

# UNA GÉNESIS NO GENÉTICA\*

## A NON-GENETIC GENESIS

ROCÍO GARCÉS FERRER

*Universidad Diego Portales*  
rocio.garces@mail\_udp.cl

**RESUMEN:** En este artículo describo las motivaciones fenomenológicas que condujeron a Edmund Husserl a elucidar un conjunto de fenómenos que agrupó bajo el rótulo de “generatividad”, como son el nacimiento, la animalidad del ser humano o su pertenencia a una generación o tradición cultural. Voy a tomar como hilo conductor la obra de Anthony J. Steinbock *Mundo familiar y Mundo ajeno* (1995), que propone un modo de acceso generativo –distinto del estático y el genético– para tematizar esta clase de fenómenos. Con ese fin analizaré primero el significado de la génesis de la experiencia y luego examinaré el estatuto metodológico de una generación de la experiencia como una “génesis no genética”, así como la posibilidad de que la fenomenología generativa sea una fenomenología trascendental no fundacional o co-fundacional.

**PALABRAS CLAVE:** fenomenología, génesis, generatividad, Husserl, mundo familiar, mundo ajeno, Steinbock

**ABSTRACT:** In this article, I describe the phenomenological motivations that led Edmund Husserl to elucidate a set of phenomena grouped under the label of “generativity,” such as birth, the animality of the human being, or her belonging to a generation or cultural tradition. I will take Anthony J. Steinbock’s *Home and Beyond* (1995) as a guiding thread, which proposes a generative mode of access – distinct from the static and the genetic ones – to thematizing this kind of phenomena. To do so, I will first analyze the meaning of the genesis of experience, and then I will scrutinize the methodological status of a generation of experience understood as a “non-genetic genesis”, along with the possibility for generative phenomenology to become a non-foundational or co-foundational transcendental phenomenology.

**KEYWORDS:** Alienworld, Homeworld, Genesis, Generativity, Husserl, Phenomenology, Steinbock

---

\*Este trabajo forma parte del proyecto de investigación Fondecyt Iniciación nº 11230759, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) del Gobierno de Chile.

## 1. La génesis de la generatividad

La publicación de *Mundo familiar y Mundo ajeno* (2022), del fenomenólogo norteamericano Anthony J. Steinbock,<sup>1</sup> ha supuesto una de las contribuciones más originales a la fenomenología en los últimos decenios. Este libro toma como objeto el problema de la constitución trascendental del sentido a partir de la noción fenomenológica de “generatividad” (*Generativität*). Si bien los trabajos hasta entonces editados sobre esta problemática tenían una relevancia propia,<sup>2</sup> se trataba de artículos que aparecieron en un contexto en que la noción de generatividad apenas había atraído la atención de las investigaciones sobre Husserl a lo largo de gran parte de la segunda mitad del siglo XX. De este modo, la publicación en 1995 de la edición original de *Home and Beyond* lograba cubrir un vacío destacable en la literatura especializada sobre la fenomenología de Husserl. Pero con ello lograba algo más. Pues también imprimía un impulso filosófico que ensanchaba los límites de la fenomenología desde dentro de ella misma: primero por la incorporación y la articulación de nuevos fenómenos-límite susceptibles de elucidación fenomenológica, como son los llamados “problemas generativos”; y, además, porque ese tipo de fenómenos, junto al modo de abordaje que ellos mismos suscitan, dan lugar a un rebasamiento de las fronteras metodológicas de la fenomenología husseriana hacia nuevos territorios de la filosofía trascendental.

Precisamente porque se trata del problema de las fronteras temáticas y metodológicas de la fenomenología, así como de los fenómenos-límite que las evidencian, no resultaba en modo alguno sorprendente que la noción fenomenológica de generatividad tuviera dificultades para volverse un objeto específico de las investigaciones husserianas. El propio Husserl comienza a incorporar esta noción en un conjunto de manuscritos publicados posteriormente en los tomos XV y XXIX de Husserliana, que agrupan inéditos sobre la intersubjetividad y la historicidad redactados durante el último período de su trabajo. ¿Qué motivación fenomenológica llevó al filósofo alemán a introducir la cuestión de la generatividad? ¿Qué laguna teórica se proponía cubrir con el análisis de los problemas generativos? Sabemos que la generatividad entra en juego en esta etapa final de su producción filosófica con el fin de tematizar algunos aspectos que en la génesis trascendental del sentido se encontraban ya operativos, mas todavía implícitos, en

<sup>1</sup> Publicación original Steinbock (1995).

<sup>2</sup> Me refiero especialmente a los trabajos de Waldenfels (1971, 345-367) y (1992), y Held (1992) y (2012).

tanto modos de predonación de la experiencia del mundo. Son fenómenos tales como el nacimiento y la muerte, la animalidad del ser humano y su conexión con la biología, la familiaridad y normalidad de la experiencia, la radicalidad del otro como ajeno, la pertenencia a una generación, la co-relatividad de mundos familiares y mundos ajenos, la apropiación crítica y el rebasamiento de las tradiciones y narraciones históricas y culturales, etc.<sup>3</sup> En cierta manera, estos fenómenos van a ser estudiados como la predonación (generativa) de la predonación (genética), en tanto conforman una aproximación al modo de acceso y la condición de posibilidad de la vida histórica e intersubjetiva trascendental. Ellos contribuyen, por consiguiente, al constituirse mismo del horizonte, el suelo y el mundo de la vida como siempre ya predados en la experiencia.

¿La generatividad supone, entonces, una ampliación de los temas que se vuelven susceptibles de elucidación fenomenológica? ¿Representa por eso mismo un afianzamiento del potencial trascendental de la fenomenología husserliana? Como vamos a ver en las siguientes páginas, los problemas generativos, desde el punto de vista temático, acentúan la historicidad, la intersubjetividad y la socialidad en la teleología inmanente del devenir de la vivencia. Desde el punto de vista metodológico, por otra parte, Husserl no dejó de insistir en no pocas ocasiones en que una acentuación como ésta ejercía una presión adicional sobre la ya pre-sionada elucidación fenomenológica de las predonaciones de la experiencia del mundo. No cabe duda de que tras la entrada de la generatividad en el “trabajo interpretativo” de la fenomenología trascendental se extendía sobremanera su rango de tematización. Mas a una con ello se intensificaban las preguntas –ya planteadas con motivo de la génesis del sentido y los fenómenos-límite– acerca de cómo volver manifestas, intuibles, las condiciones predadas de la manifestación en esa misma manifestación; cómo remitirlas a una evidencia adecuada (no solo asertórica sino apodíctica, no solo mediada sino originaria) que descansara en la primordialidad del ego o en la subjetividad trascendental; o cómo preservar el estatuto trascendental de la investigación fenomenológica en su diálogo con las disciplinas mundanas, en particular la historia, la antropología o la sociología, pero también la biología. ¿Los fenómenos generativos conducirían, si es que

<sup>3</sup> Una sucinta caracterización de estos fenómenos generativos cabe encontrarla en Hua XV, 138 n. 2, 171ss.; Hua XXIX, 1-17, 37-46. La elaboración de la Sexta Meditación Cartesiana por parte de Eugen Fink aludía brevemente a la cuestión de la generatividad en el marco de la pregunta por la unidad de la científicidad y la historicidad del fenomenologizar, que en cuanto tal forma parte de “*einer Kulturtradition stehende historisch-generative Lebenszusammenhang*” (Fink 1988, 113-116). Véase asimismo Hua XV, 339, y Steinbock (2022, 388-391).

anidan en la experiencia trascendental, a la trascendencia del mundo o más bien a la empiricidad del mismo? ¿Cuáles son los límites de los modos de predonación de la experiencia? Una fenomenología de la generatividad, ¿suscribe el característico y fundacional anti-naturalismo fenomenológico en torno a la vida psíquica y la investigación filosófica? ¿Abre la puerta tentativamente a la naturalización de la fenomenología? Lo que todos estos interrogantes ponen de relieve desde diferentes puntos de vista es la pregunta central acerca de si la tematización de la dimensión generativa de la experiencia obedece todavía al proceso constituyente (donación de sentido) o instituyente (sedimentación) de la experiencia del mundo, o si más bien abre un recodo en ese proceso.

El libro *Mundo familiar y Mundo ajeno* aborda de lleno estos interrogantes mediante una reflexión que aúna rigor filológico, creatividad fenomenológica y hondura filosófica. En esta obra Steinbock ofrece un argumento coherente y unitario –especialmente por el modo como entrevera lo temático y lo metodológico– en que además de exponer y analizar desde su ángulo conceptual, histórico y sistemático los textos en que Husserl describe los problemas genéticos y generativos, también plantea la cuestión del lugar de lo trascendental según sus distintas modalidades tanto genéticas como generativas (*ground, terrain, territory, earth, home, stamm*). Esta exploración le permite formular asimismo una tesis de calado acerca del tipo de modificación que conlleva introducir los fenómenos generativos en el “trabajo interpretativo” de la fenomenología trascendental, y que atañe concretamente al tipo de accesibilidad que los fenómenos generativos requieren. La tesis en cuestión afirma que la generatividad del sentido, en tanto ella manifiesta las predonaciones históricas, culturales e intersubjetivas del mundo de la vida (*Lebenswelt*) como resultado de la transmisión de una tradición antepasada, difiere no solo temática sino sobre todo metodológicamente de una eidética y una génesis del sentido. Precisamente porque de esa forma se explicita una herencia del sentido *ya siempre constituido* en la experiencia trascendental, la experiencia del mundo se revela de antemano como un mundo que nos es familiar o nos es ajeno. Convertir en tema esa densidad generativa según el modo de predonación que le es característico, y conforme al abordaje en que ella es de suyo accesible, eso es lo que constituye específicamente una fenomenología generativa. Lo cual va a suponer un paso significativo en el desarrollo mismo de la fenomenología trascendental: la posibilidad misma de una *fenomenología trascendental no fundacional o co-fundacional*.

El paso a la fenomenología generativa al que estoy aludiendo, ¿se trata de una inflexión husseriana o más bien fenomenológica? Como sostiene el propio

Steinbock en el texto que abre el presente monográfico, la fenomenología generativa, pese a no ser explícitamente formulada por Husserl en esos mismos términos, “tenía que dar ese paso: para Husserl ciertamente, pero de un modo aún más significativo para la fenomenología en su conjunto” (Steinbock 2024).<sup>4</sup> Lo que en el fondo quiere decir esto, en mi opinión, es que el motivo fenomenológico originario de ir a las cosas mismas se vuelve problemático si la reflexión fenomenológica no se abre a los nuevos impulsos metodológicos que la riqueza de la experiencia demanda de forma intrínseca. El filósofo norteamericano lo ha expresado con elocuencia: hacer fenomenología a la manera de (*after*) Husserl supone hacer fenomenología después de (*after*) Husserl (Steinbock 2017, xiii, y 2024). He ahí el doble sentido de que la fenomenología generativa vaya *tras* Husserl.

