

EL SENTIDO DE LA FENOMENOLOGÍA GENERATIVA*

THE MEANING OF GENERATIVE PHENOMENOLOGY

Anthony J. STEINBOCK
Universidad de Stony Brook
anthony.steinbock@stonybrook.edu

RESUMEN: El artículo presenta las motivaciones fenomenológicas y las características principales de la fenomenología generativa que se inició en *Mundo familiar y Mundo ajeno*, en tanto se trata de una ampliación de la fenomenología de Husserl. Para ello establezco los puntos de continuidad y ruptura entre el fenómeno de la Generatividad y la donación presentacional mediante una descripción fenomenológica de la donación vertical y su tipo característico de evidencia, que permite dar cuenta de los fenómenos morales, religiosos y vocacionales de la experiencia humana.

PALABRAS CLAVE: amor, fenomenología, generatividad, Husserl, verticalidad

ABSTRACT: The paper presents the phenomenological motivations and the main features of generative phenomenology launched in *Home and Beyond*, insofar it is an expansion of Husserl's phenomenology. To show this, I establish the points of continuity and discontinuity between the phenomenon of Generativity and presentational givenness; by describing phenomenologically the vertical givenness and its peculiar kind of evidence, I account for the moral, religious, and vocational phenomena within human experience.

KEYWORDS: Generativity, Husserl, Loving, Phenomenology, Verticality

* Conferencia de apertura del coloquio "Fenomenología y Generatividad", celebrado los días 7-8 de noviembre de 2022 en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile). Traducción de Andrés Alonso Martos.

El trabajo que estamos discutiendo estos días, *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl* (2022a), puede contener algunos conceptos, como fenomenología y generatividad, que es posible que no nos sean familiares. Permítanme entonces introducir brevemente algunos de estos conceptos principales antes de entrar con más detalle en el alcance y las implicaciones de la fenomenología generativa. Primero voy a describir el proyecto de la fenomenología y recorrerlo hasta la fenomenología generativa, donde propondré la tesis de que la fenomenología es fenomenología generativa. En segundo lugar voy a describir la especificidad de la fenomenología generativa en el contexto del pensamiento de Husserl. En una tercera parte voy a describir el doble sentido del término “generatividad”. Por último voy a plantear la pregunta por nuestro modo de acceso descriptivo a la Generatividad y el problema de la evidencia en la fenomenología. Esta sección contiene a su vez tres subsecciones: Generatividad y Verticalidad; Conocimiento moral, Corazón y Presentación; y Generatividad como Amor. Concluyo señalando brevemente algunos posibles temas que a partir de esta interpretación pueden ser de interés para la fenomenología.

1. La fenomenología como fenomenología generativa

La fenomenología es un tipo especial de reflexión que no quiere dar las cosas simplemente por sentadas, sino que se esfuerza por examinar el significado de las cosas tal y como se dan en la experiencia, así como por describir también sus estructuras. Llamamos “actitud natural” a esa actitud que da el mundo por sentado, y que lo hace de una manera tan *habitual* que llegamos a olvidarnos de cómo surge el sentido para nosotros. Este olvido, que se convierte en algo así como una “segunda naturaleza”, es lo que la vuelve una actitud “ingenua” y lo que la hace filosóficamente susceptible de crítica.

La fenomenología introduce un cambio radical en las actitudes: nos hace pasar de una aceptación directa de *qué* es algo a *cómo* se da ese algo, y con ello explica ese mismo “qué” o ente que se dio por sentado. El proceso de la investigación fenomenológica consiste en preguntar por ambos aspectos, el “cómo” y el “qué”: pregunta por la constitución del sentido (modos de donación) y por las estructuras esenciales (ser). Por ejemplo, al percibir el mundo, no saboreamos nuestro gusto, no vemos nuestro ver, ni pensamos inmediatamente nuestro pensamiento. Tampoco nos damos cuenta de una forma inmediata (si es que lo hacemos) de que la totalidad del objeto se da a través de sus lados, de que esos lados se dan a través de aspectos (liso, suave, recto), de que esos aspectos se dan a través de escorzos (antes,

después, rojo intenso), y de que esos escorzos se dan a través de fases (presente, retención, protención).¹ En la actitud natural nos es imposible advertir cómo el sentido nos orienta hacia algún ente, cómo le imprime una orientación que marca la diferencia, o cómo el sentido es ese “aspecto” bajo el que el ente nos habla, se vuelve comprensible y es aprehendido como tal. Quizá estemos dando por sentado inadvertidamente un dualismo cuerpo/alma, sin apercibirnos del papel específico que juega el cuerpo-vivido; o podríamos también estar asumiendo un dualismo espíritu/naturaleza sin reparar en cómo la tierra en tanto suelo dota de sentido al cuerpo-vivido y cómo nos orientamos espacial y temporalmente a partir de ella.

Es importante reconocer que este cambio fenomenológico de perspectiva –del “qué” al “cómo”– se lleva a cabo no ya para aceptar lo que ese ente es, sino para entender el *sentido* de ese ente en el que ya *estamos participando* (de una forma creativa además). Semejante cambio de postura permite que aquella actitud que daba las cosas por sentadas salga a la luz *como* una actitud “natural” o “mundana” (o ingenua). De hecho, es esta perspectiva fenomenológica la que nos permite afirmar que nuestras relaciones perceptivas e intelectuales se desarrollan *como una participación en lo que es*, que se determina bien *como* significativo (o *como* no significativo), bien *como* pleno de sentido (o *como* carente de sentido).

En resumen, la fenomenología admite la base ingenua de la reflexión, que es la actitud natural, pero se distancia de ella con el fin de alcanzarla de una nueva manera, de una manera crítica. La reflexión fenomenológica da un paso atrás respecto a esa base con el fin de ponerla de relieve en toda su plenitud, de mostrar la extrañeza inicial del sentido que anida en todo lo que se nos ha vuelto tan obvio, para de ese modo describir el proceso de formación del sentido en su abierta y nítida falta de familiaridad: un proceso dinámico que durante mucho tiempo dimos por sentado en la practicidad de la rutina. Además, el fenomenólogo no se limita a reflexionar “sobre” la experiencia, sino que lo hace *desde dentro* de la experiencia mientras ella misma está siendo vivida. Reflexionar sobre y desde dentro mismo del proceso de donación de sentido nos brinda la oportunidad de aprehenderlo en su desarrollo viviente, de tal forma que somos capaces de vislumbrar qué “significa” este proceso, a qué “apunta”, qué “acepta”, y cómo lo hace.²

¹ Véase por ejemplo Sokolowski (1974).

