

LA FECUNDIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA GENERATIVA EN EL SIGLO XXI

THE FECUNDITY OF GENERATIVE PHENOMENOLOGY IN THE 21st CENTURY

M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ

UNED

clopez@fsof.uned.es

RESUMEN: Este artículo constata la generatividad de la fenomenología en nuestro siglo y la atribuye a su “movimiento”. Explicita la doble concepción del mismo y, tras discutir ciertos aspectos de la generatividad, describe algunos campos de acción de la fenomenología generativa como la intersubjetividad, el interculturalismo y la generatividad artística (*poiesis*). El artículo introduce, además, el cuerpo vivido, como núcleo de la generatividad humana y de las investigaciones de la fenomenología feminista sobre los problemas de la generatividad a los que ya se refirió Husserl: “el problema de los sexos”, nacimiento y muerte. Esta contribución añade la relación entre temporalización y envejecimiento que, además de poner de relieve el tiempo intersubjetivo e intergeneracional, exemplifica la fertilidad de la “fenomenología comparada”.

PALABRAS CLAVE: feminismo, fenomenología crítica, Merleau-Ponty, movimiento, normalidad-anormalidad, problemas generativos

ABSTRACT: This article confirms the generativity of phenomenology in our century and attributes it to its “movement”. It makes its double conception explicit and, after discussing certain aspects of generativity, describes some fields of action of generative phenomenology such as intersubjectivity, interculturalism and artistic generativity (*poiesis*). The article also introduces the lived body, as the nucleus of human generativity and of the feminist and phenomenological research in the problems of generativity to which Husserl already referred: “the problem of the sexes”, birth and death. The contribution explores furthermore the relationship between temporalization and aging which, in addition to highlighting the intersubjective and intergenerational time, exemplifies the fertility of “comparative phenomenology”.

KEYWORDS: Critical Phenomenology, Feminism, Generative Problems, Merleau-Ponty, Movement, Normality-abnormality, *Poiesis*

1. El movimiento de la fenomenología y la generatividad

La cantidad y diversidad temática de los actuales encuentros y publicaciones fenomenológicas demuestra el interés de esta corriente filosófica para el análisis de los problemas actuales. Esto se debe al lugar central que ocupa la fenomenología en el marco de la filosofía contemporánea y que, desde mi perspectiva, deriva de su potencial descriptivo y crítico, así como de su intención fundamental: trascender tanto el materialismo como el espiritualismo dirigiéndose a la experiencia vivida, la cual no puede ser aprehendida según las dicotomías materia-espíritu, exterioridad-interioridad, etc. sino en sus correlaciones.

En esta experiencia pueden distinguirse tres niveles de constitución del sentido que se corresponden con los de la metodología fenomenológica: estático, genético y generativo. No se trata, por tanto, de “tres etapas” de la fenomenología, cada una de las cuales dejara atrás a la anterior, sino de dimensiones de comprensión y análisis complementarias. La tercera, la fenomenología generativa que aquí nos concita, no es, pues, su última fase, sino que, como ha señalado Roberto Walton, “al ocuparse del problema de los estratos de profundidad de la subjetividad trascendental y de las habitualidades sociales, la propia fenomenología genética se despliega hacia el tema de la generatividad”¹. La generatividad, desde nuestra perspectiva, además de ser un “tema”, es un movimiento y una dimensión operante en la fenomenología misma. Sin duda, Walton estaría de acuerdo con Anthony Steinbock en que “la fenomenología genética funciona como una pista principal para la fenomenología generativa”². La dimensión propia de esta última, siguiendo a Edmund Husserl, es la generatividad comunitaria aprehendida “desde el sentido generativo de la experiencia de cada sujeto de encontrarse en su generación, en su familia”³. De acuerdo con todo lo dicho, no tendría sentido afirmar, por consiguiente, que “la fenomenología tradicional debería ser reemplazada por la fenomenología generativa”⁴.

¹ Walton, R. “Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad”, *Acta fenomenológica Latinoamericana*. IV (2012), pp. 319-348, p. 328.

² Steinbock, A. “Generativity and the scope of generative phenomenology”, Welton, D. (ed.) *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, 2003, pp. 289-325, p. 303.

³ Husserl, E. *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Hua XXXIX, (Ed. S. Rochus) Dordrecht, Springer, 2008, p. 329.

⁴ Oksala, J. “What is Feminist Phenomenology. Thinking Birth Philosophically”, *Radical Philosophy* 126 (2004), pp. 16-22, p. 21.

Por otra parte, a quienes consideramos la fenomenología como un “movimiento” y una tarea en la que participamos⁵, nos resulta difícil aceptar que exista una “fenomenología tradicional”. Si quienes se refieren a ella, la identifican únicamente con la de su fundador, no deberían olvidar que él nunca pensó en hacer una descripción programática ni de la fenomenología ni de sus etapas, pues nunca la dio por concluida. Como dice Bernhard Waldenfels,

Desde sus inicios quedó abierta la pregunta de cuál sería la finalidad última de esta fenomenología. Si hay algo que la mantiene viva hasta hoy, es seguramente el hecho de que no permite que sistemas, escuelas y disciplinas le arranquen el estímulo del cuestionamiento y de la investigación de objetivos. Para su fundador siempre se trató de una “filosofía de trabajo”⁶.

Así pues, las investigaciones fenomenológicas de Husserl funcionan como estímulos para su continuación. A pesar de que distinguía los problemas genéticos -la constitución de la conciencia del tiempo, la teoría fenomenológica de la asociación, etc.- de los problemas generativos, concernientes al nacimiento y la muerte, así como al nexo de la generación de la animalidad⁷, etc., nunca formuló una fenomenología generativa como tal. Sin embargo, la puso en práctica en sus descripciones de los fenómenos históricos, normativos e intersubjetivos. Esta fenomenología, “operante” ya en su fundador, trata, según Steinbock, de esos y otros fenómenos de co-generación intersubjetiva de los mundos familiares y ajenos –de ahí el título en castellano de la traducción de la obra pionera de este autor, *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*⁸.

Desde el punto de vista de Steinbock, la fenomenología tendría tres dimensiones metódicas que se corresponderían con las tres dimensiones de la experiencia fenomenológica: estática, genética y generativa. La generatividad se daría como la estructura *home/alien*, y consistiría en “la generación de sentido

⁵ He subrayado la importancia del “movimiento” de la fenomenología en mi estudio, “El movimiento de la fenomenología y el fluir (*strömen*) de la existencia”, en Dias, A., Furlan, R. (Orgs.) *A fenomenología entretempos*. Porto Alegre, Cultura Académica Editora, 2022, pp. 39-77.

⁶ Waldenfels, B. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona, Paidós, 1997, p.11.

⁷ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I*. Nijhoff, Den Haag, 1950, p. 169.

⁸ Steinbock, A. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Northwestern U.P. 1995 (Trad. Cast. de Garcés, R. y Martos, A. *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, Salamanca, Sigueme, 2022).

históricamente significativo que es expresado como relación irreducible e irreversible del mundo familiar y el mundo ajeno”⁹. Esta relación no está dada de una vez por todas, sino que, tal y como Steinbock interpreta, Husserl se refiere con ella “al proceso de devenir, por tanto, al proceso de ‘generación’, como un proceso que tiene lugar por encima de las ‘generaciones’, por tanto, específicamente al proceso del devenir ‘histórico’ y social circunscrito geológicamente”¹⁰.

A nuestro modo de ver, sí que habría reciprocidad y cierta reversibilidad –no cronológica, sino “siempre inminente y nunca completamente realizada”¹¹, como la que se da entre el vidente y lo visible- en la cogeneración de mundos familiares y ajenos, mundos que, por otra parte, se desarrollan coexistiendo en el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Esta reversibilidad puede apreciarse en la relación entre lo propio y lo ajeno, la cual incluye la apropiación de lo que parecía extraño y la desapropiación de lo que se creía más propio. Esto implica que los “polos” de la generatividad no son dos absolutos ante la mirada de un tercero, sino procesos de identificación en el seno de las diferencias¹².

Lo familiar y lo ajeno no solo son co-generativos “en el sentido de que se encuentran en un devenir histórico continuo como delimitados uno de otro”¹³, sino también en el sentido de que su interacción puede transformar el uno en el otro. Así sucede en todos esos procesos que no ocurren “sobre” o “por encima” de las generaciones, porque esto sería todavía una modalidad de pensamiento de *survol*, sino “entre” ellas.

El sentido sedimentado históricamente puede ser reactivado y depositado de nuevo con sus transformaciones, de modo que las habitualidades y los sentidos pasivamente constituidos son generadores de sentido -entendido este en su doble acepción de “significado” y de “dirección” u “orientación”-. Esta relación de reversibilidad y de transformación se evidencia en el sentido de lo diacrítico, descubierto en los signos por Ferdinand de Saussure y ampliado por Maurice

⁹ Steinbock, A. J. (Ed.) “Introduction”, *Phenomenology in Japan*, Dordrecht, Springer, 1998, p. 8.

¹⁰ Steinbock, A. J. *Home and Beyond*, p. 3.

¹¹ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964, p. 194.

¹² Remitimos al lector interesado a nuestros trabajos: “La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation”, en Peñas, B. and López, M^a C. (Eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Oxford, Peter Lang, 2006, pp. 27-46, “Fenomenología de la coexistencia desde la identidad en las diferencias”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 7 (2010), pp. 261-273.

¹³ Steinbock, A. J. *Home and Beyond*, p. 179.

Merleau-Ponty a todas las relaciones, incluso a la matriz de las mismas que es la carne (*Chair*)¹⁴: hay una carne del mundo que no puede ser explicada por la carne del cuerpo; aunque están imbricadas, aquella no es sentiente como esta. Las diferencias son, por consiguiente preservadas en esta reversibilidad que no es sustancial, sino estructural, un movimiento inminente y bilateral.

