

INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS · SERIE MONOGRÁFICA



Anthony J.

Fenomenología y Generatividad

Steinbock

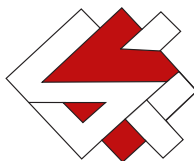
2024
SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE FENOMENOLOGÍA



UNED

Nº 9



INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Jesús M. Díaz Álvarez / Joan González Guardiola

SECRETARÍA ACADÉMICA

Sonia E. Rodríguez García / Agata Bąk

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Álvarez Falcón (Univ. de Zaragoza), Agata Bąk (UNED), Alicia de Mingo (Univ. de Sevilla), Tomás Domingo Moratalla (UNED), Alejandro Escudero (UNED), Noé Expósito Roperro (UNED), Joan González Guardiola (UIB), Carmen Segura (Univ. Complutense), Agustín Serrano de Haro (CSIC)

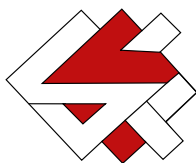
CONSEJO ASESOR

Pedro M.S. Alves (Univ. de Lisboa), Jorge Brioso (Carleton College), Philip Buckley (McGill University), Jesús Conill (Univ. de Valencia), Ion Copoeru (Rumanía), Natalie Depraz (Université de Rouen), Lester Embree (Florida Atlantic University †), Urbano Ferrer (Univ. de Murcia), Luis Flores Hernández (Univ. de Chile), Miguel García-Baró (Univ. de Comillas) José M.^a G. Gómez-Heras (Univ. de Salamanca), Julia Iribarne (Academia de las Ciencias de Buenos Aires †), Robert Lane Kaufmann (Rice University), José Lasaga Medina (UNED), M.^a Carmen López Sáenz (UNED), Sebastian Luft (Marquette University), Vicent Martínez Guzman (Univ. Jaume I †), César Moreno (Univ. de Sevilla), Juan Manuel Navarro Cordón (Univ. Complutense), M.^a Carmen Paredes (Univ. de Salamanca), Patricio Peñalver (Univ. de Murcia), Francesc Perenya (Univ. de Barcelona), M.^a Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago de Compostela), Hans Rainer Sepp (Univ. de Praga), Mario T. Ramírez (Univ. Michoacana S.N.), Rosemary Rizo-Patrón (Univ. Católica de Perú), Ramón Rodríguez (Univ. Complutense de Madrid), Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Univ. de Valencia), Bernhard Waldenfels (Ruhr Universität Bochum), Roberto Walton (Argentina, UBA y Academia de Ciencias de Buenos Aires), Antonio Ziriñ (Univ. Autónoma de México)

NÚMERO NUEVE

2024



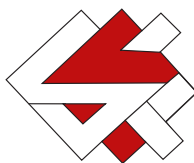


INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

**LISTADO DE EVALUADORES Y EVALUADORAS QUE HAN COLABORADO
EN EL PRESENTE NÚMERO. *SERIE MONOGRÁFICA* N° 9**

Bernardo Ainbinder (University of Wollongong), Celia Cabrera (CONICET), Román Alejandro Chávez Báez (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Mariano Crespo (Universidad de Navarra), Miguel García-Baró (Universidad Pontificia de Comillas), Pali Guíñez (Universidad Diego Portales), Esteban Marín Ávila (Universidad Veracruzana), César Moreno (Universidad de Sevilla), José María Muñoz Terrón (Universidad de Almería), Andrés M. Osswald (CONICET/Universidad de Buenos Aires), Jorge Luis Quintana (Universidad de Cartagena), Jorge Luis Roggero (CONICET/Universidad de Buenos Aires), Luis Ignacio Rojas Godina (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Mauro Senatore (Universidad Adolfo Ibáñez), Ovidiu Stanciu (Universidad Diego Portales), Micaela Szeftel (CONICET/Universidad de Buenos Aires), Karina Pilar Trilles Calvo (Universidad Castilla-La Mancha), Juan Velázquez González (Universidad de Zaragoza), José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid), Alejandro Vigo (Universidad de los Andes)



INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

EDICIÓN DEL MONOGRÁFICO

Rocío Garcés Ferrer

**ANTHONY J. STEINBOCK
FENOMENOLOGÍA Y GENERATIVIDAD**

SERIE MONOGRÁFICA Nº 9

2024



Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones: Reconocimiento – No Comercial – Sin obras derivadas

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Edita:

Sociedad Española de Fenomenología

Facultad de Filosofía, UNED

ISSN:1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Maquetación y diseño: Regina G. Crieiro

Madrid, octubre de 2024

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

<i>La fenomenología generativa habla español</i> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ	13
---	----

PRESENTACIÓN

<i>Fenomenología y generatividad: un balance</i> Rocío GARCÉS FERRER	17
---	----

TEXTOS Y DEBATES DEL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO

<i>El sentido de la fenomenología generativa</i> Anthony J. STEINBOCK	21
<i>El tenor del corazón y la estructura de la experiencia vocacional</i> Anthony J. STEINBOCK	43

ARTÍCULOS

<i>Una génesis no genética</i> Rocío GARCÉS FERRER	71
<i>Constitución territorial. La relación liminal entre fenomenología genética y generativa en la obra de Anthony Steinbock</i> María Celeste VECINO	103
<i>La fecundidad de la fenomenología generativa en el siglo XXI</i> M ^a Carmen LÓPEZ SÁENZ	119
<i>El espacio del paisaje y su dinámica atencional y atmosférica. Una propuesta fenomenológica</i> Patricio MENA	151
<i>Valor y generatividad: una contribución al estudio de la estructura de la conciencia del valor y las fuentes de la normatividad en la fenomenología de Husserl</i> Ignacio QUEPONS	167

<i>Emotions, Science, and Generativity. A Husserlian Perspective</i> Rosemary RIZO-PATRÓN LERNER	187
<i>Origen fundacional y meditación histórica en el mundo de la vida (Lebenswelt). Confluencias entre Edmund Husserl y Martin Heidegger</i> Ángel XOLOCOTZI YÁÑEZ	227
<i>Egología, generatividad y la complementación biológica de la fenomenología trascendental de Husserl</i> Cristián MARTÍNEZ BRAVO.....	251

SUMMARY

EDITORIAL NOTE

<i>Generative Phenomenology speaks Spanish</i> Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ	13
---	----

PRESENTATION

<i>Phenomenology and Generativity: A Stock Balance</i> Rocío GARCÉS FERRER	17
---	----

TEXTS AND DEBATES OF THE PHENOMENOLOGICAL MOVEMENT

<i>The Meaning of Generative Phenomenology</i> Anthony J. STEINBOCK	21
<i>The Tenor of the Heart and the Structure of Vocational Experience</i> Anthony J. STEINBOCK	43

ARTICLES

<i>A Non-Genetic Genesis</i> Rocío GARCÉS FERRER	71
<i>Territorial Constitution. The Liminal Relationship Between Genetic and Generative Phenomenology in the Work of Anthony Steinbock</i> María Celeste VECINO	103
<i>The Fecundity of Generative Phenomenology in the 21st Century</i> Ma Carmen LÓPEZ SÁENZ	119
<i>The Space of Landscape and Its Attentional and Atmospheric Dynamics. A Phenomenological Proposal</i> Patricio MENA	151
<i>Value and Generativity: A Contribution to the Study of the Structure of Value Consciousness and the Sources of Normativity in Husserl's Phenomenology</i> Ignacio QUEPONS	167

<i>Emotions, Science, and Generativity. A Husserlian Perspective</i>	
Rosemary RIZO-PATRÓN LERNER	187
<i>Foundational Origin and Historical Meditation in the Life-World (Lebenswelt). Confluences Between Edmund Husserl and Martin Heidegger</i>	
Ángel XOLOCOTZI YÁÑEZ	227
<i>Egology, Generativity, and the Biological Complementarity of Husserl's Transcendental Phenomenology.</i>	
Cristián MARTÍNEZ BRAVO.....	251

LA FENOMENOLOGÍA GENERATIVA HABLA ESPAÑOL

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ
UNED
jdiaz@fsof.uned.es

Husserl acuña el termino generatividad (*Generativität*) en sus escritos tardíos para expresar los procesos constitutivos por medio de los cuales el mundo cultural humano es el resultado de los sucesivos actos de constitución por parte de los seres humanos a lo largo de las generaciones que atraviesan la historia. Husserl utiliza el término tanto para los procesos generales por los que algo llega a ser lo que es —a los que suele referirse como “génesis”— como para el proceso histórico por medio del cual el lenguaje, el legado cultural y la tradición se transmiten de una generación a otra. Las comunidades humanas están formadas por estratos generacionales. El concepto de “generación” ya se encontraba en Dilthey, y la idea de pertenecer a la propia generación es discutida por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Husserl habla de los problemas generativos de la vida y la muerte en el parágrafo 61 de las *Meditaciones Cartesianas*. También habla ocasionalmente de una “fenomenología generativa” que puede verse como una parte de la fenomenología genética.

The Husserl Dictionary
Dermont Moran and Joseph Cohen

Cuando a mediados del pasado año la profesora Rocío Garcés Ferrer se puso en contacto conmigo para proponerme la publicación de un monográfico sobre *fenomenología y generatividad*, pensé en seguida en la pujanza y renovación constante de la fenomenología iberoamericana. Si en 2023 había visto la luz en nuestra revista un volumen extraordinario dedicado al pensamiento de Renaud Barbaras¹ en el que aparecían por primera vez unas importantes lecciones del

¹ Cf. Larison, Mariana (ed.) (2023). *Renaud Barbaras. El seminario de Buenos Aires, Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica, N° 8.

filósofo dadas en la Universidad de Buenos Aires, en 2024, si la cosa llegaba a buen puerto, ocurriría algo semejante con la obra de Anthony J. Steinbock, verdadero promotor de la fenomenología generativa y uno de los filósofos más importantes del panorama fenomenológico actual.

Partiendo del concepto de *Generativität*, acuñado en los escritos tardíos de Husserl, el fenomenólogo estadounidense había escrito en 1995 un magnífico libro titulado *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl* (Steinbock, 1995)². Con él pretendía realizar una contribución sustantiva a la fenomenología del mundo social e histórico articulada sobre la base de la estructura dibujada por dos conceptos también husserlianos, los de *mundo familiar* (*homeworld* [*Heimwelt*]) y mundo ajeno (*alienworld* [*Fremdwelt*]). En la realización de este proyecto, Steinbock quería ser fiel a Husserl, su pensador de referencia, pero señalaba también los problemas y tensiones existentes en el autor de *Ideen* cuando este se tornaba más cartesiano y pretendía hallar un fundamento absoluto de lo social-histórico en el ego trascendental. Gran parte de los problemas y límites últimos de la fenomenología estática, pero también genética, tenían, a su juicio, esta raíz cartesiana, que parecía sin embargo superada cuando el padre del movimiento fenomenológico abordaba los fenómenos desde un punto de vista generativo³. En este sentido, el filósofo estadounidense proclamaba en su obra liminar que su fenomenología quería ser no-fundacionalista (*Non-foundational*) pero trascendental; abierta, no totalizadora, pero normativa (Steinbock, 1995, 1-15; 257-270). En esa misma medida, Steinbock era simultáneamente fiel y heterodoxo con el maestro, o quizá mejor expresado, fiel *por* heterodoxo. De ahí la segunda parte del título del libro: *Generative Phenomenology after Husserl*, donde la clave hay que situarla en la preposición *after*, muy bien vertida al castellano por los traductores como *tras*, pues indica que, si bien su fenomenología se asienta en ese Husserl generativo y que, por lo tanto, tiene en él su fuente última de inspiración, para seguir siendo fiel a ella, para ir *tras* su senda, es necesario ir *más allá* del mismo Husserl⁴.

² La propia Rocío Garcés y Andrés Alonso han vertido esta obra fundamental al castellano en 2022. Cf. Steinbock, 2022.

³ Las tensiones e insuficiencias que el pensador norteamericano apunta en los métodos estático y genético no significa, sin embargo, un rechazo de estos, aunque sí una recolocación o reacomodo dentro del programa global fenomenológico tal y como él lo entiende.

⁴ Algunas de las fidelidades y heterodoxias de Steinbock con respecto a Husserl pueden intuirse muy sumariamente a partir de la última frase del texto de Moran y Cohen que abre esta nota editorial, es decir, la que se refiere a la relación entre fenomenología genética y fenomenología

Firmemente anclado en el volumen del año noventa y cinco, durante los últimos treinta años el pensador estadounidense ha ido tejiendo con profundidad y creatividad envidiables su fenomenología generativa en unos cuantos libros y un buen número de artículos. Pues bien, habiendo alcanzado su madurez y una gran riqueza temática, era hora de hacer balance crítico del método generativo. Y eso es lo que el lector va a encontrar, entre otras cosas, en este monográfico de la mano del propio Steinbock y de un muy selecto grupo de especialistas en su obra. Los dos trabajos del estadounidense que ven la luz en este número tienen la gran relevancia de no ser meras traducciones, sino publicaciones originales⁵. De entre ellos, uno me parece especialmente destacable, “El sentido de la fenomenología generativa”, pues en el fondo es, como señala Rocío Garcés en su excelente “Presentación”, una especie de balance de este proyecto de investigación 30 años después de su inicio. Además, resulta ser una inmejorable introducción al pensamiento de Steinbock. Con respecto al resto de artículos, la mayoría tienen su origen en el *Coloquio Internacional sobre Fenomenología y Generatividad* que se celebró en 2022 en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales de Santiago de Chile, donde el propio fenomenólogo discutió sus dos textos antes mencionados.

Para finalizar esta nota introductoria, solo me queda expresar a la profesora Rocío Garcés, editora del monográfico, el más sincero reconocimiento en nombre del Consejo de Redacción de la revista. Sin su tesón, esfuerzo e infatigable trabajo de coordinación, su propuesta inicial no se habría materializado en este volumen. Para *Investigaciones fenomenológicas* su aparición significa una confirmación de la confianza del mundo fenomenológico latinoamericano en nuestra cabecera. Hasta donde tengo conocimiento, el monográfico no es no solo el primero dedicado en español a esta renovadora, creativa y puntera continuación de la fenomenología, sino una de las escasísimas publicaciones sobre la misma en cualquier otra lengua. Quien quiera adentrarse en su historia, temas fundamentales de preocupación o tensiones que la atraviesan no tendrá un mejor lugar de meditación que los artículos aquí recogidos, unos textos que sitúan a la fenomenología hecha en español, y eso es lo reseñable, a la vanguardia de los estudios fenomenológicos realizados desde cualquier esquina del mundo.

generativa: “También [Husserl] habla ocasionalmente de una ‘fenomenología generativa’ que puede verse como una parte de la fenomenología genética”.

⁵ Cf. “El sentido de la fenomenología generativa” y “El tenor del corazón y la estructura de la experiencia vocacional”.

Referencias bibliográficas

- LARISON, Mariana (ed.) (2023). *Renaud Barbaras. El seminario de Buenos Aires, Investigaciones Fenomenológicas*, Serie Monográfica, N° 8.
- STEINBOCK, Anthony J. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- STEINBOCK, Anthony J. (2022). *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl* (trad. R. Garcés y A. Alonso). Salamanca: Ediciones Sígueme.

PRESENTACIÓN

FENOMENOLOGÍA Y GENERATIVIDAD: UN BALANCE

ROCÍO GARCÉS FERRER*
Universidad Diego Portales
rocio.garces@mail.udp.cl

El fenomenólogo norteamericano y profesor en la Universidad Stony Brook de Nueva York, Anthony J. Steinbock, publicó *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl* en 1995.¹ Este libro supuso una contribución original y un renovado impulso a la fenomenología trascendental. En sus páginas, Steinbock sentaba las bases de la fenomenología generativa como un modo de acceso propio –aunque no desligado de los métodos estático y genético– a fenómenos considerados liminares. Se trata de fenómenos tales como el nacimiento y la muerte, la familiaridad y normalidad de la experiencia, la radicalidad del otro en tanto ajeno, la pertenencia a una generación, los presupuestos históricos, culturales y narrativos de la auto-donación, la verticalidad de la experiencia religiosa, las emociones morales como la vergüenza, la confianza o la humildad, y la experiencia de la vocación o del don. Todos estos fenómenos pueden agruparse como un campo específico de la experiencia bajo la noción de “generatividad”, y se articulan en torno a la estructura co-originaria, co-fundacional y co-generativa de mundo familiar (*Homeworld*) y mundo ajeno (*Alienworld*). Por “generatividad” entiende Steinbock el proceso en virtud del cual tiene lugar la generación (constituyente) de los aspectos intersubjetivos, normativos, históricos e incluso geológicos del sentido a través del sucederse y el transcurrir mismo de las

* La edición de este volumen monográfico forma parte del proyecto Fondecyt Iniciación n° 11230759, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) del Gobierno de Chile.

¹ Traducción al español: *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl* (trad. R. Garcés y A. Alonso). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.

generaciones (históricas). Lo que el fenomenólogo norteamericano buscaba con esta primera articulación de la generatividad era ampliar, mediante un diálogo riguroso con la obra de Husserl, pero también con el desarrollo generativo de la fenomenología después de Husserl, el alcance de la fenomenología trascendental hacia nuevos registros de la temporalización del mundo de la vida.

Tres décadas después de su publicación, este número monográfico sobre “Fenomenología y Generatividad” tiene como objetivo ofrecer un balance de los temas y métodos de *Home and Beyond*, de las cuestiones que el libro deja abiertas, así como de futuras líneas de investigación. El volumen se inicia con dos textos inéditos del propio Steinbock. En el primero de ellos, “El sentido de la fenomenología generativa”, el autor norteamericano ofrece una recapitulación de la propuesta fenomenológica que presentó en su libro de 1995, con especial énfasis en los distintos modos de donación según los distintos tipos de experiencia. El artículo contiene asimismo una mirada y una evaluación retrospectiva de la historia efectual de la fenomenología generativa a la luz de sus obras posteriores² y de la recepción que ha tenido *Home and Beyond* a lo largo de los últimos treinta años. Este texto tiene igualmente la factura de una breve autobiografía intelectual. Por otro lado, en el segundo texto, “El tenor del corazón y la estructura de la experiencia vocacional”, Steinbock presenta una muestra del trabajo que se encuentra desarrollando en la actualidad. Se trata de una fenomenología de la vocación y de la experiencia de la individuación en diálogo con Husserl y Scheler, y que toma como punto de partida la fenomenología crítica del corazón que Steinbock ha publicado recientemente.³ En estos dos textos, que aquí se presentan por vez primera al mundo de lectores hispanohablantes, se puede apreciar con facilidad uno de los rasgos más sobresalientes de la manera de trabajar de este fenomenólogo: su capacidad para aunar rigor filológico, precisión conceptual y libertad creativa.

El monográfico está dedicado al análisis y discusión de algunos de los principales temas de la fenomenología generativa. Con ese fin se presentan trabajos que abordan el contenido y alcance de las obras de Steinbock, y de modo significativo *Home and Beyond*. Los tres primeros artículos se centran en reflexionar sobre el

² Especialmente *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 2007, y *Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón* (trad. I. Quepons et al.). Barcelona: Herder, 2022.

³ Véase su *Knowing by Heart. Participation as Critique and Discernment of the Heart*. Evanston: Northwestern University Press, 2021.

estatuto de la fenomenología generativa (Rocío Garcés Ferrer), su especificidad temática y su problemática metodológica (María Celeste Vecino), y sobre la condición misma de la fenomenología generativa como un movimiento fecundo en el siglo XXI (M^a Carmen López Sáenz). Posteriormente se incluyen otros tres trabajos que versan sobre la afectividad como fenómeno genético y generativo, y que se aproximan a esta cuestión fenomenológica desde la temática del paisaje (Patricio Mena), el problema del valor (Ignacio Quepons) o la relación entre emociones, ciencia y generatividad (Rosemary Rizo-Patrón Lerner). Por último, el volumen se cierra con dos artículos que analizan respectivamente el doble sentido de la generatividad, en tanto meditación histórica (Ángel Xolocotzi Yáñez) y en tanto despliegue biológico (Cristián Martínez Bravo).

Este número monográfico tiene como origen el coloquio internacional “Fenomenología y Generatividad” que se celebró los días 7-8 de noviembre de 2022 en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile). El encuentro contó con la presencia de Anthony J. Steinbock y con la participación de las y los académicos e investigadores reunidos en este volumen. El propósito del coloquio no solo era analizar la obra fenomenológica del pensador norteamericano a la luz del problema de la generatividad y *Home and Beyond*. Su objetivo también consistía en dialogar, en el seno de la comunidad fenomenológica iberoamericana, en torno a las posibilidades que este trabajo abre para el futuro de la fenomenología.⁴

⁴ Una muestra de ese diálogo ya se adelantó en la sección “Reseñas” de un número anterior de *Investigaciones fenomenológicas* (nº 20, 2023), con motivo de la traducción al español de tres obras de Steinbock.

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 compaísanos, 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

EL TENOR DEL CORAZÓN Y LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA VOCACIONAL *

THE TENOR OF THE HEART AND THE STRUCTURE OF VOCATIONAL EXPERIENCE

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

RESUMEN: El artículo desarrolla elementos importantes de una fenomenología de la vocación, en diálogo con las fenomenologías de Husserl y Scheler. Para ello toma como hilo conductor un análisis del tenor del corazón y de la experiencia del amor como tipos de fenómenos que se dan de forma interpersonal en verticalidad, no según una donación presentacional, y que manifiestan el aspecto más importante de la persona.

PALABRAS CLAVE: amor, corazón, discernimiento, fenomenología, Husserl, Scheler, vocación

ABSTRACT: The article develops crucial elements of a phenomenology of vocation in engagement with Husserl's and Scheler's phenomenologies. To do this, it takes as a leading clue an analysis of the tenor of the heart and the experience of loving. Because the latter are types of phenomena that are interpersonally given in verticality, and not according to a presentational givenness, they reveal the most important features of the person.

KEYWORDS: Discernment, Heart, Husserl, Loving, Phenomenology, Scheler, Vocation

* Conferencia de clausura 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.

1. Introducción

A medida que vamos conociendo los escritos de Husserl no deja de sorprendernos la riqueza de problemas que abordaba de forma recurrente, así como la naturaleza acuciante de su pensamiento. Los temas que van apareciendo no carecen de conexión entre sí, y, de hecho, conforman una investigación cada vez más profunda sobre el sentido de lo que es, entendido como lo que viene a presencia de forma concreta; esto es, se trata de una investigación sobre nuestra situación existencial concreta que en términos metafísicos entendemos como una unidad relacional, y que en términos fenomenológicos entendemos como persona.

Cuando a través de la investigación fenomenológica nos vemos reconducidos a quiénes *somos* como la fuente más íntima de sentido, lo que queremos es evitar presuponer el ser de ese “quién”. Por eso seguimos preguntando por nuevos modos de donación y tomamos en consideración experiencias complejas que ofrecen posibles claves para acceder a esa fuente de sentido (tal y como expliqué en mi primera conferencia).¹ En ese respecto, no es sorprendente ver a Husserl abordar el problema de la evidencia en relación con un conjunto de experiencias como el amor y las distintas emociones, los valores, la persona como absoluto, el deber absoluto y la llamada; experiencias que, desde una cierta perspectiva, pueden manifestarse como “fenómenos-límite” (Hua XLII). Uno de esos fenómenos es el tema de la vocación.

El tema de la vocación pertenece a una fenomenología de la persona y, de forma más general, encuentra su lugar como tema del corazón. Por “corazón” entiendo el amplio abanico de fenómenos que abarca el sentir y los estados-sentientes, un abanico que va desde el amor más profundo y las emociones personales e interpersonales a las pasiones y sentimientos entendidos como vivencias sentientes no intencionales, y donde también están incluidos los afectos y las condiciones mismas del sentir (también sentidas). Una fenomenología del corazón y, de manera más específica, una fenomenología de la vocación –como he tratado de mostrar en *Emociones morales y Knowing by Heart*–², ofrecen una importante oportunidad para la fenomenología, siempre y cuando admitamos que la racionalidad no es la única región del conocimiento o del espíritu, que

¹ Por ejemplo, a través de ciertas experiencias del corazón –específicamente, las emociones interpersonales– doy conmigo mismo como estando dado a Mí-mismo, no como fundamentado en mí mismo.

² Steinbock (2021) y (2022b).

la persona humana no se agota en el dualismo de razón y sensibilidad, y que los temas del corazón 1) no quedan relegados únicamente a la sensibilidad o la psicología; 2) no necesitan la tutela de la razón para tener validez o sentido; y 3) poseen una estructura emocional característica con sus propios estilos de evidencia, decepción, confirmación, modalidad, modalización, relación con la alteridad, etc. Las vocaciones, además, en cuanto temas del corazón, se encuentran arraigadas en experiencias en que no hay una auto-fundamentación, y se revelan especialmente en ciertas emociones interpersonales y, en su sentido más profundo, en el amor.

Por “amor” entiendo un “sentir” dinámico o un movimiento-acto, no un estado-sentiente. El sentir tiene su propio tipo de estructura intencional y de evidencia. Se trata de un movimiento dinámico e irreducible a los estados-sentientes, que son estáticos y pueden verse objetivados sin perder su condición de estados. Las emociones son un tipo de sentir. El amar y el odiar son ejemplos destacados de tales emociones, que tienen un alcance metafísico porque afectan a todos los niveles de la realidad (no operan solamente en el plano interpersonal). Los estados, y también condiciones como el estar triste o el estar cabreado, enemistado, enamorado o alegre, son ejemplos de estados-sentientes.

Con la expresión “amor” no me estoy refiriendo, entonces, a un sentimiento o algo sentimental, ni tampoco a un ánimo eufórico, un impulso ciego o algún otro tipo de reacción. Insisto en que no debe confundirse con un estado-sentiente como el estar enamorado. En cambio, lo que entiendo por “amor” es una apertura radical que deja florecer lo que se revela en su propia magnitud-valorica. Consiste en una espontánea y vigilante *incitación* a que lo revelado llegue a ser. Es un movimiento en el cual y a través del cual *lo que* se manifiesta puede manifestarse a su propia manera y por sí mismo, y donde *quien* se revela encuentra apremiante –mas no obligatorio ni necesario– revelarse en sí mismo. Dicho en otros términos que he empleado en *Knowing by Heart*, el amor consiste en el movimiento de *participar lo que es* [*participating being*], mientras que el conocimiento epistémico, como sucede en la percepción o en el juicio, descansa en un proceso de *participar “en” lo que es* [*participating “in” being*].