En el presente trabajo me propongo ofrecer una génesis de la generatividad que reconstruya tanto la *motivación fenomenológica* que llevó a Husserl a introducir los problemas generativos, como también el *estatuto metodológico* que de esa manera alcanza la generación trascendental del sentido. Voy a circunscribir esta doble finalidad de motivación y estatuto a la pertinencia de una *génesis no genética* (generatividad) y a las dificultades que entraña una *génesis no generativa* (génesis pura). Mi hipótesis de lectura es que el alcance de una fenomenología generativa trascendental pero no fundacional (o co-fundacional) se dirime en el entrecruzamiento de estos dos tipos de génesis, que en el nivel temático se expresa asimismo como el solapamiento entre el suelo de la experiencia (mundo de la vida) y el subsuelo de la tradición (mundo familiar y mundo ajeno). Tan insoslayable como la indisociabilidad experiencial de suelo y subsuelo resulta ser su separación metodológica, como espero mostrar haciendo hincapié en la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) de la fenomenología genética (secciones 2-3). Justo en este punto voy a insistir en cómo el método regresivo matiza la vía cartesiana de la fenomenología, es decir, el fundacionalismo del ego primordial como forma privilegiada de la subjetividad trascendental. A lo largo de mi planteamiento tomaré como hilo conductor el libro *Mundo familiar y Mundo ajeno* de Steinbock, pero prestaré una especial atención a la doble generación del sentido (constituyente e histórica) que es característica de la fenomenología generativa y que se revela de forma más nítida en la experiencia liminar del mundo familiar y el mundo ajeno (secciones 4-5).

---

<sup>4</sup> “La fenomenología generativa, por su propia naturaleza, tendrá que trascender incluso la figura histórica ‘Husserl’” (Steinbock 2022, 42).

## 2. La génesis como suelo de la experiencia

Tal y como se subraya desde el inicio de la “Introducción” a *Mundo familiar y Mundo ajeno*, la pregunta por el lugar (de lo) trascendental de la fenomenología constituye un motivo central de la economía argumentativa de la fenomenología generativa (Steinbock 2022, 47-52). Pero, según veremos, el grueso del interés del filósofo norteamericano consistirá en desligar la condición trascendental de la fenomenología de su condición fundacional unilateral y epistemológica. En ese sentido, el análisis de la generatividad nos va a permitir desplazar la condición trascendental de la fenomenología respecto de su acreditación según un único modo de donación y de evidencia, como es la donación presentacional y la evidencia intuitivo-perceptiva. Sin embargo, este desplazamiento, motivado por la introducción de los fenómenos generativos en lo que el propio Husserl llamará el “trabajo interpretativo” de la fenomenología, en modo alguno va a suponer algo así como una supresión del fundacionalismo. Se trata antes bien de una ampliación del campo de la experiencia trascendental en su concreción, en donde la *Begründung* cumple sin duda un rol específico, mas no exclusivo, en capas importantes de esa experiencia, y en donde el fundacionalismo puede ser consecuentemente entendido de diversas maneras. De acuerdo con esta argumentación, esa idea ampliada de lo trascendental es, efectivamente, una experiencia de concreción a diferencia del formalismo trascendental kantiano, pero lo es a diferencia asimismo de la evidencia apodíctica originaria de corte cartesiano. De este modo, la ampliación del campo de la experiencia trascendental reclama para sí tipos de evidencia que no se reducen ni a la auto-intuitividad o auto-percepción egológica, ni tampoco a la construirabilidad de una deducción. Lo trascendental no fundacional, que es en lo que la fenomenología generativa misma va a consistir, resulta ser entonces un tipo genuino de experiencia anclada en nuestras vivencias (frente a Kant), pero no a la manera de una mera intuición psicológico-perceptiva (frente a Descartes). Lo decisivo, en opinión de Steinbock, consiste en ser receptivos a la riqueza de la experiencia *desde dentro de la experiencia*.<sup>5</sup> ¿Qué implicaciones entraña esto para el concepto de constitución? ¿Y para el estatuto de la subjetividad constituyente?

---

<sup>5</sup> Steinbock (2007, 1-20) y (2017) ha insistido en la diferencia entre el tipo de evidencia que es característico de la “*presentational givenness*” y el que es propio de la “*vertical givenness*”. Con ello busca evitar tanto una egología autointuitiva como una construcción metafísica, con el fin de “evaluar lo que concretamente se da en la experiencia humana y en ampliar, por tanto, nuestra noción de evidencia” (Steinbock 2007, 1). A este tipo de evidencia también lo ha denominado “*the evidence of the heart*” (Steinbock 2014 y 2021). En la conferencia que

En todo caso debe entenderse como una ampliación de qué cabe entender por fenomenología trascendental. Esta última, como es sabido, tiene precisamente como objetivo describir la constitución de la experiencia del mundo a partir de las operaciones constituyentes de la subjetividad.<sup>6</sup> Estas operaciones se manifiestan a través de una doble reducción (psicológica y fenomenológica) que se efectúa en el campo de la experiencia circunscrito frente a la actitud natural.<sup>7</sup> Es *en* el campo mismo de la experiencia donde se manifiestan las operaciones constituyentes *de* la experiencia. Con la elucidación fenomenológica de este proceso trascendental y donador de sentido sale a la luz la experiencia del mundo en cuanto tal, que por eso mismo no es ni la del mundo en sí ni tampoco solamente la del mundo para mí. Se trata antes bien de una “*trascendencia en la inmanencia*” (Hua III, §57, 138).<sup>8</sup> Es la constitución del mundo de la experiencia (trascendental) la que revela la experiencia del mundo (trascendencia). Por consiguiente, la fenomenología trascendental describe la manifestación del mundo a través de la revelación de las estructuras subjetivas que posibilitan dicha manifestación, lo cual convierte a la subjetividad trascendental en un “reino absolutamente autónomo de experiencia directa” y en la “morada originaria [*Urstätte*] de toda donación de sentido y verificación de ser” (Hua V, 139, 141).<sup>9</sup>

El propio Husserl ha subrayado en no pocos lugares que el estatuto trascendental de la investigación fenomenológica sigue siendo, bajo inspiración kantiana, una pregunta por las condiciones de posibilidad a priori de la experiencia, incluso si su idea de ese estatuto problematiza el marco científico-natural y epistemológico de la empresa crítica kantiana, que a su modo de ver dejó todavía incuestionadas, o incluso impensadas como “discurso mítico”, importantes estratos del mundo de la experiencia (Hua VI, §30).<sup>10</sup> Justo por eso el impulso

abre este monográfico retoma esta distinción en el contexto de la conformación de la fenomenología generativa (Steinbock 2024).

<sup>6</sup> Hua I, §§ 30-36, 54; Hua III, §§ 33, 80; y Hua VI, §§ 14-27, 56-73.

<sup>7</sup> Hua I, §11; Hua III, §§ 56-61; y Hua IX, 260, 280ss.

<sup>8</sup> Hua I, §§ 11, 65; Hua XIII, 169. Sobre este punto consultese asimismo Welton (2000, 70-95).

<sup>9</sup> Por eso Fink ha podido decir que esta subjetividad trascendental es “portadora de validez [*Geltungsträger*] de todas las valideces del mundo, una ‘vida de la conciencia’ que mantiene al mundo en validez y que reiteradamente le confiere validez” (Fink 1966, 174). El “Epílogo” al primer tomo de *Ideas*, publicado en 1930 con ocasión de la traducción inglesa de este libro, incluye algunas de las páginas más relevantes sobre el sentido de esta la subjetividad trascendental fenomenológica (Hua V, 138-162).

<sup>10</sup> Véase su texto con motivo del segundo centenario del natalicio de Kant en 1924 (Husserl 2019, 427-478). Kern (1964), Ricoeur (2004: 273-313) y Rizo-Patrón (2012) han medido

trascendental de la fenomenología, en su objetivo de captar de forma adecuada todas las aristas de ese mundo de la experiencia como correlato de la experiencia del mundo, termina siendo una investigación filosófica aún más concreta que la kantiana. Su aspiración, en ese sentido, no se limita a subrayar el decisivo correlato intencional a priori entre subjetividad y objetividad, es decir, la reflexividad siempre ya operativa en toda apertura al mundo (KrV, B93). Esto, sin duda, es trascendental, mas no lo suficientemente trascendental. La tesis de la correlación a priori entre conciencia y mundo, si es que presume de ser trascendental hasta la trascendencia, debe ser comprendida en verdad como una tesis de la concreción. No otra es la razón de que Husserl haya sostenido desde el principio mismo de la fenomenología que nuestra relación con los fenómenos es inseparable de sus modos específicos de darse (*Gegebenheitsweisen*), en tanto se dan “para actos de pensamiento formados de ciertas maneras” (*so und so geformten Denkakten*) (Hua II, 71-72; Hua III, §42).<sup>11</sup>

Como veremos más adelante, la fenomenología generativa de Steinbock no viene sino a reforzar este impulso metodológico originario de la fenomenología, en virtud del cual cada tipo de manifestación exige un tipo especial de abordaje o modo de acceso. Ser receptivos a la diversidad y riqueza de lo que se da en la experiencia según sus distintos modos de donación es otra manera de llevar a concreción el a priori de la correlación, pero también de ampliar el horizonte de la fenomenología. El carácter trascendental de esta última debe pasar, en consecuencia, por prestarle la suficiente atención al “constituirse” de la donación misma del objeto. De ahí que, en rigor, la condición a priori que la fenomenología trascendental trata de identificar incida en esa misma condición de constitución, que, ya se ha señalado, remite a una subjetividad trascendental constituyente, donadora última de sentido y no solamente aperceptiva, como la kantiana. La pregunta que deberemos hacernos después es en qué medida esa concreción del

---

el grado de apropiación y distancia que Husserl toma respecto a Kant. Steinbock (2022, 134-138) recalca la importancia que para Husserl tuvo la lectura de Kant a la hora de reinterpretar la lógica del presupuesto (*Voraussetzung*) en *Investigaciones lógicas* en términos de lo sobreentendido (*Selbstverständlichkeit*): “[B]ajo el rótulo ‘presupuesto’ describimos el sentido general de la vida natural que ella siempre lleva consigo en cuanto tal” (Husserl 2019, 443).