Considero que la fenomenología generativa no solo implica generación -recíproca y hasta “reversible”- de *sentido*, sino también de obras y expresiones. El *movimiento* de la generatividad es tensional, una dinámica plural –no dual- que va más allá del cambio de lugar y de la transformación. Es un proceso generador y configurador que se puede apreciar ya en el movimiento gestáltico, ese movimiento que Merleau-Ponty ontologizó comprendiéndolo como nuestro acceso al ser y como expresión reveladora de su ser.

Entendemos la “generatividad”, como el movimiento ontológico desde la experiencia a la expresión de su sentido; este movimiento presenta progresivamente el ser en su devenir temporal, que ya era puesto de manifiesto por la fenomenología genética, pero que redunda en la expresión creadora, la cual que enriquece la experiencia del ser. Es un movimiento desde dentro hacia afuera y viceversa, activo-pasivo, que trasciende la mera correlación entre lo familiar y lo ajeno, y que no está lejos de lo que Steinbock denomina “Generatividad”: “el *movimiento* mismo en el que surge la relación del hogar/lo ajeno, su *tensión dinámica* (...). La fenomenología versa sobre la ‘Generatividad’ desde el principio (...) es *movimiento generativo* en su propio desarrollo”¹⁵. La tensión generativa es, desde nuestra perspectiva, más comprensiva que la estructura correlativa entre lo familiar y lo ajeno, ya que incluye esas situaciones en las que el “hogar” no funge como un nido familiar, sino como un lugar de opresión del que se quiere huir.

Para evitar estas y otras pre-concepciones, proponemos comprender la “génesis” de la fenomenología como origen y fuente constante de movimiento, entendido este como generatividad. Por eso, hablamos del movimiento *de*

¹⁴ Véase nuestro estudio, “De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad”, en López, M^a C. Penas, B. (Eds.) *Paradojas de la Interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 31-60.

¹⁵ Steinbock, A. “Epílogo a la edición castellana”, *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, Salamanca, Sigueme, 2022, pp. 393-403, p. 394. (El subrayado es nuestro).

la fenomenología, en un doble sentido¹⁶: la fenomenología como movimiento o corriente que fue iniciada por Husserl y continúa en sus reactivaciones, y la fenomenología gestándose en relación con las preocupaciones actuales y las otras corrientes de pensamiento. Así, la fenomenología misma -no solo el sujeto trascendental- es entendida como un movimiento ininterrumpido de apertura a lo otro, a los fenómenos y como una tarea a continuar por nosotros mismos y las generaciones futuras.

No solo asistimos a una visibilidad creciente del movimiento fenomenológico y a una importante fenomenología del movimiento en el siglo XXI, sino que la fenomenología misma es movimiento. Por decirlo en los términos de Steinbock, el desarrollo de la fenomenología de la generatividad en nuestros días avanza paralelamente a la evidencia de que la fenomenología misma es “generativa”, porque su significado no se reduce al que le diera su fundador –el cual, por otra parte, siempre estaba revisando y reformulando sus conceptos-. Su fecundidad radica en ser asumida de este modo: como movimiento a continuar.

2. Algunos campos de acción de la fenomenología generativa

Una vez explicitada, la generatividad ha sido y es susceptible de desarrollarse en muy diversos campos. Describiremos brevemente aquellos en los que creemos haber aportado algunos resultados.

En primer lugar, sin duda, la intersubjetividad, que hemos considerado fenomenológicamente como la otra cara de la objetividad y como origen de la sociedad¹⁷. En ella, interviene, siguiendo a Husserl, la intencionalidad práctica de los mundos históricos y una teleología comprendida como “intencionalidad universal”¹⁸ de la historia presente, pasada y futura. Esta teleología no implica absolutización de fines determinados, sino que, de modo similar a la teleología

¹⁶ López Sáenz, M^a C. “El movimiento de la fenomenología y el fluir (*strömen*) de la existencia”, en Dias, A. Furlan, R. (orgs.) *A fenomenología entretempos*. Porto Alegre, Cultura Académica Editora, 2022, pp. 39-77.

¹⁷ López Sáenz, M^a C. *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Zaragoza, PUZ, 1994.

¹⁸ Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937, Husserliana XXIX*. Kluwer, Dordrecht, 1993, p. 82.

de las profesiones, descrita por Husserl, revela una intencionalidad por la que cada profesión/fin se corresponde con una tarea, la cual no es tan solo la de cada individuo, sino un verdadero trabajo de “conexión en la vida comunitaria y a través de la sucesión de generaciones”¹⁹. Este esfuerzo colectivo instituye sentidos intergeneracionales. Asimismo, vincula estrechamente la profesión con la vocación -entendidas intersubjetivamente y orientadas a fines comunes- y, en general, la intencionalidad con la ética y la conciencia comunitaria.

En conexión con ellas y con la intersubjetividad, hemos estudiado la interculturalidad, frente al multiculturalismo fáctico, entendiéndola como verdadero catalizador de las culturas, y como ejemplo de una fenomenología del “entre” (*Zwischen*) (la cultura propia y las otras culturas, la fenomenología y los estudios científicos, particularmente antropológicos, etc.), en suma, como una fenomenología del movimiento de *Ineinander*²⁰. Tenemos la convicción de que, para descubrir el sentido de la cultura, no basta con realizar variaciones imaginarias en torno a la nuestra, sino que es preciso ponerla en interrelación con otras. Esta interrelación es la estructura fenomenológica del multiculturalismo: la interculturalidad.

De esta preocupación intercultural, nace nuestra investigación en lo que hemos denominado “fenomenología comparada”, acercándonos a la “fenomenología” de la Escuela de Kioto, especialmente a su fundador, Kitaro Nishida²¹, buen conocedor de la fenomenología –y de sus impensados- y en el que podemos descubrir cierto “estilo” fenomenológico, pues, como dice Tani Toru,

¹⁹ Ibid., p. 364.

²⁰ López Sáenz, Mª C. “Interculturalism as an Articulation of Diversity. A Generative Phenomenological Approach”, *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2015. Vol. 3: New Generative Aspects in Contemporary Phenomenology*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2015, pp. 117-138.

²¹ López Sáenz, Mª C. “An Approach to Comparative Phenomenology: Nishida’s Place of Nothingness and Merleau-Ponty’s Negativity”, *Philosophy East and West. A Quarterly of Comparing Philosophy*, 68, 2 (2018), pp. 497-515. Véase, asimismo, mi trabajo, “Lived Body: Maurice Merleau-Ponty and Yasuo Yuasa. A Comparative Phenomenological Approach”, *Journal of Japanese Philosophy* (forthcoming).

(...) algo propio no lo es desde el principio; aparece como tal por primera vez al “reflejarse” en el otro (...) La idea de una manera de pensar japonesa “en sí misma” solo fue descubierta retrospectivamente, después de encontrar esta reflexión. Del mismo modo, la afinidad entre el pensamiento japonés y la fenomenología también es algo que apareció más tarde²².

Aplicando esto a la fenomenología que consideramos propia de la tradición de pensamiento occidental, diríamos que esta fenomenología solo puede manifestarse como tal “reflejándose” en otras tradiciones y otras corrientes de pensamiento. La “reflexión” puede nacer de su comparación, donde lo comparado mismo (la fenomenología, determinado concepto) se está generando en el diálogo, en el “entre” –*ma* o espacio negativo, en japonés- que posibilita el movimiento del pensar, un pensar que “debería ser, ante todo, descifrar lo que se siente”²³.

Aparentemente la generatividad de la co-constitución *home-alien* no es necesaria para las sabidurías procedentes de la tradición budista porque no se plantean el problema yo-otro. Por ello, dice Steinbock que el objetivo de esa tradición no es la generatividad, sino el vacío²⁴. Sin embargo, dado que el vacío no es para estas sabidurías una nada opuesta al ser, sino un vaciado de yoidad y sustancialidad que resulta necesario para afirmar la interdependencia de los polos considerados contrarios por nuestra cultura occidental, podríamos inferir que, para aquella tradición, el vacío es la base de la generatividad y la condición de posibilidad de las infraestructuras generativas de la interrelación de los mundos familiares y extraños. Por consiguiente, tal vez no sea apropiado decir –creando así otro dualismo- que los caminos de acceso a las estructuras esenciales de la realidad de Occidente y Oriente son “incommensurables”, puesto que los occidentales “han cultivado el discernimiento de la generatividad”, mientras que Oriente “ha cultivado el del vacío”²⁵ o que “la Generatividad es

²² Toru, T. “Japanese Phenomenology”, Davis, B. W. (Ed.) *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Oxford University Press, 2020, pp. 631-648, p. 633.

²³ Zambrano, M. 1957. “El espejo de la historia”. *Anthropos. Suplemento 2. María Zambrano. Antología* (1987), pp. 103-104, p. 103.

²⁴ Apostolescu, I. “The Phenomenologist’s Task: Generativity, History, Lifeworld. Interview with A. J. Steinbock”, *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology* 2015, pp. 13-27, p. 17.

²⁵ Steinbock, A. J. “Introduction”, *Phenomenology in Japan*, p. 4.

en sí misma el ‘Hogar’ (...) fue descubierta en Occidente”²⁶. Aquí también encontramos ontologías fenomenológicas de la nada, del vacío, lo invisible y la impercepción²⁷. Por su parte, en el mundo oriental –si es que todavía tiene sentido hablar de “Oriente y Occidente” como dos bloques delimitados y contrapuestos- la intuición activa de Nishida, por ejemplo, no es tanto una percepción del vacío como una comprensión de la realidad, siendo ésta “un Sistema de experiencia auto-generándose y auto-desarrollándose”²⁸ según la auto-identidad de los contradictorios surgidos sobre el *basho* de la nada. Pensamos, por tanto, que es necesario, reconsiderar el vacío *en la* generatividad de la misma manera que la fenomenología estudia la pasividad *en la* actividad.

