

# EGOLOGÍA, GENERATIVIDAD Y LA COMPLEMENTACIÓN BIOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL DE HUSSERL

## EGOLOGY, GENERATIVITY, AND THE BIOLOGICAL COMPLEMENTARITY OF HUSSERL'S TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY

Cristián MARTÍNEZ BRAVO  
*Universidad Diego Portales*  
cristian.martinez1@mail\_udp.cl

**RESUMEN:** En el presente artículo, señalaremos que la determinación husseriana de lo vivo incluye tanto momentos genéticos como generativos, los cuales funcionan en paralelo y que no pueden ser ignorados. A partir del análisis de las propuestas de Steinbock y de Walton sobre la tensión que existe entre el método generativo y el genético, mostraremos que la determinación del mundo humano contiene elementos biológicos que son indispensables de considerar y que, por lo tanto, la generatividad debe incluirlos. De este modo, sostendremos que el ser humano pertenece a un doble contexto biogenerativo que lo pone en relación con otros seres vivientes. Finalmente, tomando en consideración las reflexiones tardías de Husserl, concluiremos señalando que el mundo de la vida no puede ser el mundo puramente humano, pues los seres vivos también están incluidos en él de manera constitutiva.

**PALABRAS CLAVE:** génesis, generatividad, biología, mundo de la vida

**ABSTRACT:** In the present article, we will point out that the Husserlian determination of the living includes genetic and generative moments, which function in parallel and cannot be ignored. From the analysis of Steinbock's and Walton's proposals on the tension between the generative and the genetic method, we will show that the determination of the human world contains biological elements that are indispensable to be considered and that, therefore, generativity must include them. In this way, we will argue that human beings belong to a double bio-generational context that puts them in relation to other living beings. Finally, considering Husserl's late reflections, we will conclude by pointing out that the world of life cannot be purely human since living beings are also constitutively included in it.

**KEYWORDS:** Genesis, Generativity, Biology, Life-world

## Introducción

Se ha sostenido comúnmente que, para Husserl, los seres vivos no son seres generativos, pues carecen de la historia y la cultura como sus momentos esenciales (Steinbock, 2003, 2017, 2022; Walton, 2015). Esto quiere decir que se los ha caracterizado como habitando un tipo de temporalidad esencialmente diferente a la que identificamos en el ser humano, quien se apropiá de su historia en un contexto generativo intersubjetivo cuya estructura adopta las formas de un mundo familiar y un mundo ajeno. Teniendo en mente que los seres humanos exhiben diferencias específicas en frente de los otros seres vivos, sostenemos que, en los escritos tardíos de Husserl, esta diferenciación radical se matiza, argumentando que ellos pertenecen a un tipo de generatividad de carácter biológico y que son parte integral del mundo de la vida. La tesis se despliega en dos partes. En primer lugar, desarrollamos la tensión que existe entre los enfoques generativo y genético en los trabajos de Steinbock y Walton. Mostraremos que, en último término, ellos refieren a momentos diferentes de la investigación fenomenológica, pero que no están completamente desconectados (Secciones I y II). En segundo lugar, elaboramos una interpretación acerca de la inclusión del aspecto biológico dentro de la generatividad<sup>1</sup>, como medio para sostener que el ser humano posee un vínculo indisociable con los demás seres vivos, lo que permite pensar en una ampliación del mundo de la vida, entendido – hasta ahora – como un ámbito puramente humano<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> El contenido objetivo de la investigación genética, cuya tarea previa Husserl la concibe como la explicitación de los horizontes de la ontogénesis y la filogénesis (Husserl, 1992, 96; 2006, 160.70) es una cuestión que excede los límites del trabajo que aquí nos planteamos. Sin embargo, para un tratamiento exploratorio del asunto en términos biológicos, recomendamos Gaitsch (2018, 2019).

<sup>2</sup> La tarea de pensar el problema del mundo de la vida como una totalidad que se manifiesta en la forma de diferentes mundos de la vida animal y humanos excede los límites de nuestro trabajo. No obstante, cabe señalar que, para Husserl, el mundo siempre se entiende como “el único mundo” (*die einzige Welt*) (1973b, 177), cuyas diferencias dependen de alteraciones o modificaciones (Abwandlung o Modifikation) (Ibidem, 154; Husserl, 2014, 251) intencionales, exhibidas dentro de la teoría de la normalidad.

## 1. La propuesta steinbockeana de la generatividad

En los últimos años, la fenomenología de Husserl ha experimentado una ampliación metodológica en lo que Steinbock ha denominado la generatividad (1997, 2003, 2017, 2022). Según el autor, se identifican en Husserl enfoques estáticos y genéticos, los cuales describen estructuras constitutivas atemporales (esenciales) y luego temporales (genéticas) en un devenir que va desde lo abstracto a lo concreto dependiendo del punto de vista que se adopte en su estudio (2017, 2022)<sup>3</sup>. En un tercer nivel, las estructuras descritas en esos términos ceden ante lo más concreto, es decir, se manifiestan para una fenomenología que toma como punto de partida un análisis de la comunidad intersubjetiva que se despliega en la figura del mundo de la vida que nos es más cercano y que corresponde a la co-determinación del mundo familiar y mundo ajeno. De tal manera, la fenomenología generativa trata la estructura antropológica del mundo de la vida, entendida como incluyendo fenómenos que son desde ya “históricos, geológicos, culturales, intersubjetivos y normativos” sin apelar al fundacionalismo husserliano (2022, 267).

La propuesta de Steinbock surge a partir de una consideración del concepto de hilo conductor (*leading clue*), el cual está presente en la obra husserliana y que tiene que ver con “una vía de acceso que guía la reflexión” y que, por consiguiente, surge desde un ámbito “concreto” (1994, 207). Dado que en la reflexión y exposición fenomenológicas existen temas o motivos que solamente se manifiestan indirectamente, es posible regresivamente tomarlos como puntos de partida para investigaciones nuevas. Así, pese a que Husserl sigue análisis que son primeramente estáticos y después genético-psicológicos – lo que supone una fundación egológica de la comunidad intersubjetiva –, una vez que el autor comienza a hablar del mundo de la vida humano como el ámbito más concreto de investigación, la fenomenología se relaciona con la antropología, en el sentido de que esta puede clarificarse siguiendo el modelo riguroso de aquella:

---

<sup>3</sup> En esta primera parte nos centramos únicamente en el enfoque generativo, pero no en la determinación del contenido concreto de los otros dos. En la última parte del trabajo, abordamos una exploración de los componentes genéticos que se relacionan con los generativos en la figura de la ontogénesis y la filogénesis, aunque solo a modo de indicación.

[...] podríamos disponer de una ciencia de la antropología fenomenológicamente esclarecida, que contemplaría las relaciones interculturales en términos de mundos familiares y mundos ajenos co-constituyentes y axiológicamente asimétricos; esto daría lugar a un esclarecimiento fenomenológico generativo de la coexistencia geo-histórica y normativa tal y como se reconstituye a lo largo de las generaciones (Steinbock, 1997, 129).