² En este sentido la fenomenología no es “normal”, pues no sigue el flujo de la experiencia tal y como se da *simplemente* por sentado. Pero hay otro sentido en que la fenomenología sí es “normal” o, mejor aún, “hiper-normal”, para usar el término de Husserl, en tanto describe las formas mismas en que se desarrollan las actividades mundanas.

Si ahora echamos un vistazo rápido a la fenomenología *generativa*, podemos decir que se trata de un método filosófico que está abierto a la generación socio-cultural, histórica, geológica y normativa del sentido de nuestra vida en común. Se ocupa de la relevancia normativa de los territorios y los terrenos, de la tierra como suelo para los seres corporales, del mundo como el horizonte de los objetos que se nos manifiestan. Es un método que muestra cómo las nociones tradicionales de normalidad y anormalidad adquieren una forma más rica, dinámica y sutil cuando se entienden como concordancia del sentido y optimidad (y no se las reduce a un promedio estadístico, a lo que es “natural” en contraposición a lo artificial, o lo habitual). También muestra cómo las normas surgen desde dentro de la experiencia misma. Describe las relaciones intersubjetivas de los mundos familiares y los mundos ajenos conforme se van desarrollando dinámicamente y conforme se van entrelazando a lo largo de las generaciones. Describe asimismo cómo el sentido del “hogar” o de “nuestros mundos” mantiene una relación de mutua dependencia y co-originariedad con los mundos “ajenos” o los mundos de los “otros”.

Sin embargo, parte del sentido de la fenomenología generativa atañe a la generación de la fenomenología generativa en sí misma. Así que para comprender las implicaciones y el futuro de la fenomenología generativa, y con ello el de la propia fenomenología, resulta igualmente importante proporcionar un bosquejo de su desenvolvimiento. Eso conlleva, en parte, contar una vez más cuál es el punto de partida y el desarrollo de la fenomenología de Edmund Husserl.

Edmund Husserl (8 de abril de 1859) es considerado como el “padre de la fenomenología”. Nacido en Prossnitz, ciudad situada en Moravia (entonces parte del Imperio austríaco, ahora en la República Checa), Husserl sólo publicó un puñado de obras durante su vida, pero llegó a escribir aproximadamente 45.000 páginas manuscritas en taquigrafía (lo que equivale a cerca de 150.000 páginas escritas a máquina). Husserl también inspiró algunos de los movimientos y pensadores más importantes de la filosofía contemporánea: Max Scheler, Martin Heidegger, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, y un montón de otros tantos. Murió el 27 de abril de 1938 en Friburgo (Alemania).

Desde el punto de vista del método filosófico, Husserl percibió la riqueza, la complejidad y la fecundidad de nuestro mundo de la vida, y, quizá por razones de claridad, objetivos y destreza/capacidad, comenzó describiendo esta unidad

dinámica y articulada de lo que es dando cada vez un solo paso, según un método estático, tal y como cada paso se da en el “ahora”, y atendiendo a estructuras constitutivas de la conciencia –tácitamente intencionales– en su relación con su objeto. Él quiso empezar, con clara conciencia de ello, por los fenómenos simples con el fin de ir detallando desde ahí distinciones más precisas (como escorzos espaciales y fases temporales, perspectivas, aspectos, lados, cualidades, modificaciones, modalizaciones, etc.), y así pasar *luego* a los casos más complejos. De este modo progresaría desde un campo de sentido al cuerpo-vivido en su conjunto, etc. No estoy sugiriendo que ésta sea la forma más eficaz de proceder en todos los casos, pero tiene su atractivo. Pues incluso un solo momento intencional revela, después de todo, un mundo, lo cual ya resulta difícil y complejo de por sí.³ ¿Por qué ponernos entonces a nosotros mismos en desventaja comenzando con fenómenos mucho más complejos cuya base aún no hemos logrado explicar?

De este modo, el estilo husserliano de descripción y la metodología implícita del procedimiento fenomenológico iría de lo que Husserl llama lo “simple” a lo “complejo”, de lo “inferior” a lo “superior”, y en algunos casos –pero no en todos– de los estratos “fundantes” a los estratos “fundados” del sentido y el significado.

Sin embargo, cuando Husserl llegó a los fenómenos más “complejos”, “superiores”, “fundados”, tuvo lugar un cambio discursivo. En este punto él se dio cuenta de que “ya” se encontraba describiendo fenómenos que iban más allá de lo que su método, según suponía, podía permitirle. No era cuestión, desde luego, de desechar sus conclusiones. Pero sí se impuso como tarea ofrecer una explicación metodológica de estos fenómenos más ricos y complejos. Fue durante esta época, por lo menos desde principios de la década de 1920, cuando formuló una distinción entre fenómenos estáticos y fenómenos genéticos, y, lo que es más importante, entre el método estático y el método genético. Estos fenómenos genéticos incluían temas como las cinestesias, la normalidad y la anormalidad, la auto-temporalización, el instinto, la facticidad, la concordancia y la discordancia, el dormir como problema constitutivo, la optimidad, la afectividad, la génesis pasiva, la asociación, la motivación, etc.

He mencionado que en este punto Husserl se inclinaba por un cambio *discursivo*. Lo que quiero decir con ello es no sólo que formuló explícitamente

³ Como escribe Husserl: “La percepción externa es una constante pretensión de lograr algo que, por su propia naturaleza, no está en condiciones de lograr” (Hua XI, 3).

la distinción entre los métodos estático y genético, sino que se replanteó su valoración de los fenómenos genéticos y estáticos en sí mismos. Una vez alcanzados estos fenómenos que él llamaba “superiores” o “complejos” o “fundados”, los sometió a una nueva calificación: lo que antes llamaba “inferior”, “simple” o “fundante”, ahora lo designa como “abstracto” y “fundado”; lo que era “superior” o “complejo” es ahora lo más “concreto”, ¡y en algunos casos hasta “fundante”! Es decir, lo que Husserl está haciendo ahora es describir el “todo” desde la perspectiva genética, en cuyo caso lo “estático”, que antes era “simple” e independiente, se revela como “dependiente”, abstracto y en algunos casos hasta como formal.