Es cierto que, generalmente, “lo ajeno como ajeno es encontrado como tal desde lo familiar”²⁹, pero ese encuentro es intencional –no casual- y requiere un esfuerzo, una voluntad de interacción y un diálogo del que aprendemos a cuestionar y ensanchar nuestro mundo familiar. Análogamente, diríamos que una filosofía “ajena” solo podrá hallarse como tal desde la propia si esta se reconoce, se delimita y se transforma en diálogo con aquella hasta aprender a no tener la Razón. Por eso, yo matizaría la aseveración de que “phenomenology is a product of the West”³⁰, añadiendo que quizás lo sea si consideramos que la fenomenología es un sistema acabado o un conjunto de textos, pero la fenomenología nunca ha sido eso, sino, como hemos visto, una tarea y un movimiento en curso. En palabras de Paul Ricoeur, “no es una doctrina, sino un método capaz de encarnaciones múltiples”³¹ y, añadiríamos, un método que no “progresa” horizontalmente, sino en zigzag³².

²⁶ Steinbock, A. “Epílogo a la edición castellana”, *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, Salamanca, Sígueme, 2022, pp. 393-403, p. 395.

²⁷ López Sáenz, Mª C. “El ‘lugar’ de la nada en la filosofía. ‘Entre’ la conciencia y el mundo”. Yuste, P. (edra.) *La otra mirada. Filosofías de la India, China y Japón*. Madrid, Dykinson, 2022, pp.103-131.

²⁸ Nishida, K. *Intuition and Reflection in Self-consciousness*. Albany, State Univ. of N.York Press, 1987, p. 64.

²⁹ Steinbock, A. J. “Introduction”, *Phenomenology in Japan*, p. 6.

³⁰ *Ibid.*, p. 3.

³¹ Ricoeur, P. *À l’École de la Phénoménologie*. Paris, Vrin, 1986, p. 13.

³² Refiriéndose a la “institución” del sentido, dice Merleau-Ponty que se despliega en zigzag, por descentración y recentración (*L’institution dans l’histoire personnelle et publique. La passivité. Le sommeil, l’inconscient, la memoire. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris, Belin, 2003, p. 87). Así se produce una transformación que conserva y, a la vez, diferencia. Luis Martín Santos, por su parte, describió *El zigzag husserliano*. Madrid, Endymion, 1990.

En esta dirección que subraya el movimiento ontológico de la generatividad del sentido, sus retrocesos para avanzar sin abandonar lo heredado, podría hablarse de la “generatividad” del arte basada en su *poiesis*. En el arte, nadie duda de la productividad del vacío al que acabamos de referirnos. Nosotros la hemos atribuido al *basho*, entendido como “lugar” del movimiento de la experiencia a su expresión, y hemos analizado cómo crea el vacío³³. Nos hemos interesado por la ontologización de ese movimiento generador de expresión -tanto en el cine, que constituye la expresión universal del mismo³⁴, como en las artes plásticas, que expresan el movimiento por lo inmóvil anunciando así el proceso por el que el artista percibe el mundo dirigiéndole preguntas. Por eso, hay vida y movimiento incluso en un cuadro. No se trata de un movimiento representado, sino de una corriente de vibraciones, atribuible a diversas técnicas y de la que irradia una forma en formación que nos ofrece el ritmo del sentir³⁵, el ritmo de la existencia hacia su expresión.

El primer *basho* de este movimiento sería el cuerpo vivido y su intencionalidad motriz. Ese cuerpo es análogo a la obra de arte, porque su lenguaje gestual articula ya su experiencia, de modo que la generatividad del cuerpo para expresar sentidos y simbolizar se encarna en las obras artísticas, y a la inversa, estas remiten al movimiento y a la expresividad de aquél. Además, siguiendo a Husserl, el cuerpo posibilita la constitución de un espacio, entendido como horizonte que estructura la presentación posible de la multiplicidad de cosas. El modo en que el espacio aparece como orientado corporalmente permite que puedan constituirse el espacio y el sistema objetivo de los lugares: “El constituyente primero ya no es

³³ López Sáenz, M^a C. “El vacío que crea en pintura. María Zambrano y Oriente”. *Arte, Individuo y Sociedad*. 36, 3 (2024), pp. 521-531.

³⁴ López Sáenz, M^a C. “La imagen cinematográfica como expresión universal del movimiento”, López, M^a C. y Trilles, K. (Eds.). *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios*. Madrid, Apeirón, 2019, pp. 91-127.

³⁵ Henri Maldiney ha privilegiado el espacio vacío y ha considerado que el color es constitutivo de espacio, porque sus modulaciones ofrecen un ritmo espacio-temporal (*Regard Parole Espace*, Paris, Cerf, 2012, p. 196). Merleau-Ponty ha entendido el ritmo como simultaneidad espacio-temporal en movimiento . L. Angelino ha considerado que el ritmo “surge en el punto de contacto entre nuestros cuerpo y la carne del mundo”, y expresa la correspondencia entre los ritmos de la naturaleza y los ritmos internos de nuestro cuerpo, la rítmica conjunción entre lo moviente y lo movido (“Drawing from Merleau-Ponty’s Conception of Movement as Primordial Impression”, *Research in Phenomenology*, 45 (2015), pp. 288-302, p. 291). La autora añade que lo que produce el movimiento en pintura “es la coexistencia paródica de una *dynamis* realizada y otra potencial” (p. 294), una potencia pasiva y otra activa que habitarían en el movimiento natural y en el movimiento fenoménico, respectivamente.

la cosa en su forma y localización, sino el cuerpo como centro actual del mundo experimentado”³⁶.

A continuación, nos detendremos en dos campos relacionados con el cuerpo vivido en los que consideramos que la investigación fenomenológica de la generatividad puede ser especialmente fecunda.

3. Encarnación y generatividad humana

El cuerpo vivido es el núcleo de la intercorporalidad y de la generatividad humana. Estructuramos el mundo que nos rodea desde una orientación que comienza en mi aquí y ahora, desde mi cuerpo situado y perteneciente a un género. Hay que entender esta pertenencia de manera generativa o, como dice, Sara Heinämaa, “la encarnación humana es una pluralidad abierta, pero también una estructura generativa que implica dos variantes principales: la femenina y la masculina”³⁷. Esto significa que lo “esencial” o, mejor, lo estructural es el ser humano corporal situado y abierto a diferentes modalidades de ser-en-el mundo que definirán su “estilo”³⁸. Es preciso desarrollar la diferencia sexual en el marco de nuestro ser-en-el-mundo, de la intersubjetividad y de la intercorporalidad, convirtiendo dicha diferencia en “una categoría existencial-fenomenológica que hace referencia a dos diferentes modos de ser humano”³⁹ o, todavía más pluralmente, a dos *tipos* generativos -tal y como los entiende Husserl- de los individuos⁴⁰. Pienso que estas categorías deberían aplicarse asimismo al estudio de

³⁶ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zwiter Teil. 1921-1928. Husserliana XIV* (Ed. I. Kern). Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 540, n. 2.

³⁷ Heinämaa, S. “Embodiment and Bodily Becoming”, Zahavi, D. (Ed.) *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford University Press, 2018, pp. 533-560, p. 554.

³⁸ Nos referimos al “estilo” fenomenológicamente entendido, el cual, por otra parte, podría singularizar y diferenciar aún más la comprensión de Steinbock de la fenomenología como una labor de generaciones. Siguiendo a Husserl, lo que distingue a los seres corporales son sus diferentes estilos de relacionarse intencionalmente con sus circunstancias y entornos cambiantes (Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928*, pp. 67-8). En mi opinión, el estilo no siempre es intencional y puede cambiar, ya que es una dinámica que entrelaza la libertad y la facticidad, lo creado y lo condicionado. La fenomenología no debe limitarse a describir las variaciones de estilo, sino también investigar cómo se han gestado las estilizaciones, qué han generado y qué otras posibilidades han invisibilizado.

³⁹ Heinämaa, S. “Embodiment and Bodily Becoming”, p. 547.

⁴⁰ Véase mi trabajo, “Fenomenología y feminismo”. *Daimon*, 63 (2014), pp. 45-63, pp. 52-54.

la discriminación en razón de las diferencias sexuales y, para ello, tendrían que entrar en comunicación con otras como “alienación”, “opresión” o “subordinación”. Los conceptos fenomenológicos de “estilo” y “unidad estilística”, si verdaderamente son adecuados para investigar la diversidad de la encarnación humana, deberían potenciar el diálogo de la fenomenología con las ciencias y preguntarse si esos estilos se han adquirido voluntariamente o no, qué consecuencias tienen y cómo pueden reeducarse y transformarse. Con esto queremos decir que nuestros modos de ser -consciente e inconscientemente- en-el-mundo también pueden considerarse genética y generativamente. La fenomenología crítica⁴¹ no puede pasar por alto las dimensiones escondidas y enmascaradas de la génesis y sus consecuencias. Estas deberían ser abordadas por una fenomenología que se haga preguntas retrospectivas, indague cómo algo se ha generado, qué ha generado y qué otras posibilidades se han eliminado, en suma, por una fenomenología que aspire a denunciar las injusticias y a cambiar las situaciones y sedimentaciones discriminatorias.

A ella contribuyó decididamente Simone de Beauvoir, que “no considera la diferencia sexual como tal como su objeto de estudio, como si fuera una cosa, sino la diferencia sexual tal y como es constituida a través de la injusticia”⁴². Aunque la encarnación humana no se reduce a la diferencia sexual y la investigación de esta no se agota en la del cuerpo vivido, la discriminación en razón de dicha diferencia es, sin duda, uno de los problemas candentes que la fenomenología no puede eludir. Husserl no la tematiza, pero contempla “el problema de los sexos” como uno de los problemas de generatividad que aparecen en el marco de los problemas trascendentales que engloban a todos los seres vivientes⁴³ y pueden ser objeto de investigaciones fenomenológicas. Sin duda *El Segundo sexo* ha sido una de ellas. Esto indica que el feminismo contribuye a la fenomenología tanto como ella a él. En esta línea, Christina Schües ha aplicado la fenomenología de Husserl a un enfoque feminista de la generatividad⁴⁴ mostrando así este otro lado

⁴¹ Husserl concibe la crítica como una indagación intersubjetiva retrospectiva de la apropiación (Steinbock, A. “The Project of Ethical Renewal and Critique: E. Husserl’s Early Phenomenology of Culture”, *Southern Journal of Philosophy* 32, 4 (1994), pp. 449-464, pp. 457 y ss.).