Tal como se desprende de esta cita, la fenomenología generativa esclarecería los componentes esenciales, fenomenológicamente considerados, de la comunidad intersubjetiva en su historicidad y normatividad. Es por esto que, en otro lugar, plantea que la generatividad

no toma como pista ontológica principal a la psicología, sino la antropología, y examina constitutiva o fenomenológicamente no sólo el sentido dado en relación con el cuerpo vivido o incluso la mónada concreta, sino la generación del sentido principalmente a través de los modos constitutivos de apropiación y desapropiación (Steinbock, 2003, 307-8).

Mientras que la génesis investiga la mónada concreta en su autotemporaldad, lo que visto generativamente implica un sujeto solipsista o un proceder egológico, la generatividad enfatiza la generación del sentido y los modos como la intersubjetividad – y no el sujeto – se apropia o desapropia de ellos, en el transcurso histórico de la comunidad a través de las generaciones. Así, en función de este tema concreto de la fenomenología, a saber, el mundo humano, ella estaría más cerca de la antropología, pues esta es la ciencia que investiga las relaciones interculturales del mundo y su historicidad.

El objetivo que persigue el autor aludiendo a la estructura antropológica del mundo de la vida en su función más concreta permite desconectar el fundacionalismo husserliano, el cual surge por un excesivo interés en considerar la fenomenología como un tipo de egología (Steinbock, 1997, 128; 2022, 66, 126<sup>4</sup>). Así, Steinbock caracteriza su enfoque de la siguiente manera:

Una fenomenología no fundacional del mundo social [...] describe y participa en las estructuras de la existencia y la coexistencia que tienen un

---

<sup>4</sup> Tal como veremos a continuación, esta egología esconde un problema fundacional que no permite identificar la co-constitución del mundo familiar y el mundo ajeno, especialmente a partir de lo que Husserl establece en la *Quinta Meditación Cartesiana*.

desarrollo geológico e histórico, así como en sus respectivos modos de constitución. Y lo hace sin necesidad de reducir esos modos de constitución o esas estructuras a la conciencia o la subjetividad egológica, como sí ocurre con una descripción fundacional (Steinbock, 2022, 39).

Ya que el fenómeno más concreto de la fenomenología es el mundo de la vida, es decir, el mundo humano cultural (Husserl, 2008a, 288), se plantea que la fenomenología generativa se ocupa del “devenir histórico e intersubjetivo del marco del mundo familiar y el mundo ajeno” (Steinbock, 2022, 54), lo cual implica integrar en la investigación el proceso de generación, entendido “[...] como el proceso que tiene lugar por encima de las ‘generaciones’, y por ende el proceso específico del devenir ‘histórico’ y social circunscrito geológicamente (en donde por ‘geológico’ quiero decir el papel constitutivo de la ‘Tierra’ y de los ‘paisajes’ culturales)” (Ibidem., 38). En función de esta caracterización del tema de la generatividad, la cual no coincide ni con lo estático de la descripción de estructuras constitutivas ni con la génesis de la subjetividad egológico-monádica, Steinbock establece un ámbito exploratorio de la fenomenología que permite caracterizar el mundo antropológico en sus estructuras trascendentales propias, es decir, como una comunidad humana intersubjetiva que, desde el inicio, incluye un devenir histórico de generación y de transmisión de los significados de esa comunidad. Dicho con otras palabras, la fenomenología generativa explicita las estructuras fenomenológicas más concretas del mundo que nos es más cercano como mundo de la vida.

El problema que subyace a una fenomenología egológica radica en que no permite comprender la riqueza fenomenológica de la relatividad del mundo, la cual se exhibe para la generatividad en la figura de la co-constitución de la estructura mundo familiar y mundo ajeno. Tal como señala Steinbock, la egología implica recaer “en la afirmación unilateral del ser absoluto de la conciencia frente a la existencia relativa del mundo” (2022, 66). El concepto de unilateralidad (*one-sidedness*) es fundamental en la obra del autor, porque encarna la presunción fundamental a la que se opone, es decir, que la fenomenología deba ser un tipo de egología que parte del sujeto para, de esa manera, constituir al otro de manera fundante (Ibidem., 46-7, 66). Dado que, en la experiencia directa más concreta, el mundo se manifiesta a partir de esa doble estructura de familiaridad y ajenidad, dentro del análisis generativo no podemos hablar más de fundación, sino de co-constitución generativa: “La estructura de esta co-constitución es tal que el mundo familiar y el mundo ajeno son *co-generativos* y no mantienen una relación unilateral de fundación constitutiva” (Ibidem., 362). Siendo el ámbito más

concreto de la fenomenología, la estructura mundo familiar y mundo ajeno alude al habitar y a la transgresión de la experiencia que se da en el contexto de una comunidad humana que puebla un territorio y que se desplaza temporalmente como histórica, teniendo siempre como contraparte normativa una comunidad extraña o ajena que le permite autoidentificarse a través del encuentro. Dado que son dimensiones co-constitutivas, generativamente no tiene sentido hablar de fundación, pues son mutuamente co-definitorias. Cada comunidad en tanto que familiar está constituida por compaisanos, quienes son co-portadores y co-constuyentes de ese mundo que habitan (Ibidem., 328). Así, la familiaridad y ajenidad que se expresan dentro de esta estructura son dos momentos normativos contrapuestos. Esto indica que la inclusión de los compaisanos dentro de una comunidad transgrede sus límites, así como los de la normatividad que desarrolla a lo largo de su historia.

Podría pensarse que, debido al carácter co-constitutivo o determinante del mundo familiar y el mundo ajeno, habría una *reversibilidad* desde uno a otro, pero inmediatamente el autor despeja esta crítica, señalando que ambos se diferencian normativamente a través de una *asimetría axiológica*. Esto significa que la experiencia del mundo familiar tiene una prioridad de apropiación, pues siempre es primario y, además, es entendido como el sitio donde tiene lugar el acontecimiento de lo extraño, fenómeno que Steinbock caracteriza con el concepto de transgresión. Según el autor, “la transgresión expresa el carácter liminar de la experiencia – y, por consiguiente, los límites de la experiencia – yendo más allá de esos límites” (Ibidem., 364). En primera instancia, cabría preguntarse si esta transgresión significa una pérdida de la significatividad normativa del mundo familiar. Es decir, que en el encuentro con el mundo ajeno fuera posible despojarse de la familiaridad normativa del mundo más cercano. Ante esta interrogante, el autor responde que el encuentro no implica una pérdida de la familiaridad, sino que, más bien, constituye un ir más allá de esa estructura, pero desde sí misma. En otras palabras, la transgresión es un “rebasamiento desde adentro”, esto es, desde y a través del mundo familiar (Ibidem.). La incomprensibilidad que plantea el mundo ajeno, en el sentido de que, tal como plantea Husserl, sus comunidades contienen verdades, hechos firmes, verificados y por verificar que “de ningún modo son los nuestros” (2008a, 180), da cuenta de que hay un límite que no podemos integrar de manera completa dentro de nuestro mundo familiar y que, por consiguiente, no hay nunca una síntesis de ambos mundos (Steinbock, 2022, 364). De esta manera, Steinbock sostiene que no existe un solo mundo, ya que la misma estructura generativa de mundo familiar y mundo ajeno

no permite una síntesis de ambos momentos en una totalidad fenomenológica superior (Ibidem., 157-161<sup>5</sup>).