<sup>11</sup> Lo leemos igualmente en Husserl (2011, 171): “Aquí también ‘acontece’ el ‘constituirse’ del correspondiente objeto, que se produce en actos de pensamiento formados de ciertas maneras. Y la conciencia, en la que tiene lugar la donación de las cosas, no es algo así como una mera caja en que esos datos están sencillamente dados, sino que la conciencia que ve es actos de pensamiento formados de ciertas maneras. Y las cosas, que no son los actos de pensamiento, están sin embargo constituidas en ellos, vienen a donación en ellos; y, por principio, los objetos se muestran como lo que son solo cuando están constituidos de esta manera”.

“constituirse” trascendental de la experiencia conlleva o no una modificación de la manera como entendemos esa subjetividad y su funcionalidad de *Geltungsträger* y *Urstätte*.

En cualquier caso, ya sea a partir de un método estático (que tematiza estratos y estructuras de la experiencia) o de un método genético (que tematiza el devenir de esa experiencia en el individuo), de lo que se trataba con ese impulso metodológico de la fenomenología era de acceder a las estructuras subjetivas a priori que posibilitan y dan sentido a la manifestación del mundo.<sup>12</sup> Para la concreción de semejante condición trascendental resultó más que decisiva la apertura del trabajo de Husserl a la fenomenología genética, especialmente a partir de la década de 1920. Con ello buscaba vincular el devenir del individuo y la especie a las operaciones constituyentes de la subjetividad trascendental. El arco de esta investigación, que es una *génesis del sentido* centrada tanto en el yo pasivo como en el yo activo, goza, como sabemos, de harta amplitud. Pues incluye desde las predonaciones de la percepción y la *Seelenlebens* (tiempo inmanente de la conciencia, inconsciente, instinto, sueño, síntesis pasivas, leyes de asociación y atención, etc.) hasta los horizontes de la cultura y la historia (hábitos, institución, sedimentación y reactivación de significados culturales y científicos, etc.). Así es, a fin de cuentas, como la fenomenología alcanza a adentrarse en una *doble serie genética* hacia los aspectos predados de la experiencia.<sup>13</sup> Mas a una con ello asistimos a lo determinante, a la concreción del “constituirse” mismo de la donación como el “constituirse” mismo de la predonación.

En ese sentido es difícil subestimar la importancia que a tal fin adquirió el concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*), en cuanto precipitado de los sedimentos relativos a esa génesis no solo en la actitud natural sino también en la actitud científica (Hua VI, §§ 28-38).<sup>14</sup> De algún modo esos sedimentos se desarrollan asimismo como un horizonte (*Horizon*) de implicaciones intencionales que también constituyen el suelo (*Boden*) del mundo de la experiencia. Horizonte y suelo, lo sobreentendido del *Lebenswelt*, operan por consiguiente

<sup>12</sup> Véase Husserl (2018) y Welton (2003, 255-288).

<sup>13</sup> Se trata de una doble génesis de la pasividad y de su posibilidad de devenir en actividad o espontaneidad (Hua IV, §5; Hua I, §38). Sobre el origen y el estatuto de la génesis fenomenológica destacan los trabajos de Montavont (1999) y Osswald (2016). Véase asimismo Derrida (1990).

<sup>14</sup> Una versión preliminar del *Lebenswelt* como mundo o experiencia natural de la vida puede encontrarse en Hua IV, §64, 374s. y Hua XIII, 122s. Sobre el concepto de mundo de la vida véase Landgrebe (1968, 62-97), Waldenfels (2001) y Ricoeur (2004, 372ss.).

a la manera de una latencia constitutiva en la experiencia, cristalizada en una miríada de fenómenos que este método de la fenomenología, mediante la ley de la génesis trascendental (Hua I, §32), pretende identificar y remitir a sus *Quellgebungen*, tanto a su operación instituyente originaria como a su acto fundacional en la subjetividad. El mundo de la vida y su entrelazamiento con el horizonte de implicaciones y el suelo de la experiencia representan al respecto recursos temáticos y metodológicos (*Genesisfundierung*) para develar los presupuestos en los que “siempre ya” acontece de antemano la experiencia de la trascendencia del mundo. Lo que a mi modo de ver resulta crucial en esta profundización en lo sobreentendido, más que la postulación de un *Ur-Anfang* susceptible de ser teleológicamente reinstituido, o un procedimiento que busca progresar hacia el aseguramiento de estructuras intencionales (Steinbock 2022, 57ss.), es el modo específicamente metodológico en que se plantean preguntas retrospectivas sobre las capas anónimas y pasivas de la constitución del sentido, sobre un origen del devenir que en origen es en sí mismo devenir.

### 3. La pregunta retrospectiva y la vía cartesiana

Esta sucinta descripción temática y metodológica de la génesis del sentido tenía como finalidad delimitar precisamente qué clase de abordaje requiere el acceso al ámbito de la predonación (*Vorgegebenheit*) de la experiencia. En el movimiento que va desde el “constituirse” de la donación del objeto al “constituirse” mismo de la predonación del mundo de la vida, ahí el horizonte y el suelo de la experiencia ponen de relieve la concreción de la condición trascendental que busca la empresa fenomenológica. Profundizan en la accesibilidad a los fenómenos en su modo de darse, que es justo en tanto siempre ya predados, o sea, ahondan en los modos de predonación en cuanto correlativos a los modos de constitución. A este respecto resulta conveniente insistir en que el método genético procede de forma especial mediante una pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) que toma como punto de partida el mundo de la vida e interroga por la historia de sus objetivaciones en relación a la conciencia (Hua VI, §§ 50-53), lo cual “requiere una reflexión [*Besinnung*] sobre el suelo de las presuposiciones últimas [*des Bodens letzter Voraussetzungen*] en que arriga toda esta problemática”.<sup>15</sup> Con el enfoque

<sup>15</sup> La forma primera en que se desarrolla esta clase de pregunta consiste en remitir la ciencia físico-matemática a sus premisas mundovitales mediante un procedimiento arqueológico en zig-zag (Hua VI, §9, 59). Pero su forma más acabada se encuentra en el famoso apéndice “Origen de la geometría” (Hua VI, 366ss.). Derrida (1962, 35s.) puso en valor este

regresivo entran entonces en consideración fenomenológica las descripciones concretas del “vivir natural”, de la “experiencia natural del mundo”, sin necesidad de dar el salto apresurado a la conciencia como última verificación de su legitimidad. “[E]l examen no versa sobre *qué* es el mundo de la vida –sostiene Steinbock (2022, 163)– sino sobre *cómo* el mundo de la vida está ya siempre operativo *en tanto mundo de la vida*”. Es decir, la pregunta atañe a la manera misma en que el *Lebenswelt* es operativo en su predonación (Hua VI, §38, 149), donde la conciencia y el mundo se revelan *co-originariamente*. Ahí reside precisamente la concreción de la doble serie genética a la que he aludido en el epígrafe anterior. Según sus elementos más específicos, que concretan lo sobreentendido de horizonte y suelo, lo que de esta forma se hace explícito es el modo en que en la experiencia del mundo opera en devenir una constitución tempo-histórica y una constitución afectivo-normativa desde el marco de la intersubjetividad.

Con la constitución temporal, por un lado, la experiencia del mundo se manifiesta en un flujo que entrevera la vivencia del presente con la retención del pasado y la protención del futuro en una historia inmanente intencional.<sup>16</sup> Con la constitución normativa, por el otro, la experiencia del mundo se articula a partir del conjunto de normalidades y anormalidades que orientan el devenir de la vivencia. Comprender cómo opera esta experiencia normativa resulta de especial importancia para la redefinición de lo trascendental y para el rol que juega la subjetividad constituyente del sentido. Y es que Husserl ha examinado la experiencia de las normas a partir de sus análisis sobre la afectividad, que aborda en términos de relieve afectivo (*affektive Relief*).<sup>17</sup> A partir de ahí la vivencia se convierte en un campo de relieves afectivos en el que se manifiestan tendencias y preferencias del sentido y en el que ellas adquieren una cierta preponderancia o prominencia (*Abgehobenheit*) en la manifestación. Estas prominencias y relieves son dirigidas por un vector teleológico que discrimina tipicidades y optimidades, por lo que conforman esferas de normalidad y anormalidad. “La génesis

---

procedimiento con ocasión de su traducción y comentario de este apéndice y, a partir de ahí, Ricoeur (2004, 363ss.) analizó la relación entre *Rückfrage* y *Lebenswelt* tanto desde el punto de vista ontológico (el mundo en tanto originario) como epistemológico (fundamentación de las ciencias). Véase asimismo Derrida (1990, 86ss.) y Carroccio (2021). Cabe destacar que en el excuso “Natur und Geist” a sus lecciones de *Introducción a la ética* de 1920 y 1924, Husserl se refirió a este proceder como un “*Methode des Abbau*”, un desmontaje, desmantelamiento o deconstrucción que tiene como finalidad destratificar (*entschichten*) las capas de sedimentación y acrecentamiento del sentido en el mundo circundante (Hua XXXVII, 287ss.). Véase también HuaMat VIII, 108s.

<sup>16</sup> Hua X; Hua I, §37. Véase Carr (1974).

<sup>17</sup> Hua XI, §§ 32-35; Hua XIII, 360ss.; Hua XV, 227ss.

temporal misma de lo óptimo, que da lugar a lo típico, es la que produce una norma típica duradera” (Steinbock 2022, 244). Todo ello genera la doble serie genética de habitualidades sedimentadas en el mundo de la vida como la historia de sus objetivaciones, tanto las científicas cuanto las pre-científicas (Hua I, §§ 32, 38-39). Y revela que la constitución del sentido también obedece de algún modo a una formación del sentido: el acento que aquí se pone en el fluir del tiempo y en la suscitación de normas subraya el papel de la historia, la comunidad y la intersubjetividad en el análisis de la vivencia. Lo que genéticamente se volvía *patente en su latencia* es, pues, el constituirse mismo de lo predado: el suelo de un devenir primordial que ya no es una fundación en su respecto de fundamentación racional del sentido (*Grund*), sino aquello que desde el punto de vista del análisis trascendental regresivo opera como “*Boden*”. ¿Pero cabe entender el suelo de la experiencia, que devela la co-originariedad de conciencia y mundo, como alguna clase de fundación?