⁴² Mann, B. “The Difference of Feminist Phenomenology. The Case of the Shame”, *Puncta* 1 (2018), pp. 41-73, p. 55.

⁴³ Husserl, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana VI.* (Ed. W. Biemel). Den Haag, M. Nijhoff, 1976, pp. 191-2.

⁴⁴ Schües, C. “Generative Phänomenologie in feministischer Perspektive”, Stoller et al., *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg, Orbis phaenomenologicus, 2005, pp. 46-66.

de la interrelación del movimiento fenomenológico con el feminismo como una fructífera reciprocidad entre tradiciones de pensamiento.

Junto al “problema de los sexos”, el nacimiento y la muerte son, para Husserl, problemas de la generatividad y de la constitución trascendental de su sentido como acontecimientos mundanos. Se trata de fenómenos-límite, que son definidos por Steinbock como “fenómenos dados como no siendo capaces de ser dados”⁴⁵. Husserl piensa, en efecto, que el sentido del nacimiento humano es un límite inalcanzable, porque el ego trascendental no puede ser sujeto de generación, como tampoco puede morir. Sin embargo, puedo aprehenderme a mí misma generativamente como situada *entre*⁴⁶ el nacimiento y la muerte, esos aconteceres que dan lugar a la sucesión de generaciones y sobre cuya base se edifica la historia y la “Generatividad espiritual”, a la que se refiere Steinbock como ese conjunto de fines que están más allá de la finitud de las generaciones⁴⁷.

Reparemos, en primer lugar, en que la fenomenología comprende el nacimiento y la muerte como acontecimientos esenciales para la constitución del sentido, no como meros acontecimientos empíricos en el mundo. Enriquece así el significado de estos que, a su vez, darán concreción y probarán la eficacia de la metodología fenomenológica. En segundo lugar, nacimiento y muerte muestran que la generatividad va más allá de la mera coexistencia y de la pluralidad de relaciones intersubjetivas. Como dice Waldenfels, “la generatividad significa que yo no entro meramente en contacto con otros en el mundo y vivo en el mundo con ellos, sino que también yo vengo *de* ellos y vivo *en* ellos”⁴⁸. De ahí la importancia fenomenológica de la muerte como fenómeno vivido comunitariamente, así como el interés del nacimiento, cuya experiencia –en segunda y tercera persona, la de mi nacimiento narrado; en primera persona, la experiencia de dar a luz- está siendo cada vez más explicitada en nuestro siglo por la fenomenología de la natalidad.

⁴⁵ Steinbock, A. *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. London, Rowman and Littlefield, 2017, p. 1.

⁴⁶ Comprendo este “entre” no solo como nexo entre contrarios, sino como un “lugar” (López, M^a C. “El ‘lugar’ de la nada en la filosofía. ‘Entre’ la conciencia y el mundo”, pp. 103-131.

⁴⁷ Husserl, E. Ms KIII 4. Citado por Walton, R. “Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad”, *Acta fenomenológica Latinoamericana*. IV (2012), pp. 319-348, p. 331.

⁴⁸ Waldenfels, B. *Das Zwischenreich des Dialogs*. Den Haag, M. Nijhoff, 1971, p. 346.

Salta a la vista que las filósofas cercanas a la fenomenología han pensado más el nacimiento que la muerte, tal vez porque se han interesado más por la generatividad que por la génesis y, como dice Steinbock, “los problemas constitutivos pasan de la inmortalidad al problema de la natalidad cuando se desplazan desde una perspectiva genética a otra generativa”⁴⁹. La “natalidad”, entendida como orientación fenomenológica hacia el sentido del nacimiento, se convierte en el nuevo rasgo rector de la fenomenología, ya que puede responder incluso a la inmortalidad fenomenológica integrándola y situándola en la natalidad⁵⁰.

Merleau-Ponty ha subrayado la vida con otros diciendo: “se muere solo pero se vive con los otros; somos la imagen que ellos se forjan de nosotros; allá dónde están, también estamos nosotros”⁵¹. Se ha interesado asimismo por el nacimiento, entendiéndolo como origen y fuente constante de ser y de conocimiento. De ahí que se haya definido su fenomenología de la percepción como “una fenomenología del nacimiento (*naissance*) y del co-nacimiento (*connaissance*)”⁵², en virtud de su progresiva ontologización del sentido “pregnante” de la *Gestalttheorie* que conduce “al acoplamiento y a la gestación”⁵³ como temas corporales y como problemas ontológicos generativos y relativos al nacimiento. En contraste, la conciencia aisladamente considerada no puede tener conciencia de su nacimiento, porque “el nacimiento [no es un acto] de constitución, sino de institución de un futuro”⁵⁴ al que nos abrimos, igual que nos dirigimos a nuestro pasado, desde nuestro presente carnal y viviente.

Martin Heidegger no considera esencial este presente carnal ni el nacimiento, sino que prioriza el ser-para-la-muerte. Inspirándose en su concepción del ser arrojado al mundo, pero, sobre todo, desarrollando la concepción de Hannah Arendt de la natalidad como condición de posibilidad del comienzo, Shües asegura que “el concepto de nacimiento confirma la idea de que la gente vive en un contexto generativo de relaciones y pluralidad”⁵⁵. Esta autora indaga el significado de “ser-nacido o nacida”. Entiende el nacimiento como el salto

⁴⁹ Steinbock, A. *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, p. xiv.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁵¹ Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*. Paris, Gallimard, 1966, p. 225.

⁵² Saint Aubert, E. *Être et Chair. L'épreuve perceptive de l'être: avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris, Vrin, 2021, p. 207.

⁵³ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁴ Merleau-Ponty, M. *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique*, p. 38.

⁵⁵ Schües, C. “Natality philosophical Rudiments concerning a Generative Phenomenology”, *Thaumazein*, 4-5 (2017), pp. 9-36, p. 10.

básico del modo de vida pre-natal al posnatal, ya en el mundo de los objetos intencionales. De ahí que el nacimiento sea “la condición de posibilidad de la intencionalidad”⁵⁶ por la que los seres humanos pueden iniciar la constitución del sentido no como una ruptura con la fase previa, sino como una diferenciación de la existencia prenatal. Pienso, no obstante, que, más que una de esas diferenciaciones, la vida intencional es propia del encontrarse ya en el mundo como sujeto dirigido a él.

Lo relevante es que Shües interpreta el nacimiento como la primera diferencia, como apertura al mundo y a los otros e incluso como cohesión narrativa⁵⁷, ya que el nacimiento supone una transición o una continuación de la vida generacional y, a la vez, una disrupción o separación de cada singularidad que entra en el mundo. Como él, la intencionalidad es una tensión entre el mundo y el yo, el yo y el otro, pero el nacimiento es un fenómeno más generativo y relacional.

Ciertamente no es posible experimentar en primera persona la separación y la entrada en el mundo que implica el nacimiento; es innegable, no obstante, su experiencia en tercera y en segunda persona (sobre todo, la de los padres), de modo que, más que un fenómeno-límite, considerado desde la conciencia encarnada, el nacimiento podría considerarse como el prototipo de la generatividad trascendental y empírica, pues, como dice Heinämäa, “nuestro nacimiento es un tipo específico de proceso corporal vivido que nos es evidenciado por una sola persona –nuestra madre– que sirve paradójicamente de su lugar, su testigo y ejecutora (agente)”⁵⁸. Como estamos viendo, no solo es sentido por la madre, sino que, en el siglo XXI el padre tiene asimismo la oportunidad de experimentarlo y asumir esa posibilidad con mayor o menor implicación. En definitiva, mi propio nacimiento puede ser experimentado generativamente a través de la experiencia vivida y contada por mis padres, familiares y compañeros⁵⁹.

Al estar íntimamente unida a la experiencia del embarazo, la del nacimiento parece poder ser únicamente experimentada por la madre. Por eso, otro campo de estudio fenomenológico puede ser el de la imbricación de la vivencia del embarazo en primera persona con la experiencia en segunda (padre y seres

⁵⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁷ Schües, C. “The Birth of Difference,” *Human Studies* 20, 2 (1997): 243–52, pp. 250-1.

⁵⁸ Heinämäa, S. “An Equivocal Couple Overwhelmed by Life. A Phenomenological Analysis of Pregnancy”. *PhiloSOPHIA*, 4, 1 (2014), pp. 31-49, p. 33.

⁵⁹ Steinbock, A. “Generativity and the scope of generative phenomenology”, Welton, D. (ed.) *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, 2003, pp. 289-325, p. 308.

queridos) y tercera persona (experiencia científica). La fenomenología afronta la gestación como maternidad y como relación entre lo familiar y lo extraño⁶⁰. En ambos sentidos, el análisis fenomenológico es relevante para una concepción más profunda de la intersubjetividad (empatía, comunicación originaria, sujeto dividido, duplicado).

En relación con esto último y, siguiendo a de Beauvoir, Iris M. Young, ha analizado la experiencia del embarazo rebatiendo la fenomenología del sujeto unificado como condición de la experiencia, afirmando que el sujeto del cuerpo embarazado está descentrado, alienado y duplicado: “Cuando comienza mi embarazo, lo experimento como un cambio en mi cuerpo: me convierto en diferente de lo que fui”⁶¹. La conciencia de la embarazada “está animada por una doble intencionalidad” y, por ello, su subjetividad se divide entre la conciencia de sí misma como cuerpo y la conciencia de sus objetivos⁶².

