiarnos interiormente, tiene también una notación específica, propia sólo de ella y que no se reduce a su forma ni a su contenido” (11).

Junto a la mismidad irremplazable, la persona se caracteriza también por la relación igualmente constitutiva. No es simplemente la relación psicosocial, que se patentiza en la distancia del sujeto a los

roles, porque a ese nivel tanto el actor idéntico que desempeña los roles como estos mismos están ya definidos. Es más bien la relación por la que la persona está en sí misma al donarse. El autodominio lo ejercita en su sentido más pleno cuando da cabida desde su interior a los valores que congregan a las personas.

Lo propio del espíritu personal es salir de sí mismo sin perderse, manifestándose así como don. Mientras los límites espaciales son divisivos de los seres materiales, el ser espiritual está enteramente en sí al donarse, como lo expone de modo eminente la circumincisión trinitaria en las Personas divinas, según la cual cada una está enteramente en las otras sin dejar por ello de ser tres Personas en sí mismas distintas. Pero en la persona humana la donación es limitada, ya que su individualidad no sólo la distingue de las demás, sino que también la cierra a las otras personas. Por ello, la fuente de la donación no puede proceder del ser personal limitado. La opacidad de la persona humana para sí misma no tiene su origen, por tanto, sólo en sus límites esenciales, sino también en que ella no es la fuente radical de la actividad espiritual donadora que se le comunica.

La conexión temporal entre las unidades de experiencia, con arreglo al sentido de cada una y en tanto que captado éste por un mismo yo, es lo que Stein designa husserlianamente como *motivación activa*, contrapuesta a la ligazón causal entre los acontecimientos de la naturaleza. Mientras las leyes causales naturales son necesarias dadas unas condiciones físicas iniciales, las leyes motivacionales sólo operan por la mediación del yo consciente, que funda las conexiones de sentido.

“Motivación quiere decir aquella conexión entre las vivencias según la cual la una provoca la otra en razón de su contenido de sentido; por ejemplo, el temor a un peligro provoca la acción de apartarse. Se trata con ello de un principio fundamental de la vida del espíritu, cuya relevancia hay que situarla al mismo nivel que el principio de causalidad” (12).

Sin embargo, desde el yo que se actualiza en diversas unidades de experiencia se puede transitar a su vez al núcleo preconsciente, constante e individualizado, que se expresa en la personalidad singular. Pero, ¿cabe acaso insertar el tiempo en lo que, como centro de la persona, permanece invariable?

La respuesta es afirmativa sólo en la medida en que el centro personal es origen de un desarrollo que requiere del tiempo para lograrse. A diferencia del desarrollo orgánico, en el que el tiempo interviene únicamente como medida externa de un dinamismo interno, el incremento de la persona necesita del tiempo para integrar en el propio ser que actúa los hábitos y traducir éstos posteriormente mediante la deliberación en nuevos actos. El sentido profundo de la expresión “tener tiempo” se refiere al tiempo de que sólo la persona dispone para hacer rendir sus potencialidades singulares. Es un tiempo limitado —el tiempo de esta vida—, pero es a la vez el don confiado para la actualización personal que se cumple al cabo de la vida terrena.

La motivación temporal para la realización personal está en la forma definitiva de la persona —no en el sentido de la forma específica aristotélica, sino como forma impregnada de la individualidad de cada cual—, en tanto que *telos* no alcanzado todavía, pero ya prefigurado en el alma singular. El crecimiento personal tiene, así, lugar desde el centro irrevocable del sí mismo, de donde proceden las decisiones fundamentales y las tomas de posición ante los valores.

“Cuanto más intensamente vive la persona desde su profundidad, cuanto más puramente despliega su núcleo, de tanta menor importancia son los cambios externos; en el reino de los cielos entrarán los que son como ‘niños’. ¿Significa esto que son tal como originariamente eran? Hablábamos del despliegue del núcleo. Lo cual indica que desde luego persiste el núcleo en su desnudez interior, pero no totalmente fijo e inalterado” (13).

También la serie histórica se agrupa en unidades motivacionales, ya que sólo por la interposición de los agentes singulares pueden unos hechos ya acaecidos dar cuenta de los siguientes. Pero, a diferencia

de las unidades de experiencia de la conciencia singular, no tenemos un acceso directo a la motivación histórica singular, sino que únicamente nos es posible reconstruirla desde los testimonios y fuentes y partiendo de alguna analogía con la experiencia vivida, al ponernos en el lugar de los agentes históricos. Mientras el cuerpo y el alma dan expresión a la singularidad de la persona, los hechos históricos son vestigios indirectos que han de ser interrogados para descubrir la expresión singular personal que está en su origen.

Las motivaciones históricas exponen posibilidades esenciales, una vez que nos adentramos en el sentido de los hechos ligados por la ley de la motivación. Pero como motivación no designa ninguna necesidad causal, sólo la singularidad de las decisiones del caso puede convertir en efectividad histórica una u otra de las direcciones esenciales posibles que los acontecimientos son susceptibles de tomar. El historiador sólo conecta los efectos de las decisiones con las condiciones de éstas, permaneciendo de este modo a un nivel de generalidad aproximativa al hecho singular, al que siempre se escapan las decisiones subjetivas posibilitantes. Los hechos históricos no son apresados en su originariedad, sino mediante rasgos generales que los ponen en relación; y su propia individualidad, en vez de vivenciada en su fluir, es situada a posteriori en unas coordenadas espaciotemporales artificiales.