Según he subrayado en estas líneas, el trabajo de Steinbock en *Mundo familiar y Mundo ajeno* muestra un especial interés en esta fenomenología regresiva al suelo genético a partir del concepto husserliano de “*Erdboden*” (suelo-tierra), justo para señalar que con este esquema se va produciendo un gradual abandono de la centralidad de la conciencia representacional (intuitiva-reflexiva) y del fundacionalismo (*Begründung*) en las operaciones constituyentes de sentido. Se trata entonces de la descentralización de la egología de cuño cartesiano que quiere situarse “por encima” del mundo para contemplarlo como un fenómeno, a la manera de un objeto aunque sea como la totalidad de los objetos del mundo, en tanto mero correlato de la *res cogitans*. Sabemos que el propio Husserl ya detectó esta tendencia de su investigación fenomenológica trascendental, en que asigna un privilegio metodológico a las actitudes que pretenden situarse “por encima del suelo” (Hua VI, §§ 40-43).<sup>18</sup> Lo ha comentado con elocuencia Steinbock (2022, 175) al hilo de esta cuestión: “El mandato cartesiano exige que abandonemos el

---

<sup>18</sup> Lo afirma Husserl: “[E]l camino que denomino ‘cartesiano’ [...] tiene la gran desventaja de que conduce como por un salto al ego trascendental, pero como de ese modo tiene que faltar toda explicación precedente [el *Lebenswelt*], lo vuelve visible [a ese ego trascendental] en una aparente vaciedad de contenido, donde uno queda en principio sin saber qué tiene que ganarse con ello, y sabiendo aún menos cómo a partir de ahí tiene que ganarse una ciencia fundamental completamente novedosa” (Hua III, §43, 157-158). Sobre las distintas vías de la fenomenología husserliana puede consultarse Kern (1997). Dos textos importantes sobre los límites de esta “vía cartesiana” son Landgrebe (1968, 250-320) y Patocka (2004, 187-240). Ellos muestran, además, que el debate acerca de las distintas vías también concierne al peso de Descartes y Kant en estos caminos fenomenológicos.

mundo de la vida predado como suelo, que nos elevemos a nosotros mismos por encima de él, que nos restemos y eliminemos a nosotros mismos de ahí, y que, a partir de nuestra propia habilidad y nuestro dominio, de nuestra propia voluntad libre, creemos nuestro propio suelo”. Frente a esta “vía cartesiana” parecía abrirse para Husserl otra vía que partía más bien, como vimos, de que “el mundo de la vida está ya siempre ahí, existe para nosotros de antemano, es el ‘suelo’ [Boden] para todos” (Hua VI, §40, 145). Pero lejos de reintroducir con ello una actitud natural, fáctica, que habría que poner entre paréntesis, este suelo se manifiesta como una modalidad a priori –por tanto trascendental– de nuestra experiencia:

El suelo-tierra es precisamente aquello respecto a lo que no podemos estar “por encima” en ningún sentido en absoluto; es aquello *desde donde* un ego o una comunidad de egos son donadores de sentido. El suelo-tierra [...] tiene un alcance trascendental en la medida en que no es únicamente un correlato sino una modalidad en que el mundo de la vida es constitutivo de nuestra experiencia. Así pues, para el pensamiento fenomenológico-trascendental (que revela el suelo-tierra en términos regresivos) es particularmente imposible elevarse por encima del mundo de la vida como suelo, proceder sin esa base, como flotando (Steinbock 2022, 176).<sup>19</sup>

En rigor, entonces, una vía del mundo de la vida en que la prioridad donadora de sentido no la tiene la conciencia “por encima del suelo” sino la co-originariedad de la vida de la conciencia en el mundo, desde el suelo-tierra, eso no parece comprometer el estatuto trascendental de la fenomenología. Además de porque es una modalidad a priori de la experiencia, no lo compromete porque nos abre a otro sentido de “trascendental” que no es unilateralmente fundacional a la manera del *Begründung* sino a la manera de una fundación recíproca que se tematiza en una condicionalidad regresiva.<sup>20</sup> De nuevo en opinión del autor de *Mundo familiar y Mundo ajeno*:

---

<sup>19</sup> En el famoso texto “La Tierra no se mueve” Husserl (2019, 615-636) analiza ese suelo-Tierra como un suelo-originario (*Urboden*). Véase asimismo Steinbock (2022, 176-189).

<sup>20</sup> Steinbock (2022, 44-47) diferencia dos modos de entender la fundación (*Fundierung*) en las *Investigaciones lógicas*: la fundación unilateral y la fundación recíproca. Cuando en *Ideas I* se identifica la fundación con la evidencia como autopresencia plenificante, se vuelve sinónima de la “fundamentación epistemológica” (*Begründung*). Al punto que “[l]a fundación, a través de la evidencia, se convierte en un fundamento [*Grund*]”. Sobre el sentido de fundación en Husserl véase Rizo-Patrón (2012, 378ss.).

La filosofía es trascendental no porque pueda descubrir un punto de partida absoluto, sino porque pregunta retrospectivamente por las convicciones atemáticas que son propias tanto de la vida científica como de la vida no científica, y por las condiciones de posibilidad de la experiencia en cuanto tal. [...] Al orientar el método trascendental a partir del tema de los presupuestos [...] y comprender el pensamiento trascendental como una pregunta retrospectiva [...], el procedimiento general del método trascendental queda definitivamente transformado. Dicho con más exactitud, el procedimiento del método trascendental según la vía cartesiana queda invertido (Steinbock 2022, 135, 137).

Esta inversión del método trascendental –que va de la conciencia al mundo de la vida, de situarse “por encima del suelo” a echar pie en tierra– vuelve manifiesto el límite de la dimensión fundacional de la vía cartesiana, tanto por referencia al problema del mundo como a la comprensión de la subjetividad trascendental. Lo que está en cuestión es, pues, la modalidad del mundo en tanto fenómeno objetual o cósmico de totalidad, así como la modalidad de la subjetividad trascendental en tanto egología. De esta forma, si bien es verdad que la *Rückfrage* se encuentra ante la dificultad de reconducir las condiciones de posibilidad de la experiencia (las predonaciones del mundo de la vida) a donaciones evidentes (presentes) para una conciencia pura, también lo es que esa dificultad descansaría en último término en una triple confusión: la del estatuto trascendental del mundo con un horizonte de horizontes; la del suelo como presupuesto mundovital de la experiencia con un “*cogitatum*” a gran escala; y lo que es aún más fundamental, la de la autodonación intuitiva del *ego cogito* con su función trascendental.<sup>21</sup> Pero no todo lo predado puede retornar a la esfera de las evidencias inmanentes, ni legitimarse mediante la reducción a una auto-manifestación de la conciencia. No por así intuible es el mundo de la vida más experienciable. De hecho se vuelve aún menos experienciable desde ese marco epistemológico, precisamente por su estatuto de fenómeno ya siempre predado. Es más: ejercer ese tipo de presión conlleva el peligro de evidenciarlo mediante un recubrimiento bien psicológico, bien metafísico que suplantaría el carácter predado y sobreentendido del *Lebenswelt*. El mundo de la vida es *Boden* no por así intuible sino por concreto, y eso reclama su modo propio de acceso, su modo específico de evidencia y su modo característico de reflexividad de acuerdo con su modo concreto de experiencia. Y adonde la

<sup>21</sup> Steinbock (2022, 161). Landgrebe (1968, 313) ha subrayado cómo estas modalidades de mundo, subjetividad y presupuesto incurren en una suerte de ilusión trascendental.

reconducción de la pregunta retrospectiva nos lleva no es sino a la concreción misma de esas modalidades.<sup>22</sup>

Lo que realmente está en cuestión, por ende, es la forma en que estas modalidades de mundo, presupuesto y subjetividad, comprendidas según la vía cartesianas, pueden todavía converger con una génesis fenomenológica cuya indagación aspira a ser plenamente trascendental. ¿Está obligada la fenomenología, entonces, a repetir lo que Husserl denomina como el error de Descartes (Hua I, §10, 63-64)? El autor alemán lo ha expresado en toda su radicalidad: “Si nos mantenemos fieles al radicalismo de la autorreflexión [*Radikalismus der Selbstbesinnung*], y, por tanto, al principio de la pura ‘intuición’ o evidencia, o sea, si no dejamos valer aquí nada más que aquello que encontramos efectivamente en el ámbito del *ego cogito* abierto por la *epojé*, y sobre todo aquello que ha sido dado de una manera absolutamente inmediata [*ganz unmittelbar gegeben haben*]”, entonces la fenomenología parece abocada a “no cruzar la puerta de entrada de la auténtica filosofía trascendental”. Y “si no afirmamos nada que nosotros mismos no *veamos*”, entonces la fenomenología está obligada a elegir entre su herencia cartesianas y su exigencia trascendental. ¿Constituye esto algún tipo de fracaso, según ha sostenido Landgrebe (1968, 253)? ¿Quizá la “aporía fundamental” de la reflexión fenomenológica, de acuerdo con Steinbock (2022, 380)?<sup>23</sup> Según veremos a continuación, la disociación de la equivalencia programática entre la fenomenología trascendental y la epistemología cartesianas posibilita un ensanchamiento no solo metodológico sino también temático de los elementos predados de la experiencia. Se vuelven manifiestos otros aspectos del mundo, el presupuesto y la subjetividad, y se incorporan a la elucidación trascendental. La pregunta es si la fenomenología regresiva acerca de estos aspectos del mundo de la vida puede seguir siendo *solamente* genética.

<sup>22</sup> Vigo (2023) ha estudiado la superación de los límites del cartesianismo y la progresiva concreción genética en la fenomenología trascendental del último Husserl.

<sup>23</sup> Landgrebe (1968, 271, 319-320) ha insistido en el carácter productivo de este fracaso como impulso de la autorreflexión metodológica y la ampliación temática de la fenomenología. Por ese motivo Welton (2000, 158ss., 286-288) ha sugerido desarrollar una “vía indirecta” en contraposición a la vía egológica cartesianas, que es directa e inmediata al poner entre paréntesis las estructuras mundanas. Esta nueva vía de la pregunta retrospectiva, también denominada “vía kantiana”, toma como hilo conductor una ciencia empírica (la psicología, la biología, la sociología, la antropología) para remitirla después a su constitución trascendental.