Young parece estar reduciendo toda intencionalidad a la direccionalidad de la conciencia hacia objetos, pero, como Husserl reconoce, hay también una intencionalidad viviente, latente y operante formando parte de una intencionalidad total⁶³. Young escinde, además, la inmanencia de la trascendencia, en lugar de considerarlas en su correlación. De ahí que vea a la embarazada dividida entre un “yo puedo” y un “yo no puedo”. En mi opinión, de la misma manera que el cuerpo-sujeto siempre acompaña al cuerpo-objeto, todo cuerpo vivido posee un “yo puedo” en tensión con un “yo no puedo” que calibra sus posibles relaciones con el mundo y los otros. Gracias a ello, se readapta a los cambios y evita riesgos innecesarios. Por drásticas que sean las transformaciones, la intencionalidad motora y el yo de la voluntad nunca desaparece en su contrario, sino que se reajusta a la nueva situación generando así nuevos modos de relacionarse en el mundo. Es preciso, por tanto, considerar generativamente la intencionalidad y su inhibición y, en general, la corporeidad y su experiencia, pues ni la una se da al margen de la otra ni de una vez por todas.

⁶⁰ Bornemark, J. Smith, N. (eds.) *Phenomenology of Pregnancy*. Stockholm, Södertörn, 2016.

⁶¹ Young, I. M. 1984. “Pregnant Embodiment. Subjectivity and Alienation”, *On Female Body experience. “Throwing like a Girl” and other Essays*. Oxford U. P. 2005, pp. 46-61, p. 49.

⁶² *Ibid.*, pp. 51-2.

⁶³ Me refiero a la vida intencional que no es mera intelección sino, como aseguraba Fink, un “proceso universal, totalidad concreta que engloba la oposición sujeto-objeto” (Fink, E. “L’analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative”, en Van Breda, H.L. (ed.) *Problèmes actuels de Phénoménologie*. Paris, Desclée de Brower, 1952, pp. 53-87, p. 77).

Desde la perspectiva de Heinämaa, la gestación experimentada en primera persona no implica indistinción yo-otro, sino una división (*divide*) específica yo-otro, por la que se produce una separación entre *dos* seres sensoriomotores en una relación de anidamiento (*nesting*) o incorporación de dos sujetos interdependientes. Por consiguiente, el embarazo no erosiona las fronteras entre el yo y el otro o entre lo propio y lo ajeno, sino que asegura la reconstrucción de ambas diferencias⁶⁴.

Considero que el embarazo es una experiencia de interdependencia capaz de enriquecer la intersubjetividad; no anula el yo de la persona embarazada, pues su subjetividad sigue siendo lo que siempre fue: un proceso de cambios y reajustes corporales y temporales en sus relaciones con el mundo y los otros. Por otra parte, los cambios pueden ocurrir involuntaria y súbitamente, pero también pueden ser buscados por el sujeto.

Estas consideraciones sobre el nacimiento en el marco de la intersubjetividad fenomenológica y la fenomenología generativa, no autorizan a definirla como “una práctica que descentre la noción de experiencia constituida por el sujeto en favor del evento, que no es constituido por, sino padecido (*undergone*) por el sujeto”⁶⁵. En primer lugar, la racionalidad fenomenológica, aun comprendida generativamente, no deja de ser teórico-práctica y axiológica. Además, la fenomenología del acontecimiento no es la única “práctica” que descentraliza la experiencia en primera persona. En el diálogo, por ejemplo, la experiencia propia es también experiencia en segunda persona, porque es apertura a lo otro y exige desapropiación y escucha para aprehenderla. El diálogo con las ciencias introduce, además, la experiencia en tercera persona, que, si es experiencia vivida, integra a las anteriores y genera sentido en sus intercambios. De ahí que la interacción entre fenomenología y hermenéutica dialógica sea fundamental para buscar una verdad que no se reduzca a la mera adecuación de la cosa con el intelecto⁶⁶.

En segundo lugar, la fenomenología generativa no pretende disolver la subjetividad en el evento. Es eminentemente intersubjetiva, pero, también lo es

⁶⁴ Heinämaa, S. “An Equivocal Couple Overwhelmed by Life. A Phenomenological Analysis of Pregnancy”, p. 32.

⁶⁵ Oksala, J. *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Evanston, Northwestern University Press, 2016, p. 96.

⁶⁶ Véase mi libro, *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*. Madrid, Dykinson, 2018, especialmente, cap. 1, “La génesis de la hermenéutica filosófica contemporánea”.

la subjetividad trascendental que, como Husserl declara, se comprende como intersubjetividad trascendental o “como mónada primordial que lleva en sí *intencionalmente* las otras mónadas”⁶⁷. Cada persona es una subjetividad trascendental que se reconoce y desarrolla como tal en el mundo compartido y ejercitando la intersubjetividad. “El problema de los sexos”, como problema de generatividad al que se refiere Husserl, tiene ese sentido de reciprocidad intersubjetiva en la constitución del sentido –tanto del sentido compartido como del sentido de las diferencias– y esto no es algo que pueda ser interpretado como algo padecido por el sujeto y que pueda ser acometido por una fenomenología del evento.

Una vez justificada la importancia de la intersubjetividad fenomenológica, creemos que habría que recuperar la fenomenología existencial de Simone de Beauvoir, concretamente su vindicación de que las mujeres se constituyan como sujetos o alcancen esa subjetividad trascendental que se objetiva en la humanidad en correlación con el mundo, y que Husserl da por universalmente adquirida. En esta línea, *El segundo sexo* de Beauvoir ha sido interpretado perspicazmente por Heinämaa como “A Genealogy of Subjection”⁶⁸. Yo añadiría que esta emblemática obra de Beauvoir denuncia que la mujer no aparezca a lo largo de la historia como otro yo, sino, precisamente, como “el segundo sexo”. El ensayo de Beauvoir explica los diversos modos por los que se ha ido generando la discriminación de la diferencia sexual hasta convertirla en lo otro absoluto y en objeto para otro. A la fenomenología feminista le compete seguir pensando cómo se constituye y se discrimina hoy en día la diferencia sexual.

La fenomenología generativa no solo aborda las modalidades de la intersubjetividad y la subjetividad trascendental de los sujetos empíricos, sino que es capaz asimismo de pensar una temporalidad más allá de la vida del sujeto individual y profundizar en las diversas estructuras históricas e instituciones que conforman a lo largo del tiempo la experiencia subjetiva, la cual, por consiguiente, no es únicamente una experiencia en primera persona.

A pesar de estas matizaciones, estoy de acuerdo con Oksala en que la fenomenología generativa plantea importantes desafíos a la fenomenología

⁶⁷ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. *Husserliana XV* (Ed. I. Kern). Den Haag, M. Nijhoff, 1973, p. 17.

⁶⁸ Heinämaa, S. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Oxford, Rowman and Littlefield, 2003, pp. 101-125.

feminista, como “la necesidad de teorizar la diferencia sexual como una estructura intersubjetiva de significado, contestando así la crítica post-estructural de la fenomenología feminista, según la cual plantear las experiencias de las mujeres como punto de partida significa centrarse en los efectos de los discursos, excluyendo un análisis de las estructuras históricas y culturales que los constituyen⁶⁹. La fenomenología feminista, en efecto, sostiene que la diferencia sexual no puede reducirse a un efecto del lenguaje. En nuestra opinión, la generatividad fenomenológica entre la experiencia en primera, segunda y tercera persona, así como sus distintas modalidades de expresión “dan carne” a los discursos y abren posibilidades de transformación individual y colectiva de las situaciones de desigualdad de las mujeres.

Simone de Beauvoir fue pionera en describir fenomenológicamente la experiencia vivida por las mujeres y en denunciar la imposibilidad del reconocimiento entre sujetos en situaciones de exclusión y opresión. Pensaba hegelianamente el reconocimiento como resolución del conflicto yo-otro, mientras que Husserl lo interpretaba como intersubjetividad correlativa a la objetividad, una objetividad que “está referida constitutivamente al *primer yo-ajeno*, al que tiene la forma del “otro”, es decir, del no-yo en la forma de “otro-yo”⁷⁰. Se evidencia aquí la afirmación husseriana de otras subjetividades, pero, ¿qué puede significar la forma otra del yo? Constituimos conjuntamente un mundo objetivo y en él se presentan de nuevo todos los *yoes*, ahora con el sentido “seres humanos”, es decir, como seres psicofísicos⁷¹, no como objetos de accesibilidad inmediata, sino como modos de “accesibilidad verificable de lo que es originalmente inaccesible”⁷². La alteridad queda así preservada al mismo tiempo que su proximidad.

Desde esta premisa, Bernhard Waldenfels se ha preguntado si, en la fenomenología husseriana, el extraño aparece por primera vez como neutro –como ha sido reiteradamente criticado por el feminismo– o, más bien, como un extraño masculino/femenino. En su opinión, el otro aparece ya como “*otro perteneciente a un género* o como el *extraño perteneciente a un género*, precisamente porque se me da originariamente como inaccesible, mientras que a lo otro neutro accedo como

⁶⁹ Oksala, J. “What is feminist Phenomenology? Thinking Birth philosophically”, *Radical Philosophy*, 126 (2004), pp. 16-22, p. 21.

⁷⁰ Husserl, E. *Formale und Transzendentale Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Husserliana XVII*. (Ed. P. Janssen). Den Haag, M. Nijhoff, 1974, p. 248.

⁷¹ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, p. 137.

⁷² *Ibid.*, p. 144.

accedo a las cosas⁷³, es decir, directamente desde mi experiencia. En cambio, cuando a la extrañeza primaria del otro se suma la que yo misma tomo prestada de él y del mundo, la experiencia se convierte en un movimiento en el que “lo propio y lo ajeno se encuentran el uno al otro por su parte sobre el fondo de una razón general presumida por toda experiencia”⁷⁴. Como la experiencia ajena, el extraño perteneciente a un género no es una variación de la experiencia; “más bien, la experiencia sería experiencia ajena de un extremo a otro”⁷⁵. Una vez más, es necesario un esfuerzo para llevarla a la expresión de su propio sentido.