Mientras la motivación a quien solicita originariamente es a la subjetividad, en el plano histórico los conceptos empleados son tipos-medios genéricos (imperio, civilización, estamento, conflicto...), que contextualizamos en diversos ámbitos para suplir en lo posible la singularidad procedente de sus agentes de que esos conceptos carecen. Habría que convertirse en protagonistas del curso histórico examinado para poder plenificar intuitivamente las significaciones encuadradoras que el intérprete arriesga.

“¿Tiene que quedarse el historiador necesariamente en lo típico? Para anticiparlo: la individualidad no se capta con palabras; es algo último, que sólo puede ser contemplado y designado con un nombre propio. Cuando el historiador logra su tarea, a todo lo más que puede llevarnos es a que se haga viva en nosotros una intuición de la personalidad en la que se nos manifieste su individualidad... Tenemos aquí un tipo individual, una *idea individual*” (14).

Las anteriores diferencias se harán más visibles cuando las abordemos dentro del esquema de los saberes aprióricos y empíricos de que Edith Stein parte.

Edith Stein hace uso de la terminología alemana clásica adoptada por los neokantianos Windelband y Rickert y por Dilthey, al contraponer las Ciencias de la Naturaleza a las Ciencias del Espíritu. Mientras las primeras indagan leyes universales y necesarias, el objeto de las segundas es una realidad singular, consistente en un transcurso histórico irreplicable y provisto de sentido. En relación con ello, los hechos naturales se *explican* a partir de las leyes correspondientes como casos particulares, en tanto que los hechos culturales e históricos requieren un adentramiento *por comprensión* en su sentido característico. Sin embargo, se aparta de los anteriores autores en que el carácter irreductible del objeto de las Ciencias del Espíritu no se debe —en la consideración de Stein— a la particularidad de las leyes psíquicas, sino que tiene su razón de ser en la singularidad cualitativa de la persona.

“Sólo en el dominio del espíritu se da aquella peculiaridad cualitativa que no se puede formar en el punto de intersección de leyes universales, sino que se funda en la unicidad interna del individuo... El objeto de interés es aquí el individuo en su unicidad irreplicable e insoluble. Cada persona espiritual tiene su cualidad, que presta a cada uno de sus actos —al margen de su estructura universal— una notación individual y lo diferencia de los actos de toda otra persona” (15).

De aquí resulta la necesidad de distinguir en las formaciones culturales lo que tienen de a priori, de acuerdo con la universalidad de sentido que les es inherente, o simplemente lo que tienen de conjunto tipificado empíricamente, de la plasmación histórica de ellas en unas u otras expresiones debidas a su artífice, como la Madonna de Rafael o el Imperio consolidado por César. Sólo este segundo aspecto

singular guarda paralelo con la individualidad del agente histórico, en tanto que son singularidades que no se dejan reducir a una combinación de conceptos a priori ni tampoco de rasgos empíricos tipificables.

En suma: dentro de las Ciencias del Espíritu se diferencian las Ciencias culturales de las Ciencias históricas. Y dentro de las primeras cabe una clasificación triple: a) saberes a priori, orientados por el sentido esencial de sus formaciones (la Lengua, el Derecho, el Arte, el Estado...); b) saberes empíricos, que se atienen a la génesis histórica contingente de sus particularizaciones; c) saberes expresivos de una subjetividad, que consideran una obra singular producida por un agente o por una comunidad singulares. Por su parte, las Ciencias históricas de lo particular admiten la segunda y tercera subdivisión, ya que caben: a) una descripción de tipos empíricos en sus variaciones históricas, y b) una recreación aproximada de los individuos históricos en los que convergen distintas notas típicas. Lo que no hay es un a priori dentro de la Historia, pues para ello habríamos de transitar de lo efectivo a lo posible, pero lo esencialmente posible no es ya histórico, sino que nos remite al a priori antropológico de la persona como ser comunitario.

\* Profesor Titular de la Universidad de Murcia (España), Profesor Visitante de las Universidades de Dresde (Alemania) y Lublin (Polonia). Miembro de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), y miembro fundador de la Asociación Española de Personalismo (AEP). (Ver más en nuestro link de "Autores").

#### NOTAS:

(1) STEIN, E., "Psychische Kausalität", *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Max Niemeyer, Tubinga, 1970, p. 21.

(2) STEIN, E., "Individuum und Gemeinschaft", *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, p. 120.

(3) STEIN, E., *Einführung in die Philosophie*, Obras XIII, Herder, Friburgo/ Basilea/ Viena , 1991, p. 157.

(4) STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein*, Obras II, 1986, p. 348 (trad. cast.: *Ser finito y ser eterno*, F.C.E., México, 1996, pp. 391-392).

(5) STEIN, E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, Obras XIV, p. 83 (trad. cast.: *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998, p. 149).

(6) STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein*, 47-48 (trad. cast.: p. 66).

(7) STEIN, E., *op. cit.*, p. 50 (trad. cast.: p. 69).

(8) STEIN, E., *op. cit.*, p. 337 (trad. cast.: p. 380).

(9) STEIN, E., *op.cit.*, 334 (trad. cast.: p. 377).

(10) STEIN, E., *Akt und Potenz*, Obras XVIII, 1998, p. 125.

(11) STEIN, E., "Individuum und Gemeinschaft", *Beiträge....*, p. 277.

(12) STEIN, E., *Einführung....*, p. 236.

(13) STEIN, E., *Akt und Potenz*, pp. 146-147.

(14) STEIN, E., *Einführung...*, pp. 239-240.

(15) STEIN, E., *Beiträge...*, pp. 276-277.