#### 4. La generatividad como subsuelo de la tradición

Llevado justamente por la exigencia de reconducir aún más a tema lo que de antemano siempre ya pertenece al sentido del mundo de la vida y se da en la forma de estar predado, Husserl advirtió en determinados enclaves textuales –muchos de ellos inéditos– sobre la especificidad de algunos fenómenos con difícil encaje dentro de la tipología temática de las experiencias genéticas. Según ya mencioné, se trata de fenómenos tales como el nacimiento y la muerte, la animalidad del ser humano y su conexión con la biología, la familiaridad y normalidad de la experiencia, la radicalidad del otro como ajeno, la pertenencia a una generación, la apropiación crítica y el rebasamiento de las tradiciones y narraciones históricas y culturales, etc. Husserl agrupó este conjunto de fenómenos bajo el concepto de “generatividad”. Como salta inmediatamente a la vista, la generatividad intensifica la doble serie genética de predonaciones (pasivas y horizontales) ya señaladas anteriormente, o sea, la historicidad, la intersubjetividad y la socialidad en la teleología inmanente del devenir de la vivencia, por cuanto tematiza algunos aspectos que en la génesis trascendental del sentido se encontraban todavía implícitos en la predonación de la experiencia del mundo. No cabe duda de que con la introducción de los fenómenos generativos, además de acentuar la condición experiencial límite de lo predado (Steinbock 2017, 3-16), Husserl logra dotar de mayor relieve a la tarea de concreción y a la condición de constitución que la fenomenología busca elucidar en tanto investigación trascendental. En ese respecto cabe interrogar si los problemas generativos se manifiestan como un pliegue ulterior de la predonación genética o más bien como la predonación (generativa) de la predonación (genética). ¿Qué consecuencias metodológicas implica una dirección u otra de la predonación?

Desde esta perspectiva no podemos dejar de apreciar que sea justo hacia el final de las *Meditaciones cartesianas* (1931) donde el filósofo alemán justifique la introducción de los problemas generativos, con el fin de que el comienzo de la *Seelesleben* también sea cubierto por el manto de la fenomenología trascendental. En cierta manera es el método genético mismo, con sus preguntas retrospectivas, el que requiere abrirse a los problemas generativos, lo cual va a evidenciar todavía más los límites metodológicos del cartesianismo fenomenológico. “Desde el punto de vista objetivo, el niño ‘viene al mundo’. ¿Cómo se llega a un ‘comienzo’ de su vida anímica?” (Hua I, §61, 168).<sup>24</sup> Solo una ampliación del abanico de temas

<sup>24</sup> Esta pregunta obtiene un mayor rendimiento fenomenológico en el Beilage XLV de Hua XV, 604-606, donde el nacimiento representa el “Unterlage” del “erste Aktus”.

susceptibles de elucidación fenomenológica (*phänomenologische Aufklärung*) podría evitar, concluye Husserl, que esta pregunta por lo predado de una donación tan radical como ésa pusiese en “problemas esenciales a una fenomenología constitutiva en tanto fenomenología trascendental”. Según puede observarse, entonces, hacia el final de las *Meditaciones cartesianas*, en el contexto de la célebre Quinta Meditación, se expresa la misma preocupación que ya advertíamos al comienzo de la obra (Hua I, §10): ¿Cómo mantener el rol trascendental de la fenomenología a la vez que ella es receptiva a la riqueza de la experiencia en sus distintos modos de darse o predarse? De esta forma, elevar los fenómenos generativos a tematización en su predonación, introducirlos en el “trabajo interpretativo”, busca reforzar el estatuto trascendental de la fenomenología. Pero con este refuerzo Husserl lleva el punto más allá:

En amplia medida, los problemas genéticos –y, por cierto, como es natural, el de los niveles primeros y más fundamentales– ya han sido efectivamente introducidos en el trabajo fenomenológico real. Este nivel fundamental es, naturalmente, el de “mi” ego en su esencialidad propia primordial. Pertenecen a este lugar la constitución de la conciencia interna del tiempo y toda la teoría fenomenológica de la asociación; y todo lo que encuentra mi ego primordial en la auto-exposición intuitiva originaria [*ursprünglicher anschaulicher Selbstausslegung*] se transfiere sin más [...] a todo otro ego. Solo que con ello, ciertamente, todavía siguen intactos los problemas generativos [*generativen Probleme*] arriba mencionados: el nacimiento, la muerte, el nexo generativo de la animalidad [*Generationszusammenhang der Animalität*], que pertenecen evidentemente a una dimensión superior y que suponen un trabajo interpretativo sobre las esferas inferiores tan inmenso que no podrán convertirse en problemas de trabajo hasta dentro de mucho tiempo (Hua I, §61, 169).<sup>25</sup>

No está de más señalar asimismo que el manuscrito preparatorio de las conferencias de París (1929) insistía precisamente en esta dificultad, la de si todavía es posible cubrir estos fenómenos generativos con las investigaciones genéticas ya bien desarrolladas en este período de su trabajo. Ahora son las dos series genéticas

---

<sup>25</sup> En *Crisis* Husserl también introduce los problemas generativos como profundización en el estatuto trascendental de la fenomenología, en este caso con un énfasis muy nítido sobre la serie histórica y social que va de lo genético a lo generativo. Véase, por ejemplo, Hua VI, §§55, 191s. Este énfasis se vuelve más patente en los complementos a esta obra de Hua XXIX, tal y como ha mostrado Steinbock (1994).

—tanto la microserie de la percepción como la macroserie de la historia— las que se concentran en una sola serie bajo la pregunta por la naturaleza de la generatividad. Estamos así en condiciones de acreditar que la génesis se convierte en el nexo generativo concreto. ¿Dejará con ello la génesis de ser una génesis puramente genética? En ese sentido se interroga Husserl: “¿Puede ser que yo y cada sujeto solo seamos concretos en un nexo generativo continuo de sujetos infinitos [*nur konkret in einem generativen zusammenhängenden endlosen Subjektzusammenhang*], que a su vez solo puede ser concreto a priori como lo normal y con sujetos anómalos como variaciones de lo normal? Esto suena extremadamente atrevido, sí, aventurero” (Hua XV, 35). Un poco más adelante el filósofo alemán incrementa su inquietud y se pregunta en el mismo tenor:

¿Existen razones esenciales que, fundadas en mí y precisamente en mi esencia egológica, hagan necesario que haya un mundo objetivo, que en él existan sujetos racionales para quienes se manifiesta o puede manifestarse el ser verdadero intersubjetivo y que en ello sea concreto [*konkret*]? Aquí también surge el gran problema de las generaciones [*das grosse Generationsproblem*]. ¿Pertenece a la esencia de mi ser [...] una estructura constitutiva en virtud de la cual se da necesariamente un mundo con generaciones humanas conectadas generativamente [*mit generativ zusammenhängenden Menschen-geschlechtern*] que me abarcan como ser humano constituido? ¿Pertenece necesariamente [...] a cada mundo de seres humanos en conexiones generativas [*generativen Zusammenhängen*], de tal manera que, con la “muerte” de los individuos, aún deben existir necesariamente seres humanos? [...] ¿Qué motiva, qué “fundamenta” en algún sentido mi inicio trascendental [*meines transzendentalen Anfang*]? ¿La conexión generativa [*generative Zusammenhang*] con mis padres y antepasados? ¿Pero no nos encontramos con grandes dificultades ahí? (Hua XV, 37-38).

A diferencia del fragmento conclusivo de las *Meditaciones cartesianas* antes citado, donde Husserl recae una vez más en la estricta asociación entre subjetividad trascendental y *ego cogito* primordial, en estas líneas preparatorias de las conferencias de París —que, como aquel fragmento, también forman parte de una teoría de la empatía (*Einfühlung*)— el punto crucial está señalado con mayor sutileza, pero no por ello con menor radicalidad.<sup>26</sup> Aún en este ámbito de las preguntas, no solamente resta el interrogante de que el nexo generativo

---

<sup>26</sup> En esas líneas Husserl enseguida desplaza el foco de estas preguntas hacia la constitución analógica del otro (*Andere*), que obedece a otra problemática. Recordemos que Steinbock

concreto exceda la auto-exposición intuitiva originaria del ego primordial. Lo importante sobre todo es que la fenomenología regresiva, justamente en virtud de su condición de concreción, llegue a interrogarse por la predonación de lo más predado de toda donación, a saber: no tanto ahora “el comienzo de la vida anímica” cuanto “mi inicio trascendental”.<sup>27</sup> Textos como éstos parecerían sugerir que los fenómenos generativos poseen una especificidad temática señalada y un alcance metodológico no menor que complican la tematización de la doble serie del devenir genético desde un método exclusivamente genético. Todo indica que la auto-remisión al ego primordial no basta para cubrir toda la experiencia en la que el ego primordial mismo está sumido, es decir, su nacimiento, su muerte, su animalidad, su pertenencia a una generación y al género humano, o sea, a la cadena de las generaciones. Ya no se trata únicamente, por tanto, de que la herencia cartesiana pueda limitar el rango experiencial y el estatuto trascendental de la fenomenología. Ahora se trata del alcance mismo de la génesis del sentido. Eso no significa, como es lógico, que “todo este nexo generativo” deje de desarrollarse “en mí mismo y a través de mi vida trascendental” (Hua XV, 38). Otra cosa es, como veremos, si lo único constituyente se reduce a una subjetividad primordialmente autoconstituyente.

¿Hasta qué punto, entonces, el nexo generativo no resulta más bien tensinar, y no solamente intensificar, las costuras textuales y conceptuales de las dos obras más importantes del último período filosófico de Husserl, las *Meditaciones cartesianas* (Hua I) y la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Hua VI), donde esta temática inédita de la generatividad ya había logrado permear ocasionalmente en sus páginas? ¿Y en qué punto del devenir inmanente de la doble serie genética se siente con mayor agudeza esa tensión? ¿Podemos mantener la centralidad de la subjetividad trascendental si ella queda todavía anclada a la “*ursprünglicher anschaulicher Selbstauslegung*” del ego primordial? ¿Puede sostenerse una clara y nítida equiparación de lo fundacional con lo trascendental en todos y cada uno de los respectos de la experiencia del mundo, si es que entendemos el fundacionalismo solo epistemológicamente (evidencia apodíctica) y no también recíprocamente (mundo de la vida)? Las *Vorgegebenheiten* que la generatividad eleva a tema, la tematización de la doble serie genética

---

(2022, 93-128) ha mostrado que una fenomenología de la generatividad permite elucidar la experiencia de accesibilidad del otro como ajeno (*Alien*) en su inaccesibilidad.