Un tercer y último elemento importante de señalar acerca del enfoque generativo de Steinbock es sobre el concepto de participación. Según el autor, la fenomenología no solamente es una metodología que permite exhibir las cosas mismas, sino que, al mismo tiempo, es una tarea que se lleva a cabo a lo largo de generaciones (Ibidem., 391), las cuales participan activamente de la novedad que de ella se deriva. Esto significa que la fenomenología no es un patrimonio exclusivo de Husserl, sino que es la obra de otros que la hacen avanzar y la modifican. Tal como señala en otro lugar, “El fenomenólogo generativo no se ocupa únicamente de la estructura de la generación, sino de cómo se genera la estructura” (Steinbock, 2017, 90). Esto quiere decir que la fenomenología generativa es una que va *tras de Husserl*, pero que apunta más allá de él, con una novedad *futurista* (Garcés & Alonso, 2022, 22<sup>6</sup>). Lo significativo de esta afirmación radica en la novedad y posibilidades de expansión que Steinbock descubre en la fenomenología, precisamente en lo que atañe a su dimensión más concreta y a la vez radical: la estructura del mundo antropológico, aquel en el que la labor fenomenológica tiene lugar.

En la próxima sección, abordaremos una crítica al enfoque generativo steinbockiano en el trabajo de Walton. Mostraremos que, pese a la radicalidad de la generatividad, existen motivos para considerar que ella no puede estar completamente desconectada del sujeto, en cuanto que constituyente del lugar a partir del cual se justifica y verifica la exposición fenomenológica.

---

<sup>5</sup> Es importante destacar que Steinbock plantea aquí que el mundo uno como totalidad es una imposibilidad fenomenológica que depende de la misma estructura co-constitutiva del mundo familiar y el mundo ajeno. El argumento señala que, si existiese la posibilidad de que hubiera un único mundo, esto se lograría a través de la destrucción de los mundos ajenos a través de una ocupación, lo que constituiría un tipo de violencia de los límites del mundo en su riqueza fenoménica. El argumento es relevante en la medida que el autor vincula esta forma de totalización del mundo con el autoritarismo de los totalitarismos alemán y soviético (2022, 363-366).

<sup>6</sup> Se trata del “Estudio introductorio a la edición castellana”, elaborado por los traductores de la obra *Home and beyond* de Steinbock.

## 2. Egología y generación según Walton

El enfoque steinbockiano de la generatividad tiene la virtud de iluminar las dinámicas del mundo familiar y el mundo ajeno a partir de una co-constitución que anula o suaviza las pretensiones fundacionalistas del enfoque genético-egológico. En función de presentarse como una teoría que enfatiza el ámbito más concreto del mundo de la vida, es decir, la pertenencia a un mundo cercano familiar rodeado por un ámbito de extrañeza que le es correlativo, permite comprender que los análisis egológicos son momentos abstractos del quehacer fenomenológico y que el punto de partida generativo es el mundo humano. Así, la generatividad steinbockiana parte de los hilos conductores provenientes de la antropología para comprender las dinámicas inherentes a la estructura del mundo, entendida como mundo familiar y mundo ajeno.

Desde otra perspectiva, Walton (2002; 2004-2005) ha indicado que la generatividad se enfoca en describir problemas marginales de la fenomenología, los cuales exceden el ámbito de la intuición (2002, 257). Dado que al mundo familiar le es inherente la apertura al mundo ajeno – lo normativamente extraño –, la constitución trascendental del mundo incluye un momento egológico y otro intersubjetivo en esa constitución que rebasa la experiencia normal (Ibidem). La generatividad como momento diferenciable del egológico, se manifiesta como “la pregunta acerca de si la esfera trascendental se extiende más allá del ámbito del yo, y alude, por tanto, a la posibilidad de ‘hacer saltar (*sprengen*) el marco de la egología’, de ‘traspasar (*überschreiten*) los límites de la egología’ o del ‘autotraspasamiento inmanente de la egología’” (2004-2005, 257). Tal como se ve, la generatividad se plantea como una posibilidad de ir más allá del enfoque genético, en el sentido de ampliar la esfera egológica de propiedad para, de este modo, adentrarnos en una esfera que la sobrepasa. Sin embargo, la cuestión fundamental para el autor es la de si la esfera generativa debe retrotraerse a la pregunta egológica como momento que le precede.

Aceptando la primacía del mundo antropológico en la determinación generativa (Walton, 2002, 2019), el autor se pregunta si la estrategia de poner al principio el mundo plenamente constituido – como mundo antropológico –, no olvida un componente fenomenológico esencial. Esto lo hace citando un manuscrito de investigación inédito de Husserl: “¿Tiene un sentido poner en el ‘comienzo’ ya la naturaleza y en general un mundo que es aún totalmente desconocido pero ya se encuentra horizontídicamente en la sensibilidad?” (Ms.

B III 9, 69ab. Citado de Walton, 2002, 272). Si consideramos que el mundo antropológico es un nivel superior y concreto de la constitución trascendental, Walton se pregunta acerca del carácter primitivo del horizonte del mundo, el cual se da en un ámbito instintivo del ego:

La explicitación del protohorizonte debe ser contemplada en conexión con la aprehensión de la primera *hyle*. Por un lado, el protohorizonte es solo un horizonte vacío, que no incluye ninguna remisión determinada, pero en el cual se encuentra latente el horizonte del mundo. Por el otro, la primera *hyle* comienza a plenificar tal horizonte vacío y por ende a construir un mundo (Ibidem., 274).

La constitución egológica del mundo antropológico tiene que ver con un desarrollo que va desde la dimensión originaria de la subjetividad – dotada de una protosensibilidad preyoica – hacia actos que son de orden superior, pero que suponen esos elementos primarios que se despliegan como habitualidades instintivas y originarias (Ibidem). Según Walton, es importante recordar que es Husserl quien plantea que la pregunta retrospectiva egológica constituye un retroceso que “prosigue en la dirección de un desarrollo filogenético que incluye móndadas preinfantiles, a saber, móndadas animales y pre-animales” (Husserl, 1973b, 595. Citado de Walton, 2002, 275). Este ámbito, que Husserl llama pasivo<sup>7</sup>, es un nivel constitucional necesario para dar cuenta del origen trascendental del mundo, el cual, en clave generativa, se entiende como mundo humano. De esta manera, “la *vida impulsiva instintiva* puede producir el nexo intersubjetivo” (Husserl, 1973b, 609. Ibidem., 280), lo que significa que en el ámbito más primigenio de la egología se presentan hallazgos que no pueden ignorarse a la hora de ejecutar la exposición fenomenológica sobre la constitución completa del mundo.