¿Por qué son importantes estos movimientos? Porque en mi lectura del material que por entonces acababa de ser publicado, especialmente los manuscritos inéditos (inéditos en ese momento), me di cuenta de que había un nuevo campo problemático delimitado por la terminología de los “fenómenos generativos”. Esto sucedía con claridad en aquellos lugares en que fundamentalmente se estaban describiendo fenómenos nuevos, una clase de fenómenos *irreductibles* a los fenómenos genéticos. Se trataba de fenómenos como el mundo familiar y el mundo ajeno, los compaisanos, el nacimiento y la muerte como características constitutivas de la experiencia, la apropiación y la transgresión como tipos de constitución, la familiaridad y la falta de familiaridad como modos de la normalidad y la anormalidad, la aparición del prefijo “*stamm-*” en lugares donde cabría esperar el término “primordial”, etc. Estos fenómenos generativos también se articulaban en torno al término “generatividad”.

Advertí entonces que entre los fenómenos genéticos y los generativos se daba un patrón similar al que había entre los fenómenos estáticos y los genéticos. Una vez más tenemos que volver a recordar que Husserl ya siempre se encuentra trabajando –al menos implícitamente– en el seno mismo de la unidad articulada de los entes, o, según los términos que emplearé más adelante, *desde dentro* del movimiento de la generatividad. Él ya se encuentra ahí, en la generatividad, aunque esta última no se haya convertido todavía en un tema explícito. Por eso cuando Husserl llega ahí de forma explícita puede escribir, como de hecho escribe, que el fenómeno más *concreto* es la generatividad. Cuando abstraemos la dimensión de la historicidad respecto de la generatividad, obtenemos la auto-temporalización; y cuando abstraemos la temporalidad de este fenómeno genético, tenemos el mentar consciente estático.

Husserl, por supuesto, nunca hizo referencia alguna a una “fenomenología generativa” como tal. No existía como método en ese sentido específico. Pero lo

que me llamó la atención fue que se trataba de un paso que tenía que ser dado: para Husserl ciertamente, pero de un modo aún más significativo para la fenomenología en su conjunto. Ese “conjunto” requería una fenomenología generativa de la “generatividad”, por cuanto es la dimensión más concreta (pero no exclusiva) de la fenomenología. En cierto sentido, por tanto, toda fenomenología es/era “ya” fenomenología generativa, lo que llevó a Husserl a señalar que incluso los fenomenólogos se encuentran dentro de la generatividad. La fenomenología es fenomenología generativa, o, dicho de una forma alternativa, la fenomenología generativa es la fenomenología en cuanto tal. Por consiguiente, practicar fenomenología estática significa estar ya practicando fenomenología generativa desde la posición de la estática, y describir fenómenos estáticos es estar ya describiendo la generatividad desde el ángulo de lo estático. Éste es el marco comprensivo desde el que introduje la fenomenología generativa.

2. La especificidad de la fenomenología generativa

Puede que para algunos la llegada de Husserl a la generatividad y nuestra comprensión de la fenomenología generativa, así como el abanico de experiencias que ella abarca, tenga una gran resonancia con el influyente filósofo de la dialéctica del siglo XIX, G.W.F. Hegel, y su fenomenología del espíritu (que influyó en Marx y después en el pensamiento político francés). Pero, pese a algunas similitudes, entre uno y otro hay cuatro diferencias principales que son ilustrativas, pues nos ayudan a iluminar la especificidad de esta fenomenología generativa que se inspira en Husserl.

En primer lugar, mientras que para Hegel el proyecto de la fenomenología terminaba con *un* fenomenólogo, que resultaba estar ahí justo en el momento adecuado y que resultó ser el propio Hegel, el proyecto de la fenomenología generativa se encuentra situado dentro de la generatividad, de tal forma que la fenomenología generativa no puede terminar con Husserl en el mismo sentido en que una fenomenología del espíritu sí termina con Hegel. Es decir, la fenomenología husserliana se convierte en una tarea realizada en común, no sólo entre los fenomenólogos contemporáneos, sino como un proyecto transmitido, apropiado y transformado a lo largo de las generaciones. La fenomenología misma cambia en función de la historicidad de los tiempos y según la facticidad de los individuos fenomenólogos o fenomenólogas. La posición que ellos y ellas toman respecto a la constitución del sentido intersubjetivo y el desarrollo histórico de la

fenomenología parte del compromiso con un cierto desarrollo óptimo y teleológico de la filosofía. Esto no significa que no haya estructuras esenciales, sino que surgen como *a priori* históricos.

En segundo lugar, mientras que para Hegel una fenomenología del espíritu no requiere más que *algún* fenomenólogo, en el sentido de un filósofo fenomenológico *cualquiera*, para Husserl la singularidad de este fenomenólogo es fundamental. El fenomenólogo generativo y la fenomenología generativa se encuentran situados dentro de una historicidad específica o de unas historicidades específicas (dentro del desarrollo histórico de los mundos familiares y los mundos ajenos), y esto significa que *quién* es y *quién* llega a ser fenomenólogo generativo sí reviste importancia: conforme la historicidad de la situación va cambiando, el fenomenólogo debe describir críticamente y participar normativamente en la generación de la vida intersubjetiva e histórica. Además, el fenomenólogo debe dar cuenta continuamente de los cambios que introduce en la generatividad en tanto “funcionario” de la humanidad.

En tercer lugar, el fenomenólogo hegeliano sólo podría llegar a describir adecuadamente esos nuevos acontecimientos fácticos si es que expresan las mismas estructuras de sentido que ya han sido efectuadas históricamente y puestas al descubierto por *el* fenomenólogo. O dicho de otra manera, cualquier fenomenólogo posterior no tendría otra tarea que la de repetir o reelaborar una imitación de lo que el primer fenomenólogo (Hegel) ya observó, lo cual implica reiterar y recordar retrospectivamente esas estructuras para dar comienzo a la “filosofía”. Como mucho, ese eventual fenomenólogo describiría esa repetición de las estructuras de sentido como posibles nuevos acontecimientos. Esto sucede porque, para Hegel, todas las estructuras de sentido se han agotado y deben haberse agotado si es que se trata de dar comienzo a la filosofía.