Judith Butler descarta, por el contrario, la experiencia y considera que el género no se puede rastrear ni siquiera hasta un origen definible, porque “es en sí mismo una actividad originaria que tiene lugar incesantemente”⁷⁶. Sin embargo, frente a su confianza en la *performativity*, la elección y el lenguaje, la fenomenología estática, genética y generativa está demostrando ser más inspiradora y clarificadora de las diferencias entre los sujetos y del género en su relación con el cuerpo y el tiempo vividos.

En relación con esto último, quisiera delinear brevemente ahora uno de los temas en los que trabajo desde hace algunos años y que considero relevante para una fenomenología de las generaciones: el cuerpo que envejece y sus relaciones con la temporalización.

4. Temporalización y edades de la vida

Uno de los méritos de Simone de Beauvoir es haber pensado fenomenológicamente la temporalización en relación con el envejecimiento. Tanto para ella como para Merleau-Ponty, “existencia” es temporalización más que temporalidad: “para la realidad humana, existir significa temporalizarse uno mismo”⁷⁷. Merleau-Ponty encuentra el origen de esta potencialidad que diferencia al ser humano de las cosas en la apertura motriz del cuerpo propio. De Beauvoir nos recuerda que

⁷³ Waldenfels, B. “Experience of the Alien in Husserl’s Phenomenology”, (Trad. A. Steinbock), *Research in Phenomenology* 20, 1 (1990), pp. 19-33, p. 25.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁵ *Ibid.* p. 31.

⁷⁶ Butler, J. “Sex and Gender in S. de Beauvoir’s *The Second Sex*”, *Yale French Studies* 72 (1986), pp. 25-39, p. 39.

⁷⁷ Beauvoir, S. de. 1970. *La Vieillesse*. Paris, Gallimard, 2020, p. 510.

el tiempo se encarna en un cuerpo generizado. Desde mi perspectiva, el tiempo es experiencia de la alteridad temporalización desde nuestro aquí y ahora, desde ese punto cero que es, para Husserl, el cuerpo propio, incardinado en plurales situaciones y orientado a mí.

Una de las obras de Husserl que la fenomenóloga leyó en alemán y discutió con Sartre en los años 30 fue *Lecturas sobre la conciencia interna del tiempo*⁷⁸. Rudolf Bernet afirma que estas *Lecturas* han sido un suelo generativo para la fenomenología francesa⁷⁹. De Beauvoir pertenece, sin duda, a ella, a la fenomenología genética del tiempo vivido, el cual puede entenderse como un modo de generatividad (del sujeto en el tiempo y de este en aquél). La fenomenología de la generatividad va más allá de la génesis de ego, como estamos viendo, a la subjetividad como intersubjetividad en la que, en palabras de Husserl, compartimos con los otros generativamente “un tiempo comunicativo, un tiempo intersubjetivo e intergeneracional”⁸⁰. En qué consiste, cómo se pone de manifiesto y qué efectos tiene en nuestras vidas ese tiempo, son preguntas que podrían llevarnos a comprender y enriquecer nuestra coexistencia. Esta es una de las tareas pendientes de la fenomenología generativa.

Como la mayoría de los fenomenólogos –una remarcable excepción es Alfred Schütz-, de Beauvoir no tuvo en cuenta ese tiempo intergeneracional ni el intercambio de sentido y la interacción entre generaciones, porque priorizaba el tiempo proyectivo y creía que había una brecha intergeneracional⁸¹. Esta es, a mi juicio, una de las razones de su concepción negativa del tiempo de la vejez que, al igual que la mujer en *El segundo sexo*, es invisibilizada por la sociedad y reducida a “Otra”. Ciertamente, el pesimismo de esta fenomenóloga en *La vejez* proviene, en gran medida, de su descripción crítica de la situación de los ancianos en su época. De hecho, dice haber escrito la obra para “romper la conspiración del silencio”⁸² de la sociedad de consumo.

⁷⁸ Beauvoir, S. de. 1960. *La forcé de l'âge*. Paris, Gallimard, 2011, pp. 261-2.

⁷⁹ Bernet, R. “Einleitung”, Husserl, E. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). Bernet, R. (ed.). Hamburg, F. Meiner, 1985, p. xiii.

⁸⁰ Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil*, p. 199.

⁸¹ Beauvoir, S. de. *La Vieillesse*, p. 536.

⁸² *Ibid.*, p. 8.

La “fenomenología de la vejez”⁸³ de Beauvoir resulta todavía muy útil para comprender y abordar esta etapa. A mí me motivó a pensar el envejecimiento desde la fenomenología del tiempo, particularmente desde la interpretación merleau-pontiana del presente viviente (*lebendige Gegenwart*) de Husserl en un sentido generativo⁸⁴. Como Beauvoir, entiendo el envejecimiento como un proceso temporal y como un fenómeno disimulado por nuestras sociedades mercantilistas deshumanizadas, pero también como un tema excluido por nuestro pensamiento temeroso de lo otro, especialmente, del devenir otro de nosotros mismos. La lectura interpretativa de *La vejez* puede contribuir a desarrollar este y otros temas que apenas han sido contemplados por la fenomenología genética y generativa; por su parte, esta puede ayudar a enlazar la vejez con el cuerpo vivido (*Leib*) y el tiempo anónimo –comprendido, por ejemplo, como generalidad social, cuerpo habitual⁸⁵–, como el pasado generativo de mi presente –como mi individualidad, mi cuerpo actual–, incluso como un pasado que no puede ser capturado por el *cogito* y, sobre todo, como presente viviente. Reinterpretado por Merleau-Ponty como presente denso y tiempo vertical, en diálogo con de Beauvoir, esta concepción viva del presente ayuda a comprender la vejez de un modo crítico, pero menos negativo que de Beauvoir, porque el presente viviente, al que se refiere Merleau-Ponty, imbrica todas las dimensiones temporales, no solo el futuro que, según de Beauvoir, se acorta trágicamente para los ancianos al mismo tiempo que su pasado crece y se queda fijado. El presente viviente, en cambio, interrelaciona las dimensiones temporales en su movimiento generativo en el tiempo. No es un movimiento cronológico, orientado al futuro y, finalmente, al ser-para-la-muerte, sino un movimiento serpenteante y hasta reversible, como el movimiento retrógrado de lo verdadero del que habla Bergson, ese movimiento

⁸³ Miller, S. “The lived Experience of Doubling: Simone de Beauvoir’s Phenomenology of Old Age”, O’Brian, W. Embree, L. (Eds.) *The existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht, Kluwer, 2001, pp. 127-147.

⁸⁴ Véase mi trabajo, “Experiencia de la vejez y génesis del presente viviente”. En López, M^a C. Moreno, C. (eds.) *Del tiempo. Perspectivas fenomenológicas*. Madrid, Dykinson, 2024, pp. 245-273.

⁸⁵ Frente a Beauvoir, que considera negativamente el hábito como pasividad, no como verdadero aprendizaje activo, Merleau-Ponty piensa que los hábitos expresan el poder de dilatar nuestro ser en el mundo y cambiar la existencia. Steinbock interpreta esto como “creación de nuevas normas” (Steinbock, A. “Saturated Intentionality”, Welton, J. (ed.) *The Body*. Oxford, Blackwell, 1999, pp. 178-199, p. 186). Yo preferiría hablar de reactivación de sentidos prácticos por el esquema corporal y de “institución” de nuevos sentidos.

que reestructura el pasado desde el presente con vistas a un futuro⁸⁶ que vivifica al presente mientras se encarna en él.

Schües también se ha propuesto afrontar de un modo más optimista la vejez revalorizando el presente fenomenológico, pero ella lo identifica con el orden de la afectividad⁸⁷. En efecto, el tiempo nos afecta, pero también nosotros lo empleamos para introducir orden en nuestra vida. Schües discute la tesis beauvoiriana de que ya no hay futuro para los viejos reactivando la fenomenología de Max Scheler y considerando que toda la vida interna, no solo la vejez, conlleva su propia finitud⁸⁸. Sin embargo, como de Beauvoir, piensa que “no es el tiempo lo que fluye, sino las actividades”⁸⁹ que desarrollamos. Yo quisiera recordar que no son nuestras actividades ni el yo activo y despierto quienes crean el tiempo y que siempre hay una pasividad en la actividad y, tal vez, generatividad entre ellas. El tiempo vivido es tan generativo como el tiempo que pasa por nosotros. Hay, por otra parte, un tiempo intersubjetivo e intergeneracional, un tiempo de la existencia temporalizante y temporal y, en suma, una generatividad de la que no somos los únicos artífices. Análogamente, la experiencia es afección *en y de* la acción. No es lícito excluir esa experiencia vivida por millones de personas que es la vejez alegando que su capacidad de acción es limitada, como si la actividad estuviera ya definida y, por sí sola, fuera el paradigma de la normalidad.

Gail Weiss ha explorado la co-generatividad entre normalidad-anormalidad, explicitada por Steinbock⁹⁰, y la ha puesto en relación con los análisis beauvoirianos del envejecimiento y los de Merleau-Ponty de la discapacidad, tanto desde la perspectiva de la experiencia en primera y en tercera persona. Ha mostrado que lo que puede y debe ser normal se convierte en anormal cuando viola las normas perceptivas y conceptuales que evitan que reconozcamos la rica perspectiva que pueden ofrecer los ancianos y las personas con discapacidad. Para tenerla en cuenta, Weiss propone diversas estrategias, presentes en de Beauvoir y Merleau-Ponty, capaces de cumplir lo que denomina “la normalización de lo anormal”⁹¹.

⁸⁶ Así lo ha interpretado Al-Saji, A. “When Thinking Hesitates: Philosophy as Prosthesis and Transformative Vision”, *The Southern Journal of Philosophy*, 50, 2 (2012), pp. 351-361, p. 353.

⁸⁷ Schües, C. “Age and Future. Phenomenological Paths of Optimism”, Stöller, S. (ed.) *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age*. Berlin, De Gruyter, 2014, pp. 215-230, p. 225.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 222.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁹⁰ Steinbock, A. *Home and Beyond*, pp. 123-178.