<sup>27</sup> La respuesta a esta pregunta pertenece, afirma Husserl en otro *Beilage*, a una “génesis de la generatividad” que esté realmente en condiciones de adentrarse en la “pre-génesis de la pre-subjetividad pre-constituyente” (Hua XV, 172s.).

en tanto nexo generativo, ¿en qué modifica la condición de constitución de la fenomenología?

Lo que de entrada se vuelve explícito con ello es que la experiencia del mundo es resultado de un proceso de institución, sedimentación y reactivación de tendencias que articulan el sentido y que remiten a su vez a procesos históricos, culturales e intersubjetivos de larga data. Mirado desde el plano de la normatividad al que ya aludimos, lo que sabemos ahora es que algo adquiere relevancia y prominencia, y logra por ello un cierto estatuto de normalidad, porque hay un peso de la tradición común que ejerce presión sobre el campo de manifestación. El relieve genético (afectivo y normativo) de un campo de manifestación, sus elementos preponderantes a los que hicimos referencia, responden efectivamente a las tradiciones que heredamos y de las que formamos parte. Todo ello permite revelar así una *herencia del sentido* (*Sinnerbschaft*) ya instituido en el campo constituyente, en la historia intencional, de la experiencia trascendental (HuaMat VIII, 437). Parece abrirse así a elucidación fenomenológica, en toda su concreción, el constituirse mismo de la predonación. En otro manuscrito Husserl lo sostiene con incluso mayor rotundidad:

Lo que yo he producido originariamente en tanto instituyente [*urstiftend*] es lo mío. Pero yo soy “hijo de la época” [“*Kind der Zeit*”], formo parte de la más amplia comunidad-de-nosotros [*weitesten Wir-Gemeinschaft*] que tiene su propia tradición, la cual posee a su vez otra comunidad distinta con sus sujetos generativos [*generativen Subjekten*], con los antepasados más próximos y los más lejanos. Y ellos han “influido” en mí: soy lo que soy en tanto heredero [*ich bin, was ich bin, als Erbe*]. ;Qué es ahora lo real y auténticamente mío propio? ;Hasta qué punto soy realmente instituyente? Lo soy sobre el subsuelo de la “tradición” [*auf dem Untergrund der “Tradition”*]. Todo lo mío propio se encuentra fundado [*fundiert*] en parte a través de la tradición de estos antepasados, en parte a través de la tradición de mis coetáneos (Hua XIV, 223).<sup>28</sup>

Con el recurso al “subsuelo de la tradición” como el espesor desde donde tiene lugar una institución originaria (*Urstiftung*), que es el tema de fondo de este inédito que interroga en qué grado tenemos pensamientos y fines exclusivamente propios, empieza a asomarse algo así como un solapamiento constitutivo

---

<sup>28</sup> Es importante reparar en que este subsuelo de la tradición es aún más profundo que el subsuelo natural, anímico y espiritual que Husserl estudia en Hua III, §61, 275ss.

entre instituir/constituir y la apropiación, la “*Übernahme der Tradition*”. De lo que estamos hablando es de algo más que de la historicidad del fenómeno trascendental y de la posibilidad de reactivación del sentido. Hablamos más bien de *cómo* se manifiesta esa historicidad y esa reactivación, y de la competencia fenomenológica que en ello adquiere la cadena de las generaciones y los sujetos generativos. Se trata de un tiempo histórico, una tradición cultural y una comunidad intersubjetiva transmitidas por nuestros antepasados, lo que convierte a la subjetividad trascendental en *heredera trascendental*. Es la tematización de la herencia generativa del sentido, la pregunta por cómo se constituye *en mí* el subsuelo de la tradición *antes de mí*, la que logra explicitar *desde mí (von mir aus)* las condiciones de posibilidad de la experiencia del mundo. La pregunta que en ese respecto cabe todavía plantear es si el subsuelo de la tradición, que corre por debajo incluso del suelo de la experiencia y, por tanto, del mundo de la vida tal y como lo hemos caracterizado en epígrafes anteriores, obedece todavía al proceso de sedimentación o si abre más bien un recodo en el camino. La pregunta, por tanto, es si la investigación genética, además de suelo, también tiene techo.

## 5. Una génesis no genética de la generatividad

El libro de Steinbock *Mundo familiar y Mundo ajeno* representa una de las investigaciones más audaces y rigurosas sobre la génesis de la generatividad. En sus páginas el autor agrupa, analiza y ofrece una interpretación conceptual, sistemática e histórica de los textos en que Husserl aborda la cuestión de la generatividad, así como las motivaciones fenomenológicas para integrarla como una profundización en la tarea de la génesis del sentido. Pero, además de esa interpretación integral, este libro también sostiene que los fenómenos generativos tienen su propio modo de darse y que, por tanto, requieren un modo de acceso diferenciado respecto del método estático y el método genético. Esta posición teórica conforma lo que Steinbock ha denominado “fenomenología generativa”.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Desde la publicación de *Home and Beyond* destacan en este tema los estudios de Zahavi (2001, 86-104) y Walton (2002) y (2004). Estos trabajos abordan los fenómenos generativos desde la génesis de un yo normal, desde el marco de la noción genética del mundo de la vida o desde una investigación sobre la intersubjetividad trascendental. Antes que una inflexión generativa que da paso a una fenomenología generativa, como propone Steinbock, en estas contribuciones la generatividad se elucida desde la fenomenología genética. Por otro lado, respecto al estatuto mismo de la fenomenología generativa, además de Steinbock (2003),

Precisamente por esa inseparabilidad de temas y métodos, de modos de (pre) donación y modos de acceso en que consiste la condición de concreción fenomenológica, este autor sostiene que con la entrada del nexo generativo y sus fenómenos concomitantes en el “trabajo interpretativo” de la fenomenología se tematiza algo distinto a la experiencia de un tiempo que llega en devenir hasta mí o que proyecto después de mí. Lo que ahí se está tematizando, en cambio, es una experiencia del pasado histórico que me alcanza, me sobrepasará y se transmitirá tras mi muerte *no como una experiencia del tiempo sino como una experiencia histórica*, un “nexo generativo infinitamente abierto en el encadenamiento y ramificación de las generaciones” (Hua XV, 178). De este modo, estamos lejos de querer investigar qué constituyentes constituyeron lo constituido en su origen histórico, o cuáles son sus prejuicios y desviaciones. Todo parece girar, en lo fundamental, en torno a la diferencia entre una historia del flujo de tiempo que sedimenta en el suelo de la experiencia, con una génesis deconstruible; y una experiencia de la historia en cuanto tal, que no puede ser desmantelada ni deconstruida en remisión al suelo y el horizonte del mundo de la vida.<sup>30</sup> “Lo que hay aquí –afirma Steinbock (2022, 289)– ya no es una génesis del sentido sino una *generación del sentido*; la temporalidad ya no es una auto-temporalización [de la mónada individualizada] sino una historicidad intersubjetiva formada generativamente, [...] la constitución del sentido a través de la propagación y la herencia del sentido”. ¿Cómo se desarrolla una constitución del sentido en tanto herencia del sentido? ¿En qué consiste entonces una generación del sentido?

En ese respecto, de acuerdo con la minuciosa interpretación que Steinbock desarrolla en *Mundo familiar y Mundo ajeno*, Husserl estaría entonces entendiendo por “generatividad” el proceso en virtud del cual tiene lugar la generación (constituyente) de los aspectos intersubjetivos, normativos, históricos e incluso geológicos de la experiencia a través del sucederse y el transcurrir mismo de las generaciones (históricas).<sup>31</sup> El filósofo alemán lo ha expresado en un revelador fragmento de un inédito sobre el modo de ser histórico de la intersubjetividad trascendental:

---

(2022, 393-399) y (2024), también se pueden consultar los artículos de Marín Ávila (2015) y López Sáenz (2015). Miettinen (2020) sitúa la noción de generatividad en la discusión husseriana sobre la teleología de la razón europea.

<sup>30</sup> Hua XXIX, 344-345. Tal y como reconoce Husserl en una nota de su curso “Natur und Geist” (Hua XXXVII, 312 n. 1), la experiencia histórica no es objeto de deconstrucción genética (*baut eben nicht ab*).

<sup>31</sup> Lo “geológico” apunta al rol constitutivo de la “tierra” y los “paisajes” culturales (Steinbock 2022, 38).

La historia del ser humano en el mundo devenido a partir de él, incluida también la incorporación del nacido en este mundo, el partir del que muere, el nexo generativo [*generative Zusammenhang*] y la historia comunitaria que este nexo porta consigo como historia de la humanidad; todo esto tiene un significado trascendental y queda desvelado en el método fenomenológico. La historia se vuelve la historia de [...] la articulación de la humanidad en familias, troncos, pueblos, humanidades en abierta finitud, donde la naturaleza se articula en territorios y se convierte en articulación de la subjetividad trascendental (Hua XV, 391).

La generación trascendental del sentido es, pues, doblemente doble. Es, por un lado, como decíamos, constituyente e histórica, en tanto vincula la historia comunitaria a la vida trascendental de la subjetividad, donde la cadena de las generaciones posee en consecuencia una competencia fenomenológica. Ese vínculo es el nexo generativo. Por el otro lado, ese nexo más allá de la egología, de acuerdo con el fragmento citado, concierne tanto a la especie humana (la *hominitas* del *homo sapiens*) como a la humanidad (la *humanitas* del *homo sapiens*). Y ese nexo generativo es el que la vida trascendental de la subjetividad ya siempre “porta consigo” de antemano en tanto *Geltungsträger*. Porta entonces una validez que le excede. Así es como la generación trascendental del sentido entrevera de manera específica la condición de concreción (como historia comunitaria) con la condición de constitución (como articulación de la subjetividad trascendental). Por tanto, a lo que la generatividad vendría a dar acceso en la experiencia de la subjetividad es a “la unidad de una historia vinculada generativamente”, a “la intersubjetividad generativa”, lo cual exige un tipo de pregunta retrospectiva histórica (Hua XV, 199, 219). Por eso el fenomenólogo norteamericano sostiene que la reconducción retrospectiva de los rendimientos genéticos (temporales, afectivos y normativos) hasta sus motivaciones generativas, tanto las relativas a la transmisión de la especie humana como a la herencia de las tradiciones históricas y culturales, ya no puede ser una investigación trascendental genética. En su opinión, con este tipo de fenómenos se trata antes bien de una “génesis que es genéticamente imposible de conocer pero que es generativamente posible de experiencia en la densidad generativa de una tradición” (Steinbock 2022, 324). Eso explica, en síntesis, que el horizonte de la pregunta por la generación del sentido sea el de *una génesis no genética* por el modo de acceso al campo de experiencia de la vida histórica e intersubjetiva trascendental, que pone el acento en la experiencia de macro-estructuras comunes de largo aliento antes que en la micro-historia intencional del yo como sustrato de habitualidades.