Con todo, si por alguna razón Hegel hubiera considerado que no todas las estructuras de sentido se han agotado, incluso en ese caso aún no estaría claro de qué modo el fenomenólogo podría participar en la generación de nuevas estructuras; tampoco estaría claro en absoluto si es que habría ocasión para que el fenomenólogo mismo apareciera en escena. Esto se debe a que Hegel coloca al fenomenólogo en la culminación histórica, vale decir experiencial, de esas configuraciones, pero en la perspectiva de un conocimiento no experiencial. Por consiguiente, es imposible que el fenomenólogo hegeliano del espíritu tenga experiencias de crisis.

Para el fenomenólogo generativo, en cambio, la estructura de la generatividad impide tal clausura, tanto si se entiende como una superación de la ajenidad o como un agotamiento de las estructuras de sentido. El fenomenólogo generativo o, dicho con más exactitud, los fenomenólogos generativos tomados en su singularidad y en el seno de sus historicidades tienen experiencias de crisis porque están abiertos a futuras posibilidades incitantes, y, en consecuencia, participan en el proyecto *crítico* de renovación y generación (y no simplemente de repetición) de las estructuras de sentido. Esto pone de relieve una vez más el papel y la vocación de los fenomenólogos husserlianos como funcionarios de la humanidad. Así pues, la fenomenología generativa ya es siempre “crítica” en su tarea meramente descriptiva.

Por último, si bien hay algo claramente identificable como fenomenología “hegeliana”, cuando alcanzamos el estadio de una fenomenología generativa la atribución de esta fenomenología a Husserl se vuelve más ambigua. En realidad, la fenomenología generativa nunca estuvo completamente “contenida” dentro de los escritos de Husserl. Pero aún más importante –más fundamental podríamos decir– es que la fenomenología generativa, para ser precisamente fenomenología generativa, debe ir más allá de ser simplemente la fenomenología de “Husserl”. Con esto no quiero decir que la fenomenología “husserliana” sea deficiente, como Schutz, Habermas, Adorno o incluso Ricoeur han podido afirmarlo. Lo que quiero decir, más bien, es que forma parte de la estructura misma de la fenomenología generativa ir más allá de sí. Quizá esto arroje una nueva luz sobre la frase, tan a menudo citada, de que el fenomenólogo es un “eterno principiante”.

La fenomenología generativa viene tras [*after*] Husserl en el sentido de que él no utilizó esta expresión, no formuló una fenomenología generativa, y en términos históricos ha llegado “después” de Husserl. Pero la fenomenología generativa también va tras [*after*] Husserl en el sentido de que rastrea su movimiento, sus motivaciones y sus hilos conductores “según” lo que Husserl mismo reveló, lo cual significa que se trata asimismo de una tarea creativa o, como también podríamos decir, de una tarea generativa. En este sentido, la fenomenología generativa no pertenece a Husserl sino que él pertenece a ella. Y, de una manera similar, nosotros, en tanto fenomenólogos o fenomenólogas, pertenecemos a la generatividad y a la tarea de la fenomenología generativa.

3. El doble sentido de la fenomenología generativa y la generatividad

¿Qué describe entonces la fenomenología generativa? En el epílogo a la excelente traducción al español mencioné que había utilizado “generatividad” y “fenomenología generativa” de dos maneras distintas, en algunas ocasiones de forma más explícita y en otras de forma más implícita.⁴ Por un lado, entendía “generatividad” y “fenomenología generativa” como una dimensión específica de la investigación fenomenológica, distinta de los métodos estático y genético. Por consiguiente, la fenomenología generativa abarcaba ciertos fenómenos generativos que no aparecían, y que en algunos casos no podían “aparecer”, en los registros estáticos o genéticos; por ejemplo, los rituales, las brechas generacionales, el nacimiento y la muerte como características constitutivas del mundo, las tradiciones culturales, los ritos de iniciación, los fenómenos narrativos, la apropiación del sentido, la historicidad, etc. De esta manera, la fenomenología generativa estaría en consonancia con los fenómenos geo-históricos, normativos e intersubjetivos, especialmente con la relación entre el mundo familiar y el mundo ajeno.

Pero como podrán sospechar por lo que he expuesto hasta aquí, la generatividad y la fenomenología generativa adoptaron un significado más amplio. Y es que también entendía la Generatividad como el movimiento mismo desde donde surge la relación hogar/ajeno; “eso” de la Generatividad no es ninguna-cosa-cualquiera [*any-thing*], sino más bien el movimiento dinámico, el devenir o la originación infinita que para Husserl se convierte en el “nuevo” absoluto. Así pues, mientras la fenomenología generativa (en minúsculas) abarca todos los fenómenos generativos, la Fenomenología Generativa (en mayúsculas) se ocupa de la “Generatividad” en cuanto tal y, por tanto, de todas las dimensiones temáticas cubiertas por los métodos estático, genético y generativo. Por consiguiente, la Fenomenología Generativa se sitúa dentro del movimiento generativo (Generatividad) por cuanto trata de aprehender el movimiento generativo en su desarrollo. Por esa razón quizá sea más útil hablar, por un lado, de un *método* generativo en su sentido más estricto, enmarcado junto a los métodos estático y genético, y, por el otro lado, de una *Fenomenología* Generativa, que se identifica con la fenomenología misma, en tanto es una fenomenología de la Generatividad que se desarrolla desde dentro de la Generatividad.

⁴ Steinbock (2022a, 393-399).

La generatividad, por tanto, en su sentido restringido y acotado, se refiere a la relación mundo familiar/mundo ajeno, a la historicidad del sentido que es susceptible de apropiación y exapropiación a lo largo de las generaciones, etc. Pero en su sentido más profundo la Fenomenología Generativa describe el movimiento mismo de la Generatividad en cuanto tal, que “entrega” la relación hogar/ajeno y, de hecho, todo el resto de los fenómenos generativos. La Generatividad es “histórica” en el sentido de que tiene lugar y ocupa su lugar en la historia, pero no cabe reducirla a la historia ni tampoco a los momentos históricos.