Quiero afirmar por anticipado (y espero explicar más tarde) que la experiencia vocacional presupone una antropología filosófica de la persona en tanto “amada”, donde lo amado –y esto es importante– se da en el sentido específico de lo que es “revelado” a través del amar (o de lo que se cierra a través del odiar), entendiendo por “amor” lo ya enunciado anteriormente. Y esto significa que en

los actos emocionales, y en su sentido más profundo a través del amor, la persona revela de forma creativa y ella misma también se revela de forma igualmente creativa como “absoluta” o única.

Siendo aún más específicos, las experiencias vocacionales atañen a 1) quién soy yo entendido dinámicamente, esto es, quién es ese quién en quien voy a convertirme en tanto 2) participo lo que es de esta o de aquella otra manera. Esto es irreducible a lo que supuestamente voy a hacer, aunque guarda una cierta conexión con ello. El ámbito de la experiencia vocacional atañe a la persona en tanto única, y, según los términos que empleo en mi último trabajo, se trata del proceso de ir a ti mismo como yendo a tu nombre propio. El nombre propio es lo más radicalmente individualizador, lo más personal, y remite al proceso de convertirse en esta esencia-valórica única conforme a lo que denomino “tamimidad” [*tamimity*] (o “integridad”).

La experiencia vocacional no es para la investigación fenomenológica una cuestión solamente teórica, sino que tiene una concreta incidencia existencial en nuestras vidas personales. Si lo tuviéramos que expresar en términos formales, diríamos que las vocaciones atañen entonces a nuestros *modos* personales de ser. Lo que estamos preguntando es cómo podemos explicar una experiencia como la del cineasta Ingmar Bergman, quien de niño permaneció tres días en estado febril tras ver una película (*Black Beauty*) y que tiempo después, ya con 65 años, llegó a afirmar que este fervor febril nunca le había abandonado pese a proclamarse abiertamente ateo; o una experiencia como la de la mística Teresa de Ávila, quien lucha contra una forma de vida para la que ella misma resulta ser un caso ejemplar; o también como la del ciclista Lance Armstrong, quien encontró el éxito en una actividad (ciclismo) pero que se redefine a sí mismo como un superviviente, y que solo después de eso ha llegado a “amar” su bicicleta. Hay otros muchos ejemplos. ¿Cómo explicar la infinidad de narrativas sobre el trabajo que han sido documentadas por el sociólogo Studs Terkel (y los problemas de la satisfacción laboral, las propias contradicciones, la enfermedad mental)? O en un plano más íntimo, ¿cómo explicamos la sensación de no sentirnos cómodos ejerciendo una profesión, la de sentirnos alienados, la de estar cumpliendo con roles sociales pero sin ser uno mismo (Marx)? ¿O una experiencia como cuando decimos “Lo haría sin obtener nada a cambio” o “No me hace sentir nada en absoluto”? Estas cuestiones atañen al tenor del corazón y a los problemas de la evidencia que le son característicos. Una fenomenología de la vocación toma el tenor del corazón como punto de partida porque es el núcleo del ser personal.

Resumiendo, así pues, esta introducción tan densa, tengo que decir que la cuestión de las vocaciones, desde el punto de vista temático, descansa en un característico sentido de humanidad de lo amado, que se revela como “persona” y se concreta en la unicidad del nombre propio. Se trata de un auténtico amor por el otro y de un auténtico amor propio en tanto participa lo que es. En la medida en que es un saber del corazón que tiene lugar a través del amor, la experiencia vocacional consiste, si lo expresamos en términos metafísicos, en una incitación a ser amor; y en términos más personales, en una llamada a ir a ti mismo como solo tú eres capaz (el nombre propio). Existe igualmente, desde luego, la posibilidad de la traición a uno mismo, del odio a uno mismo y del odio al otro. En pocas palabras, el problema de las vocaciones descansa en los movimientos del amar y del odiar como movimientos del corazón.

Subrayar la especificidad del corazón para la fenomenología no significa atenuar el papel de la racionalidad ni de sus estructuras y modos de intencionalidad. Vivir, en el sentido más pleno de la palabra, exige pensar y razonar críticamente. Pero esto último no debe excluir otra dimensión de la experiencia personal humana que tiene su propio tipo de conocimiento o de conciencia cognitiva, sus decepciones, su crítica y su donación evidente. También necesitamos sentir, sentir con discernimiento.

En esta presentación apenas puedo hacer otra cosa que situar el problema de las vocaciones, es decir, esbozar su singular estructura y destacar algunos problemas que surgen a partir de su estilo característico de evidencia. En un primer paso voy a describir brevemente el tenor del corazón como una postura personal en la cual y a través de la cual encuentra su lugar el acceso vocacional. En segundo término voy a destacar la topografía estructural que es específica de la experiencia vocacional. Y, por último, voy a ubicar el campo problemático de la experiencia vocacional en el ámbito del discernimiento, la evidencia y los indicios y corroboraciones vocacionales.³

³ Esto guarda relación con el problema de la evidencia y en principio también con los *modos* en que estoy dado a mí mismo, con el modo como los demás me son dados de una manera personal. Donde la llamada y su respuesta en términos de misiones o vocaciones se determina en su sentido más profundo es a través del amor. Es esta dinámica, y específicamente este amor, la que produce el auténtico núcleo de la persona en tanto algo interpersonal y la que abre el problema de la vocación a una fenomenología de la persona. De esta forma, la evocación de Husserl de un deber absoluto como modo de donación del valor absoluto de la persona, que se da en el vínculo interpersonal del amor, da lugar a un enfoque reflexivo específico: una fenomenología de la experiencia vocacional.

Cualquiera de estas tres secciones podría ser por sí misma un artículo. Soy consciente de que este texto resulta ser de algún modo más un esquema que una profundización en un único argumento, lo cual tiene evidentemente sus ventajas. Pero lo que quiero hacer, inspirándome sobre todo en los temas e hilos conductores que aparecen en los trabajos de Husserl recientemente publicados, es ofrecer una idea de por dónde creo que puede ir la fenomenología, así como las áreas que ella puede abarcar. En general, por tanto, esos temas, incluida la experiencia vocacional, pertenecen al ámbito del corazón, y es necesario examinar fenomenológicamente sus estructuras en lugar de aplicarles simplemente un conjunto de conceptos ya preestablecidos de antemano.

2. El tenor del corazón

La actitud natural se entiende generalmente como la postura en que los temas se plantean o se presuponen sin más en su ser, en lo que simplemente son. Es una actitud que se caracteriza por dar las cosas derechamente por sentadas. La reflexión fenomenológica es una forma de mantener esta ingenuidad a raya y de investigar la manera en que los entes se dan precisamente al tipo de ente que tiene experiencias de esos entes.

Sin embargo, la “actitud natural” epistémica, presente en las percepciones y en los juicios, no es la única postura “acrítica” con la que nos topamos respecto a quiénes somos como personas. Nos enfrentamos a un problema parecido cuando se trata del núcleo emocional de quiénes somos como personas, con eso que en sentido amplio podemos llamar el tenor del corazón. Por *tenor del corazón* entiendo una postura emocional o, más en general, una postura-siente que configura y expresa nuestra orientación personal por cuanto nos dispone hacia entes que tienen valor.⁴ Al hablar de vocaciones es importante tener una comprensión mínima del tenor del corazón, no solo porque remite a una dimensión singular (el sentir y el conocimiento valórico), sino también porque la vocación se encuentra sujeta a su propio tipo de evidencia y de decepción, a su propia inversión de valores, a sus propios cambios de preferencias, etc.

⁴ Algunas de las cuestiones aquí delineadas se inspiran en la explicación de Scheler acerca de la *Gesinnung* respecto a una ética del éxito. Esa explicación suscribe algunos de los análisis de Kant, pero se diferencia del modelo kantiano en que propone una ética no formal del valor. Véase Scheler (2001).

2.1. *El tenor del corazón como una “actitud” del corazón*

El tenor del corazón, que es un tipo de conocimiento y una orientación dinámica fundamental hacia el valor, es irreductible y a la vez fundante de la aspiración a una cosa con valor. También lo es respecto al enjuiciamiento del resultado de las acciones. Esta clase de orientación se caracteriza por una espontánea y no premeditada inmediatez en el sentir valores positivos y negativos. Al operar como una postura móvil y dinámica, o como una “actitud” —en el sentido empleado en la danza—, el tenor del corazón no es lo mismo que un carácter o un hábito moral. El tenor del corazón, cuya experiencia tiene lugar en y a través de las obras y de sus distintas formas de expresión, permanece constante a lo largo de los cambios que puedan producirse en los tipos de mención intencional.

2.2. *El tenor del corazón impregna todos los niveles de la elección*

El tenor del corazón también funda la elección de las cosas que tienen valor.⁵ Interviene, por tanto, en el proceso de formación de intenciones y de elecciones explícitas, incluida la llamada “deliberación moral”. De esta forma, aunque el tenor del corazón no *determina* qué hay que hacer en un caso concreto, sí *funda* la disposición a obrar, la aspiración a obtener bienes, la elección entre cosas con valor o qué puede hacerse intencionadamente. He ahí la razón de por qué llegar a comprender el tenor del corazón es fundamental no solo para la auto-clarificación de uno mismo. También lo es por el modo en que interviene en cómo elegimos espontáneamente nuestras personas modelos o *ejemplares*, y, por tanto, en quiénes *elegimos* como nuestros *líderes*. La cuestión de lo ejemplar es fundamental para lograr una comprensión plena de la experiencia vocacional.

2.3. *El tenor del corazón y la transformación*

Si bien el tenor del corazón puede determinar la formación de intenciones y puede perdurar a través del cambio de intenciones, esta perdurabilidad no

⁵ Eso explica por qué Scheler sostiene que los fenómenos expresivos (intenciones, actos, sueños, sonrisas, gestos, etc.) a menudo ofrecen un indicio más claro del tipo de direccionalidad que estoy llamando “tenor del corazón”, sobre todo si se lo compara con el discurso o las acciones, que pueden ofuscar el movimiento más fundamental de la persona.

significa que el tenor mismo del corazón no pueda ser transformado. Pero, pese a esa transformación, el tenor del corazón continúa siendo irreductible a la formación de esas nuevas intenciones. Lo que sucede es que, en tanto resulta fenomenológicamente distinto y “anterior” a la formación de intenciones explícitas, un cambio en el tenor del corazón produce una nueva *dirección* dinámica que afecta a toda nuestra vida, como en la conversión moral. “Honda práctica” (ἄσκησις) es una manera de evocar la nueva captación de valores y la nueva esencia valórica personal, el “ir a quien soy” que es irreductible al hábito. Por tanto, la eventual transformación que puede ocurrir a través de las nuevas orientaciones valóricas no se produce como consecuencia de la “educación”, entendida como el mero aprendizaje pragmático de información, como pedagogía o “evaluación de los resultados”. Esto se debe a que el tenor del corazón no se reduce al rendimiento de un obrar, la sedimentación de una acción o un simple hábito del espíritu. Si lo fuera, podríamos configurar un tenor del corazón mediante la repetición o incluso por medio de la fuerza. Pero habida cuenta de que el tenor del corazón guía o rige acciones como, por ejemplo, las medidas educativas, lo cierto es que los procesos educativos no tienen eficacia alguna en dicha transformación. Uno no puede simplemente imponer buenas intenciones ni tampoco un malvado tenor del corazón sin incurrir en autoengaño o sin engañar a los demás.

2.4. El tenor del corazón en tanto susceptible de crítica

El tenor del corazón se vive y se da según modos que no coinciden en el mismo plano con las acciones, las intenciones y las elecciones particulares. Esto significa que puede vivirse como una postura personal (de forma positiva o negativa), incluso si algunas de las elecciones u obras nos encaminan en otra dirección. Puedo tener estados-sentientes positivos pero estar viviendo en una dirección negativa; y, a la inversa, puedo estar orientado hacia el fortalecimiento de valores positivos pero estar viviendo estados-sentientes negativos o actuar de un modo que a los demás les parece negativo. En pocas palabras, el tenor del corazón, que tiene su propia forma de ser vivido, puede operar como un presupuesto de la vida cotidiana, de tal manera que hay valores que vivimos como siendo superiores o inferiores sin que seamos necesariamente conscientes de ellos, sin tenerlos necesariamente a la vista. Pero esto también significa que el tenor del corazón puede vivirse “acríticamente”, lo cual es posiblemente un indicio de un corazón desordenado, desencantado, desorientado o debilitado. Esto implica, además, que el tenor del corazón es susceptible de un tipo específico de crítica

que es diferente del que se aplica a la actitud natural. Se trata de una crítica que denomino *discernimiento del corazón*.

3. Las características topográficas de la experiencia vocacional

He señalado anteriormente que una fenomenología de la vocación toma como punto de partida el tenor del corazón porque es el núcleo del ser personal, y que lo amado se constituye como persona a través de una “recepción” dinámica que instituye la lucha por ir a mí mismo en tanto nombre propio. Pero con ello no hemos hecho más que abrir el campo problemático de la cuestión que nos convoca.

Ahora me gustaría describir algunas características específicas del corazón que atañen a la experiencia vocacional. Aunque no va a ser una descripción exhaustiva, sí tratará de mostrar qué sucede en una fenomenología del corazón que asume un tipo de experiencia como la experiencia vocacional. Las características son las siguientes: 1) modalidad de vinculación; 2) tamimidad como integridad; 3) relación con la otredad como unción y justicia vocacional; y 4) temporalidad de urgencia.

3.1. *Modalidad de vinculación*

En la historia de la filosofía existen distintas aproximaciones a la cuestión de la modalidad, que varían dependiendo de si tienen que ver con el ser, las proposiciones o las formas de conocimiento y su relación con el objeto conocido, y que se distinguen entre sí dependiendo de si versan sobre lo general, lo simple, lo mixto, lo epistémico, etc. También en Husserl hallamos un abanico de modalidades y una ampliación de lo que encontramos en Aristóteles (*tropos*), Boecio (*modalis*), Ockham, Jungius, Crusius, Lambert y Kant. A saber: hallamos la efectividad, la abierta e incitante posibilidad, la imposibilidad, la realidad, lo irreal, lo *reeller irreeller*, la contingencia, la necesidad, la probabilidad, la eventualidad o la motivación; y por el lado del sujeto de la experiencia, hallamos el “Yo puedo” como capacidad-para-hacer o, en términos cinestésicos, como capacidad-para-moverse, así como sus contrarios.

En general, esta explicación de las modalidades requiere que hagamos una clara distinción entre modalidades y modalizaciones. Las *modalidades* son los *modos* en que las experiencias son vividas de una manera directa. En el plano de la presentación, incluyen la necesidad, la posibilidad, la contingencia, la motivación, etc. Las *modalizaciones* son interrupciones u obstáculos a una aceptación directa de lo dado.

Por un lado, algunas de estas modalidades son novedosas respecto a las ya conocidas en la tradición occidental. Pero, por el otro lado, ellas suelen estar vinculadas a un cierto tipo de experiencias epistémicas u ontológicas que, como tales, no son necesariamente las más adecuadas ni las que mejor expresan lo que sucede en los temas del corazón, tampoco en lo que respecta específicamente a la experiencia vocacional.

Lo que quiero explicar aquí son ciertas experiencias que pertenecen al campo problemático de las vocaciones, experiencias personales que no encajan del todo en los conceptos tradicionales. El propio Husserl intenta dar cuenta de esta novedosa modalidad que atañe a la persona a través de la expresión “deber absoluto”. Con el fin de destacar el carácter específico de la normatividad intrínseca al amor, que abre el valor absoluto de la persona, Husserl contrasta dicha normatividad con las normas de los “deberes prácticos”, que corresponden a los valores de uso y las tareas instrumentales; y también con otro tipo de normas que podríamos llamar “deberes práxicos”, que corresponden, en sentido amplio, a valores espirituales aunque no necesariamente personales (o sea, valores absolutos).

Por lo que respecta a *la experiencia vocacional*, Max Scheler apunta a la idea de vocación personal con la expresión “bien-en-sí para mí” (*An-sich-Guten für mich*).⁶ Por un lado, se trata de una expresión paradójica y casi carente de sentido: ¿Cómo puede un bien-en-sí, en tanto “universal”, en tanto “ley”, en tanto “necesario”, valer solo “para mí” y no en la misma medida para cualquier otro? (Kafka, *Ante la ley*). Aunque para una epistemología como la kantiana sea un sinsentido, sí tiene un significado concreto para este tema del corazón.

El “bien-en-sí” expresa la modalidad *absoluta* de la vocación. Esa expresión no significa aquí tanto “necesidad” cuanto un “*estar vinculado a*”. El por lo demás paradójico “para mí” no está expresando lo particular en contraposición

⁶ Scheler (2001, 636). Hua XLII, 397, 434-435. La esfera del deber absoluto se fundamenta en la persona como valor absoluto.

a lo universal, ni lo singular en contraposición a lo plural. Expresa más bien la naturaleza radicalmente *única* de esta vinculación, un bien-en-sí que es “para mí solo”, que tiene una peculiar e indeterminada incidencia en mí, un irrestricto peso sobre mí, pero que no es ni universal (para todos en el mismo respecto) ni tampoco necesario (en el sentido de predeterminado, sin libertad ni conflicto creativo). El “bien-en-sí para mí” no solo no es cambiable, o sea, es insustituible, sino que es intransferible a otro. No tiene sentido decir, por ejemplo, “¿Puedes hacerte cargo de quien soy por unos momentos, que quiero tomarme un descanso?”. Tampoco se trata de que otro y yo estemos vinculados al mismo “bien-en-sí” solo porque tengamos la misma ocupación (aunque algo de eso hay en la ejemplaridad). Puede que haya un camino “para mí solo” aunque a simple vista tengamos la misma profesión. Esta situación está en parte relacionada con el fenómeno de que no hay comparación posible entre personas desde la perspectiva de su nombre propio.

En lo relativo a la vocación, por tanto, puede que sintamos que tenemos que seguir un determinado curso de vida en particular, o que sintamos que “Así es como soy yo realmente”, o también que “En realidad no me veo haciendo otra cosa” o “Yo no soy así”. Pero estos tipos de experiencias no encajan del todo en la modalidad de lo necesario en tanto contrapuesto a lo contingente, tampoco en la libertad de elección en contraposición a lo que está predeterminado, ni siquiera en el deber en el sentido de obligación. Lo que aquí se está expresando, en verdad, no es una “necesidad” a la manera de una coacción o una predeterminación;⁷ de hecho, yo “puedo” hacer esto o ser aquello otro. La pregunta clave es si yo “puedo” hacerlo o serlo sin que eso conlleve un gran coste personal. Así, yo “no puedo” ser de esa manera o de aquella otra sin quedar comprometido, o sin tener una experiencia parecida a la de la traición a mí mismo. Ser capaz de hacer esto o aquello no es tan fácil.

⁷ Scheler (2001, 725-726, 740). En el amor se asume *libremente* la responsividad ante la persona revelada como un deber absoluto. Se trata de un apremio pero no de una coacción ni de una obligación. Como Scheler señala, la formulación de normas obligatorias depende de la bondad o la maldad esencial de la persona que realiza esa formulación: no hay norma obligatoria sin una persona que la formula; la *rectitud* no formal de una norma obligatoria es imposible sin la *bondad* esencial de la persona que la formula. De ahí que cuando las personas para quienes esta norma debería ser válida carecen de perspicacia para ver por sí mismas lo que es bueno, esa falta de perspicacia no puede ser sustituida por una reverencia ante una norma o una ley moral. Dicha reverencia ya está fundada en el amor por la persona que formula esa reverencia.

Al margen de cuál sea la génesis de las experiencias vocacionales, las vocaciones se viven como *vinculantes* y, en el plano personal, como apremiantes sin ser obligatorias. He ahí una razón de por qué las experiencias vocacionales no se dejan reducir a la imagen que yo pueda proyectar, y luego perseguir, de mí mismo. A un cierto nivel la vocación puede ser vivida como una carga, con la pesadez propia del “estar vinculado a” (de ahí el carácter absoluto del “bien-en-sí”). Pero no tenemos por qué vernos privados así de la libertad de elección en su sentido tradicional. Con todo, desde el punto de vista personal, lo vivo como algo *apremiante* y, por tanto, independientemente del camino que tome, como una cuestión de *fidelidad creativa* (y como un estar vinculado) al nombre propio. Como escribe Simone Weil: “Nadie más que yo puede apreciar estas obligaciones”.⁸ Semejante “estar vinculado a” guarda relación con el amor como vigilancia, que es, según he señalado más arriba, una persistente *incitación* al amor y a ser amor.⁹

Así pues, a modo de resumen, con la vocación existe un “sentirse” apremiado a ser de esta o de aquella otra manera, pero no una coacción ni tampoco un forzamiento a hacer algo. A la vigilancia del amor le es inherente una normatividad que no cae en una obligación por deber. (En el bien-en-sí para mí asisto a mi propia revelación.) Más que una necesidad universal, lo que se da en este caso es el peso de la “vinculación”, de un “estar vinculado a” que incide en quién es ese quién en quien voy a convertirme de una forma absolutamente específica e intransferible. Más que una “motivación” para hacer algo (que en sí misma es distinta de la causalidad perceptiva), lo que se da es una “incitación” a llegar a ser, en el sentido de un ir a Mí-mismo.

3.2. *Tamimidad y el problema de la plenificación*

A menudo escuchamos a personas decir que quieren hacer algo “que les llene”, algo “plenificante”. Con ello no se refieren solamente a completar una tarea o una actividad sino también a completarse, plenificarse, a sí mismos. ¿Qué significa “plenificarme” a Mí-mismo en una vocación? ¿Acaso la plenificación misma es un fenómeno adecuado para describir la experiencia vocacional?

⁸ Weil (1993, 52).

⁹ Existe, por consiguiente, un “deber” absoluto que atañe a quiénes vamos a ser y en quiénes *nos vamos a convertir*.

De acuerdo con su sentido fenomenológico tradicional, la plenificación corresponde a un acto indicativo o un “mentar”. Desde el punto de vista estético y de la conciencia temporal, se trata de la presentación de un objeto –o de un ente con estructura objetual– que se da a sí mismo según la manera en que se ha prefigurado. El objeto está ahora “presente” y tenemos una experiencia del mismo como plenificando la intención “mentada”, que anteriormente estaba “vacía”. Desde el plano de la fenomenología genética, la plenificación no atañe solamente a las estructuras temporales de la protención o, en su sentido más activo, a la expectativa, sino que también se entendería como una síntesis de la coincidencia y el desarrollo concordante (*Einstimmigkeit*) de las perspectivas. La plenificación es un logro epistémico que está presente a lo largo del tiempo a través de la armonía de las perspectivas, o como resultado de la iterabilidad del objeto a través de, por ejemplo, la rememoración, por medio de todo lo cual se logra una síntesis-de-identidades. Y como la percepción es un campo abierto e incitante de posibilidades, este tipo de conocimiento no precisa de una coincidencia o una concordancia completas, sino de una concordancia global que integre las rupturas y las discordancias (*Unstimmigkeiten*).

Pero la experiencia vocacional presenta una estructura esencialmente diferente.¹⁰ No implica la plenificación de una intención predada. La experiencia vocacional, más bien, en tanto radicalmente responsiva o receptiva, es una originación creativa de Mí-mismo en el sentido del *quién* en quien solo yo puedo convertirme cuando, yendo a Mí-mismo en tanto nombre propio, participo lo que es. En este respecto, no estoy plenificando ni dejando de plenificar nada.

¹⁰ ¿Pero acaso esta comprensión de la plenificación se adecúa a la experiencia vocacional? Mis logros y realizaciones, ¿se dan según mi intención? ¿Me hago a Mí-mismo a mi propia imagen, según lo que yo quiero decir o lo que yo quiero dar a entender? Si así fuera, entonces “Yo”, “Mí-mismo”, me daría a mí mismo en correspondencia a como “yo mismo” lo pretendo. En este caso no podría haber “vocación”, no solo porque no habría una receptividad interpersonal, sino porque ese “quien yo soy” equivaldría a la plenificación de una mera elección que, una vez formulada, podría ser plenificada o no plenificada en cualquier momento. Si llevamos las cosas al extremo, he aquí el significado mismo del orgullo, en tanto disimulación del vínculo interpersonal; el yo orgulloso solo incluye el vínculo interpersonal en el modo de excluirlo y tras postularse a sí mismo como el árbitro supremo del sentido que tiene el “hombre hecho a sí mismo”. El problema no mejora si replico que lo que estoy plenificando en ese caso no es *mi* mención intencional de mí mismo sino más bien la de otro. No basta con esta réplica porque la experiencia vocacional no consiste en una mera inversión de la intencionalidad procedente de un sujeto en primera persona. Véase Steinbock (2022b, cap. 1).

Menos aún está la experiencia vocacional regulada por una temporalidad finalística, terminal, como si hubiese logrado algo de una vez por todas o hubiese alcanzado un punto satisfactorio. En lugar de plenificar un objetivo o incluso de “plenificarme, llenarme, a mí mismo” (donde el nombre propio se toma equivocadamente como objeto de una teleología), me gustaría emplear una distinción –señalada por Scheler– entre revelación (pues la vocación es un tema de la donación vertical que yo denomino “revelar”) y progreso teleológico.

El progreso es característico de los bienes de la civilización técnica y del valor de utilidad. Como los bienes técnicos/útiles pueden perder su importancia y su valor en comparación con los nuevos niveles de rendimiento que van emergiendo, el progreso es, como sugiere Scheler, un fenómeno reactivo. En el progreso, donde lo que está en juego son los valores de uso, toda fase “más antigua” queda devaluada por una nueva, de tal forma que la invención de una herramienta más útil hace que las versiones anteriores parezcan obsoletas. En ese sentido el progreso es “teleológico”.