⁹¹ Weiss, G. “The ‘Normal Abnormalities’ of Disability and Aging”, Fielding, H. Olkowski, D. (eds.) *Feminist Phenomenology Futures*. Bloomington, Indiana University Press, 2017, pp.

De nuevo, el cuestionamiento del sentido de la generatividad establecida y la reciprocidad entre lo familiar y lo ajeno, redundó en los sentidos plurales que ganamos. En este caso, descubrimos que lo familiar es, en realidad, un cuerpo (*corpus* de significados, pero incluso un cuerpo normativizado) normativamente especial que se ha construido con un privilegio asimétrico a través de modos de apropiación y desapropiación del sentido sedimentado. Estos modos expresan estilos particulares de acceso y comprensión de la realidad, algunos de los cuales, por diversas razones, son invisibilizados y despreciados.

Para terminar, desearía insistir no solo en la necesidad de recuperar la Generatividad fenomenológica sacando a la luz la fenomenología de las filósofas y poniéndolas en diálogo con otras fenomenologías, sino también en la fertilidad de la continuación de la fenomenología de Merleau-Ponty, de la que ya han quedado algunas reflexiones dispersas.

5. “Tras” la generatividad de Merleau-Ponty

La fenomenología de Merleau-Ponty, continuada en su nueva ontología que apenas tuvo tiempo de desarrollar, muestra la generatividad del diálogo con otros pensamientos y otros impensados, y resulta eficaz para tratar los problemas generativos. Esto se debe a que se inició en la fenomenología a través de los manuscritos husserlianos de fenomenología genética. En ellos descubrió razones que estaban más allá de la conciencia interna y que demostraban que actividad y pasividad formaban parte de ese movimiento que es la generatividad y que la conciencia de esta era una experiencia temporal. Se refiere, por ejemplo, a un tiempo inmemorial que solo se revela como *punctum caecum* de la génesis personal, es decir, como lo que no es la persona, pero la hace posible⁹². Ese “punto” es el *Ineinander* que no se ve: ni un sujeto ni un objeto, sino integrante del tejido

203-217, p. 211. Yo he interpretado esta estructura, en contra del edadismo y del cuerpo normativizado, como un reequilibrio y aceptación del cuerpo envejecido en sus relaciones con el mundo gracias al esquema corporal (López Sáenz, M^a. C. (2024). “Fenomenología del cuerpo envejecido”. En J. L. Luna-Bravo (Ed.), *Experiencias de infancia y vejez*. Buenos Aires, Sb Editorial.

⁹² Toda conciencia tiene un punto ciego que es, precisamente, “la ceguera que la hace conciencia”, porque es el otro lado del ser sensible (Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible*, pp. 308-9). Lo que la conciencia no ve, no lo ve justamente porque ella es conciencia (*Ibid.*, p. 301)

conjuntivo o de la “trama de la experiencia, esa carne del tiempo”⁹³ que no es un en-sí ni un para-sí, sino una red de relaciones pasadas en el presente y hacia el futuro.

A mi entender, Merleau-Ponty permite describir la generatividad desde dentro de ella, o sea, en el movimiento generativo mismo, que no sería nada sin el movimiento hacia fuera que suscita y del que se alimenta. “Generatividad” es, para él, movimiento histórico e intersubjetivo, reactivación de lo sedimentado, la pasividad *en la actividad*, pero también a la inversa, porque hay afección y esta no solo desencadena actos yóicos, sino también intencionalidades horizontales, afectivas, operantes, y hasta una intencionalidad impulsiva.

El trabajo de lo interior en lo exterior, y viceversa, arroja un interior de la génesis empírica de la coexistencia. Este trabajo es el movimiento que hace posible la interrelación de lo empírico y lo trascendental: “[Para] Husserl, finalmente, el origen trascendental no puede ser otro que el origen empírico: en el origen empírico hay un interior, una historia concebible para explicitar, y que está allá bajo la forma del campo”⁹⁴. Debido a que lo trascendental se halla en el interior del campo intersubjetivo, Husserl se interroga por la historia intrínseca a los fenómenos y se opone a la concepción de la historia como una ciencia de meros hechos. El trascendental irrumpen en la historia como ese interior que les proporciona significado a estos. Este es el sentido del trabajo operante en esa historia intencional que es “constituida y reconstituida progresivamente por el interés que nos lleva hacia lo que no somos nosotros”⁹⁵ originariamente.

La generatividad que podemos encontrar en Merleau-Ponty no solo es una dinámica del sentido que comienza “poniendo en movimiento” las oposiciones binarias y los dualismos arraigados en nuestra filosofía, sino que es un movimiento ontológico, revelador del ser. Por ello, hay generatividad recíproca entre la *chair* del cuerpo y la carne del mundo, generatividad entendida como movimiento centrífugo-centrípeto. Este movimiento no es constituido, sino que se instituye en lo ya instituido y adquiere densidad en el “ser vertical” (no el de la horizontalidad sujeto-objeto, sino el ser carne desde la carne), clave de una

⁹³ *Ibid.*, p. 150.

⁹⁴ Merleau-Ponty, M. *L'Institution*, p. 100.

⁹⁵ Merleau-Ponty, M. *Signes*. Paris, Gallimard, 1960, p. 75.

ontología dinámica, de una endo-ontología u ontología interior al ser (individual y social) que prolonga la fenomenología de la percepción⁹⁶.

Steinbock no habla del ser, ni de la *chair*, sino de una dación “vertical” característica de lo que nos resulta familiar, es decir, de aquello en lo que somos⁹⁷ y con lo que no tejemos ni relaciones horizontales subjetivo-objetivas ni intencionalidades *noesis-noema*. Ahora bien, la verticalidad merleau-pontiana va más allá de una genealogía generativa de los actos donadores de sentido. Es una orientación que, como el ser vertical, no es una representación ante la conciencia, sino ese ser que “está de pie ante mi cuerpo de pie, y en él los otros”⁹⁸. En este sentido, en lugar de decir que “lo familiar es constituido como tal a través de lo ajeno, y lo ajeno a través de lo familiar”⁹⁹, yo diría, siguiendo al fenomenólogo francés, que ambos, lo familiar y lo ajeno, son instituyentes e instituidos. A diferencia de lo constituido por la conciencia, lo instituido tiene sentido sin mí y, sin embargo, no me es ajeno, porque siempre vivo con otros y otras. Se abre aquí un campo de estudio de fenomenología generativa de la tradición y la reactivación así como de la lengua y el habla, la pasividad y la actividad.

Un ejemplo de estos campos es el de Don Beith que, basándose en la distinción de Steinbock entre las tres dimensiones metódicas de la fenomenología: la estética, la genética y la generativa, ha llevado a cabo una interpretación tripartita de la pasividad merleau-pontiana¹⁰⁰. Ha definido, sin embargo, la pasividad generativa como “una fuente radical de toda posibilidad”¹⁰¹, una definición que también podría aplicarse, desde mi punto de vista, a la actividad generativa si no

⁹⁶ He defendido esta tesis en mi trabajo, “From Genetic Phenomenology to *Phenomenology of Perception and Beyond*”. *Études Phénoménologiques*, 4 (2020), pp. 225-252. La nueva ontología merleau-pontiana, en la que el movimiento de lo invisible en lo visible se comprende como pregnancia, ha sido elogiada por Saint Aubert, E. *Être et Chair. L'épreuve perceptive de l'être: avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris, Vrin, 2021.

⁹⁷ Apostolescu, I. “The Phenomenologist’s Task: Generativity, History, Lifeworld. Interview with A.J. Steinbock”, p. 14. Steinbock afirma que “De-limitation is characteristic of vertical modes of givenness” (*Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, p. 5, p. 18). El movimiento y la verticalidad de la *chair* merleau-pontiana (aunque haciendo abstracción de esta) son empleados por Steinbock para describir la “intencionalidad saturada” como proceso continuo de generación de sentido y existencia (Steinbock, A. “Saturated Intentionality”, Welton, J. (ed.) *The Body*. Oxford, Blackwell, 1999, pp. 178-199, p.195).

⁹⁸ Merleau-Ponty, M. *Signes*, p. 29.

⁹⁹ Steinbock, A. *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*, p. 16.

¹⁰⁰ Beith, D. *The Birth of Sense. Generative Passivity in Merleau-Ponty’s Philosophy*. Ohio, O. University Press, 2018, pp. 6-9.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 9.

fuera porque “radical” sólo parece significar para este autor “escondida”, no una dirección activa hacia la raíz o una radicalización por profundización.

Husserl y Merleau-Ponty todavía tienen mucho que enseñarnos sobre las síntesis pasivas y los modos de actuación de la pasividad. El primero descubrió una pasividad perteneciente al acto que co-tematiza los objetos, “*eine Art Passivität in der Aktivität*”¹⁰². Esto implica que las actividades son generativamente pasivas o mejor, que pasividad y actividad son co-generativas. Distinguía, además, una pasividad previa a la actividad (la pasividad del fluir temporal). Por su parte, Merleau-Ponty, descubre una pasividad generativa en la naturaleza o una actividad a partir de la no-actividad que trasciende la pasividad *en la actividad a la se* refirió Husserl (una *Passivität in der Aktivität* del aprehender)¹⁰³.

En suma, la fenomenología genética y la generativa han inspirado a Merleau-Ponty tanto como él, y tantos otros y otras fenomenólogas, siguen instigando a la fenomenología más actual y a nosotros mismos a afrontar generativamente los problemas de nuestro siglo XXI.

Conclusión

La dimensión generativa de la fenomenología se ocupa de la experiencia generativa y de su estructura principal: lo familiar/lo extraño, estructura que, como hemos argumentado es más que un proceso de co-generación de sentido; es *poiesis* y movimiento ontológico.