Tomando esto en consideración, la egología cumple en Husserl un papel de justificación o legitimación inevitable que alude al modo en que, a partir de mí, se hace sentido del otro en la investigación intersubjetiva: “La legitimación de la condición trascendental del otro no reside en su propia reducción, sino que es mi reducción ‘en’ el otro con independencia de que él la efectúe o no. De

<sup>7</sup> Para el tema de la pasividad, recomendamos la obra de Andrés Osswald, *La fundamentación pasiva de la experiencia, y Edmund Husserl's Phänomenologie der Instinkte* de Nam-in-Lee. Cabe también señalar que para referirse a la dimensión externa al pre-*yo* del instinto, Husserl utiliza la expresión premundo (*Vor-welt*), la cual corresponde a un ámbito pre-ontico (*Vor-Ontische*) que precede a la constitución antropológica del mundo (2008b, 460 Hua XXXIX).

esta manera la reducción egológica se despliega hacia la reducción intersubjetiva implícita en ella" (Walton, 2004-2005, 265). Dado que hay un momento oculto en la constitución antropológica del mundo, que contiene datos previos de constitución que le son apropiables y determinantes, la egología permite acceder a ellos en la figura de una pregunta retrospectiva que hago desde mi yo actual situado en el mundo constituido hacia esos componentes que funcionan de manera latente. Y eso, pese a que esos datos sean – como plantea Steinbock –, abstractos: "Que lo abstracto ceda luego su lugar a lo concreto no significa que deba ser olvidado como paso inicial" (Ibidem., 281).

De esta manera, Walton plantea que podemos matizar la independencia de la generatividad frente a lo genético. Esto lo hace a través de dos puntos, a saber, que lo genético y lo generativo pueden ser dos momentos interrelacionados y que es identificable una asimetría más profunda que una puramente axiológica en el mundo familiar. Señalamos los dos puntos a continuación:

i) En primer lugar, el autor plantea que Husserl valida tanto la concomitancia de la constitución del mundo familiar y el mundo ajeno (generatividad *a la Steinbock*), como la importancia de que lo ajeno aparece siempre como una modificación intencional de lo propio (génesis):

El rasgo distintivo situado en el nosotros y en cada uno es la normalidad, la cual solo se pone de relieve como tal por medio de la ocurrencia concomitante (*Mitvorkommnis*) de lo anómalo. O más bien, a partir de lo normal como lo en sí primero se pone de relieve lo anómalo y aparece como modificación intencional de lo normal (Husserl, 1973b, 165-6. Ibidem., 275).

Tal como se desprende de esta cita, Husserl sostiene – al igual que Steinbock – que tanto el mundo familiar como el mundo ajeno están en una *ocurrencia concomitante* que no permite sostener la primacía de uno sobre el otro. Sin embargo, a renglón seguido, señala que existe otro punto a considerar, esto es, que lo anómalo (lo ajeno) representa una modificación intencional de lo normal, y por tanto se matiza la independencia de lo generativo al ponerse en relación con lo genético. Esto nos conduce al segundo punto.

ii) En segundo lugar, Walton se pregunta por las implicaciones de esta asimetría entre el mundo familiar y el mundo ajeno. Dijimos que Steinbock sostiene que ella consiste en una primacía axiológica normativa de la constitución del

mando familiar como propio, pero que no esconde elementos constitutivos que permiten acceder o hacer sentido de lo otro sin entrar en una síntesis de ambos mundos. Esta co-constitución impide hablar de fundación, entendida como la unilateralidad constitutiva del mundo familiar sobre el mundo ajeno. Sin embargo, Walton recuerda que Husserl “concede una cierta primacía a lo propio que no puede dejar de ser reconocida por la fenomenología generativa” (Ibidem., 278). Esto significa que, pese a que la generatividad plantea una concomitancia de ambos mundos, ella no puede olvidar que el lugar fundamental desde el cual surge el encuentro contiene elementos que son genéticamente relevantes y que permiten una fundación entendida en términos de acceso.

Estas dos consideraciones nos conducen a destacar el hecho de que, desde la perspectiva de Walton, la generatividad no puede simplemente prescindir de la egología, sino que depende de ella. Por decirlo en palabras steinbockeanas, la génesis es constreñida por la generatividad, pero, al final, ambas son co-determinantes, en el sentido de que una no puede desconocer el papel de la otra. Así, “*el autotraspasmiento inmanente de la egología tiene su reverso en una limitación inmanente de la generatividad.*” (Ibidem. Las cursivas son de Walton). El punto de partida de la generatividad es uno que contiene componentes genéticos que son indispensables de determinar en la exposición fenomenológica del mundo antropológico, porque

En todos los niveles – y los más abstractos no dejan de reiterarse en los más concretos –, hay manifestaciones de un residuo egológico que no puede ser superado en tanto está dotado de una esfera de propiedad y tiene el carácter de un ‘dativo de manifestación’, es decir, de una instancia a la que todo lo dado se revela [...] (Ibidem., 281).

La generación, entendida como el devenir de la comunidad humana en su historia en un territorio, requiere del esclarecimiento de la génesis del sentido que se da en la figura de una egología. De hecho, pese a que es evidente que el mundo antropológico es el nivel superior y más concreto, la reflexión presupone niveles que solamente son alcanzados a partir de una consideración egológica o, también, de conciencia que constituye “el lugar de aparición de todos los efectos de sentido en cuanto es el único medio de acceso a todo lo que es para nosotros.” (Ibidem., 282). En otras palabras, podemos decir que lo generativo es lo más concreto, lo que nos es más cercano, mientras que lo genético es lo que nos permite rastrear los componentes de sentido o, también, un lugar de la justificación de la intuitividad fenomenológica.

En la próxima sección, exploraremos el modo en que egología y generatividad son necesarias para esclarecer un problema fundamental para la fenomenología, a saber, el problema de lo vivo.

### **3. Egología y generatividad en el intento por esclarecer fenomenológicamente al ser viviente**

#### ***3. A Consideraciones preliminares***

Antes de exponer fenomenológicamente el tema de lo vivo, valgan algunas consideraciones sobre las posiciones de Steinbock y Walton. Vimos que el enfoque generativo propuesto por el primer autor indica algo fundamental, a saber, que el esclarecimiento del mundo humano no debe ser justificado exclusivamente en un fundacionalismo egológico. En sintonía con esta interpretación, Husserl sostiene que el mundo familiar se destaca cuando otros ya están presentes en el horizonte y, por consiguiente, es un hecho fenomenológico fundamental el que los mundos familiares ajenos son concomitantes, porque rodean el mundo familiar y, así, le otorgan su significado:

Mi mundo familiar, mi pueblo. El universo en su forma primaria como mundo familiar solo destaca cuando ya hay otros mundos familiares, otros pueblos en el horizonte. El mundo circundante de la vida en el horizonte de mundos circundantes de la vida ajenos, mi pueblo rodeado por pueblos ajenos (Husserl, 1973b, 176).

De esta cita se desprende que, constitutivamente, no se trata de que el mundo familiar sea primario y el ajeno secundario, sino que, más bien, lo familiar se determina en el encuentro con lo extraño. Steinbock interpreta este asunto de la siguiente manera:

El hogar no es un absoluto unilateral, no es independiente ni originario; el mundo ajeno no es relativo ni dependiente unilateralmente. Por esa misma razón lo ajeno no precede a la constitución del hogar. Husserl insiste en esta co-relatividad en el surgimiento del hogar y lo ajeno, y afirma que el hogar y lo ajeno se pertenecen mutuamente en una relatividad permanente [...] (2022, 274).