Más arriba he señalado que como la Generatividad es el movimiento mismo desde donde surgen las estructuras históricas, intersubjetivas y normativas, o la relación hogar/ajeno, sucede entonces que cualquier reflexión filosófica, incluso la reflexión fenomenológica que da cuenta de la Generatividad y los fenómenos generativos, ya siempre está operando desde dentro de la Generatividad. Pero tengo que hacer una importante aclaración que ayudará a dilucidar los parámetros de esta afirmación.

La Generatividad es una estructura esencial, pero su manifestación ha sido peculiar de una tradición cultural e histórica específica: la tradición greco-abrahámica en su sentido más amplio. La Generatividad –que es, si puede decirse así, una esencia histórica– fue efectivamente “revelada” en esta amplia tradición, y consiste en el proceso en virtud del cual hay estructuras normativamente significativas que poseen una orientación única e irreductible. Es en el seno mismo de esas diferentes estructuras y a través de ellas como la Generatividad logra marcar una diferencia histórica.

La Generatividad se articula normativa, social y geo-históricamente en la estructura misma de hogar/ajeno. Se trata del movimiento a través del cual la dinámica hogar/ajeno llega a co-existir en tanto es co-relativa. Cuando hablamos del nexo generativo en términos de hogar/ajeno, lo que estamos describiendo es el movimiento de la Generatividad y, por ende, el marco generativo en su “totalidad”. Sin embargo, el todo de esa Generatividad, ese movimiento en sí mismo, no se puede describir desde la perspectiva objetiva de la tercera persona, sino desde dentro del hogar (que no es sólo “un” hogar); en este caso, desde dentro de la Generatividad. Con esto no quiero decir que haya un mundo familiar en particular dentro del marco generativo, sino que la Generatividad es en sí misma el “Hogar”. Por consiguiente, la estructura de la Generatividad, tal y como aquí la he descrito, no se limita a explicar las diferencias que serían ajenas respecto a

un hogar en particular, ¡sino también la posibilidad de algo radicalmente ajeno incluso para la Generatividad misma!

4. El acceso a la Generatividad y el problema de la evidencia

Si la Fenomenología Generativa consiste en una fenomenología “de” la Generatividad, que es una originación absoluta o infinita, la pregunta fenomenológica que tenemos que plantearnos entonces es la siguiente: ¿Cuál es nuestro modo de acceso a la Generatividad *en cuanto tal*, a la Generatividad “en” la que ya siempre estamos? Husserl también abordó a su manera esta pregunta por el modo de acceso, aunque no la remitiese de forma explícita a la Generatividad. Ciertamente, la Generatividad se da en y a través de la relación hogar/ajeno, y el hogar se da también de forma co-fundacional a lo ajeno a través de los encuentros transgresivos con la ajenidad.

Al preguntar por el tema de la ajenidad, Husserl no se dirige solamente al “ser” de esa ajenidad —lo que equivaldría a permanecer en la actitud natural—, sino que afronta nuestros modos de acceso a ella. La ajenidad, escribe en diferentes ocasiones, se vuelve accesible en el modo de la inaccesibilidad y la incomprendibilidad. En pocas palabras, la ajenidad se da en el modo de no poder darse; se da como no pudiendo ser aprehendida o conocida de una forma originaria. La experiencia de la ajenidad consiste precisamente en no poder venir a experiencia. En este sentido, por tanto, la ajenidad se constituye de un modo liminar, por lo que cabría calificarla como un fenómeno-límite.

Pero tenemos que preguntarnos: ¿Qué presuposiciones están operando aquí para que describamos algo que se da como no pudiendo darse? La presuposición de que no habría más que un único modo de donación válido para la experiencia y la evidencia. Para la mayoría de la filosofía occidental desde la Ilustración (incluida la mayor parte del trabajo de Husserl), este modo de donación consiste en la *presentación* de un objeto —o de una configuración objetual— que tiene en última instancia una estructura racional. Si hay algo que no sólo no se da sino que por su propia naturaleza *no puede* darse como un objeto (una persona por ejemplo), se supone entonces que ese algo no se manifiesta, no hay experiencia del mismo, no es genuinamente accesible. En términos fenomenológicos, esto quiere decir que *se da como* no pudiendo darse. Eso que se da como no pudiendo darse se constituye entonces de un modo liminar, incluso si lo que se constituye

de este modo liminar cambia –dependiendo de la apertura metodológica– dentro de la esfera de la presentación.

Con todo, ¿y si esta visión del asunto fuera miope? Si la fenomenología está abierta, como debería estarlo, a todos los temas que se dan en tanto se dan a sí mismos y según la forma en que se dan a sí mismos, con independencia de cómo se dan y de si se ajustan o no a nuestras expectativas, ¿qué nos dice esto acerca de la donación, la evidencia y la fenomenología? Hace que nos planteemos la cuestión de lo que es accesible a la descripción fenomenológica más allá de la donación presentacional, es decir, más allá de lo que se presenta en las funciones perceptivas y los actos judicativos. Esto da lugar a tres líneas de pensamiento concernientes a: A) los tipos de donación que trascienden la donación presentacional, lo que yo llamo verticalidad; B) la relación entre la donación vertical y la donación presentacional; y C) la profundización en la “donación” y en la “Generatividad” desde el punto de vista de lo que se revela.

A. *Generatividad y Verticalidad*

El fenomenólogo permanece atento y receptivo a todos los modos de donación, incluso si no se ajustan necesariamente al estilo presentacional de la donación. Aquellos modos de donación que no se ajustan a los objetos perceptivos o judicativos los he llamado donación “vertical” o, en general, “verticalidad”. Estos modos de donación son “verticales” en el sentido de que nos llevan *más allá* de nosotros mismos. Se trata de modos que operan más por evocación que como resultado de nuestros esfuerzos por traerlos a presencia. Estos modos no se rigen por un sistema de plenificación de la mención intencional. Pero sólo porque algo no se manifieste como un objeto perceptivo o judicativo no significa que no haya donación, que no haya ninguna experiencia, o ninguna posibilidad de evidencia o decepción.