Por consiguiente, más que una sedimentación, lo que está cristalizando es una tradición. Justo porque la generatividad estriba en una experiencia de la historia y no solo del tiempo, en la herencia de una tradición y no solo de una sedimentación, en el espesor de una densidad y no solo la preponderancia de un relieve, en el subsuelo de la generación y no solo el suelo de la génesis, incluso en el vínculo de intersubjetividad y no solo de alteridad, justo por eso todo viene a indicar que en la vivencia constituida trascendentalmente se encuentran operativos rendimientos históricos e intersubjetivos ya constituidos, que no son ni “eidos” (estáticos) ni “doxa” (natural) y tampoco algo aún-por-instituir en su devenir originario. Esos rendimientos, pese a que se manifiestan en el seno de esas operaciones constituyentes e instituyentes, quedan a la espalda de las mismas toda vez que remiten a una comunidad, una tradición y una historia antepasadas que, aun manifestada en mí, se constituyó ya siempre antes de mí y que se me manifiesta además como otra constitución, a saber: la cadena de las generaciones que viene antes de mi nacimiento y que me sucederá tras mi muerte. En la vida trascendental de la subjetividad esos rendimientos remiten constitutivamente a otra constitución, y se re-instituyen y eventualmente se constituyen reiteradamente como *habiendo sido ya constituidos en otra constitución*. Lo que la vida trascendental de la subjetividad constituye es, pues, una *co-constitución*. No es exactamente que estén solapadas esas constituciones, como apuntamos antes. Están constitutivamente co-constituidas. Y esa reduplicación es lo predado en cuanto tal, lo que por necesidad no puede desestratificarse (*entschichten*) ni desmantelarse (*baut eben nicht ab*). Por ese motivo no hay una experiencia pura de la “forma peculiar de la vida de la tradición” (*eigentümlichen Lebensform der Tradition*) (Hua XXXVII, 309). Ella se genera de forma constitutiva como una *experiencia liminar* de lo trascendental.

Las páginas de *Mundo familiar y Mundo ajeno* han recalcado con insistencia las distintas modalidades de esta experiencia liminar, como lo más granado de la fenomenología generativa. Me limitaré a señalar únicamente las dos más fundamentales para la interpretación husseriana de Steinbock: una metodológica que concierne a la subjetividad trascendental, y otra temática que atañe al mundo de la vida.

Por de pronto, y al hilo de lo recién comentado, la forma en que la subjetividad trascendental vive la vida peculiar de la tradición es liminar no solo en su sentido más estructural, por cuanto anida en ella un estrato que reiteradamente ella constituye como una *co-constitución*. De manera más concreta, la experiencia liminar refiere asimismo a que la constitución del sentido de ese

nexo generativo descansa en último término en la apropiación (*Übernahme*) y en la exapropiación (*Nichtübernahme*) de ese legado de la tradición (Steinbock 2022, 279-374). En su aspecto más decisivo, la vida trascendental como “morama originaria [*Urstätte*] de toda donación de sentido y verificación de ser” (Hua V, 139), en lugar de entregar lo dado de una manera absolutamente inmediata a la auto-exposición intuitiva originaria de un ego, se sitúa en la cadena de las generaciones y reiteradamente se apropiá y exapropia “*von mir aus*” del sentido heredado de la experiencia, lo que implica adicionalmente que su evidencia, más que apodíctica, sea crítica. De lo que se trata es de “tomar distancia de la tradición ‘desde dentro’ de la tradición” (Steinbock 2022, 307).<sup>32</sup> De esta forma, la crítica no busca solamente hacer explícito lo latente y sedimentado, liberarnos de prejuicios y suposiciones, o delimitar lo que podemos conocer justificadamente. En lo fundamental busca renovar generativamente esa tradición que recibimos y que transmitimos, con el fin de que el sentido heredado sea apropiado/exapropiado legítimamente como *el mejor posible*, según “la máxima diferenciación y la máxima riqueza generativas” (Steinbock 2022, 304). A la vista de ello cabe preguntar: ¿Y si la práctica más cardinal de la fenomenología trascendental no fuera la del “espectador desinteresado” sino la de la crítica? ¿Y si la experiencia más básica de la subjetividad trascendental no fuera –incluso si es la de un yo o una conciencia– la del *ego cogito* sino la de la subjetividad como “hogar” (*Heim*), como su condición misma de posibilidad? Lejos, pues, de revocar la subjetividad trascendental en pos de la tradición, no es la subjetividad sino la primordialidad del ego lo que la fenomenología generativa pone aquí en duda, la reducción del “*von mir aus*” fenomenológico-trascendental a una egología.<sup>33</sup>

De esta forma, el significado más originario de la condición de constitución de la fenomenología trascendental, en virtud de la cual el sentido de la

<sup>32</sup> Véase Steinbock (2022, 298-310). Quizá sea de interés subrayar que el componente crítico de la fenomenología generativa impide la dependencia constitutiva –constitutiva por inadvertida– de la fenomenología y de la subjetividad trascendental respecto del legado de una cultura, una historia o una tradición. A diferencia de lo que sostienen Crowell (1998), Bruzina (2001) y Hopkins (2001), no es la elucidación fenomenológica de la generatividad la que conlleva una contaminación empírica de lo trascendental y, con ello, una recaída en la naturalización de la fenomenología. Parecería ser justo al revés: la explicitación del nexo generativo y su estatuto plenamente trascendental representan una resistencia frente a esa naturalización, porque no deja inadvertido ni constituido lo más predado del “constituirse” de la predonación, como es la cadena de las generaciones. ¿No será antes bien la “génesis *no generativa*” la que se vuelve afecta al historicismo?

<sup>33</sup> Schnell (2015) ofrece una transformación de la subjetividad trascendental en la fenomenología generativa distinta a la de Steinbock (2022).

experiencia del mundo remite a las estructuras a priori de la subjetividad, reside en esa duplicidad liminar de apropiación y exapropiación, que subyace asimismo a la reactivación o la reinstitución de un sentido predado proveniente de la tradición, al igual que anteriormente subrayamos del subsuelo (generativo) respecto del suelo (genético). Ahí se puede apreciar con algo más de nitidez la manera en que un método generativo representa en verdad una continuidad fenomenológica con el método genético, aunque abra un modo de acceso diferenciado a la experiencia trascendental. No se trata de hacer entonces una regresión más regresiva –más lejana, más profunda, más genética todavía– que la de la genética del sentido. La generación del sentido no es una génesis aún más pura, sino el reverso no genético de toda génesis, el subsuelo generativo de todo suelo genético. Con la intensificación no genética de la génesis comienza a vislumbrarse entonces el recodo en que la fenomenología generativa consiste, su gesto propio, en tanto es distinta de una genética y una eidética del sentido. No hay génesis del sentido si ella no es asimismo no genética, si la reactivación de lo instituido en el suelo de la sedimentación no reposa sobre la apropiación/exapropiación de lo constituido en el subsuelo de la tradición, como el tiempo reposa sobre la historia, el relieve sobre la densidad, la alteridad sobre la intersubjetividad, el *ego cogito* sobre el hogar, la apodicticidad sobre la crítica o, según veremos a continuación, el mundo de la vida sobre lo familiar y lo ajeno. En rigor, así pues, es esta génesis no genética, una “génesis genéticamente imposible de conocer pero generativamente posible de experiencia”, la que constituye la experiencia liminar en su sentido más metodológico. ¿Sería exagerado afirmar, entonces, que la generatividad complica la génesis hasta el punto de volver ya siempre liminar la “sola” génesis, en tanto génesis no genética, imposible de ser ya no generativa?

¿Y qué se vuelve temáticamente accesible a partir de esta génesis no genética, en referencia en este caso a la condición de concreción de la fenomenología trascendental? ¿Qué otras dimensiones de la experiencia se nos abren al “trabajo interpretativo” de la fenomenología? Steinbock, en su lectura de los manuscritos inéditos de Husserl, le otorga todo el protagonismo en su obra de 1995 al más prominente de los fenómenos generativos, que logra volver manifiesto el suelo y el horizonte del mundo de la vida, sus relieves temporales y afectivos sobreentendidos, su latente normalidad típica, en función de sus predonaciones históricas, culturales e intersubjetivas. A la luz de una génesis no genética que transita esta vez por el subsuelo de sus relieves, el mundo de la vida aparece en la riqueza de su densidad generativa, como el precipitado de la transmisión de una tradición antepasada, ya científica o pre-científica. También el *Lebenswelt*

reposa, por consiguiente, sobre una herencia del sentido, y de ese modo la experiencia del mundo de la vida se vive, recalca Steinbock, como siéndonos familiar, como una forma peculiar de tradición ya siempre ahí operativa y en la que nos sentimos en casa, como en un hogar. La vivencia del mundo de la vida es, pues, la de vivir en un mundo familiar (*Heimwelt*). Eso no lo puede elucidar fenomenológicamente una génesis no generativa. No lo puede incorporar a su “trabajo interpretativo”.

Pero ella tampoco está en mejores condiciones de acreditar que esa vivencia no es lo único que en realidad se vive en esa vida del *Lebenswelt*, tal y como sí lo puede explicitar una génesis no genética de la generatividad. Y es que justo por sernos familiar se nos abre de manera concomitante, y en toda su extrañeza, “un ‘mundo’ que no pertenece a nuestros sistemas conceptuales, nuestra normalidad, nuestros valores, normas, tradiciones, etc., lo cual quiere decir: ese mundo está constituido *como* ajeno, no familiar, atípico, ‘anormal’. En pocas palabras, con la constitución de un mundo familiar se co-constituye un mundo ajeno que no es normativamente significativo a la manera en que sí lo es el mundo familiar” (Steinbock 2022, 269). Pese a que no nos es familiar, ese mundo ajeno (*Fremdwelt*) tiene su propia familiaridad, sus nexos generativos propios, y resulta por ello ser tan originario –vale decir, tan co-originario– como nuestra propia familiaridad. Con toda probabilidad, es en la dependencia del mundo de la vida respecto de esta experiencia liminar donde se percibe con mayor nitidez el tipo de fenomenología de la generatividad que se desarrolla en las páginas de *Mundo familiar y Mundo ajeno*. El fenomenólogo norteamericano lo ha sintetizado así:

Un mundo familiar es normal porque, *qua* típicamente familiar en la densidad generativa de una tradición, resulta ser aquello a través de lo cual nuestras experiencias cristalizan como siendo las nuestras, de tal forma que nuestro mundo estructura nuestra experiencia misma. Es desde esta perspectiva del hogar como mundo de la vida normal desde donde tenemos una experiencia del mundo ajeno *como no siendo normal, como no siéndonos familiar*. El hogar mantiene una relación con lo ajeno a través de su experiencia de *inaccesibilidad* a lo ajeno debido a la integridad de los límites de lo ajeno. Está claro que de alguna manera hay una experiencia de lo ajeno, que es accesible desde el hogar. Pero el que de alguna manera haya una experiencia del mundo ajeno no significa que tengamos esa experiencia según el mismo modo de accesibilidad en que el hogar es accesible para nosotros (Steinbock 2022, 275).