Lo propio y lo ajeno son co-constituyentes en la medida en que se encuentran. El mundo humano, desde nuestras sociedades familiares se desplaza hacia el encuentro con lo ajeno, con lo normativamente extraño y este *factum* impide sostener, generativamente, que uno preceda al otro. La importancia de este hecho radica en que permite comprender que la extrañeza es un componente de la experiencia que no puede ser meramente sintetizado dentro de un ámbito de comprensión familiar, porque en sí mismo lo extraño tiene su forma de existencia particular<sup>8</sup>. A partir de esta constatación, Steinbock sostiene la co-constitucionalidad de los mundos, haciendo hincapié en la imposibilidad de la existencia de un mundo único. En resumen, la posición de Steinbock permite matizar un uso exacerbado de la egología, esto es, cuando radicaliza su núcleo fundacionalista. Así, su enfoque permite comprender lo ajeno como un elemento constitucional relevante del esclarecimiento fenomenológico.

Desde otro punto de vista, la postura waltoniana sobre la generatividad permite integrarla y constreñirla desde el lugar de justificación egológica, comprendiendo que los componentes genéticos del sujeto son relevantes a la hora de examinar la constitución fenomenológica del mundo antropológico. Tal como indicamos anteriormente, el *comienzo* de la reflexión fenomenológica es de carácter pluralista y dependerá de cada estrategia metodológica el situarlo en el mundo completamente constituido o en su origen trascendental pasivo. Sin embargo, el reconocimiento del papel de la conciencia como punto de acceso al problema fenomenológico constituye un momento fundamental para dar cuenta de que, en los procesos concretos de la generación, hay elementos genéticos que son relevantes. Así, nos parece que el valor de la postura de Walton es que nos permite asignarle un valor a la generatividad sin perder de vista la fenomenología genética como punto de acceso al problema trascendental del mundo antropológico. Usando una analogía de Varela, debemos considerar los enfoques genético y generativo en tanto que “se construyen y modifican mutuamente como en una danza” (1996, 347<sup>9</sup>). Su necesidad radica en que ambos son modos de acceso a problemáticas que, aunque diferentes, no pueden desconectarse, sino que se articulan coherentemente para construir el edificio fenomenológico que Husserl pretende ensamblar.

<sup>8</sup> En paralelo con este punto, Waldenfels ha sostenido que esta extrañeza es un componente del mundo mismo, de nuestra experiencia cotidiana y que no puede ser meramente integrado dentro de un ámbito reflexivo posterior (1989, 41, 44).

<sup>9</sup> En el contexto del autor, se refiere al modo en que la fenomenología y la ciencia se correlacionan en la investigación de la experiencia subjetiva.

Dicho esto, vamos al tema central de este artículo, a saber, el de una fenomenología de lo orgánico desde un punto de vista complementario genético-generativo. Tanto Steinbock como Walton ofrecen consideraciones relevantes acerca de los animales, pues los comprenden como compaisanos y, por consiguiente, son co-constituidores del mundo (Steinbock, 2003, 311; Walton, 2020, 357) y miembros de la comunidad del instinto (Walton, 2015, 223; 2020, 274). Sin embargo, ambos han comprendido la generatividad como una cuestión propiamente humana. Por ejemplo, siguiendo a Husserl, Steinbock plantea que los animales no poseen una generatividad propiamente tal: “En la medida en que Husserl sostiene que los animales no son generativos – o más bien, *en la medida en que las afirmaciones de Husserl son correctas* – se podría sostener que la animallidad sigue siendo esencialmente un fenómeno límite, incluso cuando pasamos a una fenomenología generativa.” (2003, 311. Las cursivas son nuestras). Pese a que la afirmación contenga un condicional, a saber, que la postura de Husserl debe ser corroborada, el autor ofrece las razones por las cuales la generatividad no es una cuestión meramente animal o biológica: “[...] en primer lugar, porque la generatividad *no es para él una mera noción biológica o una cuestión de reproducción*, y en segundo lugar, porque piensa que *los animales no pueden generar, histórica o intencionadamente, nuevas estructuras renovando las estructuras normativas*.” (Ibidem. Las cursivas son nuestras). Estos dos puntos son relevantes, porque indican, en primer lugar, que la generatividad no tiene que ver con lo biológico del ser humano y, en segundo lugar, que la cultura es una cuestión exclusivamente humana. Aunque esto no quiere decir que los animales no sean sujetos, se entiende que la generatividad es un nivel diferente del progreso teleológico de la constitución subjetiva: “Pero esta generatividad no es biológica ni vital, sino un proceso de espiritualización y temporalización” (Steinbock, 2017, 32).

En el caso de Walton, los animales no son seres generativos porque su vida instintiva no les permite participar del progreso de la historia:

En el ámbito humano, los valores se acumulan e incrementan, es decir, llevan a un progreso. Las pérdidas de valor son sobrepasadas por valores adquiridos más elevados, y el incremento axiológico de un presente es superado por el de un nuevo presente. En cambio, el animal vive en un estado de satisfacción regular de los instintos en un mundo circundante finito y dentro de una temporalidad limitada por el hambre y la satisfacción (2015, 242).

A juicio del autor, la diferencia entre la vida humana y la vida animal radica en el modo en que habitan el tiempo, en términos de que, en el ser humano, acontece una acumulación e incremento de los valores y las normas que constituyen un presente que siempre puede renovarse. En este sentido, Walton da cuenta de una forma de historicidad que no es meramente repetitiva, fundada en los instintos, sino que es más bien la progresividad de la comunidad en su tradición y en vistas del futuro. Se trata de una diferencia fundamental, ya que daría cuenta que el animal vive en una forma de temporalidad que no puede ser propiamente histórica, pues es mera repetición. En palabras de Husserl, “El ‘simple animal’ actuará acaso del mismo modo una y otra vez, dadas determinadas circunstancias [...]” (2012, 26). Y ese *mismo modo* es, tal como ya señalamos, instintivo: “En su ingenuidad irreflexiva sería un simple animal, idealmente adaptado a unas circunstancias azarosamente estables gracias a un instinto ciego” (Ibidem., 36). Como se ve, ambos autores siguen una interpretación común sobre Husserl acerca del rol de los animales dentro de la constitución del mundo<sup>10</sup>. Sin embargo, veremos a continuación que esta no es la única manera de comprender el asunto, sino que existen nuevas interpretaciones que permiten exponer el tema de los animales y su forma de ser de maneras que debilitan el presupuesto antropocentrista dentro de la fenomenología.