Los modos verticales de donación se nos vuelven patentes cuando evaluamos lo que realmente *se da en la experiencia humana*, una sensibilidad o receptividad que nos exige ampliar lo que cuenta como evidencia. Esta ampliación, que descansa en la experiencia, nos abre a las esferas religiosa, moral y ecológica de la existencia, incluso si la cualidad de esos tipos de experiencias es fundamentalmente diferente a la forma en que tenemos experiencias de los objetos perceptivos o judicativos. Puesto que las dimensiones religiosa, moral y ecológica

de la experiencia nos han sido dadas (aunque en sus modos característicos de donación), están sujetas a un pensamiento crítico y filosófico. Por consiguiente, la Generatividad no es simplemente un fenómeno-límite, sino un tipo de donación tan radical que no corresponde a un estilo de experiencia “noesis:noema”, por lo que tampoco es reducible a la presentación. Es en este sentido en que la Generatividad es verticalidad.

La verticalidad suscita esos vectores dinámicos de la experiencia que tienen una estructura singular totalmente propia: la altura y profundidad de lo que viene a experiencia, o el proceso de participar lo que es en términos de valor y sentir-valórico. Si observamos la verticalidad desde la perspectiva de la mera presentación epistémica, se trata del “misterio”, de la incontrolable y “salvaje” dimensión de la experiencia que no se reduce a ser una simple nada. Por ejemplo, sólo porque en última instancia no puedo controlar, sujetar ni tampoco apropiarme de otras personas no significa que ellas sean una ausencia, una ruptura de mi libertad, o “lo otro que lo dado”, incluso si finalmente ya no están bajo mi control. Las personas se dan más bien en una *presencia plena pero inagotable*, pero no a la manera en que un objeto se despliega en función de mi instancia perceptiva.

Mi libro *Mundo familiar y Mundo ajeno* resultó ser el comienzo más que el final de una investigación sobre la evidencia, y se convirtió en una plataforma para siguientes trabajos que abordaron dimensiones más amplias de la evidencia. Como ya he mencionado, la primera forma en que desarrollé el movimiento interno de la Generatividad más allá de este comienzo –ciertamente incompleto y alusivo– fue con la noción de “verticalidad”. Estos modos de donación vertical inciden en una variedad de dimensiones de la experiencia humana: una dimensión religiosa de la experiencia (por ejemplo la experiencia de la santidad, o sea, la “epifanía”); una dimensión moral de la experiencia (la experiencia de otras personas y de uno mismo como persona, es decir, la “revelación”); la experiencia de objetos en tanto iconos (“manifestación”); la “exposición”, que es una dimensión estética de la experiencia (distinta de la incorporación, que yo llamo “donación encarnada”); una dimensión de la experiencia en relación a la Tierra como suelo (“descubrimiento”); y la experiencia de los seres elementales pertenecientes a la “tierra” (o sea, “despliegue”). Todas estas dimensiones tienen sus modos característicos de donación y son de-limitantes, es decir, apuntan y se abren a otros modos de donación con sus propias formas características (lo ecológico, lo santo, lo moral, etc.).

Así pues, en *Phenomenology and Mysticism* (Steinbock 2007) describí el modo en que la acreditación de la experiencia religiosa es interna a su propio tipo de experiencia y se desarrolla en ese nivel de experiencia. Como no se ajusta a un estilo racional de evidencia, este peculiar estilo de donación —la esfera de lo Santo, por ejemplo—, así como sus dificultades, sus propios tipos de decepciones, ilusiones, confirmaciones, etc., fueron excluidos por anticipado de una consideración filosófica. Sin embargo, la evidencia perceptiva no puede validar ni certificar la experiencia espiritual; la experiencia de amar a otro, o la de ser amado por otro, sólo puede ser “confirmada”, por así decir, *desde dentro* de ese mismo tipo de experiencia emocional, pero no así por la reflexión racional sobre el amor ni por cualquier otra experiencia que no sea *de la misma especie*.⁵

En *Mundo familiar y Mundo ajeno* apenas pude sino insinuar estos diferentes modos de donación y de “absoluto” a los que me he referido más arriba, en parte porque el libro se limitaba a Husserl. Pero, en última instancia, la fenomenología, en tanto fenomenología generativa, tiene que explicar todo lo que se da según su propio modo de darse, lo cual requiere dar cuenta de la “Generatividad”: la esfera religiosa de la experiencia, la esfera moral de la experiencia y las dimensiones corporales y ecológicas de la experiencia. Estas esferas y dimensiones corresponden a diferentes “absolutos” en nuestras vivencias y se manifiestan de una forma entrelazada. Pero, de nuevo, en *Mundo familiar y Mundo ajeno* apenas pude sino aludir a ellas, sin desarrollarlas.

B. Conocimiento moral, Corazón y Presentación

Más arriba señalé que esta investigación se abría a tres líneas de pensamiento concernientes a la descripción fenomenológica. El segundo grupo de preguntas atañe a la relación entre la donación vertical y la donación presentacional. Por ejemplo, los actos de las dimensiones verticales (actos religiosos, actos morales,

⁵ En ese libro describí este modo de evidencia vertical (“epifanía”) a través de las narraciones en primera persona de tres figuras de las tradiciones místicas cristiana, judía e islámica: Santa Teresa de Ávila, el rabino Dov Baer y Rūzbihān Baqlī. Lo que hice fue relacionar esta amplia gama de experiencias religiosas con los problemas filosóficos de la evidencia, la identidad y la otredad. Sobre la base de esta descripción filosófica de la experiencia vertical desarrollé una crítica social y cultural en términos de idolatría (como orgullo, secularismo y fundamentalismo) y sostuve que la comprensión contemporánea de la experiencia humana debe provenir de una visión más completa y abierta de la experiencia religiosa.

etc.), ¿tienen sus propias estructuras o dependen de estructuras experienciales más básicas? Dicho de una forma más específica: los actos emocionales, ¿deben estar fundados en los presentacionales –como Husserl sostiene– para tener su propia estructura relacional? Los actos valorativos, ¿pueden ser no cognitivos y “no objetivantes” aunque estén fundados en actos presentacionales objetivantes?

No estamos aquí negando que nuestra relación epistémica con los objetos sea una forma legítima de experiencia. De lo que se trata más bien es de poner en cuestión la preponderancia del sentido epistémico racional sobre la esfera emocional del conocimiento, tal y como se ha afirmado en la Modernidad. Más aún, de lo que se trata es de reconocer que la apertura epistémica, lejos de ser diferente de esa esfera emocional, está arraigada en la apertura cognitivo-emocional, y que donde eso ocurre de la forma más profunda es en el amor. La tarea, por tanto, consiste en no seguir ignorando lo que la Modernidad ha ignorado, a saber: el papel de las emociones –especialmente las emociones interpersonales– y las posibilidades que ellas mismas nos abren.