En cambio, si en mi devenir personal tengo experiencias de distintas dimensiones vocacionales, es porque son responsivas y creativas desde un punto de vista generativo.¹¹ Esto quiere decir que una experiencia vocacional puede quedar rebasada por otra experiencia que me revela a Mí-mismo de una forma más profunda y que modifica la anterior; una o dos experiencias vocacionales pueden co-existir como absolutas/vinculantes o incluso pueden estar en conflicto entre sí. Podría volverse apremiante “tener que” cambiar de rumbo; puede que un ser querido ya ni siquiera “me” reconozca. Pero a diferencia del progreso teleológico y la utilidad, las direcciones vocacionales y los “bienes-en-sí para mí” no pierden su *importancia y valor* debido a otras revelaciones, captaciones o profundizaciones personales que también son apremiantes, incitantes, y que se realizan en el proceso de la “tamimidad”.

“Tamimidad” [*tamimity*] es un término que acuño a partir de la palabra hebrea *tamim* [integridad, plenitud]. Este término señala el *modo* en que debo ir a Mí-mismo (*lech lecha*), a saber: con integridad; o como también podría

¹¹ La vocación está sujeta al tipo de donación vertical que yo llamo “revelación” y es un tema propio del amor. La revelación atañe a las personas y es susceptible de una donación absoluta. Además, pese a tener un carácter a priori, decir de las vocaciones que son “a priori” no significa que sean universales; sucede más bien lo siguiente: al ser “recibidas” poseen una validez vinculante en fidelidad creativa para la persona en tanto única.

decirse, con la “completud” o la “perfección”, según dicen los místicos, de quien no está en absoluto predeterminado ni tampoco se ajusta a una meta externa ya fijada fuera de mí (teleológicamente), sino con la integridad de quien se convierte en quien es según una *fidelidad creativa*. ¿En fidelidad creativa a qué, cabría preguntar? No a una meta predefinida sino al sentido profundo que se revela cuando decimos, por ejemplo, “Puedo cambiar, puedo ser distinto”, “No me siento cómodo en esto”, “Yo no soy así”, “No puedo hacer otra cosa”. Cabe entender esta experiencia como una profundización del nombre propio en fidelidad creativa *a participar lo que es de esta o de aquella otra manera*. Participar lo que es constituye la generación de la relación misma. *Llegar a ser tamim no significa, entonces, plenificarme o completarme yo-mismo con mi mención intencional, ni tampoco con la mención intencional que otro tiene de mí (y menos aún es una cuestión de estar satisfecho)*. Se trata de un proceso de “hondura práctica” en el sentido del término griego ἄσκησις, que constituye la raíz de nuestro vocablo “ascetismo”.¹²

El éxito de la tamimidad vocacional no puede medirse; es decir, no hay manera de fijar, prescribir o medir objetivamente los “resultados vocacionales”. El sentido de la experiencia vocacional no se ajusta al calibre de la grandeza y esplendor de cuanto uno ha hecho o puede lograr. Además, la experiencia vocacional no se “plenifica” cuando uno alcanza reconocimiento. Se trata más bien de algo susceptible de una “captación de valores” o, según he dicho más arriba, de participar lo que es.¹³ Este fenómeno también tiene otros nombres como “devoción amorosa” o, conforme se dice en las filosofías y las teologías de la liberación latinoamericanas, “acompañamiento”.* La clave de todo esto reside en que hay un modo de acceso único que es *interpersonal* y que tiene lugar en el seno de un saber del corazón. Pero esto no quiere decir que corresponda a una mención intencional mía por plenificar.

¹² Véase Scheler (1993). Véanse asimismo los siguientes trabajos: Depraz (2022), Gschwandtner (2022) y Coakley (2015). Además, el que la experiencia vocacional pertenezca al ámbito de la revelación; el que sea personal en un sentido radical, absoluto y único; el que comience y termine con la persona, de manera interpersonal, y no tenga marcadores objetivos para medir el “progreso” espiritual; el que no esté sujeta a la objetividad intersubjetiva y la universalidad – el que todo eso sea así no significa que carezca de evidencia, confirmación, modalización, vinculación apremiante o efectividad. No es de extrañar, por ejemplo, que todos los místicos de la tradición abrahámica y de las tradiciones espirituales del zen hayan advertido del error que sería evaluar las experiencias espirituales en términos de “hacer progresos”.

¹³ Pero la captación de valores en el “bien-en-sí para mí” no consiste en el proceso de forjar una imagen explícita de quien yo soy.

* Palabra en español en el texto original (NdT).

Por tanto, antes que una plenificación de mí mismo, tenemos que estar atentos al proceso de tamimidad, que consiste en ir a nosotros mismos con integridad y fidelidad creativa participando lo que es en tanto nombre propio.

3.3. *Unción y justicia vocacional*

La tamimidad y el ir a Mí-mismo en tanto nombre propio, si bien es una cuestión de *unicidad*, no por ello es simplemente una cuestión de individualidad. La experiencia vocacional, por cuanto es derechamente relacional o interpersonal, contiene otra dimensión fundamental que abre mi ser vocacional a los demás y al mundo “social”, de tal manera que mi convertirme-en-quien-soy está ligado al convertirse-en-quienes-son de los demás. Mis vocaciones (entendidas como el ir a Mí-mismo) se encuentran entrelazadas con las vocaciones de los demás (entendidas como el ir a Ellos-mismos). En cierto sentido, así pues, quién soy “yo” es algo que “nosotros” elaboramos. Y yo también me convierto en quien yo soy para que los otros se conviertan en quienes son, en tanto van a ellos mismos.

Esta dimensión interpersonal puede llamarse una dimensión de *unción*, la cual conlleva una justicia vocacional. La unción contiene el carácter radicalmente inter-personal y no fundamentado en mí mismo que es propio de la experiencia vocacional: la receptividad de mí mismo como amado de una manera personal y única. En cuanto tal, la unción expresa la dimensión *interpersonalmente responsable* que es inherente a cualquier experiencia vocacional, aunque eso no sea siempre perceptible de una forma explícita. He aquí otra manera de señalar que yo no soy la única autoridad que me hace “yo”. La unción es ese aspecto que no solo *no va en contra* de que los demás se conviertan en quienes son, sino que asume una responsabilidad por ellos *al convertirme en quien soy* y, por consiguiente, en quienes ellos mismos son. De este modo, la dimensión de unción está orientada hacia la apertura de posibilidades o “redención”, por cuanto elimina limitaciones y abre de forma creativa la revelación de la “persona”. Todos los sentidos de unción procedentes de los cultos y las “religiones” vienen a echar sus raíces en este sentido vocacional interpersonal, y no al revés.

Mi devenir está intrínsecamente ligado al devenir de los demás (tanto como el suyo al mío), que es la razón por la que el tema de la experiencia vocacional no puede ser simplemente un asunto “individual”. Si tuviéramos que expresarlo según la terminología de la relación co-fundacional y asimétrica del hogar y lo

ajeno,¹⁴ podríamos decir que en la unción vocacional vivimos hacia los demás *desde* quienes somos como hogar, de tal manera que ellos puedan convertirse en quienes son en y a través de nuestro devenir, pero no porque formen parte de nuestra mención intencional ni porque los convirtamos en quienes nosotros queremos que sean.

El otro aspecto contenido en esta idea de la unción vocacional es lo que yo denomino *justicia vocacional*. La “justicia vocacional” se funda en la unción como solidaridad de los amados.¹⁵ Dicho de una forma más específica, la justicia vocacional implica asegurar las condiciones y los “medios” para que la otra persona florezca. ¿Cuáles son las condiciones adecuadas para la realización de las vocaciones? Esto no puede determinarse de antemano, pero con la generación de nuevos medios, como observa Emanuele Caminada, es posible encontrar o crear nuevos valores que otro (o cualquier otro) puede percibir. De esta manera, se trata de asegurar o de proveer la base para que los demás no solo alcancen simplemente sus metas, sino para que vayan a Ellos-mismos en tanto amados o en tanto nombre propio (*lech lecha*). Y esto requiere, al menos en el plano general, la creación y la protección de estructuras sociales, económicas, medioambientales y políticas como condición para abrazar las experiencias vocacionales.

3.4. *Temporalidad de urgencia*

Lo que más arriba señalé como la vigilancia del amor y la incitación a amar y a ser amor tiene consecuencias para la temporalidad de la experiencia vocacional. Las características de la incitación, la vinculación apremiante, la tamimidad y la unción interpersonal indican que hay una *urgencia* en la experiencia vocacional. Mi experiencia de la vocación no es la de algo que puedo posponer ni elegir cuándo terminar, la de algo que quiero ser o hacer solo durante un tiempo. Una vez que es sentida, la experiencia vocacional se vive con un sentido de urgente insistencia.

El carácter *interminable* de la experiencia vocacional guarda relación tanto con la tamimidad (llegar a ser íntegro en lugar de plenificado) como con la urgencia. He aquí una razón de por qué yo diferencio la experiencia vocacional

¹⁴ Véase Steinbock (2022a).

¹⁵ Para esta noción de solidaridad véase Scheler (2017).

de la llamada; esta última puede ser ocasional y corresponder a una tarea particular que tiene límites definidos o puede incluso que preestablecidos. No es ése el caso de las vocaciones. ¡En una experiencia vocacional nunca tenemos la sensación de haber satisfecho nada por completo!

En este sentido, vivimos las vocaciones como un devenir infinito. No las vivimos como si fueran a terminar. Al igual que sucede en el amor, la vocación no la vivo como si tuviera un final, una meta, a la vista. (No es casualidad que suceda como cuando “estamos enamorados”). No se trata de decir “Voy a hacer esto, y ya está hecho”, ni tampoco de “Voy a hacer esto durante cinco años, y después encontraré otra experiencia vocacional”. Esto sería algo así como una “oportunidad” o un “trabajo”. Sin embargo, la experiencia vocacional no es susceptible de tener una estructura condicional “si-entonces”, ni una estructura finalística “con el fin de”.

Así pues, a modo de resumen de esta sección, lo que he tratado de señalar son los modos en que una fenomenología de la experiencia vocacional requiere transitar por estructuras fenomenológicas tradicionales como son la modalidad (vinculación), la plenificación de una mención intencional (tamimidad), la alteridad (unción) y la temporalidad (urgencia). Paso ahora a los problemas de la crítica y la evidencia.

4. El discernimiento, la evidencia y los indicios y corroboraciones vocacionales: el campo problemático de la experiencia vocacional

El tenor del corazón está sujeto a formas de crítica que son distintas a la crítica de la actitud natural epistémica. Como este nuevo tipo de crítica también proviene del término griego que ya empleamos para la crítica en su sentido tradicional (κρίνειν), a la crítica que se aplica al tenor del corazón la voy a llamar “*discernimiento* del corazón”. Son tres las principales razones por las que la crítica epistémica y el discernimiento no son lo mismo. En primer lugar, mientras que la intervención de una reflexión crítica en la actitud natural epistémica no responde en sí misma a una motivación, el discernimiento del corazón sí está “motivado”, pero en la forma característica de la *incitación*. En segundo lugar, mientras que uno de los principales rasgos que la reflexión quiere superar de la actitud natural es su ingenuidad o sus presuposiciones, en el caso del corazón no hay una ingenuidad del corazón sino más bien distorsiones

o desórdenes del corazón. Por último, una característica central del corazón es la vulnerabilidad, que, a diferencia del estatuto epistémico de la ingenuidad, resulta ser un aspecto fundamental para el movimiento del amor (o de la confianza, por ejemplo). Pues la vulnerabilidad, al contrario de lo que sucede con la ingenuidad, que se supera mediante la reflexión fenomenológica, no se deja eliminar con la crítica. No existe en cuanto tal una crítica *del* amor. Existe una crítica *desde* el amor.¹⁶

Además, hay dos tipos de crítica operando dentro del esquema del corazón como *discernimiento* (κρίνειν): una experiencia escindida y divisoria espontánea (por ejemplo, la vergüenza, la culpa, el bochorno); y el discernimiento atento y pensativo del corazón. Ambos tipos presuponen y se encaminan de forma dinámica hacia *participar lo que es* (o el amor).

La vergüenza, por ejemplo, no es una crítica racional de quien soy a partir de algunas normas externas, sino un discernimiento espontáneo que produce una tensión. Si bien la vergüenza puede arrojarme de nuevo sobre mí mismo y colocarme en una posición crítica, e incluso incitarme a regresar a Mí-mismo a través de, digamos, el arrepentimiento, no en todos los casos la vergüenza es suficiente como crítica, puesto que también puede haber engaños del corazón. Solo tenemos que pensar en los ejemplos de vergüenza incapacitante que surgen del odio o el abuso, o en experiencias como la humillación.¹⁷ Incluso en estos casos la vergüenza requiere un discernimiento atento y pensativo que también se funda en el amor en tanto participa lo que es.

¹⁶ Véase Steinbock (2021, caps. 4-5).

¹⁷ A diferencia de lo que muchas teorías de la vergüenza afirman, esta última es imposible sin un auténtico amor propio y sin una valoración positiva de uno mismo. Tal y como se mencionó al principio de este trabajo, por “amor” entiendo el movimiento dinámico de donación hacia el surgimiento y el florecimiento de lo que es posible, una apertura a todo lo que tiene valor en toda la magnitud valórica que le es característica. El amor es un movimiento personal que le permite al otro (a cualquier otro) ser por sí mismo según la manera en que *es*, que lo incita (sin empujarlo) a mirar un poco más allá en la perspectiva de su convertirse-en-quien-es; esa experiencia da a mostrar un movimiento tripartito de ser limitante, de-limitante y re-limitante. Nuestro amor es, pues, en tanto acto, la afirmación espontáneamente libre y positivamente creativa de este movimiento, una afirmación generativa de manera personal. Al hablar de “auténtico amor propio” me refiero a la autodonación de la unicidad *personal*, así como al estar vuelto hacia la profundidad de en quién puedo convertirme como persona. Véase Steinbock (2022b, caps. 2 y 8).

En su sentido más profundo, el discernimiento atento y pensativo del corazón no es en realidad una crítica de algo. Es una *ayuda a la participación*: a participar de forma responsable “*en*” lo que es convocándonos a *participar lo que es* (amor). En última instancia, la participación crítica *en* lo que es se funda en participar lo que es o en el amor, de donde surge el discernimiento del corazón. Una consecuencia de esto es que incluso la reflexión crítica epistémica se funda en el discernimiento; y esto significa que la reflexión crítica epistémica es en sí misma, de una forma implícita, un amor al mundo, una recuperación de nuestras interrelaciones, una participación en lo cotidiano.

La antropología filosófica de lo amado nos ha proporcionado un contexto adecuado para distinguir la “vocación” de otros fenómenos relacionados. Por ejemplo, la experiencia vocacional mantiene una relación específica con la alteridad, en tanto da lugar a la dimensión de la unción y la justicia vocacional; contiene una modalidad de vinculación pero no de universalidad ni de necesidad; la experiencia vocacional, más que susceptible de plenificación, es una cuestión de tamimidad; presenta una temporalidad de urgencia e interminable, etc. Este contexto y estas características nos permiten distinguir la experiencia vocacional de, digamos, una profesión, que, entre otras cosas, tiene su fuente en un “yo”; de un trabajo, que admite límites temporales y puede ser fruto de un nombramiento o una designación; de una carrera, que puede ser elegida y puede cambiar arbitrariamente; de un talento, del que no podemos responsabilizarnos en absoluto; de un don, que puede ser impersonal; de una ocupación, que carece de urgencia ni es vinculante, etc.

¿Qué clase de autoridad nos va a proporcionar la evidencia de semejante experiencia vocacional? Si lo que estamos buscando es la ratificación objetiva a través de perspectivas intersubjetivas, o una verificación similar a la de los objetos presentacionales o la del cumplimiento de una tarea, nos llevaremos una decepción. Pero que se genere esta decepción es propio del fenómeno de la experiencia vocacional, y no porque no logremos encontrar una supuesta validez objetiva verdadera. Lo que tenemos que hacer, en cambio, es buscar formas características de verificación *desde dentro* de este tipo de experiencia, es decir, una verificación que guarde relación con la experiencia vocacional y que tome esas mismas experiencias como punto de partida.¹⁸ Buscar formas empíricas de justificación de las experiencias vocacionales resulta tan problemático

¹⁸ ¿Cuál es la relación del conocimiento de sí con la vocación? ¿Tenemos que saber lo que estamos haciendo para “convertirnos en quienes somos”? ¿En qué tipo de conocimiento

como recurrir a la esfera religiosa para justificar las verdades matemáticas o la estructura perceptiva externa.

Me gustaría abordar estos temas señalando, primero, algunos indicios y corroboraciones vocacionales; y, segundo, tomando en consideración algunas experiencias vocacionales negativas.

4.1. *Indicios y corroboraciones vocacionales*

Es posible buscar en nuestras vidas algunos indicios que apunten a una experiencia *como* vocacional. ¿Se me da la experiencia con un tenor absoluto, es decir, como una experiencia *vinculante*? ¿Es apremiante mas no obligatoria? ¿Puedo ser yo quien yo soy si no soy de esta manera o si no realizo esta actividad? ¿Puedo hacer otra cosa y aun así seguir siendo “Mí-mismo”? Esa experiencia, ¿tiene una resonancia profunda o solo superficial?

Al igual que sucede con otras experiencias de esta naturaleza, podemos plantear las siguientes preguntas: ¿Me quedo frustrado o más bien tranquilo, pese a las dificultades? ¿La vocación se me manifiesta como una “fiebre”, un “aguijón”, una “bofetada”, o más bien con una “sensación de calma”, como un remanso de “paz”? ¿O todo eso pero en momentos distintos? ¿Se me da como algo duradero, como habiendo estado “siempre allí”, o como algo hasta ahora “nunca descubierto”? Incluso un “No, no quiero ser eso” constituye un indicio. Podría surgir de un “Ése no soy yo ciertamente”, en cuyo caso se trataría de una imposición superficial desde fuera de mí; o podría surgir de un “Eso no está en mis planes”, en cuyo caso se recibe como el quién que yo podría ser o que yo voy a ser a partir de otra “fuente”, que es una experiencia penetrante pero que es inmediatamente rechazada, y donde el rechazo es de alguna manera más superficial que el sentido ahí revelado.

¿Las experiencias me llevan a abrazar todos los niveles de la realidad, o más bien a retroceder ante la existencia? ¿Las experiencias muestran una conexión global de la vida al servicio de la santidad, el amor al prójimo, la bienvenida al

estamos pensando? A la hora de llevar a cabo nuestras vocaciones, ¿tenemos que ser conscientes explícita o autorreflexivamente de las mismas?

extraño? ¿O dan lugar más bien al rechazo o incluso a la negación de los otros? ¿Hay más devoción hacia lo que me es “exigido” o hacia la idea de quién soy?

Además, ¿hay *estados-sentientes* que señalan el camino hacia (o que se alejan de) un sentido de nosotros mismos? Y si huimos de “ello”, ¿significa que estamos huyendo de lo que me impide ser “yo”, o es un intento de escapar a Mí-mismo? ¿Estas experiencias me abren a valores más profundos, o limitan lo que puede aparecer como valioso? ¿Me hacen ser humilde u orgulloso? ¿Hay servicio o devoción pese a los “dones” o talentos? ¿Las experiencias tienden hacia el abandono del yo, o hacia el apego al yo y a las cosas?¹⁹

Cabe igualmente tratar de identificar algunas relaciones interpersonales que puedan sernos de ayuda en los discernimientos del corazón, tales como los mentores, los confesores o los modelos. No es solo que otras personas puedan corroborar y confirmar un “indicio” vocacional que me sea propio. También pueden identificar “quién soy yo”, lo cual presupone su “participarme” (por ejemplo, un maestro, un compañero). Esto no tiene nada que ver con una orden ni con una designación para llevar a cabo alguna tarea u ocupar algún puesto, sino con algo parecido a cuando decimos “Veo en ti a un filósofo”, etc. Aquí, el indicio vocacional comienza, por así decir, desde el “exterior”, desde el otro, pero se confirma o se corrobora (o no) a través de mis propias experiencias posteriores.

Al mismo tiempo, podemos preguntar por formas de corroborar la experiencia vocacional por medio de otra experiencia mía o de otro. Es evidente que tal corroboración no ocurre a través de la repetición, ni tiene lugar a la manera como se constituye un objeto en su idealidad o en su “identidad propia”; el tenor del corazón, como ya se ha dicho, no es lo mismo que un hábito o el carácter. Lo que podemos decir es que la corroboración vocacional de las experiencias radica en el *poder transformador de la experiencia* misma, de tal manera que “yo” me convierto en una persona diferente (o en la misma) a través de la experiencia, donde esta evidencia se vuelve una obviada en nuestras vidas y en las vidas de los demás.

En última instancia, podemos preguntar si —y en ese caso *cómo*— todo el resto de cosas que hacemos se filtra a través de este o de aquel otro camino que tomamos. A este aspecto del discernimiento podemos llamarlo el *prisma vocacional*.

¹⁹ También podemos preguntar por la forma en que un modelo desempeña un papel corroborativo o discerniente.

Todo ese resto de cosas que hacemos, ¿queda espontáneamente filtrado por sí mismo a través del prisma de esta forma de ser?

Como vemos, es posible abordar experiencias positivas de tipo vocacional (Bergman es un excelente ejemplo). Pero creo que es igualmente interesante, si no más interesante aún, confrontar las experiencias vocacionales con su negativo.

4.2. *La experiencia vocacional a través de su negativo*

Una experiencia vocacional en negativo puede tomar la forma de un “No sé qué hacer”, o incluso de un “A mí esa experiencia no me ha ocurrido”. Esto podría constituir un indicio de la experiencia vocacional misma. Voy a examinar esta dimensión negativa más de cerca.

A. Lo negativo en tanto fundado en algún tipo de experiencia positiva

A la hora de identificar la experiencia vocacional puede resultar útil compararla con la violación de la norma, que también puede revelar la norma. Aunque en términos temporales la violación de la norma pueda ser detectada antes, la donación “positiva” de la norma es fundacional respecto a la experiencia de su violación. De manera similar, la experiencia de una vocación puede ocurrir en y a través del acto mismo de perderla, quizá porque no me siento muy bien con lo que estoy haciendo, etc. Puede que no sepa quién soy o qué hacer derechamente, y que solo llegue a ser consciente de quién *no* soy. También podemos tener la sensación de no haberlo descubierto todavía, o de no saber nada respecto a quiénes somos. Pero incluso así esto podría iluminar, aun vagamente, un sentido de orientación.

Es decir, tal sentido negativo podría significar que en realidad hay algo ahí pero que no puedo encontrarlo, y me preocupo porque no me viene nada. Me siento incómodo porque i) algo debería estar allí pero no está; o porque ii) las cosas concretas que estoy haciendo o que estoy viviendo no son íntegras (*tamim*). Este tipo de experiencia, además, podría significar que hay una dimensión “vocacional” de la experiencia y que por alguna razón no la estoy captando. Más ilustrativa aún es la experiencia de “Necesito ser de otra manera, hacer otra cosa”, donde la cuestión misma de la vocación es imprecisa. Se trata de la experiencia de que algo muy profundo debería estar ahí pero no está.

Otra experiencia similar podría ser la de estar llenando nuestras vidas con pequeñas tareas. Pero ningún número de tareas finitas puede “igualar” la experiencia vocacional. El intento de llenar el vacío del “bien-en-sí para mí” –que es absolutamente vinculante– con tareas contingentes vendría a suponer una tentativa no explícita de que los trabajos, las ocupaciones, las oportunidades, etc. sustituyan la forma o las formas en que llegamos a ser el nombre propio. Esto, además, podría ser un indicio de lo siguiente:

a) Del hecho de que una experiencia vocacional es dinámica y está en desarrollo: “lo que ella sea” se desarrolla en el devenir mismo de (o en “diálogo” o “lucha” con) quién soy/quién voy a ser. En este caso nunca vamos a encontrar nada puntual que sea “plenificante”, pues todo descansa en la directriz interpersonal de que “Voy a Mí-mismo” y de que este “nombre propio” puede estar abierto. El “No lo sé” podría ser la expresión misma de que se está produciendo una lucha.

b) Podría significar que existen de hecho muchas vocaciones que son más o que podrían ser más, pero no como posibilidades abstractas que yo podría eventualmente escoger, pongamos por caso, en una feria de empleo (tenemos que considerar aquí el papel del capitalismo, la especialización y la división del trabajo). Podría significar, además, que no hay solamente un nivel o una dimensión de quién soy/seré, sino diferentes niveles o dimensiones que pueden llegar a tener más o menos prominencia a medida que nos vamos convirtiendo en quienes somos de manera única.

c) También podría implicar que nuestra “respuesta” –a través de la cual se da o se pone en cuestión la experiencia vocacional– es siempre “finita”, de modo que no puede haber respuestas definitivas a nuestra receptividad ante la vocación. No cabría aquí hablar de finalidad, porque la finalidad constituye la negación de la experiencia vocacional misma. Y eso podría implicar, por último, que en realidad no hay nada que fijar, nada que arreglar en absoluto, respecto al misterio de quiénes somos, y que este tipo de experiencia vendría a expresar el carácter “inefable” o “apofático” de la experiencia vocacional. Lo que pasa es simplemente esto: el sentido positivo de la experiencia vocacional es excesivo, contiene demasiados aspectos, y tratar de fijarlos como siendo esto o aquello siempre puede quedarse corto.

B. Lo negativo como nada que encontrar

La experiencia de que ahí no hay nada, o de que no puedo encontrar mi camino, quizá sea un indicio de que en realidad *no hay nada que encontrar*. Hay dos maneras distintas de comprender esto.