Entendemos por antropocentrismo fenomenológico el extendido prejuicio de pensar que, dado que la fenomenología asume el rostro de una egología – la del ser humano como protonorma y la del animal como su modificación intencional –, el animal es simplemente un ser que carece de algunas capas de constitución y que éstas son exclusivamente humanas. Es, por así decir, una caracterización negativa del animal, sin poner el énfasis en lo que posee de extraño. En segundo lugar, este antropocentrismo incluye un aspecto generativo, en el sentido de que refuerza la idea de que el mundo de la vida es el mundo antropológico exclusivo del ser humano, sin destacar la importancia que los animales y otros seres vivos tienen en la constitución trascendental del mundo, porque carecen de historia (Gaitsch, 2018, 143). Esto significa que este antropocentrismo no identifica una dimensión generativa en los animales, tal como lo hacen Steinbock y Walton,

<sup>10</sup> Para conocer el modo en que se entienden los animales y la animalidad en Husserl, recomendamos revisar los siguientes trabajos: Javier San Martín “La subjetividad trascendental animal”; Andrés Osswald “Sobre la subjetividad animal o de la animalidad del sujeto: un recorrido por la reflexión husseriana sobre los animales”; Cristian Ciocan “Husserl’s Phenomenology of Animality and the Paradoxes of Normality”; Christian Ferencz-Flatz “Humanizing the Animal, Animalizing the Human: Husserl on Pets”; por último, Natalie Depraz “Y a-t-il une animalité transcendantale?”.

siguiendo a Husserl. Para hacer frente a este prejuicio, utilizamos el concepto de *antropomorfismo crítico* (Gaitsch & Vörös, 2016; Gaitsch, 2018, 2019), el cual “establece analogías entre yo mismo y el otro a partir de ciertas congruencias en las relaciones y actitudes, al tiempo que insiste en la distancia (insalvable) del otro” (Gaitsch & Vörös, 2016, 219-20). Esto no quiere decir que la egología quede absolutamente desconectada de la investigación sobre los seres vivos, pues se sigue manteniendo el fundamento de que mi propio yo, en tanto que corporalizado, es el punto de partida, la matriz que sirve como lámina de contraste entre el otro ajeno y yo mismo (Ibidem., 219). Al mismo tiempo, este enfoque asume la llamada *generatividad biológica* (Gaitsch, 2018, 2019), la cual en este trabajo la entendemos como el intento por comprendernos a nosotros mismos, habitantes del mundo antropológico, como viviendo en un doble contexto biogenerativo y como relacionándonos con seres extraños a quienes les atribuimos el carácter de lo viviente (Gaitsch, 2018, 149). En este sentido, se asume que los animales son sujetos, que poseen un mundo y que establecen relaciones significativas con él, tal como Husserl plantea en algunas partes de su obra<sup>11</sup>. Además, se integra a los animales en el interior de la comunidad generativa, cuestión que Husserl plantea de manera periférica a lo largo de su obra (1973b, 596, 609; 1993, 101, 343), pero que, a nuestro juicio, esconde una relevancia que permite abrir nuevos ámbitos de investigación. Ambas asunciones son importantes y plantean sus propios problemas, aunque en este trabajo nos centraremos solo en la segunda.

Para aproximarnos a la cuestión generativa en los seres vivos, daremos cuenta de un problema genético, uno generativo y luego concluiremos con una reflexión que nos permitirá comprender que los límites entre los seres humanos y los animales no son tan rígidos dentro del pensamiento de Husserl y que, incluso, es posible hablar de una ampliación del mundo de la vida incluyendo a todos los seres vivos desde sus diversos mundos circundantes propios.

### **3. B *El acceso genético a la alteridad del ser vivo, la comunidad generativa y el mundo de la vida ampliado***

Como indicamos anteriormente, el enfoque genético pretende determinar estructuras internas de nuestra subjetividad a través de una pregunta retrospectiva que explora un ámbito ontogenético y filogenético que se manifiesta en la figura

---

<sup>11</sup> Ver Husserl, 1973a, 74, 123, 126, 314; 1973b, 61, 626.

de mónadas animales y pre-animales. Los fundamentos de esta posibilidad radican en que los animales representan un análogo (*Analogon*) de los seres humanos (Husserl, 1973b, 173) y que la vida animal (y orgánica) es accesible fenomenológicamente a partir de una consideración de las mónadas en evolución generativa (Ibidem., 596). En una afirmación enigmática, proveniente de los escritos tardíos del filósofo alemán, se lee lo siguiente: “Todo en uno es vida, y el mundo es la autoobjetivación de la vida en forma de plantas, animales y seres humanos que nacen y mueren” (1993, 334). Como se ve, Husserl considera que la vida es una unidad de desarrollo filogenético que incluye a otros seres vivos como perteneciendo a ella. Gaitsch (2019, 41) interpreta esta afirmación de la siguiente manera: “Nosotros, es decir, las plantas, los animales y yo (mismo), formamos una comunidad filogenética de descendencia que se manifiesta en características biológicas comunes de nuestros cuerpos (por ejemplo, el ADN y la estructura celular)”. Genéticamente, existe una comunidad corporal entre los seres vivos, la cual Gaitsch identifica en el concepto de *Leibkörper*<sup>12</sup>. Dado que el cuerpo es la protonorma a partir de la cual comienza la exploración genética sobre el otro ajeno, es necesario determinar propiamente este concepto, en la medida que lo extendemos a otros seres vivos (2018, 41). Esta afirmación implica un problema de acceso, el cual surge debido a dos cuestiones interrelacionadas, a saber, la reducción por desmantelamiento y la similaridad entre mi cuerpo y el del otro.

A este respecto, se identifican dos tareas fundamentales. En primer lugar, determinar la existencia de un punto de conexión entre nosotros y los demás seres vivos, específicamente a partir de una consideración de nuestros cuerpos orgánicos. En segundo lugar, fijar un punto de acceso que permita llevar a cabo la exposición fenomenológica dentro de los límites del acceso al fenómeno. En relación con lo primero, la reducción por desmantelamiento permite deconstruir o desmantelar capas ya constituidas de nuestra subjetividad corporalizada, para de esta manera identificar estructuras esenciales más básicas que podríamos compartir

---

<sup>12</sup> Respectivamente, Gaos y García Baró traducen este concepto como *cuerpo físico y vivo*, mientras que Presas como *cuerpo físico-orgánico*. En un artículo reciente, Battán ha traducido como *somatocorpo* (2023, 46). En este trabajo, optaremos por no traducir el término alemán, pero indicamos desde ya que incorpora dos dimensiones de la corporalidad, una en sentido psicológico y otra en sentido biológico, lo que también corresponde al tema que Husserl explora en la determinación de la biología como una psicofísica (1976, 484) y en la somatología (2000, 11ss). Cabe señalar que las características psicofísicas que incluyen el concepto de *Leibkörper* deben ser posibles de ser identificadas y exhibidas en todos los seres que llamamos vivos. Sin embargo, la tarea de determinar el contenido concreto de esas características exige un trabajo que excede las posibilidades de lo que proponemos aquí.

con subjetividades no humanas (Gaitsch & Vörös, 2016, 213). Así, se descubre fenomenológicamente que existe un estrato común a todos los seres vivientes, el cual Husserl entiende como un hecho filogenético fundamental (1973b, 173, 179, 609). A partir de una variación eidética de nuestros cuerpos podemos determinar que existen en nosotros instintos primarios, que se manifiestan en la lucha por la satisfacción de nuestras necesidades, tales como comer o aparearnos (Husserl, 1976, 482<sup>13</sup>). De esta manera, se asume que la vida se articula a partir de una estratificación de niveles de animalidad, los cuales refieren a una ontología desconocida, y que se entiende como una teleología (Ibidem). Por extensión, identificamos que los demás seres vivos también poseen una vida instintiva, lo que en último término conlleva a lo que Husserl llama la comunidad de impulso:

Se trata de una comunidad de impulsos universalmente constituida, a la que corresponde el mundo que ya es horizonte en su fluir, según el cual siempre lleva y ha llevado a las mónadas a una formación creciente, a un “desarrollo”. En esta forma, la totalidad de las mónadas llega a la autoconciencia por fases, más universalmente como comunidad humana (1973b, 596).