Ésta fue una de las cosas que quise mostrar en *Emociones morales*.⁶ A través de las emociones interpersonales o morales, de la apropiación de estos recursos, se puede recuperar lo que la Modernidad había excluido sin necesidad de volver de manera abstracta a un imaginario social pre-crítico anterior, pero también yendo más allá de los problemas de nuestra actual situación contemporánea y del impasse posmoderno. Experiencias como el amor, la humildad, la confianza, el arrepentimiento, incluso la vergüenza, la culpa y el orgullo, revelan a la persona como un ser interpersonal, y en las manifestaciones de nosotros mismos descubrimos que somos intrínsecamente relacionales. Si lo tuviera que expresar con el término que más me gusta ahora y que estoy desarrollando en mi actual trabajo, diría que el sentido más profundo en que *estamos dados a nosotros mismos* es en tanto “amados”. O para expresarlo de una manera diferente, no se trata solamente de señalar las formas en que las emociones (que tienen sus propios tipos de evidencia) ofrecen modos característicos de existencia en tanto coexistencia. De lo que también se trata es de entender cómo las emociones ya siempre estuvieron operativas por lo que respecta a las personas, aunque en la Modernidad fueran excluidas en favor de otras preferencias.

Tomar como punto de partida lo amado en tanto constituido a través del amor plantea un desafío crucial para la fenomenología: ¿De dónde obtenemos

⁶ Steinbock (2022b).

el sentido de “donación” del amor para que este amor sea fenomenológicamente accesible en este nivel de experiencia? ¿Cómo puede ocurrir esto para que un fenómeno tan central de la persona humana sea determinado más concretamente como “amado”? ¿Estamos todavía pensando fenomenológicamente? Y si es así, ¿qué tipo de fenomenología es ésta? ¿Qué aspectos de la fenomenología están siendo considerados?

Una descripción fenomenológica del amor nos lleva más allá de lo que una descripción fenomenológica suele ocuparse, al menos según muchas interpretaciones. Si bien tal descripción podría comenzar con un “acto-de-fenomenología”, donde el amor fuese considerado un acto humano más entre otros (como la confianza, la vergüenza, el arrepentimiento, etc.), inmediatamente nos vemos llevados más allá de este acto-ejecutivo humano en aspectos importantes, aspectos que afectan a cuestiones omniabarcantes. Con esto no quiero decir que nos veamos sumidos sin más en cuestiones “especulativas”. Más bien nos vemos llevados a tratar temas que inciden en *toda (la) realidad*, que es lo que tenemos en mente cuando empleamos la expresión “realidad última” o cuando nos referimos al misterio del surgimiento de lo que es. Nos vemos entonces llevados a cuestiones que uno estaría tentado de llamar “metafísicas”. El punto que quiero subrayar es que, por lo que respecta especialmente al amor, un acto-de-fenomenología debe fundamentarse en la realidad metafísica a la que la fenomenología misma está abierta, una realidad que también es fenomenológicamente accesible. Al reconocer este movimiento como Generatividad, o como Verticalidad o “Amor”, la persona humana se revela en tanto amada: la auto-manifestación y la auto-donación más radical es la del amor.

C. *Generatividad como Amor*

La epifanía y la revelación son dos modos de donación vertical. A través de la epifanía entendida como amor venimos a ser *revelados* a nosotros mismos en el modo más fundamental, como *amados*. Cualquier otro “acto” *revelador* (revelador en este sentido específico: vergüenza, culpa, simpatía, arrepentimiento, etc.) remite a su manera, y también “explica” y nos dispone, a esta revelación fundamental del amor y del estar dados como amados.

Este “amado” es desde el principio relacional o, más bien, inter-personal: estoy dado a mí mismo como no teniendo el fundamento en mí mismo;

en tanto amado me recibo a mí mismo como relacional, no importa cuán implícitamente. Puedo, por supuesto, reificar esta relación; puedo disimular y ocultar esa dinámica interconectada de forma tal que me tome a mí mismo como estando fundamentado en mí mismo, como un simple “yo”. En esto consistiría el problema y el misterio del origen del orgullo.⁷

Expresado en términos más esquemáticos, podría decirse que toda la creación es “amada”, de tal modo que, más que “criaturas” o “creación”, somos antes que nada amados. Para que algo se dé como amado tiene que estar ya moviéndose dentro de esa apertura del amor, por lo que la evidencia de lo amado sólo se da dentro de ese movimiento y en esa participación. Así pues, “amado” es otro término para lo que primordialmente se da a través del amor, con independencia de si lo dado o lo “amado” es inanimado, orgánico o personal. Hay muchas maneras en que este Amor se manifiesta como amado: desde las cuerdas, los quarks, las partículas, los elementos y las nubes de polvo a las enormes nebulosas; desde todas las formas de materia inorgánica, como los minerales y los cristales, la energía o la atmósfera, a las formas más simples de vida unicelular, los glóbulos, los seres psicofísicos a los que atribuimos inteligencia práctica, psique o alma; y también se manifiesta como un estar presente de forma personal según el modo específico en que este amor se relaciona con quienes de forma creativa se han vuelto susceptibles de “revelación vertical”. Esos “amados” que aman se constituyen como *personas*. Las personas no tienen por qué reducirse de entrada sólo a los seres humanos; la personalidad puede revelarse en principio a través de cualquier especie, precisamente como amados que aman (de forma creativa, generativa, etc.). Para decirlo de otra manera: todo lo que es, toda “realidad”, expresa este Amor.

Quiero hacer una importante distinción entre *participar en lo que es* [*participating in being*], que es propio de la donación presentacional, y el amor como *participar lo que es* [*participating being*], que es propio del amor vertical. En la presentación, que es el modo de donación que encontramos en las operaciones perceptivas y en los actos judicativos, me relaciono con lo que es participando “en” lo que es. Esto tiene lugar mediante el pre-poner pasivo o el poner activo lo que es. Como dice Husserl, mi actitud dóxica acepta derechamente lo que es, de tal forma que lo afirma en su “que es” y en su “qué es”. Puedo desde luego cuestionar lo que es, ponerlo en duda, vivir un acontecimiento como posible o imposible, etc., pero en cada uno de estos casos todavía se está presuponiendo

⁷ Véase Steinbock (2022b, cap. 1). Véase asimismo Hart (2020).

lo que es en todas sus modalidades y modalizaciones. Mi relación con lo que es en su modo presentacional todavía abraza esta dinámica básica de la correlación.