1. *El budismo zen*. Según el budismo zen, no habría “nada” que encontrar en su sentido más literal y profundo. Esto requeriría reconocer la “vacuidad de nuestro propio ser”, que se logra mediante una reflexión auto-negadora de todo lo que surge y luego desaparece, como el reflejo en un espejo reluciente o en una puerta giratoria, que se manifiesta como ninguna-cosa-de-nada [*no-thing*]. Ésta es una posibilidad desde la perspectiva del budismo zen.²⁰

2. *Camus*. La expresión más radical de esta posibilidad en la tradición abrahámica es el “absurdo” que Albert Camus ha puesto de relieve. En este contexto histórico “occidental”, se trata simplemente de una cuestión de indiferencia porque no hay base, ningún suelo ni fundación para tener una experiencia de que un camino sea mejor o esté “más próximo” a quienes somos. Aquí, buscar algo (o un camino) sería ilusorio, no por el “vacío” o la “vacuidad de nuestro propio ser”, sino porque nuestro “propio ser” es absurdo.²¹

Mi posición respecto a estas experiencias vocacionales negativas es la siguiente: el budismo zen y Camus son posturas viables, pero estrictamente hablando *no* son vocacionales. En “Occidente” podemos adoptar la postura de Camus, pero

²⁰ “Si encuentras al Buda, mátalos”, “Deja que tus cejas toquen las cejas del Buda”... Toda clase de vínculos (yo/otro, ser/no-ser, devenir/no-devenir) son ilusorios. Aquí, el “haber encontrado” o el “no haber encontrado” serían ilusorios. Por tanto: deja de encontrar, deja de no encontrar, deja de dejar no haber encontrado. Deja de esforzarte y de no esforzarte. Pero, aquí, el no encontrar lo que estoy buscando no sería más revelador de “nada” que el haber encontrado lo que estoy buscando. Pues no hay “ninguna-cosa-de-nada” que revelar. De ahí que Dogen escriba: “Estudiar el camino del buda es estudiar el yo. Estudiar el yo es olvidar el yo. Olvidar el yo es estar realizado en una multitud de cosas. Cuando te realizas en una multitud de cosas, tu cuerpo y mente, así como los cuerpos y las mentes de los demás, desaparecen. No queda huella de esa realización, y esta no-huella continúa así infinitamente”.

²¹ Lo máximo que podríamos hacer es jugar a algo parecido a una “ética de la cantidad”: ahora esto, ahora aquello otro, indistintamente, sin juicio de valor, sin suelo sentido puesto no hay base para que se sienta. Lo peor sería afirmar algo sobre la marcha, como si tuviera sentido o fuera significativo (individual o socialmente). El (absurdo) rebelde no puede esconderse en algún fundamento o en algún sentido, sino que debe ser receptivo a la experiencia, y esa experiencia es absurda porque no hay suelo, no hay fundamento, sino una radical y arbitraria indiferencia.

entonces estaríamos aceptando su “visión” sobre el absurdo, que es radical, y que presupone una ontología de la indiferencia arbitraria sin fundamento, donde el papel de los demás es el de ser meros “ejemplos” (nunca modelos). Pero desde la perspectiva de Camus no hay nada intermedio. Y si no se trata del absurdo, entonces estamos frente a la “verticalidad”, la antropología filosófica de lo amado, el papel de la ejemplaridad y la dimensión de la experiencia vocacional en toda regla, con todas sus implicaciones.

No estoy afirmando que todo sea una experiencia vocacional. En absoluto. Lo que estoy más bien señalando es que se trata de la dimensión más profunda de nosotros mismos, y que si queremos entender a la “persona” debemos tener en cuenta esta dimensión y estos conjuntos de experiencias. Lo que también señalo, ya por último, es que hay experiencias que no son del todo independientes del campo vocacional (llamémoslo así), sino que se determinan como modalizaciones de esa experiencia. Esto ayuda a arrojar luz sobre otro conjunto importante de distinciones. Pues un trabajo, una ocupación, una profesión, una carrera, etc., que no son fenómenos vocacionales *per se*, sí ocurren dentro de un campo vocacional y representan, por tanto, *modalizaciones* de la vocación propiamente dicha. Por el contrario, la vacuidad del propio ser en el budismo o el absurdo en el pensamiento de Camus no son fenómenos vocacionales.

5. Conclusiones

El campo problemático de la experiencia vocacional requiere que situemos esa experiencia en el marco de una fenomenología del corazón, de una antropología filosófica de lo amado, que describamos la topología que le es característica (modalidades y modalizaciones, relaciones con la alteridad, temporalidades, etc.) y seamos receptivos a su propio estilo, a los problemas de la evidencia y a la crítica como discernimiento. He intentado apuntar en esta dirección pese a que este trabajo no ha podido ser más que algo superficial y esquemático. Tendría que incluir otras cuestiones como el tenor del corazón en tanto “actitud del corazón”, similar a la actitud natural epistémica; un análisis del odio como fenómeno eventual y como fenómeno estructural; la cuestión de las habilidades y las incapacidades profesionales; la posibilidad de perder el nombre propio vocacional; las conversiones vocacionales; los modos de acceso a la experiencia vocacional; y otra importante dimensión interpersonal, a saber: la ejemplaridad.

Referencias bibliográficas

- COAKLEY, Sarah. (2015). *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God*. Nueva York: Bloomsbury.
- DEPRAZ, Natalie. (2022). “Measuring the Cardiac Lived Bodily Rhythms of the Heart of the Praying Person: an ‘irréalisable?’”, en Steinbock (2022c, 127-141).
- GSCHWANDTNER, Christina M. (2022). “Guarding the Heart: The Phenomenality of the Heart in Early Christian Asceticism”, en Steinbock (2022c, 19-50).
- HUSSERL, Edmund. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, ed. R. Sowa y Th. Vongehr, Husserliana XLII. Dordrecht: Springer.
- SCHELER, Max. (1993). *El resentimiento en la moral* (trad. J. Gaos). Madrid: Caparrós Editores.
- . (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (trad. H. Rodríguez Sanz). Madrid: Caparrós Editores.
- . (2017). *La idea de la paz perpetua y el pacifismo* (trad. M. Oliva). Madrid: Guillermo Escolar Editor.
- 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.
- . (2022c). (ed.). *Phenomenology and Perspectives of the Heart*. Cham: Springer.
- . (2023). *No se trata del don. De la donación al amor* (trad. H. Inverso). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- WEIL, Simone. (1993). *A la espera de Dios* (trad. A. López y M. Tabuyo). Madrid: Editorial Trotta.

Recibido 03-06-2024

Aceptado 26-07-2024

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 n° 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,¹ 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,² 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 husserliana 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 husserlianas. 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

¹ Publicación original Steinbock (1995).

² 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.³ 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 immanente 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 presionada 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

³ 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 cientificidad 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 entrelaza 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 husserliana 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).⁴ 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).

⁴ “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 construibilidad 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*.⁵ ¿Qué implicaciones entraña esto para el concepto de constitución? ¿Y para el estatuto de la subjetividad constituyente?

⁵ 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.⁶ 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.⁷ 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).⁸ 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).⁹

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).¹⁰ Justo por eso el impulso

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

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

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

⁸ Hua I, §§ 11, 65; Hua XIII, 169. Sobre este punto consúltese asimismo Welton (2000, 70-95).

⁹ 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).

¹⁰ 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).¹¹

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).

¹¹ 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.¹² 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.¹³ 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).¹⁴ 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

¹² Véase Husserl (2018) y Welton (2003, 255-288).

¹³ 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).

¹⁴ 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”.¹⁵ Con el enfoque

¹⁵ 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.¹⁶ 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*).¹⁷ 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 excurso “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.

¹⁶ Hua X; Hua I, §37. Véase Carr (1974).

¹⁷ 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).¹⁸ Lo ha comentado con elocuencia Steinbock (2022, 175) al hilo de esta cuestión: “El mandato cartesiano exige que abandonemos el

¹⁸ Lo afirma Husserl: “[El] camino que denominó ‘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).¹⁹

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.²⁰ De nuevo en opinión del autor de *Mundo familiar y Mundo ajeno*:

¹⁹ 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).

²⁰ 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.²¹ 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

²¹ 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.²²

Lo que realmente está en cuestión, por ende, es la forma en que estas modalidades de mundo, presupuesto y subjetividad, comprendidas según la vía cartesiana, 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 cartesiana y su exigencia trascendental. ¿Constituye esto algún tipo de fracaso, según ha sostenido Landgrebe (1968, 253)? ¿Quizá la “aporía fundacional” de la reflexión fenomenológica, de acuerdo con Steinbock (2022, 380)?²³ Según veremos a continuación, la disociación de la equivalencia programática entre la fenomenología trascendental y la epistemología cartesiana 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.

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

²³ 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 cartesiana, 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 *Seelenleben* 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).²⁴ Solo una ampliación del abanico de temas

²⁴ 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 Selbstauslegung*] 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).²⁵

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

²⁵ 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 nexos 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 nexos 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 Menschengeschlechtern*] 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.²⁶ Aún en este ámbito de las preguntas, no solamente resta el interrogante de que el nexos generativo

²⁶ 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”.²⁷ 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 tensionar, 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 aspectos 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.

²⁷ 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).²⁸

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

²⁸ 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”.²⁹

²⁹ 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 dismantelada ni deconstruida en remisión al suelo y el horizonte del mundo de la vida.³⁰ “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).³¹ 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 husserliana sobre la teleología de la razón europea.

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

³¹ 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 husserliana 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 “mora-da 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 apropia 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).³² 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.³³

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

³² 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?

³³ 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 correlatividad y co-orignariedad 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).³⁴ 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

³⁴ 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*”. *Paradigmi. Rivista de Critica Filosofica*, 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 I: 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 transzendente 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 transzendente 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 Sígueme.
- 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 Valds.
- 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 generative”. *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 anticartesianos 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

CONSTITUCIÓN TERRITORIAL. LA RELACIÓN LIMINAL ENTRE FENOMENOLOGÍA GENÉTICA Y GENERATIVA EN LA OBRA DE ANTHONY STEINBOCK*

TERRITORIAL CONSTITUTION. THE LIMINAL RELATIONSHIP BETWEEN GENETIC AND GENERATIVE PHENOMENOLOGY IN THE WORK OF ANTHONY STEINBOCK

María Celeste VECINO
Universidad Diego Portales
celeste.vecino@mail.udp.cl

RESUMEN: El presente trabajo aborda la interpretación de la fenomenología generativa de Anthony Steinbock, y las consecuencias metodológicas de una reconfiguración de la relación entre fenomenología genética y generatividad. Para ello se analiza el modelo de “constitución territorial” presente en su obra *Home and Beyond*, abordando la tensión entre la comprensión clásica de la fenomenología husserliana y su reinterpretación. Se discute cómo la fenomenología no fundacional propuesta por Steinbock podría transformar la teoría fenomenológica, examinando críticas y preocupaciones metodológicas en la literatura especializada. A partir del modelo de relación liminal, que Steinbock aplica a la relación entre mundo familiar y mundo ajeno, se sugiere considerar la relación entre la fenomenología genética clásica y la generativa como liminal, entendiendo esta relación como una en que ambos enfoques se necesitan y se desafían mutuamente.

PALABRAS CLAVE: generatividad, primera persona, mundo familiar, mundo ajeno

*Esta investigación es financiada por el proyecto Fondecyt de posdoctorado n° 3230166 de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID).

ABSTRACT: This paper addresses Anthony Steinbock's interpretation of generative phenomenology, and the methodological consequences of a reconfiguration of the relationship between genetic phenomenology and Generativity. To this end, the model of "territorial constitution" present in his work *Home and Beyond* is analysed, addressing the tension between the classical understanding of Husserlian phenomenology and its reinterpretation. A discussion on how the non-foundational phenomenology proposed by Steinbock could transform phenomenological theory is engaged, examining critical reviews and methodological concerns in the specialized literature. Drawing on the liminal relation model, which Steinbock applies to the relation between the familiar world and the alien world, it is suggested that the relation between classical genetic and generative phenomenology be considered liminal, understanding this relation as one in which both approaches both need and challenge each other.

KEYWORDS: Generativity, First Person, Homeworld, Alienworld

1. Introducción

Como es sabido, 1917, que es el año de los manuscritos de Bernau sobre el tiempo, marca el comienzo de la fase genética en la fenomenología de Husserl en la lectura oficial.¹ A partir de este giro, y adentrándose especialmente en la década del 30 dedica gran parte de sus esfuerzos a trabajar sobre lo que llama la generatividad y los "problemas generativos" (Hua I, 169). Se trata de fenómenos de tipo intersubjetivo, histórico, social y normativo que tienen que ver con la instauración y transmisión de sentidos a través de las generaciones, en forma de tradiciones y legados culturales. De igual manera que en el plano personal el sujeto se nutría de la sedimentación de experiencias pasadas, a nivel comunitario la sedimentación histórica marca un particular estilo a partir del cual se configura la experiencia, que diferencia a nivel general una comunidad de otra. Ese estilo es transmitido a los miembros de cada grupo hereditariamente a través del nacimiento, y se efectiviza como un criterio para discernir lo normal de lo anormal, es decir, para contraponer lo familiar a lo ajeno; de manera tal que Husserl hablará de la interrelación entre el mundo familiar (*Heimwelt*) y el mundo ajeno (*Fremdwelt*) como una clave para dar cuenta de todo tipo de fenómeno intersubjetivo. Este cambio de perspectiva está en sintonía con una

¹ El inicio de los análisis genéticos no es una cuestión cerrada en la literatura especializada. Sin embargo, como lo muestra el mismo Steinbock (2022, 77ss.), Husserl comienza a hablar de génesis en sentido propio a partir de sus nuevas exploraciones sobre el tiempo y la síntesis pasiva.

suerte de ampliación de la egología que Husserl explora durante este período como resultado de un esfuerzo por describir fielmente la esfera trascendental. Son precisamente los sentidos heredados que contribuyen a mi constitución del mundo los que indican la presencia de otros sujetos no meramente como hombres mundanos sino como trascendentalmente relevantes. En el contexto de la obra de Steinbock *Home and Beyond*, la generatividad puede describirse como una tercera y tardía etapa en la obra de Husserl, que excede los análisis genéticos y los supera. La radicalidad de la generatividad tendría el poder de socavar a la fenomenología genética, y reconfigurar así toda la teoría fenomenológica.

El presente trabajo propone reflexionar acerca de las reconfiguraciones metodológicas propuestas por Steinbock, y el lugar de la generatividad dentro de la fenomenología. Para ello, en primer lugar discuto el proyecto de una fenomenología no fundacional, y las posibles configuraciones metodológicas entre una fenomenología genética y una generativa. Posteriormente, presento los desarrollos de *Home and Beyond* y el modelo de la constitución territorial, examinando la interpretación que realiza Steinbock de la fenomenología husserliana. A partir de la revisión de algunas críticas en la literatura especializada al modelo presentado en *Home and Beyond*, me adentro en las preocupaciones metodológicas que una fenomenología generativa de este tipo podría presentar. Finalmente, propongo considerar la relación entre fenomenología genética y generativa como una relación liminal, retomando una noción presente en el desarrollo de Steinbock para referirse a la vinculación entre el mundo familiar y el mundo ajeno. En este tipo de relación, ambos términos se requieren a la vez que se socavan mutuamente.

2. Una fenomenología no fundacional

En el marco de la fenomenología genética, los logros pasivos en el tiempo son una parte vital del análisis fenomenológico, y la metodología regresiva se convierte en central. La fenomenología genética se ocupa de la intersubjetividad, pero siempre ateniéndose a los límites de la perspectiva en primera persona. Esta consideración metodológica condiciona la reflexión sobre algunos fenómenos que exceden los límites de la intuición, y por lo tanto, no pueden ser reducidos a la constitución trascendental. Estos son concebidos como “casos límite” de la fenomenología genética, pasibles de ser analizados solamente como eventos empíricos del mundo constituido. Su relevancia trascendental, que Husserl

intuye mas no puede comprobar desde una perspectiva genética (Hua XLII, 427), se desarrolla en el contexto de sus reflexiones acerca del mundo histórico, desde una perspectiva comunitaria, que podemos llamar generativa. En cuanto a la generatividad, no existen desarrollos explícitos de Husserl que la ubiquen metodológicamente, como sí sucede con la genética. De acuerdo a la lectura de los textos primarios y las interpretaciones que abordamos en este trabajo, la generatividad puede considerarse, al menos, de tres maneras con respecto a la genética: 1) Como una reflexión empírica (no trascendental) dentro del análisis genético; 2) Como una ampliación creativa del modelo genético; o 3) Como una transformación fundamental de la fenomenología genética (y posiblemente de la fenomenología en general).

En la primera, la generatividad podría entenderse como una consideración, dentro de los límites genéticos, de fenómenos “intersubjetivos” del mundo constituido que no tienen relevancia trascendental o, dicho de otra manera, que no forman parte de un análisis eidético de la consciencia. Desde la segunda perspectiva, la generatividad supone una ampliación de la fenomenología genética estándar, a través del método de la construcción o reconstrucción mediante los “nexos generativos” (Hua XXXIX, 482). Husserl utiliza este método para referirse a formas mediadas de experimentar los fenómenos a través de la empatía y la fantasía, como por ejemplo cuando habla de la prehistoria, de la niñez o de la vida de las plantas. Estas experiencias no se dan a la intuición pero pueden pensarse a partir de una modificación intencional de mi propia experiencia, y su legitimidad radica en esta vinculación. La reconstrucción permite tener una aproximación fenomenológica a la génesis psicológica y material de la subjetividad constituyente, por lo que sus resultados pertenecen a un análisis trascendental. Asimismo, dota a ciertas experiencias ajenas de validez para la comprensión de mis propias vivencias (por ejemplo, la experiencia de mis padres acerca de mi nacimiento). Si pensamos en la generatividad como una parte de la genética en este sentido, entonces la fenomenología genética lograría permanecer ligada al sujeto presente, a la vez que se ampliaría más allá de la esfera egológica. La comprensión de la legitimidad del enfoque constructivo sería el criterio decisivo para optar entre las dos primeras perspectivas. Entre los críticos de Steinbock, a quienes nos referiremos en la tercera sección, hay quienes consideran que incluso esta vía es infundada.

La tercera perspectiva implica pensar la Generatividad (con mayúscula)² como una etapa superadora de la fenomenología genética, en la medida en que socavaría los resultados de un enfoque genético egológico. La lectura del Steinbock corresponde a esta tercera concepción, más radical, de la generatividad. En la última sección de *Home and Beyond*, Steinbock realiza un breve análisis de la interpretación de la fenomenología husserliana que presenta Derrida en su ensayo “Génesis y estructura y la fenomenología” y sugiere que, al contrario de lo que sostiene Derrida –siguiendo a Husserl–, las sucesivas etapas de la fenomenología pueden socavar las anteriores y superarlas. De manera que la Generatividad sería una superación destructiva de la fenomenología genética, que en muchos casos puede quedar “arruinada” (Steinbock 2022, 385).

La clave de esa lectura reside en la transformación de la noción de constitución. Steinbock revisa la teoría de la constitución de los sentidos a través de cuatro pasos que se montan sobre elementos presentes en mayor o menor medida en la obra de Husserl: el paso desde la consideración del nacimiento y la muerte como meras ocurrencias fácticas a su comprensión generativa como elementos esenciales del mundo; la ampliación de la asociación a la dimensión intersubjetiva e histórica, de manera que es posible reactivar sedimentaciones de tradiciones históricas sin que medie la empatía; una reconsideración de la constitución primordial como “*stamm-constitution*”, donde la raíz o *stamm* de la constitución se considera bidireccionalmente como origen y destino de la constitución; y la dinámica de transmisión y apropiación de sentidos en un mundo familiar, según la cual la co-constitución del mundo no tiene la forma de una reproducción automática sino de una re-constitución libre (Steinbock 2022, 283-298). La exégesis que realiza Steinbock sobre los textos de Husserl es minuciosa pero creativa, en la medida en que la selección y el enfoque en los textos –mayormente manuscritos no destinados a la publicación– arroja luz sobre aspectos marginales de los desarrollos de Husserl. Un ejemplo claro de este procedimiento es el análisis del texto n° 11 del tomo XV de la Husserliana, al que se alude para dar cuenta de la particular forma de co-relatividad del mundo familiar y el mundo ajeno. Steinbock transcribe un pasaje en el que Husserl explora una aproximación a la constitución de la anormalidad que es alternativa respecto a su forma habitual de

² En el *Epílogo a la edición castellana* de *Home & Beyond*, Steinbock señala: “...considero que “Generatividad” significa el movimiento mismo en el que surge la relación del hogar/lo ajeno; “eso” (Generatividad) es su tensión dinámica; “eso” es el “nuevo” absoluto para Husserl. (...) De este modo, mientras que una fenomenología generativa (en minúscula) cubre todos los fenómenos generativos, la Fenomenología Generativa aborda la “Generatividad” en cuanto tal y, por tanto, todas las dimensiones metódicas y temáticas” (Steinbock 2022, 394-395).

abordarla como modificación intencional de lo normal, pero luego indica en una nota al pie que en el siguiente pasaje Husserl se desdice (Steinbock 2022, 273 n. 24). Para Steinbock, es importante dismantelar la referencia al ego individual al que remite toda constitución de lo ajeno; de lo contrario, la Generatividad permanecería atada a la genética individual. Sería difícil encontrar más que un apoyo fragmentario a esta postura en la obra husserliana. La interpretación de Steinbock, sin embargo, no parece apuntar a reemplazar la lectura canónica, sino a hacer avanzar a la fenomenología en una nueva dirección, a partir de elementos de inspiración husserliana.

De acuerdo con Steinbock, la reconfiguración de la constitución a partir de los cuatro elementos mencionados conduce a una “fenomenología no fundacional” (Steinbock 2022, 47), en tanto no existe un fundamento único de la constitución, i.e. el ego, sino una co-fundación de lo social que impide que el ego propio se convierta en la medida de todas las cosas.

3. Constitución y territorio

El primer paso en la arquitectura argumental de Steinbock implica recurrir a las nociones de horizonte (*Horizont*) y suelo (*Boden*), dos estructuras o funciones del mundo de la vida que no pueden darse como objetos porque son predonaciones. En oposición al abordaje del mundo de la vida como una “totalidad” que en última instancia tiene la estructura de un fenómeno, Steinbock recurre al uso trascendental de horizonte y suelo para presentar su lectura del mundo de la vida como territorio, una condición constitutiva para la experiencia en vez de una totalidad constituida. El horizonte, en su comprensión trascendental, es la forma de mostrarse de los objetos y aquello que posibilita su mostración. Es abierto e indeterminado, y no puede ser objetivado (Steinbock 2022, 167). Por otro lado, el suelo es la Tierra entendida como el anclaje de nuestro cuerpo y nuestra historia, que no está ni en movimiento ni en reposo porque no es un cuerpo entre otros, sino el suelo a partir del cual el movimiento y el reposo cobran sentido (Husserl 2019, 624). En su presentación trascendental del mundo como suelo y horizonte, Steinbock privilegia ciertos fragmentos de la obra husserliana por sobre otros en los que son considerados como correlatos de la constitución subjetiva. Esta visión más tradicional y “cartesiana” es contrastada con escritos tardíos pertenecientes al período genético. La necesidad de una predonación que es proporcionada por algo “fuera” del sujeto, ya ha sido señalada

por Merleau-Ponty y marca una cierta tendencia en la fenomenología poshusserliana de inspiración francesa, que ha intentado descentrar la fenomenología de Husserl de la subjetividad trascendental. Sin embargo, en el modelo de la Generatividad de Steinbock esto se hace mucho más concreto. Luego de considerar las nociones de suelo y horizonte, ambos rasgos del mundo que no pueden darse de manera objetual, Steinbock examina la normatividad. Siguiendo las ideas del propio Husserl al respecto, reconstruye la estructura optimizadora de la experiencia desde el nivel de la síntesis pasiva: en la experiencia natural, las apariencias se ordenan de acuerdo a un *optimum* de experiencia, entendido como la forma más rica y diferenciada de darse los objetos. Esta ordenación afectiva es relativa al contexto práctico y sus fines específicos, en relación a los que engendra normas perceptivas (no explícitas) que apuntan hacia la “mejor” experiencia, y que estructuran el mundo circundante. El terreno es el entorno normativamente significativo, que guía el comportamiento del sujeto a la vez que se estiliza adquiriendo formas típicas. Un territorio está asociado a un terreno,³ pero su especificidad tiene que ver con la idea de límites (*Grenzen*), que se imponen sobre el terreno afectivamente ordenado para dar lugar a una formación geo-histórica (Steinbock 2022, 164). Un territorio es esencialmente limitado porque siempre es o un mundo propio o un mundo ajeno, es decir, es normativamente familiar o inaccesible. En este sentido, el territorio es propiamente humano, mientras que el terreno puede referir también al hábitat de otras especies. De esta manera, Steinbock concluye que el *territorio*, en su densidad cultural, es el mundo de la vida en su caracterización trascendental, es decir, el mundo familiar (*Heimwelt*). Steinbock se apoya en el análisis de la pre-donación del mundo en el plano de la afectividad para relativizar el rol del sujeto en el proceso constituyente: “Lo que Husserl quiere a veces llamar el ‘nivel más bajo’ no es en absoluto el ego, sino el hogar al que el ‘ego’ pertenece.” (Steinbock 2022, 281). La idea principal que subyace a la reinterpretación de Steinbock es que aquello que suscita el interés del ego y a lo que responde, es un relieve afectivo que el sujeto retoma o rechaza:

[...] la constitución del sentido no es solamente un proceso que se origina por el lado del sujeto, como algo que yo inicio. Se trata de la asunción y el rechazo de lo que por sí mismo se presenta con la prominencia de su fuerza afectiva predada, y que de hecho se vuelve prominente *para mí en el*

³ Como excepción a esta asociación, Steinbock menciona a la luna en tanto es un territorio (significativo y demarcado para la humanidad) que no es un terreno (no hay relieve afectivo para ningún ser vivo allí) (Steinbock 2022, 255).

momento mismo en que lo asumo como parte de mi presente vivo o de mi campo perceptivo, como parte de mi comportamiento básico o de mi vida. Así pues, la constitución del sentido acontece a través de la asunción/rechazo del sentido que ejerce una fuerza afectiva sobre mí (Steinbock 2022, 239).