Hemos presentado algunos de los múltiples campos de acción en los que es susceptible de desarrollarse esta fenomenología generativa. Particularmente, hemos prestado atención a los campos en los que creemos haber logrado algunos resultados, así como a las recientes investigaciones fenomenológicas sobre dichos campos y a los interesantes problemas generativos que involucran. Uno de los más relevantes es el de la intersubjetividad, del que se sigue la interculturalidad, y que viene mediado por la intercorporalidad. La generatividad humana tiene a esta como núcleo, de la misma manera que el cuerpo vivido es el punto cero de nuestra experiencia vivida. El tiempo que pasa incesantemente por él y la

¹⁰² *Ibid.*, p. 119.

¹⁰³ Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg, Claassen & Goverts, 1948, pp. 116, 121.

temporalización que parte del cuerpo permiten pensar una fenomenología de las edades de la vida e intergeneracional. Nos hemos detenido, como un ejemplo de la misma, en la vejez.

Finalmente, hemos puesto de relieve la generatividad entre pasividad y actividad y hemos subrayado la Generatividad de la fenomenología de Simone de Beauvoir y la de Maurice Merleau-Ponty.

Bibliografía

- AL-SAJI, A. (2012). "When Thinking Hesitates: Philosophy as Prosthesis and Transformative Vision", *The Southern Journal of Philosophy*, 50, 2, pp. 351-361.
- ANGELINO, L. (2015). "Drawing from Merleau-Ponty's Conception of Movement as Primordial Impresión", *Research in Phenomenology* 45, pp. 288-302.
- APOSTOLESCU, I. (2015). "The Phenomenologist's Task: Generativity, History, Life-world. Interview with A. J. Steinbock", *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology*. pp. 13-27.
- BEITH, D. (2018). *The Birth of Sense. Generative Passivity in Merleau-Ponty's Philosophy*. Ohio: O. University Press.
- BORNEMARK, J. SMITH, N. (Eds.) (2016). *Phenomenology of Pregnancy*. Stockholm: Södertörn.
- BEAUVIOR de S. de. (1970. 2020). *La Vieillesse*. Paris : Gallimard.
- . (1960. 2011). *La forcé de l'âge*. Paris : Gallimard.
- BERNET, R. (1985). "Einleitung", Husserl, E. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). (Ed. R. Bernet). Hamburg: F. Meiner.
- BUTLER, J. (1986). "Sex and Gender in S. de Beauvoir's *The Second Sex*", *Yale French Studies* 72, pp. 25-39.
- FINK, E. (1952). "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", VAN BREDA, H.L. (Ed.) *Problèmes actuels de Phénoménologie*. Paris: Desclée de Brower, pp. 53-87.
- HEINÄMAA, S. (2003). *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Oxford: Rowman and Littlefield.
- . (2014). "An Equivocal Couple Overwhelmed by Life. A Phenomenological Analysis of Pregnancy". *PhiloSOPHIA*, 4, 1, pp. 31-49.

- . (2018), “Embodiment and Bodily Becoming”, ZAHAVI, D. (Ed.) *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford University Press, pp. 533-560.
- HUSSERL, E. (1948). *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Claassen & Goverts.
- . (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana I*. (Ed. S. Strasser), Den Haag: M. Nijhoff.
- . (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zwiter Teil. 1921-1928*. *Husserliana XIV* (Ed. I. Kern). Den Haag: M. Nijhoff.
- . (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. *Husserliana XV* (Ed. I. Kern). Den Haag: M. Nijhoff.
- . (1976). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. *Husserliana VI*. (Ed. W. Biemel). Den Haag: M. Nijhoff.
- . (1974). *Formale und Transzendentale Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. *Husserliana XVII*. (Ed. P. Janssen). Den Haag: M. Nijhoff.
- . (1993). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, *Husserliana XXIX*. (Ed. B. Walter). Dordrecht: Kluwer.
- . (2008). *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. *Husserliana XXXIX*. (Ed. S. Rochus). Dordrecht: Kluwer.
- LÓPEZ SÁENZ, Mª C. (1994). *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Zaragoza: PUZ.
- . (2006). “La Parole as a Gesture of the Originating Differentiation”, PENAS, B. LÓPEZ, Mª C. (Eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Oxford: Peter Lang, pp. 27-46.
- . (2008). “De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad”, LÓPEZ, Mª C. PENAS, B. (Eds.) *Paradojas de la Interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 31-60.
- . (2010). “Fenomenología de la coexistencia desde la identidad en las diferencias”. *Investigaciones Fenomenológicas*, 7, pp. 261-273.
- . (2015). “Interculturalism as an Articulation of Diversity. A Generative Phenomenological Approach”. En *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology 2015. Vol. 3: New Generative Aspects in Contemporary Phenomenology*, Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 117-138.
- . (2018). “An Approach to Comparative Phenomenology: Nishida’s Place of Nothingness and Merleau-Ponty’s Negativity”, *Philosophy East and West*. 68, 2 (2018), pp. 497-515.

- . (2018). “*La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*. Madrid: Dykinson.
- . (2019). “La imagen cinematográfica como expresión universal del movimiento”, López, M^a C. Trilles, K. (Eds.). *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios*. Madrid: Apeirón, pp. 91-127
- . (2020). “From Genetic Phenomenology to *Phenomenology of Perception* and Beyond”. *Études Phénoménologiques*, 4, pp. 225-252.
- . (2022). “El movimiento de la fenomenología y el fluir (*strömen*) de la existencia”. En Dias, A., Furlan, R. (Orgs.) *A fenomenología entretempos*. Porto Alegre: Cultura Académica Editora, pp. 39-77.
- . (2022). “El ‘lugar’ de la nada en la filosofía. ‘Entre’ la conciencia y el mundo”. YUSTE, P. (Edra.). *La otra mirada. Filosofías de la India, China y Japón*. Madrid: Dykinson, pp. 103-131.
- . (2024). “El vacío que crea en pintura. María Zambrano y Oriente” *Arte, individuo y sociedad* (2024). *Arte, individuo y sociedad*, 36 (3), pp. 521-531.
- . (2024). “Fenomenología del cuerpo envejecido”, LUNA, J. L. (Ed.), *Experiencias de infancia y vejez*. Buenos Aires: Sb Editorial. pp. 207-226.
- . (forthcoming). “Lived Body: Maurice Merleau-Ponty and Yasuo Yuasa. A Comparative Phenomenological Approach”, *Journal of Japanese Philosophy*.
- MALDINEY, H. (2012). *Regard Parole Espace*, Paris: Cerf.
- MARTÍN SANTOS, L. (1990). *El zigzag husserliano*. Madrid: Endymion.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960). *Signes*. Paris : Gallimard.
- . (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- . (1966). *Sens et non-sens*. Paris : Gallimard.
- . (2003). *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. La passivité. Le sommeil, l'inconscient, la memoire. Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.
- MILLER, S. (2001). “The lived Experience of Doubling: Simone de Beauvoir’s Phenomenology of Old Age”, O’BRIAN, W. EMBREE, L. (Eds.) *The existential Phenomenology of Simone de Beauvoir*. Dordrecht : Kluwer, 127-147.
- NISHIDA, K. (1987). *Intuition and Reflection in Self-consciousness*. Albany: State Univ. of N. York Press.
- OKSALA, J. (2004). “What is Feminist Phenomenology. Thinking Birth Philosophically”, *Radical Philosophy* 126, pp. 16-22.

- . (2016). *Feminist Experiences: Foucauldian and Phenomenological Investigations*. Evanston: Northwestern University Press.
- RICOEUR, P. (1986). *À l'École de la Phénoménologie*. Paris : Vrin.
- SAINT AUBERT, E. (2021). *Être et Chair. L'épreuve perceptive de l'être: avancées ultimes de la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- SCHÜES, C. (1997). "The Birth of Difference," *Human Studies* 20, 2, pp. 243–252.
- . (2005). "Generative Phänomenologie in feministischer Perspektive," STÖLLER, S. et Al., *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg: Orbis phaenomenologicus.
- . (2014). "Age and Future. Phenomenological Paths of Optimism", en STÖLLER, S. (ed.) *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age*. Berlin: De Gruyter, pp. 215-230.
- ; (2017). "Natality philosophical Rudiments concerning a Generative Phenomenology", *Thaumàzein*, 4-5, pp. 9-36.
- STEINBOCK, A. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern U.P. (Trad. de R. Garcés. y A. Martos. *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.
- . (1998). "Introduction", Steinbock, A. (Ed.) *Phenomenology in Japan*, Dordrecht: Springer.
- . (1999). "Saturated Intentionality", WELTON, J. (Ed.) *The Body*. Oxford: Blackwell, pp. 178-199.
- . (2003). "Generativity and the scope of generative phenomenology", WELTON, D. (Ed.) *The New Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, pp. 289-325.
- . (2017). *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. London: Rowman and Littlefield.
- TORU, T. (2020). "Japanese Phenomenology", DAVIS, B. W. (Ed.) *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Oxford University Press, pp. 631-648.
- WALDENFELS, B. (1971). *Das Zwischenreich des Dialogs*. Den Haag: M. Nijhoff.
- . (1990). "Experience of the Alien in Husserl's Phenomenology", (Trad. A. Steinbock), *Research in Phenomenology* 20, 1 (1990), pp. 19-33
- . (1992). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. (Trad. W. Wegscheider), Barcelona: Paidòs, 1997.
- WALTON, R. (2012). "Fenomenología y reflexión sobre el tiempo, la historia, la generatividad y la intersubjetividad", *Acta fenomenológica Latinoamericana*. IV, pp. 319-348.

- WEISS, G. (2017). "The 'Normal Abnormalities' of Disability and Aging", FIELDING, H. OLKOWSKI, D. (Eds.) *Feminist Phenomenology Futures*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 203-217.
- YOUNG, I. M. (1984). *On Female Body experience. "Throwing like a Girl" and other Essays*. Oxford U. P. 2005.
- ZAMBRANO, M. (1957). "El espejo de la historia". *Anthropos. Suplemento 2. María Zambrano. Antología* (1987), pp. 103-104.

Recibido 28-05-2024

Aceptado 04-09-2024