La comunidad del impulso implica aceptar que el ser humano posee un estrato de animalidad dentro de sí mismo y que, por esta misma razón, tiene algo en común con el animal. En un manuscrito tardío se lee lo siguiente: “Lo único que se puede decir es que en el entorno humano y en el ser humano como su sujeto hay una capa abstractamente distingible que tal vez se pueda diferenciar *como el animal que hay en él, o como lo que hay en común con el animal (lo que necesita una investigación más profunda)*” (Husserl, 1973b, 180. Las cursivas son nuestras). Esta afirmación permite comprender que no hay una desconexión radical del ser humano con otros seres vivos, sino que dentro de sí posee un componente familiar, el que aquí identificamos con el instinto. Sin embargo, se reconoce al mismo tiempo que es una tarea inicial y que requiere de una investigación *más profunda*.

En referencia al segundo punto, a saber, el acceso a lo vivo dentro de los límites del fenómeno, la fenomenología requiere del método genético porque este constituye un punto relevante para la cuestión del acceso. Dado que la conciencia representa el lugar desde el cual surge la investigación – es decir, ella es entendida como el punto de acceso al fenómeno –, en la exposición fenomenológica de los

<sup>13</sup> Corresponde al suplemento XXIII de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* el cual, hasta donde sabemos, no ha sido traducido al español.

seres vivos no humanos, se requiere comprender cómo accedemos a ellos. Sin embargo, tal como afirma Steinbock, es necesario reconocer también que ellos poseen una dimensión liminar que no puede ser integrada de manera totalizante. En relación con lo primero, Lohmar ha señalado que la transferencia de sentido de constitución corporal del otro ajeno, la cual Husserl explora en *Meditaciones cartesianas*, requiere una parificación que representa un rebasamiento intencional (2017, 141). Esto quiere decir que, en la experiencia con el cuerpo del otro, la intencionalidad se ve sobrepasada por lo extraño. De esta manera, se reconoce que, dependiendo de la similitud del cuerpo ajeno con el mío propio, habrá más o menos facilidad de realizar la transferencia de sentido, pues aquello que se parece más a mí posee un índice que se entiende como un fundamento motivacional para ejecutarla (*Ibidem*). Por ejemplo, en la experiencia que tengo de otro ser humano, llevar a cabo la parificación estará mediatizada por la familiaridad que detecto entre su cuerpo y el mío. Por consiguiente, el fundamento motivacional se ejecuta sin problemas. Sin embargo – tema que Lohmar no trata en el trabajo citado – ¿qué ocurre con los casos liminares que exceden con creces la similitud de los cuerpos? Si mi cuerpo es protonorma para llevar a cabo la parificación, ¿cómo entendemos los casos de cuerpos extraños, raros o inadecuados – desde el punto de vista de la experiencia? En palabras de Husserl, “¿Dónde termina la analogía?” (1973b, 173). Esta consideración en clave genética nos lleva al problema de determinar la posibilidad de una ampliación del acceso al fenómeno liminar, el cual se identifica como un tema que excede la génesis y nos lleva a la generación.

Para finalizar, mostraremos una alternativa para salir del problema y que se centra en las consideraciones marginales de Husserl y de Gaitsch acerca de la generatividad biológica. Siguiendo a Husserl, Gaitsch ha examinado un punto de acceso a la cuestión biológica dentro de la generatividad. A su juicio, los procesos de devenir filogenético asumen una dimensión biológica que da cuenta que la constitución del mundo humano no solo depende de una historia cultural, sino que se identifica también con una historia natural (2018, 136). Esta afirmación tiene su base en las exploraciones de Husserl sobre la posibilidad misma de la ciencia, la cual supone un reconocimiento del ser humano como corporalizado. Así, sostiene que la ciencia depende de “la comprensión original de uno mismo como ser humano y el funcionamiento de uno mismo en su corporeidad” (1993, 22). En el ámbito de la biología, y continuando en la esfera de este presupuesto fenomenológico, el filósofo alemán afirma que ella depende de la posibilidad del ser humano que se comprenda como ser biológico (1976, 482). Por consiguiente, su determinación biológica es fenomenológicamente relevante. Según Gaitsch, “yo, que percibo lo viviente, soy en mí mismo un ser viviente que debe haber

pasado por un devenir hacia esto, hacia el ser humano maduro – la maduración es el aspecto ontogenético, el proceso de hacerse humano es el aspecto filogenético – para poder llevar a cabo esta percepción actual.” (2018, 138-9). Detecto que, dentro de mi constitución subjetiva, la cual se presenta en un desarrollo ontogenético y filogenético, un hecho fundamental ineludible; a saber, que estoy en una cadena biogenerativa de realizaciones de seres vivos dentro de la Tierra y que, al mismo tiempo, establezco relaciones con ellos, en una comunidad, hasta ahora, inexplorada. ¿Qué significa todo esto?

En la obra de Husserl, nos encontramos con momentos donde el autor explora elementos generativos que tienen que ver con la evolución unitaria de los seres vivos. Si bien la historia es el modo fundamental de la autocomprensión temporal del ser humano, en el ámbito biológico se identifica un tipo de desarrollo que se despliega en la forma de una temporalidad que asume las formas de una ontogénesis y una filogénesis. De acuerdo con lo primero, el tiempo de lo vivo se manifiesta en la figura de un desarrollo biofísico, el cual se entiende como un desarrollo tendencial que configura un *estilo histórico-natural*:

Visto desde fuera, tenemos lo “tendencial” del desarrollo biofísico en sus “grados de desarrollo”, en su estilo gradual: infancia, pubertad, madurez, vejez, etc. Y ahí tenemos lo tendencial biofísico del devenir típico, el estilo histórico-natural (Husserl, 2006, 169-70).

Además de este desarrollo tendencial, Husserl se refiere a las condiciones medioambientales que permiten el mantenimiento del ser vivo. A su juicio, existen condiciones normales *favorables* del mundo, que permiten al individuo biológico o lo físico-orgánico mantenerse a sí mismo en su desarrollo individual (1973a, 122). Junto a este desarrollo individual, lo filogenético se refiere en un segundo momento al desarrollo unitario de la unidad de la vida:

La naturaleza orgánica se desarrolla y forma como una unidad de vida, cerrada por “condiciones de vida” unificadoras (unidad universal de la vida terrestre), un sistema de formas de desarrollo que incluyen un sistema de ideas de desarrollo (especies) dentro de sí mismas, con un tipo de devenir de desarrollo asociado, relativamente permanente, que se repite en innumerables

individuos, en los que esas ideas de especie se realizan ‘normalmente’ de forma más o menos perfecta (Husserl, 1989, 99<sup>14</sup>).