Este relieve afectivo responde a la organización de la experiencia en un territorio, entendido como un mundo de la vida limitado geo-históricamente. El territorio es condición de posibilidad del aparecer, por lo tanto es constituyente o co-constituyente junto con el sujeto.

La idea de la pre-donación pasiva como condición de posibilidad de la experiencia está ya presente en Husserl (EU, 53). Sin embargo, la creciente importancia de la pasividad no lo lleva a considerar la constitución por fuera del ámbito subjetivo. Antes bien, el recurso husserliano a un proto-yo (*Ur-Ich*) presupuesto en el origen de la temporalización, preserva la prioridad subjetiva de la génesis: en los niveles más elementales de la constitución, si bien hay una indiferenciación entre el polo yoico y el no-yoico, es el interés del ego que se vuelve hacia el estímulo el que da origen al flujo temporal. La lectura de Steinbock difiere de la husserliana en tanto la constitución no es algo que el ego hace, sino que en cierto modo sucede a través del ego:

La constitución del hogar es un modo de constitución en el que el individuo participa, pero es un modo de constitución que tiene lugar “a través” y “más allá” del ego, no comienza simplemente con una subjetividad egológica (Steinbock 2022, 283).

El acento puesto sobre el ego o su contrapartida no-yoica es lo que, en última instancia, permite la bifurcación de la teoría husserliana hacia nuevas formas de interpretar la constitución. La resistencia de Husserl y, como veremos a continuación, de los críticos de Steinbock dentro de la literatura especializada, se relaciona con una preocupación metodológica que ata a la primera persona la posibilidad de una fenomenología trascendental.

4. Consideraciones metodológicas

Al considerar que la constitución no es un proceso que parte del yo (o que el territorio es constituyente), Steinbock plantea una tesis fuerte. Sus consecuencias implican una transformación de la idea de evidencia y de la prioridad de la primera persona en la fenomenología de Husserl. Esta prioridad tiene un sentido metodológico que responde a la tradición cartesiana de la fenomenología husserliana, y su pretensión de alcanzar verdades apodícticas. Steinbock elimina esta prioridad en tanto el mundo se revela como co-originario junto con el sujeto. Se cruzan aquí dos órdenes en conflicto. En Husserl, la primacía genética del ego se reflejaba en su primacía metodológica: es en tanto origen incondicionado y absoluto de la constitución, que el ego puede acceder a evidencias apodícticas. Conforme la perspectiva genética-generativa se amplía, el carácter absoluto del ego se debilita, y con él la posibilidad de fundar un conocimiento fenomenológico sin presupuestos. Por eso la generatividad representa un desafío o incluso una amenaza para la fenomenología husserliana tradicional. Una de las ventajas de esta es que provee un criterio claro para el desarrollo de la reflexión, en tanto se apoya en la evidencia intuitiva. En el modelo de la Generatividad de Steinbock, en tanto implica ir más allá del análisis centrado en el ego, esta evidencia está por principio ausente. En rigor, ¿Qué tipo de evidencia hay de un proceso de constitución que sucede “a través” y “más allá” de nosotros? ¿Cuál es el valor de los resultados que nos aporta el método fenomenológico (a saber, la reducción) si no creemos que el sujeto que realiza la reducción tiene algún tipo de estatus privilegiado? Esta es una preocupación planteada por Steven Crowell en su reseña de *Home and Beyond*. En este escenario, la fenomenología pierde su capacidad de ser autofundante, porque el propio sujeto fenomenologizante está condicionado por la estructura generativa de su mundo-familiar:

Nuevamente, si la fenomenología generativa abandona el locus de la fundamentación trascendental en el sujeto filosofante, ¿Puede seguir siendo fenomenológica? ¿Qué sucede con el principio de la *Evidenz*? Para contar como fenomenológica, no es suficiente con que una filosofía se trate de la “constitución de sentido”; lo que “constituye” debe también, según creo, estar atado a lo que puede ser traído a donación evidencial (*evidential givenness*) (Crowell 1998, 93).

La falta de apoyo en la evidencia en primera persona tiene como efecto una reconfiguración metodológica de la fenomenología en general, que no representa un mero desvío de la propuesta husserliana, sino potencialmente un modelo

antagónico a ella. Como indica Burt Hopkins, los desarrollos de Steinbock llevarían en última instancia a un historicismo (Hopkins 2001), en tanto sería la interrelación entre el mundo familiar y el mundo ajeno, que Steinbock define como mundos de la vida histórica y geológicamente situados, la fuente última de constitución. Por otro lado, en su reseña crítica de *Home and Beyond*, Ronald Bruzina sostiene que el mundo de la vida considerado como mundo familiar solo podría ser considerado transcendental y constituyente de una forma “relativa”, dado que tiene que ver con sentidos históricos y concretos que “dependen de la constitución fundamental de horizontidades del marco del mundo que hacen posible el aparecer como tal, antes que realizarlas él mismo” (Bruzina 2001, 372). Bruzina está de acuerdo con Steinbock en que el mundo como horizonte no está constituido, como sugiere la anotación de Fink en el epígrafe a su artículo,⁴ pero parece admitir sólo rasgos generales de la experiencia (como la espaciotemporalidad) como condiciones que son verdaderamente “trascendentales”, mientras que los rasgos sociales, históricos y culturales pertenecen a la esfera de lo constituido.

En tanto Steinbock rechaza el punto de partida genético desde una primera persona individual, y no elabora tampoco la idea de un acceso desde una primera persona plural, el acceso epistemológico a esa constitución, parecería configurarse como de tercera persona, describiendo la dinámica de la generatividad “desde fuera”, desembocando en algo más parecido a un estructuralismo (Marín Ávila 2015) que a la fenomenología husserliana. Steinbock, sin embargo, no pretende trasladar el fundamento del sujeto a las estructuras históricas, sino evitar del todo la lógica fundacional. Para ello, propone considerar lo familiar y lo ajeno bajo la perspectiva de una relación co-relativa que denomina “liminal”.

⁴ “On genetic analysis: The world is not constituted genetically. What is constituted is world-content; the latter is a continuous history, experience. If the world (eidetic structures, constitutions of beings) were experiences, then one would have to assume genetically a world-less beginning. Yet the child does not see any sense data, but innerworldly things, the apperceptive structure of which is only instituted and grows genetically. Only when by world one understands the totality of innerworldly beings does Husserl’s sentence (from the seminar “Nature and Spirit”) hold: “The world is an intentional tradition” (Eugen-Fink-Archiv, V-51).

5. Relaciones liminales

La idea de relaciones liminales surge en *Home and Beyond* como una forma de describir la interacción de lo normal y lo extraño en el contexto de una experiencia normativa. En la lectura dominante de la normalidad en Husserl, lo anormal es una modificación intencional de lo normal (Cf. Wehrle 2015). Steinbock propone una lectura diferente en la que la normalidad y la anormalidad se consideran una estructura co-relativa, es decir, en la que no haya prioridad de lo normal frente a lo anormal. Si la hubiera, entonces lo ajeno no sería realmente ajeno, sino de hecho una modificación de mí mismo –así es, por supuesto, como se concibe la alteridad en un marco husserliano tradicional, a partir de lo planteado en la quinta meditación cartesiana. Para Steinbock, la lógica fundacional husserliana se vuelve problemática cuando se aplica a la relación del ego con el alter ego, en tanto el sentido de los otros dependería enteramente del ego propio. Su apuesta es considerar un otro como *alien*, independiente de la constitución egológica. Mundo familiar/mundo ajeno considerado como estructura liminal significa que ni el hogar precede a lo ajeno ni lo ajeno precede al hogar, sino que se dan al mismo tiempo y en relación el uno con el otro. Existe una irreversibilidad entre lo familiar y lo ajeno, de modo que la interconexión entre los dos hace que, incluso, la destrucción de lo ajeno implique también la destrucción del hogar. El único privilegio del hogar frente a lo ajeno es el de una “asimetría axiológica” dada por la cercanía de lo familiar, cuya consecuencia es que existe una experiencia de lo ajeno solo en la forma de lo inaccesible. De esta manera, para Steinbock esta estructura es el verdadero “absoluto” en fenomenología en lugar del sujeto trascendental en su individualidad. Homeworld/Alienworld se co-constituyen a través de nosotros, que nos apropiamos de nuestro hogar y transgredimos al ajeno:

La apropiación (*Übernahme*) y la recepción (*Aufnahme*) son formas en que el ser individual participa en la co-constitución de un mundo familiar, tanto junto a quienes me son contemporáneos como junto a quienes me preceden y me sobreviven desde el punto de vista generativo. (Steinbock 2022, 293).

Nuestro papel, por así decirlo, en la constitución del sentido está limitado por los significados preestablecidos que nuestro mundo “proporciona”. Poseemos nuestro mundo natal, pero también somos poseídos por él.

En relación a las tensiones metodológicas entre una fenomenología genética y una generativa, el modelo de las relaciones liminales puede servirnos para pensar en una alternativa a los modelos y variaciones que consideramos al inicio. En cuanto a la estructura mundo familiar/mundo ajeno, estos eran co-relativos y co-constitutivos. Si bien no se puede trasladar sin más este tipo de relación a formas de conducir una investigación filosófica junto con sus resultados y conocimientos, comprender la generatividad como una contrapartida liminal de la fenomenología genética podría proporcionar una interpretación de la tensión entre dos perspectivas igualmente fundacionales en otro sentido. Esto implicaría separar el carácter de fundamento de la constitución del ego de la primacía metodológica de la primera persona, es decir, desligar los dos órdenes que entraban en conflicto desde una perspectiva genético-generativa. Steinbock señala a la tendencia cartesiana de la fenomenología de Husserl como la responsable de su carácter fundacional. Sin embargo, entiende esta tendencia de manera estrecha, en términos de la vía cartesiana a la reducción. La dimensión cartesiana de la filosofía husserliana, sin embargo, continúa ejerciendo su influencia incluso cuando este punto de partida ha sido abandonado. La forma que adopta esa influencia es la de una conminación a retornar a la esfera de evidencias inmanentes para dar legitimidad a los análisis fenomenológicos, incluso aquellos que parten del mundo de la vida. Cuando, como fenomenólogos, nos disponemos a reflexionar sobre la constitución del sentido, no podemos “saltar” sobre el punto de partida de nuestra propia perspectiva individual. Sólo a través del ejercicio de la *epoché* es posible revelarnos como los que retoman o rechazan la predonación de nuestro territorio. Es decir, se trata de un rasgo distintivo de la metodología husserliana, que afecta principalmente al espectador desinteresado, quien permanece verdaderamente “cartesiano”. Esto nos proporciona una especie de prioridad metodológica del sujeto –fenomenologizante– que es posiblemente imborrable. Por otro lado, cuando alcanzamos, a través de la regresión, las raíces del sentido, nos topamos con las dimensiones predadas de la constitución, y nos enfrentamos a lo que podríamos llamar una co-originariedad ontológica del mundo. Puesto que nos encontramos en el nivel del despliegue del mundo, no es posible definir rigurosamente qué perspectiva sería primera. Si intentáramos plantear una prioridad absoluta de una u otra, ese planteamiento volvería a estar sujeto al escrutinio fenomenológico. Esto se debe a que, al renunciar a la idea de un Yo como fundamento, paradójicamente, renunciamos también a la posibilidad de fundamentar filosóficamente la generatividad. Inversamente, si queremos aferrarnos a la subjetividad como único absoluto, acabamos aislando al sujeto. Sin sentidos que retomar o rechazar, sin la predonación de un mundo familiar y un estilo normal de experiencia, la constitución se hace imposible.

Conclusiones

Es posible que la constitución no comience en el ego individual, pero la reflexión fenomenológica ciertamente sí, y eso tiene, quizás, el potencial de modificar también la generatividad. Esto no oculta un compromiso con una comprensión cartesiana de Husserl, simplemente está ligado al ineludible punto de vista en primera persona de la indagación trascendental. Esta es la razón por la que la relación entre fenomenología genética y generatividad puede considerarse liminal: estos dos métodos se requieren mutuamente al tiempo que se socavan el uno al otro. Esto no significa que el sujeto y el mundo familiar se encuentren en una relación liminal, sino que dentro de una reflexión fenomenológica, las perspectivas genética y generativa lo están.

Volviendo a los tres tipos de vinculaciones entre fenomenología genética y generativa que presentamos al comienzo, la comprensión liminal se opone tanto a la 1, que sostenía la primacía de la génesis egológica y la inviabilidad de la generatividad, como de la 3, que defiende la superación y abandono de la perspectiva egológica. Respecto a la número 2, que exploraba la ampliación creativa de la génesis a través del método reconstructivo, ésta comparte con la visión liminal el interés por hacer posible el análisis generativo sin deslegitimar la reflexión genética. En última instancia, esta posición (2) se identifica con una lectura husserliana, que continúa sosteniendo la primacía de la perspectiva en primera persona a pesar de acceder a los resultados del examen generativo. Como resultado, la fenomenología genética se vuelve por esencia paradójica.⁵ A diferencia de esta lectura, la interpretación liminal otorga un mayor peso a los resultados de la generatividad, y transforma la estructura paradójica en una dialéctica sin resolución: en tanto la reflexión genética, a través del estudio de los fenómenos-límite, lleva más allá de sí misma, es posible comprender la constitución como un proceso no-fundacional; pero en tanto esta comprensión es el resultado de una reflexión fenomenológica en primera persona, no es posible desligarse de este anclaje. Por lo tanto, la generatividad no superaría a la genética, sino que debe velar por mantener un recorrido comprensible desde el sujeto al mundo. Para Steinbock, ciertamente, lo genético no queda completamente destruido, sino que

⁵ Esto es particularmente visible respecto de los fenómenos límite: genéticamente no puedo comprender mis propios límites, pero generativamente me encuentro entre el nacimiento y la muerte. Husserl expresa esta estructura paradójica en los manuscritos C: “Aber ist das nicht paradox: lebend in strömender Gegenwart seiend, muss ich unweigerlich glauben, dass ich leben werde, wenn ich doch weiß, dass mein Tod bevorsteht” (Hua Mat VIII, 96).

conserva su valor como reflexión sobre la constitución genética individual. Sin embargo, su desarrollo finalmente redundará en una modificación de la fenomenología en una dirección que descuida dos elementos fundamentales: el carácter de primera persona de la fenomenología, y, de manera asociada, la preocupación por la validación de los resultados fenomenológicos. El modelo generativo de Steinbock podría presentar un costo alto dejando estos elementos detrás.

Referencias bibliográficas

- BRUZINA, Ronald. (2001). "Limitations: On Steinbock's 'Generative Phenomenology', en S. Crowell & B. Hopkins (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, I-2001, 369-376
- CROWELL, Steven. (1998). "Transcendental phenomenology and the 'Generation' Gap", *Human Studies*, vol. 21/1, 87-95
- DERRIDA, Jacques. (1992) *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- HOPKINS, Bob. (2001). "Generativity and the problem of historicism: Remarks on Steinbock's 'Home and Beyond'" en S. Crowell & B. Hopkins (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, I-2001, 377-390
- HUSSERL, Edmund. (Hua I). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edited by Stephan Strasser. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- . (Hua XXXIX). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Edited by Rochus Sowa. New York: Springer, 2008.
- . (Hua XLII) *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)* Edited by Rochus Sowa & Thomas Vongehr. New York: Springer, 2014.
- . (Hua Mat VIII). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Edited by Dieter Lohmar. New York: Springer, 2006.
- . (2019). *Textos breves*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- . & Landgrebe, Ludwig (EU). *Ehrfahrung und Urteil. Untersuchungen zur genealogie der logic*. Praga: Verlagsbuchhandlung, 1939.
- 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, Jana (ed.), *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology. New Generative Aspects in Contemporary Phenomenology*. Fránfort del Meno: Peter Lang.

- STEINBOCK, Anthony J. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, trad. Esp. (2022). *Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*. Trad. R. Garcés Ferrer y A. Alonso Martos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.
- WEHRLE, Maren. (2015). "Normality and Normativity in experience", en M. Doyon & T. Breyer (eds.): *Normativity in Perception*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 128-140

Recibido 27-05-2024

Aceptado 17-09-2024

LA FECUNDIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA GENERATIVA EN EL SIGLO XXI

THE FECUNDITY OF GENERATIVE PHENOMENOLOGY IN THE 21st CENTURY

M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ

UNED

clopez@fsof.uned.es

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

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

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

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

1. El movimiento *de* la fenomenología y la generatividad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Algunos campos de acción de la fenomenología generativa

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Ibid., p. 364.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ *Ibid.*, p. 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Encarnación y generatividad humana

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁰ *Ibid.*, p. 35.

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

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

⁵³ *Ibid.*, p. 208.

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ *Ibid.*, p. 19.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶² *Ibid.*, pp. 51-2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷² *Ibid.*, p. 144.

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

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

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

4. Temporalización y edades de la vida

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

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

⁷⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 31.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸² *Ibid.*, p. 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁸ *Ibid.*, p. 222.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 227.

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

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

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

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

5. “Tras” la generatividad de Merleau-Ponty

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

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

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

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

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

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

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

⁹³ *Ibid.*, p. 150.

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁸ Merleau-Ponty, M. *Signes*, p. 29.

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

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

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 9.

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

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

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

Conclusión

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

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

¹⁰² *Ibid.*, p. 119.

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

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

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

Bibliografía

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

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

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

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

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

Recibido 28-05-2024

Aceptado 04-09-2024

EL ESPACIO DEL PAISAJE Y SU DINÁMICA ATENCIONAL Y ATMOSFÉRICA. UNA PROPUESTA FENOMENOLÓGICA*

THE SPACE OF LANDSCAPE AND ITS ATTENTIONAL AND ATMOSPHERIC DYNAMICS. A PHENOMENOLOGICAL PROPOSAL

Patricio MENA
Universidad de La Frontera
patricio.mena.m@ufrontera.cl

RESUMEN: El siguiente texto se propone describir fenomenológicamente el modo de donación del espacio del paisaje y su dinámica atencional y atmosférica que compromete. Es así que el paisaje pareciera darse de un modo no objetivo, siendo entonces que su presentación debe distinguirse claramente de la de los objetos dados intencionalmente, así como también de otros modos de presentación. De este modo, centraremos nuestros análisis, en un primer lugar, en un examen del modo como la atención es exigida por el paisaje, para distinguirla de la atención cuyo interés pragmático nos orienta en el mundo; en segundo lugar, examinaremos la dimensión atmosférica que pone en juego y a partir de la cual se relevará su carácter no-objetivo, envolvente y perimétrico.

PALABRAS CLAVE: espacio del paisaje, dinámica atencional y atmosférica, prominencia, perimetricidad

ABSTRACT: The following text aims to describe phenomenologically the mode of donation of landscape space and the attentional and atmospheric dynamics it engages. Landscape thus appears to be given in a non-objective way, and its presentation must therefore be clearly distinguished from that of intentionally given objects, as well as from other modes of presentation. In this way, we will focus our analyses, firstly, on an examination of the way in which attention is demanded by landscape, in order to distinguish it from the attention whose pragmatic interest orients us in the world; secondly, we will examine the atmospheric dimension that it brings into play and from which its non-objective, enveloping and perimetric character will be revealed.

KEYWORDS: Landscape Space, Attentional and Atmospheric Dynamics, Prominence, Perimetricality

*Este texto ha sido escrito en el marco de los proyectos Fondecyt Regular N° 1210269 y N° 1240701 del que el autor es investigador responsable.

1. Introducción

En *Phenomenology and Mysticism. The verticality of religious experience*, Anthony Steinbock indica que:

A las esferas de la experiencia y la evidencia que son más robustas que las de los objetos, las llamo donación “vertical”, o “verticalidad”. La sensibilidad a la verticalidad no se logra construyendo una metafísica o aplicando convicciones teológicas o sistemas de creencias éticas a las experiencias, sino adoptando un enfoque fenomenológico de estos diferentes tipos de dación, es decir, evaluando lo que está actuando en la experiencia humana, ampliando así nuestra noción de evidencia. Esta expansión, que se basa en la experiencia, nos abre a las esferas religiosa, moral y ecológica de la existencia, aunque la calidad de estos tipos de experiencias es fundamentalmente diferente de las formas en que se presentan los objetos en la percepción o en los juicios. Dado que las dimensiones religiosa, moral y ecológica están dadas (aunque se dan de forma única), son susceptibles de un pensamiento crítico y filosófico (Steinbock, 2009: 1).

De aquí, quisiera llamar la atención sobre dos asuntos que son importantes para lo que aquí busco pensar, a saber, el espacio del paisaje y su dinámica atencional y atmosférica. En primer lugar, es necesario subrayar que la fenomenología, incluso si ella se ha esforzado en dar cuenta del modo de aparecer de los objetos y sus vistas, a saber, su “presentación”¹, no puede sino esforzarse por ampliar y ensanchar la clarificación de la dación de las cosas mismas que no se reducen a su darse objetivo. En este sentido, la fenomenología, en cuanto se deja

¹ Anthony Steinbock afirma que: “La filosofía, particularmente fenomenológica, estuvo tradicionalmente dominada por un modo particular de donación, a saber, la ‘presentación’. La presentación es la manera como los objetos, o los aspectos de los objetos, son conducidos al aparecer en relación con un sujeto percipiente o cognoscente. En cuanto son dados, adquieren relevancia con respecto a un trasfondo y sus significaciones son determinadas solamente al interior de un ‘contexto’. Además, los objetos que se ‘presentan’ son dados a través de las funciones y actos propios de ese mismo orden de donación, a saber, por la percepción, el movimiento, el pensamiento, la creencia, el recuerdo, la anticipación, etc. En cada caso, el objeto es presentado conjuntamente con el sujeto que percibiendo o pensando organiza el esquema de las presentaciones posibles, en concordancia con los aspectos o con los objetos que ya se han presentado. Si son efectivamente concordantes, hacemos la experiencia de una cosa dada como siendo la misma y que se confirma como tal a través del tiempo; tenemos entonces lo que Husserl llama una percepción normal” (2010: 66).

orientar por las “cosas mismas”, por los “asuntos” que la implican, se mantiene inquieta y movilizada por y hacia ellos, interrogando de modo continuo -y en concordancia con los fenómenos que se quiere conducir a su aparecer- el darse de las cosas y sus modos de clarificación. Es así que fenomenólogos como Levinas, Henry, Romano, Maldiney, Bégout, entre otros, se han abocado a la tarea de dar cuenta de otras formas de presencia que exceden o se distinguen muy enfáticamente de la objetividad intencional, como, por ejemplo, las que ponen en juego el rostro, la vida, el acontecimiento, la atmósfera, fenómenos, en suma, que se dan a la experiencia excediéndola, abrumándola o implicándola de una forma tal que su dación no puede ser la de una presentación de objeto. El examen de estos otros modos de donación o dación de las cosas mismas, conlleva, ciertamente, una ampliación de la razón, “una razón extendida” (Romano, 2010: 14), una razón ensanchada. Dicha ampliación, sin embargo, no apunta necesariamente hacia una razón más fortalecida porque auto-fundante, sino hacia una interrogación crítica -y que se quiere lo más lúcida posible- de una “experiencia y evidencia más robusta que la de los objetos”. Y es que la fenomenología, conforme al principio de los principios, no puede sino “respetar al fenómeno en sí mismo, acogerlo tal como se da en su manera particular de aparecer” (Bégout, 2020: 21). Es así que la experiencia religiosa y su dación vertical o el conocimiento y la evidencia del corazón (Cf. Steinbock, 2022a y 2021)², las emociones morales, requieren una atención fenomenológica adecuada y rigurosa. Mas, también la razón se ensancha como “una razón de gran corazón que rehabilita el mundo sensible como necesario para su existencia” (Romano, 2010: 14).

He aquí entonces que una segunda nota es necesaria. Pues, el tema de este ensayo pretende interrogar la experiencia ecológica -destacada por Steinbock en el texto antes citado-, aunque ciertamente en un sentido restrictivo, pues solo centraré mi atención en el espacio del paisaje y su dinámica atencional. Si algún interés puede tener abocarse a su descripción, radica en el hecho de que el paisaje, ofreciéndose en una primera instancia como una experiencia, si no cotidiana, sí familiar -como cuando tenemos la ocasión de recorrer lugares exuberantes,

² Al respecto, Steinbock indica: “[...] hay otra dimensión de la evidencia y la cognición que es peculiar del corazón, y que tiene su propio modo de crítica [...]. Como ya señaló Pascal, el corazón tiene su propio orden y lenguaje, y el intelecto tiene el suyo propio. De nuevo, no estoy defendiendo la negación de la racionalidad; para vivir más plenamente, necesitamos pensar y pensar críticamente. Pero esto último no debe excluir otra dimensión de la experiencia personal humana, que ha sido excluida en términos de evidencia, y que tiene su propio tipo de conciencia cognitiva o de conocimiento, de discernimiento crítico, y de entrega probatoria; también necesitamos sentir y sentir con discernimiento” (2021: 6).

sublimes, conformados por montañas, lagos, ríos, bosques, etc., y que han sido por lo demás no solo identificados, sino a veces organizados para ser visitados y admirados-, debe ser conducida hacia su dimensión problemática, más acá de la obviedad que nos parece tener, para así, en palabras de Steinbock “describir la formación del significado en su no familiaridad progresiva dada de antemano en nuestra practicidad cotidiana” (Steinbock, 2022a: 45).