Aun cuando “estructura nuestra experiencia misma”, toda vivencia de familiaridad es siempre más que familiar, puesto que trae a presencia asimismo sus límites familiares, que ella revela haciendo accesible precisamente la inaccesible ajenidad en su inaccesibilidad. Lo familiar y lo ajeno adquieren, por ende, un grado liminar. El gesto generativo no deja por ello de ser trascendental, desde luego, toda vez que muestra la condicionalidad a priori del mundo de la vida por relación a la larga cadena de las generaciones. Con ello estamos en condiciones de acreditar de manera adecuada que lo sobreentendido del mundo de vida no equivale a su compacidad, a la manera de un “*eine Welt*”, y que la experiencia latente del *Lebenswelt* supone por el contrario la experiencia liminar de la co-relatividad y co-originariedad del mundo familiar y el mundo ajeno. Y lo que es más: ¿Acaso eso no nos acredita igualmente para perfilar una *co-fundación no unilateral sino recíproca* del mundo de la vida desde la estructura co-generativa del *Heimwelt* y el *Fremdwelt* (Steinbock 2022, 362)?

De esta guisa, como ya hemos sugerido, la fenomenología generativa vendría a ser trascendental pero no fundacional si es que se entiende el fundacionalismo solamente a la manera epistemológica del *Begründung*, al margen de esta co-fundación generativa de lo familiar y lo ajeno. Pero ella genera asimismo un modo específico de fundacionalismo en el que se co-constituyen las condiciones de posibilidad donde descansa el mundo de la vida, al igual que el ego primordial respecto a la subjetividad como hogar trascendental. En consecuencia, por cuanto resulta ser una fenomenología trascendental co-fundacional, ella revela los elementos más eminentemente predados del a priori de la correlación intencional: el mundo de la vida como mundo familiar y mundo ajeno (por el lado del mundo), y la subjetividad trascendental como hogar (por el lado de la conciencia).<sup>34</sup> Por ese motivo la generatividad representa algo más que el lugar *desde donde* cabe plantear la pregunta por las condiciones de posibilidad, o desde donde accedemos a lo trascendental. Se trata sobre todo de una nueva dimensión trascendental de la experiencia del mundo, y eso es sin ningún género de dudas lo más decisivo de la propuesta fenomenológica de Steinbock. A saber: que la

---

<sup>34</sup> Sin embargo, el carácter eminente de esta predonación, a la manera de una predonación (generativa) de la predonación (genética), no lo aleja de nuestra experiencia. Lo revela con mayor riqueza. Es, pues, toda la receptividad de *la experiencia desde la experiencia* –en la conciencia, en la vida, en el hogar–, junto a sus distintos modos de darse y predarse y sus diferentes tipos de evidencia, los que operan aquí como hilo conductor de la fenomenología generativa. Eso permite comprender por qué esta última no ha transitado desde una fenomenología regresiva (*Abbau-Analyse*) a una fenomenología constructiva o progresiva (*Aufbau-Analyse*), según el esquema kantiano que Fink (1988) elaboró en la Sexta Meditación Cartesiana.

generatividad constituye el “desde dónde” –ya familiar o ajeno, ya estático, genético o generativo– que anida de antemano en toda vivencia y que ella ya siempre porta reiteradamente consigo. En ese sentido *la generatividad es el lugar (de lo) trascendental en cuanto tal*. Solo así puede llevarse a cumplimiento y concreción el programa crítico de la fenomenología *tras* Husserl.

## Bibliografía

- BRUZINA, Ronald. (2001). “Limitations: On Steinbock’s ‘Generative Phenomenology’”. En S. Crowell y B. Hopkins (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, I-2001, 369-376.
- CARR, David. (1974). *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl’s Transcendental Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press.
- CARROCCIO, Andrea. (2021). “The Method of *Rückfrage* in the *Grenzprobleme der Phänomenologie*”. *Paradigm. Rivista de Crítica Filosófica*, nº 3, 507-518.
- CROWELL, Steven. (1998). “Transcendental phenomenology and the ‘Generation’ Gap”, *Human Studies*, vol. 21/1, 87-95.
- DERRIDA, Jacques. (1962). “Introduction”. En E. Husserl, *L’origine de la géométrie* (trad. J. Derrida). París: PUF.
- . (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: PUF.
- FINK, Eugen. (1966). *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- . (1988). *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Husserliana Dokumente II/1 (ed. H. Ebneling et al.). Dordrecht: Kluwer Academic.
- HELD, Klaus (1992). “La tesis de Husserl acerca de la europeización de la humanidad” (trad. J. Iribarne), *Escritos de Filosofía*, vol. 11/21-22, 21-46.
- . (2012). “El mundo familiar, el mundo extraño y el único mundo” (trad. N. Petrillo). *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: Siglo del Hombre, 67-97.
- HOPKINS, Bob. (2001). “Generativity and the problem of historicism: Remarks on Steinbock’s ‘Home and Beyond’”. En S. Crowell y B. Hopkins (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, I-2001, 377-390.
- HUSSERL, Edmund. (1950ss.). *Husserliana: Werke, Dokumente, Materialien*. La Haya/ Dordrecht: Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publishers/ Springer.

- Hua I. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser.
- Hua III. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. K. Schuhmann.
- Hua IV. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch. *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. M. Biemel
- Hua V. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch. *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Ed. Marly Biemel.
- Hua VI. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Ed. W. Biemel.
- Hua IX. (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. W. Biemel.
- Hua XI. (1966). *Analysen zur passiven Synthesen 1918-1926*. Ed. M. Fleischer.
- Hua XIII. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Erster Teil: 1905-1920. Ed. I. Kern.
- Hua XIV. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil: 1921-1928. Ed. I. Kern.
- Hua XV. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1929-1935. Ed. I. Kern.
- Hua XXIX. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Ed. R. N. Smid.
- Hua XXXVII. (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester (1920/1924)*. Ed. H. Peucker.
- HuaMat VIII. (2006). *Späte Texte zur Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Ed. D. Lohmar.
- . (2011). *La idea de la fenomenología* (trad. J. A. Escudero). Barcelona: Herder.
- . (2018). “Método fenomenológico estático y genético” (trad. I. Quepons). *Acta Mexicana de Fenomenología*, nº 3, 117-125
- . (2019). *Textos breves (1887-1937)*, Salamanca: Ediciones Sigueme.
- KERN, Iso (1964). *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. La Haya: Martinus Nijhoff.

- . (1997). “Tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la fenomenología de Husserl”. En A. Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- LANDGREBE, Ludwig. (1968). *El camino de la fenomenología: el problema de una experiencia originaria* (trad. M. A. Presas). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen. (2015). “Interculturalism as an Articulation of Diversity: A Generative Phenomenological Approach”. En J. Trajtelov (ed.). *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology. New Generative Aspects in Contemporary Phenomenology*, Fráncfort: Peter Lang.
- MARÍN ÁVILA, Esteban. (2015). “Generative Problems and Generative Phenomenology. Thinking over Anthony J. Steinbock’s conception of familiarity and alienness and their relation to a generative absolute”. En J. Trajtelov (ed.), *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology. New Generative Aspects in Contemporary Phenomenology*. Fráncfort del Meno: Peter Lang.
- MIETTINEN, Timo. (2020). *The Idea of Europe in Husserl’s Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- MONTAVONT, A. (2011). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. París: PUF.
- OSSWALD, Andrés. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Una fundamentación de la fenomenología de Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés.
- PATOCKA, Jan (2004). *El movimiento de la existencia humana* (trad. T. Padilla et al.). Ediciones Encuentro: Madrid.
- RICOEUR, Paul. (2004). *À l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin.
- RIZO-PATRÓN DE LERNER, Rosemary (2012). “Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites”. *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XXIV/2, 351-383.
- SCHNELL, Alexander. (2015). “Subjectivité et transcendance dans la phénoménologie générative”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 71/2-3, 339-354.
- STEINBOCK, Anthony J. (1994). “The New ‘Crisis’ Contribution: A Supplementary Edition of Edmund Husserl’s Crisis Texts”. *Review of Metaphysics*, vol. 47, 557-584.
- . (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- . (2003). “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”. En D. Welton (ed.), *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 289-325.
- . (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.
- . (2017). *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. Londres: Rowman and Littlefield.
- . (2021). *Knowing by Heart, Loving as Participation and Critique*. Evanston: Northwestern University Press.
- . (2022). *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl* (trad. R. Garcés y Andrés Alonso). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . (2024). “El sentido de la fenomenología generativa” (incluido en este número).
- VIGO, Alejandro. (2023). “Trascendentalidad y concreción. Motivos anticasianos y protohermenéuticos en el pensamiento tardío de Husserl”. En A. Xolocotzi (coord.), *Aspectos fenomenológicos de la tradición filosófica*. Buenos Aires/Puebla: Sb/ BUAP, 193-219.
- WALDENFELS, Bernhard. (1971). *Das Zwischenreich des Dialogs: Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Edmund Husserl*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- . (1992). “La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl”. *Escritos de Filosofía*, nº 21-22, 3-20
- . (2001). “Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl”. *Ideas y valores*, nº 116, 119-131.
- WALTON, Roberto J. (2002). “Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl”. *Naturaleza humana*, vol. 4/2, 253-292.
- . (2004). “Egología y generatividad”. *Seminarios de Filosofía*, vols. 17-18, 257-283.
- WELTON, Donn. (2000). *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- . (2003). *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press.
- ZAHAVI, Dan. (2001). *Husserl and Transcendental Intersubjectivity. A response to the Linguistic- Pragmatic Critique*. Athens: Ohio University Press.

Recibido 26-06-2024

Aceptado 11-09-2024