Como se ve, esta cita contiene elementos fundamentales para señalar que la naturaleza viviente tiene un carácter generativo. En primer lugar, los seres vivos necesitan condiciones de vida adecuadas, obtenidas de la vida terrestre, para así multiplicarse en la figura de formas de desarrollo o especies que asumen una normatividad específica. Y, este *factum* biológico concreto, alude incluso a la familiaridad existente entre los seres vivos: “La estructura anatómica de los animales, sin embargo, sigue estando familiarizada con la de las plantas, y cuando pasamos a los organismos unicelulares, tenemos seres vivos libres que siguen siendo modificaciones lejanas de la humanidad [...]” (Husserl, 1993, 326). La temporalidad de la vida asume la forma de un desarrollo filogenético que incluye un desarrollo individual ontogenético, que permite identificar un momento generativo en lo biológico como una expansión del problema en términos exclusivamente humanos, al poner en familiaridad la estructura corporal humana con la de otros seres vivos. Y lo relevante, es que este es un descubrimiento que depende de la metodología misma de la fenomenología, a saber, la reducción trascendental:

Y sólo de ahí la posibilidad de la reducción trascendental, por la que se descubren las mónadas primero como mónadas humanas, luego en forma de coherencia generativa todas las mónadas de los grados monádicos, los animales superiores e inferiores, las plantas y sus subgrados, y por todos sus desarrollos ontogenéticos. Cada mónada esencialmente en tal desarrollo, todas las mónadas esencialmente en desarrollos generativos (Husserl, 1976, 506).

Esta consideración husseriana sobre la vida muestra que la generatividad es un asunto que excede el ámbito puramente humano y que, por consiguiente, es necesario repensar el modo en que se caracteriza la vida en términos fenomenológicos. Según Gaitsch, esto implica descentralizar y dar cuenta que el mundo de la vida que incluye a los demás seres vivos. Así, este representa “el mundo común de la experiencia no sólo de los seres humanos (y animales superiores), sino de todos los seres vivos en cuanto seres corpóreos, que por lo tanto deben ser reconocidos como co-sujetos (mónadas) de la experiencia del mundo de la vida” (2018, 143). Así, la generatividad alude a cuestiones que exceden el ámbito de

<sup>14</sup> Correspondiente al suplemento III, el cual no fue incluido en la traducción de Serrano de Haro de Husserl, 2012.

lo propiamente humano y nos permiten develar una indicación que alude a esa comunidad general de la vida que se escalona en un desarrollo teleológico que va desde los seres vivos más simples hasta la vida humana cultural.

## Conclusión

En este trabajo, hemos mostrado que los enfoques genético y generativo en Husserl son esenciales para determinar el papel de seres vivos no humanos en la exposición fenomenológica. Para ello, mostramos que esos enfoques son complementarios, pues exploran sus propias dimensiones de la constitución del mundo. Esto se hace más relevante, cuando queremos explorar los desarrollos tardíos de la obra de Husserl, en la cual se hace evidente que la cuestión de la generatividad se amplía desde la esfera puramente humana hacia subjetividades animales. Esto quiere decir que la exposición fenomenológica de subjetividades no humanas requiere de la consideración de aspectos biogenerativos que pertenecen al ser humano y que subyacen a las subjetividades en cuanto tal.

La tarea de una fundamentación fenomenológica del lugar del ser humano en el mundo de lo vivo y de lo vivo dentro de lo humano queda nada más que vislumbrado, mas no aclarado. Junto con ello, es necesario arrojar luz sobre el modo en que el mundo – que para Husserl es “único” – permite una pluralidad de constituciones subjetivas específicas, dependiendo de diversas formas animales. Estas dos tareas, que se desprenden de los desarrollos de esta investigación, requieren elaboraciones que exceden el propósito de esta propuesta, pero que son necesarias en un mundo que clama por una reconsideración filosófica de la vida, en una época en que los adelantos tecnocientíficos nos han despojado de la comprensión que – quizá – tuvimos alguna vez de nuestra vinculación con el universo de los seres vivos.

## Bibliografía

- BATTÁN, A. (2023). “Apuntes críticos a la distinción *Leib-Körper* en *Ideas II* y la centralidad del *Leibkörper* para la fenomenología de la corporeidad”. *Investigaciones Fenomenológicas* 20, 33 – 54.
- GAITSCH, P. (2018). „Husserls Phänomenologie biologischer Generativität“. *Studia Phaenomenologica* 18, 129 – 152.

- GAITSCH, P. (2019). „Die biologische Generativität des Leibkörpers. Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse“, en *Der Leib und seine Zeit. Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulationen im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen*, 39 – 71. Baden-Baden: Verlag Karl Alber.
- GAITSCH, P. & VÖRÖS, S. (2016). “Husserl’s Somatology Reconsidered: Leib as a Methodological Guide for the Explication of (Plant) Life”. *Phainomena* XXV/98-99, 203 – 228.
- GARCÉS, R. & ALONSO, A. (2022). “Estudio introductorio a la edición castellana”, en *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HUSSERL, E. (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1976) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, E. (1992) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, E. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, E. (2000). *Ideas relativa a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- HUSSERL, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Nueva York: Springer.
- HUSSERL, E. (2008a). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- HUSSERL, E. (2008b). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Nueva York: Springer.
- HUSSERL, E. (2012). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Barcelona: Anthropos.

- HUSSERL, E. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*. Nueva York: Springer.
- LOHMAR, D. (2017). „Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen“. *Gestalt Theory* 39(2-3), 129 – 153.
- STEINBOCK, A. (1994). “Homelessness and the homeless movement: A clue to the problem of intersubjectivity”. *Human Studies* 17, 203 – 223.
- STEINBOCK, A. (1997). “Back to the Things Themselves”. *Human Studies* 20, 127 – 135.
- STEINBOCK, A. (2003). “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”, en *The New Husserl. A Critical Reader*, 289–325.
- STEINBOCK, A. (2017). *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. Londres: Rowman & Littlefield.
- STEINBOCK, A. (2022). *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- VARELA, F. (1996). “Neurophenomenology. A Methodological Remedy for the Hard Problem”. *Journal of Consciousness Studies* 3, 330 – 349.
- WALDENFELS, B. (1989). „Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie“. *Phänomenologische Forschungen* 22, 39 – 62.
- WALTON, R. (2002). “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl”. *Naturaleza Humana* 4(2), 253 – 292.
- WALTON, R. (2004-2005). “Egología y generatividad”. *Seminarios de Filosofía* 17, 257 – 283.
- WALTON, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.
- WALTON, R. (2019). *Horizonticidad e historicidad*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.
- WALTON, R. (2020). *Historicidad y metahistoria*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.

Recibido 27-05-2024

Aceptado 04-09-2024