Por otro lado, el fenómeno del paisaje moviliza ciertamente una fenomenología de la percepción y de la atención: pues los paisajes, como los del sur de Chile, entre montañas y ríos, volcanes y lagos y bosques frondosos cuyo verde intenso y macizo nos parece, en ocasiones, que nos protegen contra la intensidad gris y húmeda del cielo que amenaza resquebrajarse sobre nuestras cabezas, esos paisajes se recorren al tiempo que se perciben, se atienden y se sienten. No solo se hace la experiencia del paisaje echando un vistazo a lo lejos del terreno que se ofrece a nuestra visión, pues también, en palabras de Balibar:

hay una actividad en el fundamento de la experiencia del paisaje, aquella del movimiento corporal, desde el simple movimiento del cuerpo respecto de sí mismo (mover los ojos, la cabeza, volverse hacia sí, inclinarse) hasta el desplazamiento del cuerpo a través del espacio percibido. El movimiento es, por tanto, una condición de la experiencia del paisaje real, experiencia a la vez estética y práctica (Balibar, 2021: 54).

Toda la cuestión consistirá entonces en intentar clarificar el tipo de percepción, atención y movimiento que el paisaje requiere y suscita. Pero una fenomenología del paisaje también debe prestar atención al fenómeno del ambiente, de la atmósfera, y, por lo tanto, de la afectividad. Los paisajes que recorremos, que atendemos, también se hacen sentir en nuestra carne y nos procuran el sentimiento de ser parte del mundo, de estar hundidos, implicados e inheridos en él. Los paisajes, sea que se recorran, como cuando caminamos por senderos montañosos, o que los apreciamos desde una altura y a lo lejos, se revelan como un medio que ha perdido sus dimensiones y delimitaciones objetivas, para mejor imponerse como una totalidad atmosférica que nos engloba y cuyo modo de donación es preciso interrogar.

Para ello, propongo examinar el fenómeno de la atención, el interés y las resonancias afectivas, para luego avanzar hacia un examen de la dimensión atmosférica y tonal del espacio del paisaje. ¿Por qué avanzar de este modo? Pues, me parece que los análisis que Steinbock hace sobre los relieves afectivos en

Mundo familiar y Mundo ajeno, y que se enmarcan en una discusión sobre la normalización y el terreno, aportan elementos aclaratorios para la dinámica atencional que el espacio del paisaje pone en juego o en crisis. Comencemos, por tanto, examinando la relación entre el relieve afectivo y la prominencia del entorno.

2. Relieve afectivo y prominencia del entorno

El siguiente texto de Denis Diderot me permitirá entrar en lo vivo de la cuestión. Este dice así:

Tenía a mis espaldas una inmensa campiña que sólo había sido anunciada por la costumbre de apreciar las distancias entre los objetos interpuestos. Estos arcos que tenía frente a mí, hace un momento, ahora los tenía bajo mis pies. Bajo estos arcos bajaba un amplio torrente con gran ruido. Sus aguas interrumpidas y aceleradas se precipitaban hacia la playa más profunda del lugar. No podía apartarme de este espectáculo mezclado de placer y miedo. Sin embargo, atravieso esta larga fábrica y me encuentro en la cima de una cadena de montañas paralela a la primera. [...] Camino por la orilla del lago formado por las aguas del torrente, hasta la mitad de la distancia que separa las dos cadenas, miro, veo el puente de madera a una altura y distancia prodigiosa. Desde este puente veo las aguas del torrente detenidas en su curso por terrazas naturales; las veo caer en tantas capas como terrazas hay y formando una maravillosa cascada. [...] Un fuerte ruido me hace mirar a mi izquierda. Es el de una cascada que se escapa de entre las plantas y arbustos que cubren la cima de una roca cercana y que se mezclan al caer con las aguas estancadas del torrente (Diderot, 1995: 159-170)³.

Como se sabe Diderot más que entregarnos una descripción acuciosa de los cuadros de Joseph Vernet -presumiblemente los que corresponden a la serie *Parties de Jour sur Terre*-, ha preferido dar noticias de ellos a través de un relato en el que se imagina paseando por paisajes reales. Mas, lo que aquí me interesa no es el artificio retórico -lo que nos conduciría a otro tipo de discusión-, sino la experiencia del paisaje que aquí nos comunica el autor. En primer lugar, como fácilmente se puede apreciar, el paisaje compromete perceptiva y atencionalmente al paseante que se moviliza maravillado por el terreno al tiempo

³ Este texto recibe también es citado y comentado por Balibar. (2021: 73-101).

que siente el rigor del esfuerzo que demanda recorrer aquellos parajes. En la marcha, así como en las pausas realizadas, el sujeto se orienta con relación al mundo que lo circunda y vive el entorno en su efectividad. Es así que, al decir de Steinbock: “[...] algo es vivido como efectivo (*wirksam erlebt*) cuando una orientación varía con mi vivencia (*Erleben*)” (2022b: 234). Lo que significa que: “Para que mi atención se dirija hacia mi medio o hacia mis ‘objetos-del-medio, para que yo muestre un interés en ellos o para que incluso los perciba, el medio debe estar ya predado como una vivencia que tiene su efectividad sobre mí” (Steinbock, 2022b: 235), y adquiera así una relieve, una prominencia (*Abgehobenheit*) que suscite mi atención y la vuelva hacia él de un modo responsivo. Y es que la atención, tanto como se despliega libremente entre unas cosas y sus aspectos, sacándolas del trasfondo en que se encuentran para conducir-las a un primer plano, focalizándose sobre unos objetos y abandonando otros o dejándolos ensombrecidos en un segundo plano, también es reorientada y reconducida por el propio medio “activo”, “prevalente” y “afectivo” que, predado, “ejerce una ‘fuerza afectiva’ (*affektiver Kraft*)” (Steinbock, 2022b: 235) que moviliza y pone en relación al paseante con tales y cuales aspectos del medio en detrimento, ciertamente, de otros; esto es, se *da*, precisamente, “cuando el *ego* se vuelve hacia el objeto en actitud de interés o de una manera atenta” (Steinbock, 2022b: 237). Aspectos que suscitan y movilizan al sujeto pues se ofrecen como posibilidades prácticas para ser cumplidas en el presente o en el futuro, esto es, que son significadas como *vías* que orientan y llaman a ser cumplidas o recorridas. Pero todo esto indica que la constitución de sentido acontece en las dos direcciones y recíprocamente, pues, por una parte, la atención es suscitada, despertada y reorientada por la fuerza afectiva de las cosas, del medio predado, al tiempo que estas y el medio son aclarados, tematizados y constituidos en su sentido, gracias al movimiento atencional que se dirige, interesa y destaca lo que ahora está efectivamente dado. Es así que la constitución aquí en juego, la constitución primordial, según Steinbock, “no es simplemente la dirección intencional por parte del sujeto, sino que es al mismo tiempo la fuerza afectiva por parte del ‘objeto’ o de la ‘fase del objeto’ que *solicita* al sujeto” (2022b: 237). Este *duo constitutivo* (Moinat, 2010) da cuenta, de este modo, tanto del despertar atencional del sujeto como del ser conducido al claro del aparecer de la cosa, esto es, hacia su objetidad. Por supuesto, la constitución de sentido no vuelve al sujeto presa de la efectividad con la que el medio adquiere un relieve afectivo y prominencia, sino que este puede tanto asumir como rechazar lo que se presenta con la fuerza suficiente como para reorientar su atención y su orientación general. Es así que, en ocasiones, dependiendo de si el paseante se haya más o menos atento a su entorno, se encontrará dispuesto o no a ser sorprendido

por un aspecto de este que se impone repentina y abruptamente a él; es decir, si siempre las cosas se dan conforme a una fuerza y relieve afectivos, estas no golpean sin embargo del mismo modo al sujeto, siendo que a veces lo vuelven violentamente hacia ellas -como en el caso de un ruido estruendoso que nos estremece del todo y nos deja enteramente vueltos hacia aquel-, mientras que en otras ocasiones lo encuentran como acorazado ante su presencia siendo vivida a la manera de una impertinencia que nos vuelve desatentos al verdadero interés de nuestra atención y al que buscamos volvernos lo más rápidamente posible reenfocando nuevamente nuestra atención sobre él. Con todo, el *ego* no puede sino mantenerse abierto ante los relieves afectivos que lo reorientan atencional, epistémica y existencialmente; disposición que conlleva una cierta sumisión ante lo afectante, aunque ello no signifique que renuncie a su poder de constitución (Cf. Steinbock, 2010: 60). Sumisión que *motiva* un volverse-hacia, un movimiento-en-dirección-a, un detenerse-en, y que es ocasión del *interés cognitivo* a partir del cual el objeto es explicitado, tematizado e interrogado en cuanto que objeto que posee un “contenido temático, una quiddidad” (Steinbock, 2010: 61).

Quisiera ahora detenerme en las siguientes consideraciones. En primer lugar, es preciso subrayar el carácter responsivo y requerido de la experiencia. Es así que el paseante se halla requerido por el entorno, lo que significa que la experiencia, ante la solicitud de las cosas, no puede sino discriminar, seleccionar, pero también tender hacia el “máximo de riqueza o el máximo de atención en que el objeto se muestra nítido y diferenciado” (Steinbock, 2022b: 212), esto es, hacia lo óptimo u optimidad, en cuanto viene a enriquecer a la experiencia misma. Así, por ejemplo:

la cresta de una montaña de roca arenisca [...] que tiene un marcado e inclinado risco en vertical, con pequeñas estrías horizontales, huecos en la parte inferior de delante, agujeros picados, cavidades erosionadas y salientes cada pocos centímetros de distancia, de esa roca -dice Steinbock- yo tengo una experiencia como óptima o “completa” cuando la contemplo en tanto que escalador (Steinbock, 2022b: 213).

El escalador, en este caso, junto con hacer el encuentro de la roca misma, se deja orientar proyectivamente por ella, como si esta lo eyectara ofreciéndole posibles prácticos para ser recorridos o apropiados; y, entonces, la relación que establece con la roca y su presencia organiza sus percepciones, anticipa o proyecta sus acciones o le provee un sentido práctico a su acción conforme al contexto en el que se da el encuentro entre el escalador y la roca: dónde poner la mano,

con cuánta fuerza afirmarse de la roca, hacia que otro sector debe impulsarse para sostenerse ahora de otra roca o relieve de la montaña, etc. Y es claro que el paseante, quien atraviesa un paisaje montañoso, quien se ve obligado, por ejemplo, a tener que escalar un pequeño risco, avanza y hace una experiencia de las cosas y del entorno tendiente siempre hacia la optimidad. Así también quien contempla desde lo alto y a lo lejos un paisaje conformado por lagos y volcanes, ciertamente aquel también tiende hacia lo óptimo y, por consiguiente, hacia lo mejor, por ejemplo, hacia la mayor claridad y delimitación posible de los objetos vistos a lo lejos o que se aproximan a tal cual o distancia. Todo ello se da y requiere al sujeto, y enfatiza la dimensión responsiva de la experiencia, en el modo cómo este se deja o no orientar por el encuentro que hace de las cosas y del entorno.

3. Distancia, envolvimiento y dimensión no objetiva del paisaje

La situación descrita en el párrafo anterior corresponde a una experiencia normal y discriminadora, esto es, capaz de seleccionar y de aceptar o de rechazar los modos como las cosas y el entorno, el terreno, requiere al sujeto. Y, es muy cierto que quien se apronta a escalar una montaña o a recorrer los lagos que hay a los pies de los volcanes de la Araucanía responde a los relieves afectivos y a la prominencia con la que las cosas se dan a la experiencia y así se constituyen en su sentido. Mas, cabe todavía preguntarse si es este tipo de orientación aquel que permite una mejor comprensión de lo que es el espacio del paisaje. Para ello, el siguiente texto de François Jullien, quien se interroga sobre la diferencia entre la *vista* -como cuando se dice que tal vista del lugar es espléndida- y el paisaje, puede aportarnos algunos elementos para mejor examinar esta experiencia:

Hay vista (*vue*) porque hay objeto posible. “Ob”- “jeto”: de “arrojado” ahí- “adelante”, que bloquea la vista y retiene prioritariamente la atención, por lo que no puedo sino mirar (*regarder*). Mi vista se activa entonces, frente a él, en su facultad de escrutar. Todo el resto lo rodea, lo bordea, no es más que una decoración. Hay “vista” porque hay focalización. Mi mirada se involucra y se fija, admirativa, inventariando y detectando en él cada vez más perfección. Pero, para que haya paisaje -indica Jullien- es necesario que nada se imponga hegemonícamente y que no pueda acaparar la mirada. [...] No hay por consiguiente paisaje más que si hay desconcentración -una

desfijación- de la mirada y que aquella se ponga a circular. Es preciso que la mirada pasee para que el paisaje aparezca (Jullien, 2014: 36).

Así, según Jullien, el espacio del paisaje aparece, se muestra solo cuando la mirada, la atención, se mantiene, por así decirlo, de pie frente a la fuerza afectiva y la prominencia con la que las cosas y el entorno se hacen presentes. Si esta es *suscitada* por la presencia masiva de las montañas o por la cadencia del ruido de un río tumultuoso, no es, sin embargo, arrebatada por el *destacarse* de las cosas mismas. O si se quiere, el espacio del paisaje se dona, se muestra, cuando se hace la experiencia de una *distancia*, que no siendo geográfica ni métrica, es vivida como el modo de presentación del entorno. Nada en particular fija la atención del paseante, salvo el hecho de que las cosas ahora se dan, en cierto modo, fuera de alcance o sin que sus aspectos la delimiten con claridad ni tampoco inviten a destacarlos. Si se quiere, es el entorno, el territorio mismo, el que, en su totalidad se vuelve prominente, pero, sin que aquello implique una tendencia hacia la optimalidad en su sentido práctico. He aquí que la distancia adquiere diversos niveles de profundidad. Esto, pues el espacio del paisaje, que se presta para ser recorrido o para abrazarlo con la mirada que lo capta a lo lejos, no orienta al excursionista ofreciéndole posibles prácticos vividos como trayectorias diversas en las que comprometerse, en el sentido atencional, pero también corporal, cinestésico, etc. Se puede recordar el ejemplo de la roca ofrecido por Steinbock. Por el contrario, el espacio del paisaje se impone en el paseante o en el espectador sustrayendo el sentido orientativo de las cosas. O, para decirlo de otro modo, no es claro que el andinista, precisamente porque está hundido en la aventura de su ascenso, muy atento a las herramientas que le permiten escalar la montaña y al examen de los relieves y los salientes del macizo para así encontrar los mejores sitios para afirmarse y apoyarse de modo seguro, haga, en dicho instante, la experiencia del paisaje. Ciertamente, la montaña se le dona vívidamente como trayecto y como obstáculo, y lo requiere atencional y corporalmente de un modo extremo, pero, este tipo de experiencia, que conlleva una estar y mantenerse muy focalizado en... no corresponde necesariamente a la del espacio del paisaje.

Este, por el contrario, pone en suspenso la tendencia hacia lo óptimo, tanto en términos atencionales como prácticos. Es así que en el espacio del paisaje, incluso cuando tenemos las cosas como encima nuestro, como imponiéndose pesadamente a nuestra experiencia, estas siempre se dan conforme a una distancia que no permite relevarlas en sus particularidades y en sus vistas. De este modo, las cosas se dan a distancia, no porque estén lejos de nosotros, sino porque, por un lado, no nos arrebatan, al menos no en el sentido de que demanden una

hiperfocalización en ellas, y, por otro lado, porque, sustraídas de su sentido pragmático no nos llaman a volcar sobre ellas un interés teórico, cognoscitivo, práctico o temático. Pero eso no significa que el espacio del paisaje no requiera al sujeto, sino más bien que demanda una atención de otro tipo: antes que focalizada, llevando de la latencia a la patencia a la cosa que en su fuerza afectiva reorienta al sujeto y, de este modo, se da y se constituye en su sentido objetivo, el paisaje pone en juego una atención no objetivante (Grout, 2004: 77 y ss.), esto es, que no busca delimitar, ni tampoco dar con la claridad de la distinción. En palabras de Catherine Grout: “Si no hay distinción ni incluso indistinción en lo visible, es porque ya no miramos algo, porque ya no somos sujetos que objetivan el mundo. Ya no tenemos vínculos porque no fijamos objetos. Ya no buscamos captarlos” (2004: 84). Lo que me importa de esto dicho por Grout es precisamente el hecho de que la atención comprometida por el paisaje no es objetivante porque, de algún modo, este -el paisaje-, su espacio, sin dejar de ser un entorno, es primeramente un momento-de-mundo, una presencia cuya prominencia afectiva suspende los intereses del sujeto y por los que este se relaciona con su medio. O si se quiere, ahora en palabras de Henri Maldiney: “El espacio del paisaje es el espacio de un mundo lleno de sí mismo antes de que haya cosas” (Maldiney, 2012: 26). Esto es, el espacio del paisaje, a diferencia del espacio por y en el que nos orientamos, como en el caso del escalador o del paseante, no nos atrae o ejerce una fuerza afectiva por la que atencionalmente constituir el mundo a través de nuestro estar orientado perceptivo. Por el contrario, la experiencia que este alumbraba -el espacio del paisaje-, sin dejar de ser atencional, por cierto, es más próxima a la del vértigo, según la cual, perdemos pie y quedamos desorientados, extraviados y perdidos en medio de, pero que no es un “en medio de las cosas”, unas al lado de otras, sino una experiencia de pérdida radical de toda referencia. Por ello, el espacio del paisaje no puede darse como una mera “vista”, la que requiere de algún modo la claridad del detalle o de los relieves más sobresalientes de lo que ahí enfrente se está mostrando. Y esto porque el paisaje no se tiene enfrente, como un objeto, sino que se es en él, se queda hundido en su espacio, precisamente, en un “mundo lleno de sí mismo”. Mas, he aquí dos cuestiones relevantes: primero, el hecho de que, si hay una optimidad en juego, esta ahonda y profundiza la experiencia humana en cuanto tiende más bien hacia la comunicación con el mundo, esto es, a sentir lo alrededor en su carácter envolvente; segundo, este estar envuelto, perdido, que conlleva cierta experiencia de vértigo y desorientación, pone en juego, a su vez, una distancia singular.

Pero, ¿cómo entender la relación entre la distancia y la dimensión envolvente del paisaje, esto es, de su ambiente? Tomemos aun lo que el texto de Jullien

releva, a saber, el hecho de que el paisaje requiere una mirada más bien abierta y dispuesta, antes que una focalizada y fascinada por el detalle de las cosas mismas. Pues, hay una distancia allí que no es geográfica ni métrica, sino que tiene que ver con la falta de compromiso de la mirada, de la atención, con respecto a la clarificación de lo que se muestra o se da en una vista. La atención, si se quiere, se inhibe de arrimarse a la cosa y sus detalles, pero, con ello, lo que gana es *proximidad*, no a esta o aquella otra cosa en particular, sino a la presencia de aquel entorno que se hace sentir en nuestras carnes como una presencia originaria o desnuda que nos envuelve y sin que ello pida de nuestra parte ningún interés cognoscitivo o epistémico. Así, por ejemplo, Merleau-Ponty, al comienzo de *Phénoménologie de la perception*, dice que: “Volver a las cosas mismas es volver a ese mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del *paisaje*, en el que hemos aprendido lo que es un bosque, una pradera o un río” (Merleau-Ponty, 1945: III). Aprender lo que es un bosque, una pradera o un río no es conocerlos como objetos, sino hacer su encuentro (Collot, 2011: 26 y ss.), *i.e.*, ser envuelto por su presencia masiva e *immersiva*, pero, a la vez, perimetral, y que es lo propio de la dación atmosférica del paisaje. Al respecto Bruce Bégout indica lo siguiente:

[...] la experiencia no consiste solamente en un cara-a-cara solitario entre un sujeto y un objeto, sino que designa en primer lugar una situación original que reenvía a lo que Husserl llama *Umgebung*, literalmente una peridonación o donación del perímetro. Una filosofía de la *Umgebung* no puede simplemente sostener la idea de que las cosas están siempre rodeadas por otras cosas, que esas cosas reenvían a otras cosas, ella debe cruzar al contrario en dirección de la dimensión no cosal del entorno mismo que, si forma la tela de fondo de toda aparición de la cosa, no aparece como una cosa. Lo dado, no siempre son los datos ni aún menos los *sense-data*; lo dado es el conjunto de la experiencia que se manifiesta como totalidad tonal. [...] lo que nos rodea posee una fenomenalidad irreductible a las cosas y a sus modos de donación (2020: 38-39).

Con todo, si el espacio del paisaje solicita una mirada abierta y dispuesta a una totalidad que no pide ser aclarada en sus aspectos, que no compromete un interés temático que interrogue lo visto, que no pone al sujeto frente a un objeto, es porque lo que está en juego aquí es un tipo de presencia que no es la de la presentación de una objetividad, sino la de una totalidad tonal que envuelve al sujeto y lo sumerge en aquella. Así, si el paseante se halla eyectado hacia las

cosas, movilizado por intereses prácticos y posibilidades capaces de orientarlo, el sujeto del paisaje se encuentra más bien inmerso en un medio que en su presentación ofusca todo intento de captación intencional. La distancia con la cosa y sus aspectos, con el entorno y sus vistas, es la ocasión para la *inmersión* en el espacio del paisaje. Este último se hace presente como una totalidad cuya expresividad no se asienta en las particularidades, sino en la experiencia de un todo que, desde todas partes, se impone y se manifiesta y comunica con quien hace su experiencia. Al respecto, Bruce Bégout indica que:

Cuando captamos una expresión en un rostro o en un paisaje, a fortiori la de un ambiente, tendríamos ganas de agregar que nosotros no podemos habitualmente describir los detalles que lo engendran. Se puede, en rigor evocar un cierto elemento que nos parece más importante que los otros, pero nunca, en verdad, una descripción física de la fisionomía de una cosa puede explicar su carácter fisionómico. Eso significa que previamente a toda objetivación, la expresión aparece como una totalidad perceptiva única e independiente que reclama por ella misma una visión sinóptica particular. La expresión no parece depender ni de los elementos que lo componen ni de un agente productor. [...] El carácter, a saber, el contenido expresivo, es la manifestación inmediata de la fuerza inherente al fenómeno, del juego de tensiones que lo constituyen (entre lo abierto y lo cerrado, lo pleno y lo vacío, lo rápido y lo lento, etc.) (2020: 235-236).

El sujeto que pasea por los paisajes que se le ofrecen a la vista y que se dejan recorrer, comunica entonces con el paisaje. Aquel se hace sentir y pone en tensión el carácter yecto e inmersivo del paseante. Ahora queda en medio de..., siendo entonces que sus intereses dejan de orientarlo. Y es que el interés gana en profundidad al perder su sentido pragmático y cognoscitivo. El sujeto queda, entonces, verdaderamente en medio del entorno, lo que, en palabras de E. Straus, no es, sino que queda *perdido*, sin referencias, sin signos, sin salida, es decir, queda sumergido en la atmósfera del paisaje que se distiende expresivamente y alcanza un relieve afectivo que enriquece la experiencia antes de que esta se deje orientar en el mundo.

Conclusiones

Hasta aquí, he intentado mostrar las diferencias del compromiso atencional que el *ego* mantiene con el entorno, el terreno, en situaciones tales como escalar una montaña y el paisaje. Por supuesto, hemos comenzado indicando que este último -el paisaje- no solo es el territorio que se deja ver a lo lejos y desde lo alto de un modo sinóptico, sino que también puede ser recorrido, explorado in situ. Es así que los análisis de Steinbock en torno a las resonancias afectivas, la prominencia de las cosas, la efectividad del entorno, etc., aportan luces respecto de una experiencia orientada que tiende hacia lo óptimo, en cuanto “principio de selección de posibilidades prácticas” (Steinbock, 2022b: 231). Aquellos análisis nos permiten comprender de modo lúcido la experiencia de estar o habitar un territorio, de conducirse y orientarse en él en conformidad a lo óptimo, esto es, a lo que es “relevante para el comportamiento” (Steinbock, 2022b: 231), para la relación responsiva, se podría decir, entre una acción y su contexto de despliegue. Y entonces, la travesía del excursionista o del escalador de una montaña puede ser interrogada en su compromiso atencional y práctico, toda vez que lo que está siendo cuestionado son las estructuras mismas de la orientación humana. Orientación, puesto que el sujeto se halla, ante las resonancias afectivas de las cosas, pero también respondiente de aquellas, expuesto a ser convertido hacia ellas, a ser vuelto en dirección hacia estas, sin que, como ya lo he indicado, aquello signifique un abandono del poder de constitución de sentido. Es así, por ejemplo, que Bruce Bégout, indica que:

la intencionalidad afectiva no significa solamente que la afeción despierte en el yo una intención pasiva dirigida hacia lo afectante, sino que la afeción misma es ante todo conversión del ego, una intención que posee en ello el carácter de “estar-dirigido-hacia” (*das Gerichtetsein*) (Bégout, 2000: 174).