El amor, en cambio, se relaciona con lo que es en tanto “*participa*” lo que es. Lo que quiero decir con esto es que el movimiento del amor consiste en *recibir* lo que es tal y como *es*, de tal manera que este último puede *ser/llegar a ser tal y como es en pos de su florecimiento*. Empleo la expresión “participar lo que es” sin preposición alguna (“en”, “con”, “de”) con el fin de señalar cuán inmediato y directo resulta ser este participar o traer a presencia que es característico del amor. El amor “participa lo que es” de tal modo que lo que se “da” ya se ha revelado inmediatamente como amado (es decir, se da en el amor), dándose más que sí mismo, y realizándose en la forma específica del ser dado.

Si lo expresamos mediante la descripción de la caridad propuesta por Teilhard de Chardin, podemos afirmar que el movimiento vertical del amor lleva adelante las cosas tal y como son, a la vez que las incita a mirar más allá de sí mismas, en lugar de dejarlas simplemente atrás. El amor es un movimiento en pos del florecimiento o el mejoramiento de lo amado *según la manera que le es más propia*, es decir, en el seno de lo que yo llamo su propia “magnitud” o rango valórico. Dentro de esa magnitud específica, lo amado puede llegar a ser cada vez más rico en su propia esfera de valor. En lugar de hacerlos decrecer, el amor “permite” que todos los entes lleguen a ser lo que son o quienes son en conformidad con cómo son, y amplía su alcance para convertirse en una fuerza elevadora que anida intrínsecamente en todo tipo de empresa humana. Logra en una sola operación la ampliación de la riqueza y de la diversidad en pos de la unidad. Éste es el único sentido en que cabe entender el amor como anuencia a una situación amorosa, es decir, lo que los místicos llaman “entrega”.

Con la verticalidad nos encontramos en el corazón del tema. Por esa razón las cuestiones ambientales no pueden tratarse de una forma *exclusivamente* “ambientalista”. También por esa razón un ente que siente los dolores y los placeres afectivos más elementales, o que siente tristeza o satisfacción, precisamente *porque* lo está sintiendo corporalmente, se encuentra “ya” participando en el infinito Amor Personal.⁸

⁸ Véase Steinbock (2007) y (2023).

5. Conclusión

Comencé esta conferencia con el surgimiento de la fenomenología generativa en relación con los fenómenos generativos, y abordé la cuestión de la generatividad y el problema de la evidencia en la fenomenología de Edmund Husserl. Abrí la última sección de este texto preguntándome por la limitación –aparentemente arbitraria– de la donación a cómo algo se presenta en tanto objeto perceptivo o judicativo. También señalé que la Generatividad no es simplemente un concepto límite de la fenomenología, sino que es susceptible de experiencia bajo formas que le son esencialmente características, y que por ello se trata de una experiencia abierta a una descripción fenomenológica específica.

Puede parecer extraño que estas consideraciones hayan conducido a otros temas como la donación vertical, la verticalidad, lo amado, el amor, las emociones, el valor y cosas por el estilo. He aquí una manera en que puede desarrollarse la dinámica interna de la Generatividad, pero no es la única. También podría ofrecerse una explicación distinta que señalase que el Ser, el conocimiento y los entes son fundacionales respecto el Amor, el amor y los amados. Sin embargo, estas descripciones tienen implicaciones metafísicas y ontológicas radicalmente diferentes, tal y como he descrito en otros lugares; por ejemplo, la cuestión no reside en los tipos de pensamiento, en los tipos de olvido, de retirada, de ausencia, de ser, de estar-ahí, sino en los tipos de amar y de odiar, los tipos de “idolatría”, de presencia desbordante, de amados, de persona, de verticalidad.

¿Es esto fenomenológico? Así lo creo. ¿Es husserliano? Eso depende. En cierto sentido no lo es (al modo en que uno diría que la “fenomenología generativa” no es de Husserl), pero en otro sentido sí es husserliano. No es “husserliano” en el sentido de que Husserl parece estar comprometido, por ejemplo, con la idea de que los actos emocionales y valorativos, para seguir siendo actos relacionales, dependen de un núcleo presentacional. Por otro lado, ¿acaso es una casualidad que el propio Husserl se viera llevado, quizá pese a sus propias convicciones teóricas, a describir precisamente estos tipos de fenómenos: las vocaciones, el deber absoluto, el amor, la justicia, la fe, Dios, el valor?

¿Qué es, pues, la Generatividad? A día de hoy lo llamaría el Amor en tanto participa lo que es. Y como ya somos “partícipes” en tanto amados, la fenomenología generativa es una manera de participar este Amor de una forma responsable, creativa y discerniente. Esta fenomenología atañe a cómo nos es dada o

revelada esa participación, a cómo generamos (o participamos) ese ser-revelado, esa participación. El modo en que nos revelamos a nosotros mismos y en que generamos o participamos lo que es, incluidos nosotros mismos, apunta a una tarea característica de la fenomenología. Apunta a una fenomenología de la experiencia vocacional.

Referencias bibliográficas

- HART, James. G. (2020). "Transcendental Pride and Luciferism: On Being Bearers of Light and Powers of Darkness", *Continental Philosophy Review*, vol. 53/1, pp. 331-353.
- STEINBOCK, Anthony J. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- . (2007). *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press.
- . (2014). *Moral Emotions. Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston: Northwestern University Press.
- . (2018). *It's Not about the Gift: From Givenness to Loving*. Londres: Rowman & Littlefield.
- . (2022a). *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl* (trad. R. Garcés y A. Alonso). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . (2022b). *Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón* (trad. I. Quepons et al.). Barcelona: Editorial Herder.
- . (2023). *No se trata del don. De la donación al amor* (trad. H. Inverso). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- SOKOLOWSKI, Robert. (1974). *Husserlian Meditations*. Evanston: Northwestern University Press.

Recibido 03-06-2024

Aceptado 14-09-2024