Pero esta conversión del ego hacia las cosas no es sino una toma de interés hacia estas: interés práctico, cognoscitivo, epistémico, etc. Así, el escalador, que diríamos en una primera instancia, escala un paisaje o está en medio de uno, tiene una experiencia discriminadora, selectiva, y tendiente a la optimidad, en cuanto los riscos, los salientes del macizo toman una forma prominente “como siendo especialmente incentivadoras para la acción” (Steinbock, 2022b: 231). He aquí, entonces, a mi juicio, la diferencia que hay entre habitar el entorno y el espacio del paisaje. Pues, lo que he intentado mostrar, aunque muy brevemente, es que este último no pone en suspenso o entre paréntesis el carácter orientado

del paseante o del sujeto del paisaje. Este también se da de un modo prominente, y podríamos decir que también pone en juego una tendencia hacia lo óptimo, pues esto último queda liberado de tener que dar sentido o significación al comportamiento humano. El espacio del paisaje surge en el seno de la experiencia del entorno, del terreno, pero no se deja identificar con el espacio geográfico, ni tampoco con los intereses a partir de los cuales el sujeto se orienta. No significa ello que no haya un compromiso atencional, ni que el ego no se encuentre convertido hacia el espacio que ahora se impone y se hace sentir y apreciar. Pero, sí implica una modificación en el despliegue atencional, pues la atención queda liberada de los intereses a partir de los cuales las cosas se presentan como objetividades, como útiles o como trayectorias -como en el caso de la roca-, es decir, que nos abren posibilidades prácticas óptimas para la ejecución o el desarrollo de tales o cuales comportamientos. El espacio del paisaje pone en suspenso, entre paréntesis, los intereses del sujeto, pero, con ello, este último queda ahora situado, *inter-esse*, de un modo pretemático, preobjetivo, para así entrar en comunicación con el espacio que, dándose, no apela a una exploración de sus aspectos, sino de sus intensidades, de sus tensiones, de sus profundidades, y de los modos de ser parte de, de ser inherido en dicho espacio sin que tal inherencia implique una orientación a partir de la cual moverse, comportarse, actuar, etc. Y se podrá objetar, pero el paisaje se presta a la contemplación que, ciertamente, es un modo práctico, pragmático, de orientarse en el mundo. Mas, tal vez los paisajes, siendo percibidos, atendidos y, en efecto, contemplados, abren un espacio de comunicación afectiva entre el sujeto y el espacio del paisaje. Es así que, cuando E. Straus indica que la experiencia de la pérdida, del estar perdido en medio de, es lo propio de la del paisaje, con ello quiere indicar, a mi juicio, que cuando el sujeto se despierta y es despertado al paisaje lo hace sin ropaje alguno, sin que esté en obra, que esté actuando, en el seno de nuestra experiencia, ningún interés orientativo, pues, hacer el encuentro del paisaje es descubrir la significancia de las cosas, del entorno, del lugar, sin que esta tenga ni deba concretarse en ningún significado, incluso, si el terreno, en cuanto espacio o medio familiar, se haya a la base o es el fondo de la experiencia del paisaje. Por supuesto, todo paisaje surge en un entorno que tiene su densidad genética. Mas, el primero no debe confundirse con el terreno, pues surge como una puesta entre paréntesis de su densidad genética. En este sentido, me parece que el espacio del paisaje, que no es uno orientado ni que llame o requiera orientación alguna, es también uno liminar, pues pone en tensión tanto la familiaridad con el entorno como una extrañeza de fondo. Así, cuando se encuentra un paisaje, y cuando este encuentra al sujeto imponiéndosele y adquiriendo una prominencia tonal y perimétrica, este no deja de apreciar los árboles, ni las praderas, ni los ríos, ni los lagos, pues estos

aún se manifiestan como tales, y es por lo cual se puede decir que se estaba ante un paisaje campestre, volcánico, montañoso, marino, etc. Y, entonces, hay una familiaridad que aun da coherencia y concordancia a la experiencia, e incluso, densidad. Pero, ¿es allí que recae o que da cuenta la experiencia del paisaje? Por todo lo dicho anteriormente, habría que decir que no, lo que no implica, sin embargo, reconocer que la experiencia es ciertamente una normal, coherente, concordante, etc. Pero, al mismo tiempo, el paisaje conlleva el encuentro de cierta extrañeza, aunque no necesariamente de un mundo ajeno. Así, por ejemplo, si en el paisaje aun veo montañas y puedo apreciar caminos o senderos que pueden ser recorridos, no es ese aspecto visible de la montaña lo que opera la conversión del sujeto, la que, todavía dependería de la optimidad en su dimensión pragmática; por el contrario, lo que constituye la experiencia del paisaje es el modo como el sujeto es envuelto y remitido a la expresividad del entorno; así, no es el sendero como tal lo que adquiere relieve, sino experiencias y resonancias afectivas como la profundidad del espacio, lo invisible que promete la estructura de horizonte, o maneras de quedar embargados por el ritmo y las tensiones que expresan la montaña con su altura y solidez y las aguas de los ríos que caen y fluyen y que sin formas forman el espacio a su alrededor. Esas tensiones vividas, pero cuyo modo de manifestarse tiene a la base una proximidad -la de sentirse hundido, envuelto por el espacio del paisaje- que tiene su motivo en la distancia, es decir, en el hecho de que las cosas, los entornos que constituyen los paisajes que se nos imponen, ponen en tensión la familiaridad con la que habitualmente las apreciamos. Vemos árboles, volcanes, ríos y lagos, pero, a pesar de ello, no somos en último instancia remitidos a ellos mismos, sino a un allende, a un más allá de su presentación, a saber, a su expresividad tonal, envolvente y perimétrica. El espacio del paisaje pone en suspenso al territorio, su familiaridad y densidad genética, aunque se da en el seno de este. El espacio del paisaje suspende también al sujeto y los modos que este tiene de orientarse; quien experiencia un paisaje no puede sino hallarse perdido en el entorno, pues ha perdido toda referencia a partir de la que orientarse. Y, entonces, el paisaje pone en tensión la familiaridad con el entorno y la extrañeza de un estar perdido pero hundido en un espacio que, podríamos decir, es liminar.

Bibliografía

- BALIBAR, J. (2021) *Qu'est-ce qu'un paysage*. Paris: Vrin.
- BÉGOUT, B. (2000). *La généalogie de la logique. Husserl et l'antéprédicatif et le catégoriel*. Paris: Vrin.
- BEGOUT, B. (2020). *Le concept d'ambiance*. Paris: Seuil.
- COLLOT, M. (2011). *La Pensée-paysage*. Paris: Actes Sud / ENSP.
- DIDEROT, D. (1995). *Ruines et paysages. Salon de 1767*, vol. III. Paris: Hermann.
- GROUT, C. (2004). *L'émotion du paysage. Ouverture et devastation*. Bruxelles: La Lettre volée.
- JULLIEN, F. (2014). *Vivre de paysage. Entre les montagnes et les eaux*. Paris: Folio essais.
- MALDINEY, H. (2012). *L'art, l'éclair de l'être*. Paris: Cerf.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MOINAT, F. (2010). "Phénoménologie de l'attention aliénée: Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, Simone Weil". *Alter. Revue de phénoménologie* 18 (2010).
- ROMANO, C. (2010). *Au cœur de la raison: la phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- STEINBOCK, A. (2021). *Knowing by Heart. Loving as Participation and Critique*. Illinois: Northwestern University Press.
- STEINBOCK, A. (2010). "Exemplarité, émotions et attention", *Alter. Revue de phénoménologie*, N° 18.
- STEINBOCK, A. (2022). *Emociones morales. El clamor de la evidencia desde el corazón*. Barcelona: Herder.
- STEINBOCK, A. (2009). *Phenomenology and Mysticism. The verticality of religious experience*. Indiana: Indiana University Press.

Recibido 28-05-2024

Aceptado 23-07-2024

VALOR Y GENERATIVIDAD: UNA CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA DEL VALOR Y LAS FUENTES DE LA NORMATIVIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

VALUE AND GENERATIVITY: A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE STRUCTURE OF VALUE CONSCIOUSNESS AND THE SOURCES OF NORMATIVITY IN HUSSERL'S PHENOMENOLOGY

Ignacio QUEPONS
Universidad Veracruzana
iquepons@uv.mx

RESUMEN: El artículo propone una sistematización del estudio de la conciencia del valor con énfasis en la dimensión generativa, como contribución al estudio de las fuentes de la normatividad social en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. Para tal efecto se sostiene que la conciencia de valor además de sus momentos intuitivos propios de la valicepción involucra horizontes intencionales en los que confluyen habitualidades valorativas y la influencia de rendimientos espirituales que son resultado de la interacción intersubjetiva y la historia. Por otro lado, sostenemos que la fenomenología tiene un carácter no sólo descriptivo, sino que, cuando se trata de la crítica de la dimensión axiológica del sentido adquiere un carácter crítico. En este sentido retomamos algunas de las hipótesis expuestas por Anthony Steinbock, sobre todo en *Mundo familiar y mundo ajeno* para retomar su interpretación en relación con el tema de los valores en clave generativa.

PALABRAS CLAVE: conciencia de valor, afectividad, mundo de la vida, fenomenología crítica

ABSTRACT: The article suggests a systematization of the study of value consciousness with emphasis on the generative dimension, as a contribution to the study of the sources of social normativity in Edmund Husserl's transcendental phenomenology. To this effect, it is argued that value consciousness, besides its intuitive moments of valiception, involves intentional horizons in which converge valuational habitualities and the influence of spiritual yields that are the result of intersubjective interaction and history. On the other hand, we maintain that phenomenology has not only a descriptive character but when it comes to the critique of the axiological dimension of meaning, it acquires a critical character. In this sense, we take up again some of the hypotheses put forward by Anthony Steinbock, especially in *Home and Beyond*, in order to take up his interpretation in relation to the theme of values in a generative key.

KEYWORDS: Value-consciousness, Affectivity, Life-world, Critical Phenomenology

De acuerdo con Husserl, el acceso originario a la esfera de los valores descansa en vivencias de carácter afectivo, o más específicamente en una forma intuitiva que en analogía con la percepción, llama valicepción (Hua XXXVII, 72; Hua IV, 9). Sin embargo, un aspecto derivado de la misma analogía con la percepción, aunque menos explorado, es el papel de los horizontes, en este caso de carácter emotivo y práctico, de potencialidades y anticipaciones intencionales que contribuyen a la exhibición intuitiva de los valores (Hua IV,10). Asimismo, tales horizontes deberían tener una correlación con en el desarrollo de habitualidades personales y compromisos individuales derivados de tomas de posición (Hua I, 100) en este caso axiológicas, en relación con los diferentes contextos situacionales en los que el yo fue requerido a tomar posición. Por otro lado, de la misma manera en que, en opinión de Husserl, el valor no la vivencia del valor sino su correlato: “el *valor no es, en consecuencia, el vivenciar del yo, el sentimiento, sino lo sentido en el objeto*” (Hua XXXVII, 75), también deberíamos decir que el acceso a los valores no se agota en vivencias puntuales aisladas, sino que requiere un trasfondo de habitualidades que, por un lado, permiten apreciaciones valorativas en función de lo que demanda una situación dada, y por otro, exhiben la universalidad del valor a través de su efectuación en diferentes niveles de horizonte. En otras palabras, la experiencia de los valores no es independiente de un complejo nexo de diferentes tipos de síntesis articuladas en la forma de horizontes de la esfera afectiva (Walton 2022, 24, 29). De este modo, además del análisis de la estructura de los actos fundados, a la que corresponden las vivencias axiológicas (Hua XIX/1, 402; Hua III, 220) el estudio completo de la experiencia del valor requiere de análisis fenomenológicos genéticos que permitan la descripción de la dinámica intencional y las síntesis de motivación involucradas en tales horizontes

afectivo-prácticos, así como su papel en la progresión de los niveles de actividad y/o explícita en la toma de posición axiológico-práctica con sus respectivos correlatos noemáticos.

Por otro lado, si a estos horizontes subjetivos sumamos aquellos horizontes provenientes del hecho de que el mundo de la vida está ya constituido en una compleja red de significaciones culturales heredadas por la comunidad a la que se pertenece, (Hua XXXIX, 339; Walton 2007, 130) y gracias a la cual, los sujetos de una comunidad recurren en sus valoraciones a la orientación derivada de contextos normativos asumidos de forma explícita o implícita, que van del uso y la costumbre hasta la normatividad jurídica, cabe preguntarse en qué medida, de hecho, además de la descripción de los horizontes de la conciencia del valor, por así decir, en una perspectiva subjetiva, se requiere dar cuenta de complejos más amplios de formación de sentido de orden intersubjetivo, además de la historicidad generativa en la formación de tales sistemas de referencia normativa.

En este contexto, la meta de las siguientes reflexiones es contribuir a la aclaración del tránsito del estudio genético de la constitución de la esfera axiológica, a su lugar en la fundamentación de los principios de la ética fenomenológica, a la incorporación del tema de la generatividad en el análisis de las fuentes de la normatividad social. Todo ello, naturalmente, en el contexto de la fenomenología husserliana. Si bien la obra pionera de la discusión, de recién aparición en una excelente traducción de Rocío Garcés Ferrer y Andrés Alonso Martos, *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, de Anthony Steinbock ha destacado el inalienable componente axiológico y ético (Steinbock 2022b, 299ss.) de lo que llama siguiendo a Husserl “la generatividad” (Steinbock 2022b, 43; Hua XV, 171; Hua XXXIX, 344), su propuesta de una fenomenología generativa, al menos en esta obra, presta poca atención a las investigaciones específicas desarrolladas por Husserl en lo relativo a la esfera del valor, y en general, sus investigaciones sobre la ética.¹ No es este el lugar para hacer el balance completo de la crítica de la conciencia axiológica (Hua XXIV, 445) en

¹ Hay una breve alusión a los artículos de *Kaizo* pero en general Steinbock presta menos atención al tema del valor y la afectividad en esta obra. Sin embargo, en sus estudios más recientes, sí ha indagado las pautas de su propia descripción fenomenológica de la afectividad (Steinbock 2017, 2022a) en una relativa discusión con la doctrina de los actos fundados que está en la base de la doctrina de la intencionalidad emocional y práctica en Husserl (Steinbock 2022a, 17-28). Todo ello no quiere decir que consideración más amplia de los temas éticos en Husserl le sea extraña, en *Limit-Phenomena and the Phenomenology in Husserl* se ha acercado al tema del deber absoluto y la vocación (Steinbock 2017, 127-143).

el pensamiento de Husserl ni la aclaración global de sus reflexiones sobre ética (Cabrera 2021; Crespo y Sánchez Migallón 2021; Ferrer y Sánchez Migallón, 2018); sin embargo, parece claro, que el propio Husserl tampoco desarrolló investigaciones explícitas sobre la incorporación de la ética y teoría del valor en el contexto de la generatividad. En este sentido, lo que quiero poner de relieve en las siguientes páginas son sólo algunas directrices esquemáticas que tracen un mapa más completo, en referencia a los momentos genéticos de la conciencia del valor en el contexto intersubjetivo y, posteriormente, en relación con los problemas de la generatividad, como contribución a la fenomenología de la normatividad social. Por otro lado, también sugiero una hipótesis de investigación con base en la *fenomenología generativa* de Steinbock para una consideración de las fuentes de la normatividad social en relación con la co-constitución y dependencia del mundo familiar y el mundo ajeno, según su propuesta.

1. Horizontes, síntesis de motivación y conciencia del valor: aspectos genético-constitutivos de la esfera axiológica

a. Horizontes de la conciencia axiológica

Para Husserl es claro que la percepción de valor o “valicepción” [*Wertnehmung*] en concordancia con la percepción [*Wahrnehmung*] es una vivencia que capta lo valioso de forma intuitiva,² aunque al igual que la percepción, el núcleo noemático como aquel sustrato conceptualizable del contenido de lo percibido no se identifica sin más con la vivencia de la percepción, es decir, no es un contenido ingrediente

² Aunque en *Ideas II* señala que hace tiempo que usa esta noción, *Wertnehmung* en sus lecciones, en realidad la noción que aparece en sus lecciones anteriores a la primera redacción de las *Ideas II* (1912) hacia 1908, es *Wertanschauung* (Hua XXVIII, 281, 366) o intuición de valor, que puede que guarde cierta relación con su noción de intuición de esencia *Wesensanschauung*. Sin embargo, tomando en cuenta que la preparación de *Ideas II* se extendió hasta la década de los años veinte (Hua IV, xv), también es posible que en realidad en ese pasaje se también refiera a sus lecciones de 1920 donde sí usa la expresión *Wertnehmung* (Hua XXXVII, 2024), aunque es poco probable. Algunas reelaboraciones sustantivas de *Ideas II* tuvieron lugar entre 1917 (Hua IV, xvii) aunque todavía en 1924 incorporó nuevas notas a la versión que mecanográfica de Landgrebe, que es la base del cuarto volumen publicado de las obras completas dedicado a este tratado póstumo. Otro lugar donde aparece la noción de *Wertnehmung*, próximo a las lecciones de ética en Friburgo es en la carta de mayo de 1920 dirigida a Gerda Walther (Hua Dok, III/2, 264), de modo que es más probable que haya desarrollado esta noción en este periodo, y en retrospectiva se refiera a su noción de *Wertanschauung*.

de la percepción. En las lecciones de *Ética* de los años veinte dirá de forma explícita: el valorar no es el valor: “*El valor no es, en consecuencia, el vivenciar del yo, el sentimiento, sino lo sentido en el objeto*” (Hua XXXVII, 74). Por otro lado, una clave no siempre atendida de la propuesta de Husserl es que el carácter análogo a la percepción de las valicepciones permiten plantear la hipótesis de interpretación de que éstas también tienen sus horizontes: “también hay que advertir que hasta en una conciencia valiceptiva (y, en giro dóxico, intuitiva de valor), la intuición puede ser ‘inadecuada’, o sea, anticipativa y provista por ello de horizontes del sentimiento que se adelantan en vacío, a semejanza de una percepción externa” (Hua IV, 9).

Así, desde un punto de vista estático debemos hablar de los actos intencionales y de cumplimiento del valor en términos de la lógica de los actos fundados (Hua XIX/1, 403; Hua XVXIII, 72) y cómo la valoración presupone, aunque sea de forma implícita, la referencia a algo que eventualmente puede abstraerse del predicado de valor, decimos que el acto de valorar está fundado en alguna representación. Esto no quiere decir que primero veamos el objeto y luego lo valoremos; por el contrario, la experiencia directa nos entrega al objeto con su valor (Hua IV, 10; Hua XLII, 108), y más bien el análisis permite separar las relaciones de dependencia y no-dependencia que tiene lugar en la síntesis entre las vivencias intencionales.

En este nivel, al igual que ocurre con la percepción, podemos hablar también del horizonte como conciencia de fondo (Hua III/1, 71) que sostiene lo que viene al centro, y también podemos hablar de los horizontes internos y externos que permiten hacer explícito de forma progresiva el núcleo del nóema (Hua I, 81), en este caso, del valor.

b. Síntesis de motivación

La conciencia de horizonte, además de poner de relieve la distinción tema y fondo de la atención, descrita ahora en términos dinámicos, permite la descripción de una forma de síntesis, más bien pasiva, que tiene lugar en su configuración y se explica de forma reflexiva como motivación. La síntesis de motivación es una forma de enlace asociativo (Hua IV, 222) donde la vinculación entre los términos da lugar a forma de la consecuencia (si...entonces) aunque no debe confundirse con una inferencia explícita (Hua IV, 221). Las motivaciones, por otro lado, son en cada caso motivación del yo, y hacen posible que sujeto

pueda referirse en un momento ulterior o incluso que otro sujeto pueda inferir, de forma no intuitiva, lo que “mueve” o “motiva” a la ejecución de ciertos comportamientos en uno mismo u otro sujeto. La conciencia de horizonte, como Diego D’Angelo ha destacado con acierto (D’Angelo 2019), tiene una estructura de “signo” la cual indica el sentido de una secuencia y constituye el sistema que motiva al yo a ir en esa dirección en una configuración progresiva, con la constitución de una determinada objetividad como su correlato. Así, vistas las cosas desde el punto de vista de la constitución de las objetividades de la naturaleza la síntesis de asociación brinda un sistema de conexiones que dan lugar a regularidades empíricas de determinaciones espacio-temporales, y desde el punto de vista del sujeto, se trata de un enlace asociativo que marca la pauta que norma de regularidades del ámbito anímico y espiritual. Sin embargo, las motivaciones son, en última instancia, motivaciones de un sujeto que constituye progresivamente la agencia de su comportamiento, es decir, que ejecuta acciones imputables a su yo o que reconoce en un yo la fuente del sentido de su comportamiento. Husserl habla de motivaciones inmanentes (a veces incluso irracionales), con menor grado de agenciamiento por parte del sujeto, y motivaciones activas o racionales, donde encontramos actividad explícita del yo.

En el ámbito propiamente axiológico, los valores no sólo comparecen en horizontes sino una vez formados se convierten en motivos para actos de la voluntad (Hua XXXVII, 77). Sin embargo, también los valores comprendidos como motivos tienen una estructura de horizonte, es decir, se explicitan a través de una progresiva actualización de potencialidades de orden práctico. Así, en el caso específico de los valores éticos tendríamos que decir que no se cumplen como tales hasta que no se convierten en motivos de actos de la voluntad. En esa medida, como sugeriremos a continuación, hay una implicación entre la formación afectiva de la mención axiológica y su efectivo cumplimiento, en tanto valor ético. Tal implicación es la que permite explicar la progresión entre valores sensibles, valores espirituales y valores del amor o del deber absoluto.

c. Apreciación genética de la estructura de la conciencia del valor: a) conciencia intuitiva de valor b) valicepción, c) aprobación.

Además de la doctrina de los actos fundados que corresponde a la apreciación estática del análisis intencional de la conciencia afectivo-valorativa y volitiva, podemos referirnos a algunos momentos del análisis genético en los que se forma

la intencionalidad de los actos valorativos explícitos y su relación con las formas de su cumplimiento. En este respecto una hipótesis que ponemos a continuación es tomar lo que Husserl llama el momento de aprobación (Hua XLIII, 261ss.; Montagová 2011, 261; Carta 2023) como la instancia que permite el cumplimiento definitivo del mero mentar valorativo, sobre todo en la esfera ética. Es decir, los enunciados de valor no sólo encuentran cumplimiento en la intuición afectiva de los valores, en analogía con la relación entre mención y cumplimiento en lo que concierne a la percepción, sino que en sentido estricto la objetividad del valor requiere cierto compromiso subjetivo que descansa en la aprobación de los valores, y tal aprobación debe ser no contradictoria con un sistema personal de valores en los que comprometemos lo que consideramos nuestra integridad. Los análisis genéticos desarrollados por Husserl a partir de la década de los años veinte permiten explorar esta posibilidad.³

d. Valores sensibles, espirituales y absolutos: amor y responsabilidad.

En sus manuscritos tardíos sobre ética aparece una distinción que ha sido explorada recientemente por diferentes estudiosos (Crespo 2015) que muchas veces se ha interpretado como una especie de superación del formalismo de las primeras décadas de la producción fenomenológica de Husserl (Melle 2007; Peucker 2008). Sin embargo, también es posible sostener que a lo largo de las reflexiones de Husserl más bien hay una línea coherente, sin dejar de reconocer la relevancia de algunas críticas tempranas como las de Geiger, que impactaron la doctrina conocida como la ley de absorción del valor (Hua XXVIII, 419). Hay situaciones que imponen valoraciones que parecen resistirse al cálculo que demanda la ley de absorción del valor (Hua XXVIII, 128) y se presentan como valores absolutos. En un manuscrito de Julio de 1909, anexo a las lecciones tempranas de Ética, Husserl señala lo siguiente:

He establecido como un axioma que, cuando dos valores son comparados, es válido que todo valor en relación con otro es o más valioso o menos valioso (y, por ejemplo, Geiger sostiene esta opinión), que no todos los valores son comparables entre sí (Hua XXVIII, 419).

³ Incluso, y tomando como referencia la doctrina de Husserl sobre las personas de nivel superior, es posible sugerir una estructura análoga para valores comunitarios, con un impacto importante en la deliberación acerca de los bienes comunes, (véase Hua XIV, 192).

Y más adelante agrega:

En comparación con el valor más alto: lo que debe ser relativamente es todo valor. No obstante, todo valor en sí mismo es algo que debe ser, pero sólo relativamente, es decir, si no está en juego algo más alto. Geiger habla, considerándolo, al revés, de valor que son fines absolutos (no sé si son sus expresiones) que han de ser realizados incondicionalmente. También parece suponer que, cuando es posible la comparación con esos valores, el valor más alto es el que debe realizarse. Sin embargo, hay que preguntar qué es lo que, en sentido propio, quiere decir (Hua XXVIII, 419).

Para tratar de mostrar la continuidad por lo menos estructural en el proyecto de Husserl en torno a la conciencia del valor, quizá podamos sugerir un breve esquema que permita entender cómo los diferentes tipos de valores (sensibles o del placer, espirituales, y absolutos) son solidarios con diferentes niveles de acceso al valor:

1. En primer lugar, como señalamos antes, tenemos la valicepción como momento inmediato en el cual tiene lugar la captación del valor como una determinación fundada en una representación objetiva. De acuerdo con Husserl todos los sentimientos sensibles tienen una proto-valencia afectiva que deriva en el agrado (o desagrado) por el cual uno se entrega al objeto de la representación por su valor.

2. Los sentimientos, como vivencias, dice Husserl en *Ideas I* “no se matizan” (Hua III/1, 88) es decir, la dimensión intuitiva inmediata no se escorza, pero dado que el valor, por otro lado, no se identifica con el sentimiento de la valicepción, ni con el agrado con el que uno se entrega al objeto de valor, sí podemos hablar de una progresión de “exhibiciones” u horizontes de sentimiento que revela el valor (Hua IV, 10; Hua XLIII/2, 211).

3. Los horizontes por los que se exhibe el valor siguen la tendencia de motivaciones orientadas por preferencias fundadas en la proto-valencia del sentimiento y la síntesis de pasividad secundaria que son el resultado de valoraciones previas. En su exhibición tienen lugar además trasfondos afectivos (Hua XLIII/2, 111, 189).

4. Con la conciencia intuitiva de valor tiene lugar el así llamado momento de aprobación o desaprobación del sentimiento (Hua XLIII/2, 261) que exhibe el

valor, y con esta aprobación o desaprobación se exhibe el carácter propiamente normativo de la conciencia de valor.

5. El paso activo que tiene como base la conciencia intuitiva de valor (Hua IV, 10) es la toma de posición axiológica (Hua XLIII/2, 118) que eventualmente se puede convertir en una tesis habitual, en una convicción axiológica (Hua XLIII/2, 130).

6. Por otra parte, hay valores que exigen la realización de los objetos en los que están fundados, o bien se destacan en la decepción ante la expectativa de que no han sido realizados o que una ausencia demanda su realización. Estos valores, a diferencia de los meramente estéticos (valores no-existenciales) (Hua XXVIII, 47), involucran los momentos de compromiso de la voluntad (Hua XXVIII, 355). Así un valor aprobado se proyecta como la base en la cual está fundada la representación de la voluntad que hace de ese valor su fin, su meta.

7. En este respecto, la meta, como objeto de la voluntad a su vez tiene su propia secuencia de constitución que va desde el mero impulso instintivo, el apetito, al deseo en el que es consciente un apetito, pero no compromete a la voluntad a actuar en consecuencia, y finalmente al “querer” como la voluntad estricta, comprometida con la realización de su objeto (Hua XXVIII, 109).

8. En este punto es donde el análisis de la voluntad y la constitución del valor coinciden en el imperativo categórico que demanda orientar la voluntad hacia la realización “de lo mejor” dentro de lo alcanzable, es decir, dentro de los fines realizables con los que efectivamente la voluntad se puede orientar (Hua XXVIII, 237).

9. Así, la meta práctica fundada en el valor aprobado que legitima en consecuencia la motivación racional de la voluntad hacia la meta motiva la acción consecuente con lo que demanda la meta.

Sin embargo, no hay que olvidar que Husserl todo el tiempo considera que la condición necesaria para la acción racional es la motivación racional que en retrospectiva hunde sus raíces en una fuente afectiva, en un impulso inicial sin el cual carece de la fuerza para echar a andar el movimiento de la acción, el “*fiat* de la voluntad” (Hua XXVIII, 107). La cuestión es que, de acuerdo con las premisas que el propio Husserl señala, el juicio axiológico y práctico, que forma parte de un sistema normativo racionalmente fundado, así como el discurso de

las ciencias, tendría que presuponer también el mundo pre-dado al que se refiere, pero como motivo y presupuesto de su orientación normativa, crítica.

Para el mundo circundante espiritual concreto, para este mundo que es nuestro único mundo de la vida, se infiere la siguiente reflexión final: este mundo, tomado en su totalidad justamente como mundo unitario, existe constantemente y continúa desarrollándose, y como tal lo investiga la ciencia del espíritu; y en cuanto normativa lo guía también, ejerce sobre él una crítica” (Hua XXXVII, 318).

Así, el mundo pre-dado del ámbito práctico no es la pre-dación de “valores” reales o supuestos a partir de normas socio-históricamente asumidas, sino de “tareas” (fundadas o anunciadas si se quiere en valores ideales) que demanda la motivación racional común a toda forma de “conciencia de”, como aspiración a la verdad, a la evidencia, pero en el contraste con un mundo fáctico, pre-dado, que como señala Husserl, no nos agrada.

[E]ste mundo dado no nos agrada. Pero en la medida en que podemos mejorarlo en nuestra condición de sujetos libres, este desagrado puede motivar una voluntad de mejora; para nosotros y para cualquiera. El mundo que existe no es como debiera ser; no lo es en cuanto naturaleza sino en cuanto mundo del espíritu. En cuanto tal es un mundo creado por la humanidad, aunque muy mal creado. Tiene que ser transformado nuevamente por la humanidad: fulgura un ideal práctico, el ideal de un mundo del espíritu enteramente justificado por normas, un mundo espiritual constantemente ajustado en su génesis futura, a las ideas normativas de todos los reinos de la verdad. Y hay que pensar esta génesis justificada por normas a su vez como sometida al ideal de un acrecentamiento constante de los valores de las personalidades y sus operaciones. Es decir, debe llegar a existir un mundo nuevo, un mundo verdadero y una nueva humanidad verdadera y, axiológicamente, un mundo verdadero de valor cada vez más alto y una humanidad verdadera.” (Hua XXXVII, 318).

En el ámbito de la vida práctica late además un motivo que en realidad constituye “el otro lado” de una y la misma teleología de la razón enraizada en la experiencia es la teleología del amor (Hua XLII, 193, Crespo 2012, 29) que desde la sensibilidad avanza hacia una dimensión espiritual, propiamente ética y no sólo no contradictoria con la razón, sino más bien, como la realización de lo que la razón demanda y sólo el amor encuentra su cumplimiento final. No por otra

razón, Husserl afirma, que “el amor en sentido auténtico es uno de los problemas principales de la Fenomenología” (Hua XLII, 524). Pero esto no debería llevar ni a una especie de naturalización de la teleología del amor como un destino trazado de antemano o que por su sola efectuación reflexiva la fenomenología sólo pone de manifiesto; por el contrario, la fuerza motivacional del amor comienza precisamente en relación con un mundo donde los hijos pueden morir antes que los padres, un mundo asediado por la enfermedad y el sufrimiento injustificado, el cual demanda el compromiso y la auto-determinación consecuente a incorporar a través de la acción racional lo que demanda el valor, en este caso prominente a partir de su ausencia (Villoro 1997, 28).

El mundo de la vida pre-dado del ámbito práctico es el de la historia y su devenir, que no sigue ningún curso anticipado de antemano, y que la mayor parte de las veces frustra las expectativas racionales; es el mundo de la vulnerabilidad y la incertidumbre. Así, este “mar de sufrimientos” (Hua XLII, 406) constituye al mismo tiempo la motivación inmanente de la irritación, el hambre, toda la prominencia de los valores en su ausencia, que en su forma reflexiva despierta lo que muchos años después, por otros medios, pero en consonancia con la axiología husserliana, Luis Villoro llamará una actitud disruptiva (Villoro 1997, 225), y que en este contexto podríamos relanzar como una exigencia de racionalidad como motivo último de una vida orientada de forma auténtica.

Por otra parte, el análisis intencional de la conciencia del valor parece solidario con la estratificación de valores que Husserl sugiere en sus manuscritos tardíos. Es decir, hay valores más próximos al nivel puramente sensible y la valencia que emerge de lo que Husserl llama “sentimientos sensibles” y otros valores, los así llamados espirituales, que no coinciden con la valencia intuitiva sensible sino con el correlato noemático estricto propio de la tendencia intencional y que convoca a tomar posición por mediación de lo que Husserl llama “momento de aprobación” que corresponde a la instancia de corrección sobre el valor, por el cual se afirma su validez, por lo menos para el sujeto que asume el valor.

Los valores éticos, especialmente los así llamados valores absolutos o del amor, son aquellos que comprometen no sólo la valoración puntual del sujeto en relación con una situación dada, sino que comprometen la existencia total del sujeto valorante, su vida. Esto no quiere decir, naturalmente, que en valoraciones sensibles o espirituales no haya aprobación, lo que quiere decir es que en los valores absolutos no solamente se juzga acerca del objeto sino de la propia vida como totalidad en relación con ese objeto con su valor, y en esa medida, la aprobación no es sólo del

objeto sino de la relación de mi vida en relación con ese objeto, tomada la vida en su totalidad. Un sujeto asume afectivamente un valor absoluto (y reflexivamente puede dar cuenta de ello) sólo cuando aprueba su valoración como algo que no sólo es contradictorio, sino que suma a lo que el propio sujeto demanda para sí mismo como constitutivo de su identidad en sentido ético. Algunos autores que incluyen al propio Steinbock han explorado la relación entre los valores absolutos o valores del amor y el tema de la vocación (Steinbock 2017, 119-143). Lo que sugiero aquí, a reserva de una consideración más amplia, es que incluso en estos casos hay horizontes afectivos que intervienen en el descubrimiento progresivo justo de aquellos valores de los que no podemos prescindir.

2. Normalidad y normatividad: horizontes intersubjetivos de la conciencia del valor y el tema de la generatividad.

a. La dimensión emotivo-valorativa del mundo de la vida: sentirse en casa y significatividad axiológica

Volvamos ahora al inicio de los análisis, pero ahora desde la perspectiva de la formación de lo que Husserl llama la “normalidad”. Para Husserl la normalidad, por un lado, se refiere al índice de regularidad, del *estilo* en forma de la experiencia que corresponde a la formación de habitualidades (Wehrle 2010, 172-176; Moran 2011, 65-67) pero además y sobre todo se refiere a la tendencia inmanente de toda experiencia hacia lo óptimo. (Steinbock 2022b, 211; Hua XIV, 121) De acuerdo con Husserl, la percepción va a formando un cierto estilo que del lado noético corresponde a habitualidades y del lado noemático corresponde a un campo de familiaridad del entorno cotidiano que va imponiendo cierta pauta normativa que funciona por un lado como regularidad y por otro como criterio de lo óptimo de acuerdo con la experiencia en cada caso (Hua I, 100; Hua IV, 310, Hua XV, 441). En su estudio, Steinbock avanza de la fenomenología genética de la normalidad y la anormalidad hacia los fenómenos generativos que permiten la configuración del mundo familiar y el mundo ajeno. La tesis propositiva que arriesga por su parte es que el mundo familiar y el ajeno “son co-relativos y co-generativos en una asimetría axiológica” por la cual él sostiene que es posible una fenomenología generativa que contribuya a un “enfoque trascendental mas no fundacional, para el problema del mundo social” (Steinbock 2022b, 192).

Antes de avanzar a la propuesta de Steinbock sobre la fenomenología generativa conviene detenerse en algunos aspectos de lo que llama la fenomenología genética de la normalidad y anormalidad, y cómo esto se conecta con lo que más adelante refiere con el título de “territorios normativos” en relación con la temática del valor.

En relación con el tema de la normalidad y anormalidad que Husserl, de acuerdo con Steinbock, estudia en el contexto de la percepción, cabe preguntarse en qué medida la hipótesis de una sistematización genética de los momentos de la conciencia del valor admiten hablar de índices de normalidad y anormalidad también en el orden de las valoraciones. En el caso de la conciencia del valor tenemos el “momento de aprobación”, al que nos hemos referido antes, como el punto intermedio entre la entrega al valor propia de la valicepción y la toma de posición activa ante el valor aprobado que se tiene como correcto. ¿Cómo se forma ese criterio de corrección? Husserl exploró en sus lecciones tempranas una sistematización formal de ese criterio con base en una axiología formal, como disciplina formal paralela a la lógica formal (Hua XXVIII, 36). Sin embargo, y en cierto paralelismo con el programa de la génesis trascendental del juicio propia de sus lecciones sobre *Lógica Trascendental* y en *Experiencia y juicio* cabe plantear la cuestión de si es posible destacar la formación de los juicios axiológicos predicativos, que son la expresión de tomas de posición explícitas, en la “experiencia axiológica” previa a estas tomas de posición (Hua XXXI, 5-11). Es decir, las reglas de la axiología formal deberían tener su asiento en una consideración dinámica en la que se forma la conciencia axiológica, en analogía estricta con la reconstrucción que emprende Husserl del juicio dóxico en las forma pre-predicativas y pre-judicativas de la experiencia.

También en el ámbito de los valores tenemos que en realidad el criterio de corrección no depende del sentimiento sensible, aunque se reconoce en estos una proto-valencia, positiva, negativa o indiferente, también en los meros sentimientos sensibles: la valoración estricta que da lugar a la toma de posición axiológica descansa en una aprehensión del valor como tal a través de su exhibición afectiva que revela el valor fundado en una representación dada. En esa medida también podríamos hablar de normalidad y anormalidad en el sentido, por ejemplo, del amor “correcto”, es decir, inclinación amorosa hacia lo que “merece ser amado”. De hecho, la coherencia entre la estructura teleológica de la constitución en la que descansa la formación de la normalidad como tendencia a la regularidad de acuerdo con el índice de lo óptimo, y la teleología interna de los actos del sentimiento y la voluntad, permite hablar a su vez de una coherencia entre las leyes

formales de la inferencia axiológica (lo bueno sobre lo mejor) y la lógica de lo “óptimo” (Hua XXVIII, 158, 22, 35). En este sentido, el aprendizaje que resulta de buscar cada vez lo mejor de acuerdo, impulsados por motivaciones racionales (Hua IV, 220) destaca la teleología racional de la valoración manifiesta en la tendencia intencional de los sentimientos, y puede ser comprendida, a su vez como renovación. (Donohoe, 2003, 163; Ferrer & Sánchez, 2018, 109-113). Pero también y siguiendo el esquema de Steinbock acerca de la manera en cómo Husserl comprende lo normal y lo anormal en el contexto de la fenomenología genética, podemos también hablar, por un lado, de la normalidad como “concordancia” y lo anormal como “discordancia” (Steinbock 2022b, 197) en la esfera de los valores y, por otro lado, de una graduación en el criterio de lo óptimo con respecto al valor. Esta posibilidad, en sentido amplio es coherente con la idea de la ley de absorción de sus lecciones tempranas, (Hua XXVIII, 129) pero al mismo tiempo permite una apreciación contextual de la idea de actuar de la mejor manera dentro de lo alcanzable: la valoración de acuerdo con un criterio contextual de lo óptimo delimitado por un horizonte relativamente óptimo con respecto a sus condiciones efectivas de realización. Todo ello, permite la realización de la dimensión estrictamente racional, aunque anticipada por la estructura teleológica de las motivaciones afectivas, hacia la libre determinación del sujeto que sigue sus motivaciones racionales y afirma sus decisiones de acuerdo con una vocación por la responsabilidad (Drummond 2010), la fidelidad a uno mismo (Drummond 2006, 18) y el amor (Hua XV, 406; Crespo 2012).

Ahora bien, las tomas de posición axiológica pasan a formar parte de un acervo de valoraciones previas que forman un estilo habitual de valorar, un sistema de preferencias, personales y compartidas con las que me identifico como parte de un grupo. Son convicciones axiológicas a las que eventualmente se vuelve de forma reflexiva para hacerlas explícitas, para afirmarlas. Sin embargo, y este es precisamente el punto que enfatiza Steinbock, la formación de ese mundo familiar visto a la luz de la dimensión axiológica se confronta eventualmente con prácticas y valoraciones de un mundo ajeno, extraño: por lo tanto, para Steinbock, los sistemas normativos tienen un cierto carácter co-constituyente y de mutua dependencia. (Steinbock 2022b, 267).

La instancia sin la cual no podría ponerse de relieve la racionalidad de una valoración es precisamente su co-dependencia con su límite en la confrontación con un mundo extraño, un ámbito que interpela ese sistema valorativo y sobre todo pone en contradicción la supuesta universalidad que subyace a las convicciones valorativas del mundo familiar. En el contexto axiológico el mundo

ajeno bien puede ser el mundo del excluido que interpela desde su exclusión los supuestos abstractos de aquellas convicciones pretendidamente universales que fracasan en la integración del sistema de valoraciones que se les opone, y en esa medida, permite replantear los criterios de universalidad del mundo familiar, meramente heredados, en un registro reflexivo, propiamente racional.⁴

b. Los nexos de eficacia, historia valorativa e intersubjetividad

Antes de avanzar a la consideración de la dimensión generativa en la formación de la esfera axiológica es preciso detenerse en el tema de la tradición cultural o espiritual en la que se forma el sistema de los valores de un grupo, de su mundo de la vida. El sistema de tomas de posición que forman estilos habituales puede ser no sólo intersubjetivo sino transgeneracional y Husserl se refiere a esto como “horizonte eficaz” (Hua XIV, 194; XV, 412; Walton 2007, 138). Ello tiene relación con la formación histórica, en este caso de valores en una tradición donde hay cierta legitimación intersubjetiva y transgeneracional de un sistema de valoraciones empíricas dadas. Sin embargo, como mencionamos antes en relación con la apreciación de Husserl de las formaciones espirituales, estas pueden dar lugar a un mundo que “no nos agrada” y en momentos ulteriores de la reflexión incluso a la denuncia de la irracionalidad de la historia. Es aquí donde en sentido estricto surge un cierto clamor normativo en el cual la razón y no sólo las costumbres valorativas legitimadas intersubjetivamente reclaman sus derechos hacia la evaluación auto-reflexiva de las evidencias de esos valores meramente mentados en la tradición, y sus pretendidas efectuaciones.

Así, estos nexos de eficacia y la formación histórica de la dimensión axiológica de las tradiciones se entrelazan con la configuración del mundo familiar. Vivimos en este caso en la eficacia de posiciones de valor usualmente no tematizadas en relación con una valoración implícita del entorno.

⁴ Steinbock por su parte, destaca en este respecto dos posibilidades de afrontar, desde el mundo familiar, esa dimensión liminar entre el mundo familiar y el mundo ajeno: la crítica y la responsabilidad (Steinbock 2022b, 372). Sobre el tema de la interpelación, véase también la crítica de Dussel (1993, 35) a la ética del discurso de Apel y cómo es retomada por Villoro, (2007, 25) desde un enfoque orientado hacia a la experiencia.

c. Espíritu común

Uno de los presupuestos que hasta este punto han estado operando de forma implícita son los vínculos sociales que forman lo que Husserl llama el espíritu común. Para Husserl, existe una diferencia entre el sistema de valoraciones tácita que forma una tradición y el resultado de acuerdos explícitos bajo la figura de lo que Husserl llama actos sociales (Marín-Ávila 2023, 287). Esta dimensión se refiere a la adherencia explícita a un grupo, y de acuerdo con el tema que estamos estudiando, a los valores que motivan y en cierto modo presupone la ejecución de actos sociales o se derivan de los actos sociales. En este contexto no hablamos sólo de valores que exigen la realización del objeto en el que se fundan, sino que también dan lugar a un sistema de exigencias de reconocimiento y obligaciones intersubjetivas reguladas de acuerdo con sistemas normativos de diferente orden. Este territorio da lugar a la formación de objetividades espirituales, en el lenguaje de Husserl, desde las identidades colectivas basadas adscripciones a grupos inseparables de convicciones ya acciones consecuentes con ellas que “contribuyen a cumplir la meta de la asociación” (Marín-Ávila 2023, 293). Formas de este tipo de grupos son las pandillas, los grupos de aficionados a equipos deportivos, los adherentes a movimientos políticos o grupos religiosos. En otro nivel se encuentran las asociaciones obligadas por efecto de acciones jurídicas como contratos, lo cual da lugar a su vez a formaciones espirituales como el derecho, comprendido en sentido amplio, es decir, como el espacio de validez y racionalidad de la normatividad jurídica.

En la base de todo esto están los actos sociales que hacen posible la formación de grupos, de acuerdo con Husserl, unificados por una voluntad colectiva (personas de nivel superior) y en esa misma medida podríamos decir que así sea de forma tácita, como presupuesto de tal voluntad unificadora, comparten menciones de valor o incluso tomas de posición ante valores, sin que ello represente que son acreditados en actos de confirmación.

3. Valor y generatividad

En su obra *Mundo familiar y mundo ajeno* Anthony Steinbock propone un replanteamiento de la correlación fenomenológica desde lo que él llama el esquema no-fundacional de la tensión entre el mundo familiar y el mundo ajeno (Steinbock 2022b, 279). Ambos mundos son co-constitutivos, pero los términos

de la correlación son asimétricos y demandan una actitud de crítica de la propia tradición en el contraste con el encuentro con lo extraño y una responsabilidad en relación con los alcances de la apropiación en la extensión del mundo familiar.

De acuerdo con lo que hemos sugerido a lo largo de esta contribución, es posible describir no sólo la estructura estática de la conciencia del valor y sus momentos constitutivos, sino también los momentos de su génesis constitutiva, con sus momentos intersubjetivos. Sin embargo, en la mayor parte de los casos hablamos de agenciamientos colectivos y tradiciones que redundan en la formación de lo que Husserl llama el mundo familiar. También hemos señalado que en muchos casos los valores se vuelven prominentes en experiencias que los vuelven patentes en su ausencia, y los demandan como metas prácticas que permitan aliviar su falta. Sin embargo, la motivación de este momento reflexivo la mayor parte de las veces no puede darse sin esa confrontación con lo ajeno, con esa distancia que permite, en la comparación no sólo de los propios valores sino de valoraciones extrañas a los sistemas de habitualidad personal y colectiva en la que sedimentan nuestras convicciones, incluso las más profundas, y las ponen en perspectiva, muchas veces exhibiendo contradicciones que no sería posible reconocer como tal sin la interpelación de lo extraño que desajusta nuestros sistemas valorativos.

Con todo, difícilmente se podría hablar de crítica, y de responsabilidad sin apelar a algún sentido, incluso con pretensiones universalistas, de razón. La generatividad, es decir, el arraigo de la experiencia en nexos que producen no sólo colectividades sino de relaciones de alteridad asimétrica y ejes de continuidad y discontinuidad histórica, demanda, no obstante, la formación de una racionalidad permeable, abierta a la influencia y evaluación de lo que en principio cuesta asimilar pero que la interpela: una racionalidad, como diría Luis Villoro, razonable (Villoro 2007, 216).

Referencias bibliográficas

- CABRERA, Celia. (2014). “Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl”, *Revista de Filosofía*, vol. 39/1, 73-94.
- (2019). “Acerca de la normatividad del amor y el alcance universal del amor al prójimo en Husserl”, *Ideas y valores*, vol. 68/169, 109-132.
- (2021). “La constitución de la conciencia volitiva y sus implicancias para la ética fenomenológica en Husserl”, *Anuario filosófico*, vol. 54/2, 347-375
- CARTA, Emanuela. (2023). “Approval, reflective emotions and virtue: sentimentalist elements in Husserl’s Philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy*, 1-21.
- CRESPO, Mariano. (2015). “Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity”, *Ethical Perspectives*, n. 4, 699-722.
- (2012). “El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl”, *Anuario filosófico*, vol. 45/1.
- y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio. (2021). “La ética de Husserl y su apertura a la política”, en A. Serrano de Haro (ed.), *Guía Comares de Husserl*. Granada: Comares, 205-217
- D’ANGELO, Diego. (2019). *Zeichenhorizonte. Semiotische Strukturen in Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung*. Cham: Springer.
- DONOHUE, Janet. (2003). “Genetic Phenomenology and the Husserlian Account of Ethics”, *Philosophy Today*, 47 (2), pp.160-175.
- DRUMMOND, John. (2006). Respect as a Moral Emotion: A Phenomenological Approach, *Husserl Studies*, 22(1), pp.1-27.
- (2010). “Self-Responsibility and Eudaimonia” en C. Ierna, H. Jacobs y E. Matterns (eds.) *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* 200 (pp.411-430) Dordrecht: Springer.
- FERRER, Urbano, y SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio. (2018). *La ética de Edmund Husserl*. Sevilla: Thémata.
- HUSSERL, Edmund, *Husserliana Gesammelte Werke*, Kluwer-Springer 1950-2024 vol. I, III/1, IV, XIV,XV, XIX/2, XXIV, XXVIII, XXXVII, XXXIX, XLII, XLIII Hua Dok III/2,
- MARÍN-ÁVILA, Esteban. (2023). “Supra-personal Agency: A Husserlian Approach to the Problem of Individual Responsibility in Relation to Collective and Social Normativity”, en C. Belvedere et al. (eds.), *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*. Cham: Springer, 285-303.

- MONTAGOVÁ, S. Kristina. (2011). "The Moment of Approval and the Constitution of Values in Husserl's Phenomenology", en G.-J. Van der Heiden et al. (eds.), *Studien in Contemporary Phenomenology*, Vol. 6: Investigating Subjectivity. Leiden: Brill.
- MELLE, Ulrich. (2007). "Husserl's personalist ethics", *Husserl Studies*, vol. 23, 1-15.
- PEUCKER, Henning. (2008). "From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics", *The Review of Metaphysics*, vol. 62/2, 307-325.
- STEINBOCK, Anthony J. (2017). *Limit-Phenomena and Phenomenology in Husserl*. London: Rowman and Littlefield.
- (2021). *Knowing by Heart, Loving as Participation and Critique*. Evanston: Northwestern University Press.
 - (2022a). *Emociones Morales. El clamor de la evidencia desde el corazón*, trad. I. Quepons en colaboración de E. Guadarrama y P. Pérez Apodaca. Barcelona: Herder.
 - (2022b). *Mundo familiar y mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*, ed. y trad. R. Garcés y A. Alonso Martos. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- WALTON, Roberto J. (2007). "Horizontes de la eficacia histórica y la comprensión en la fenomenología de Edmund Husserl", *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, vol. VIII/16.
- (2013). "La razón y sus horizontes vitales en la fenomenología de Edmund Husserl", *Escritos de Filosofía. Segunda Serie*, n. 1, 245-269.
 - (2022). "Niveles del sentimiento en Edmund Husserl", *Tópicos del Seminario*, n. 48, 22-36.
- VILLORO, Luis. (1997). *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Recibido 30-05-2024

Aceptado 23-07-2024

EMOTIONS, SCIENCE, AND GENERATIVITY. A HUSSERLIAN PERSPECTIVE

EMOCIONES, CIENCIA Y GENERATIVIDAD. UNA PERSPECTIVA HUSSERLIANA

Rosemary RIZO-PATRÓN LERNER*

Pontificia Universidad Católica del Perú
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

ABSTRACT: I begin by addressing certain issues from Husserl's static and genetic approaches, and then use these as *leading clues* to the generative approach as applied to Husserl's concept of science. However, in order to justify our understanding that these three approaches are inextricably intertwined and correlative, we can cite Husserl's words from the *Crisis*: "we find ourselves in a sort of circle" so that "we have no other choice than to proceed forward and backward in a zigzag pattern." Indeed, the phenomenological reduction's static approach is a *regressive* (deconstructive) inquiry into the structures, functions, and modes of subjective life, whereas the genetic/generative approaches reconstruct the *progressive* paths of the individual and collective (i.e., historical) constitutions of meanings and validities. Finally, since the cognitive, emotional, and volitional spheres of conscious life and their pre-conscious strata and functions are essentially intertwined, the role of emotions in the constitution of "epistemic values"—and "cognitive biases"—is also addressed.

KEYWORDS: Constitutive Analyses, Rational Interwovenness, Horizon, Epistemic Values, Cognitive Biases

RESUMEN: Los análisis husserlianos estáticos y genéticos de ciertos temas son primero tomados como *hilos conductores* para una aproximación generativa del concepto husserliano de ciencia. La justificación de la comprensión de las tres aproximaciones como esencialmente entrelazadas y correlativas, se inspira en las expresiones de la *Crisis* de Husserl—"nos hallamos en una suerte de círculo, y no hay otra elección que la de avanzar y retroceder en zigzag." La aproximación estática a la reducción fenomenológica

*<https://ORCID.ORG/0000-0001-6634-4437>.

hacia las estructuras, funciones y modo de la vida subjetiva es *regresiva* (deconstructiva); mientras que las aproximaciones genética y generativa reconstruyen las vías *progresivas* de las constituciones de sentido y validez, individuales y colectivas (*i.e.*, históricas). Finalmente, se aborda el papel de las emociones en la constitución de los “valores epistémicos”—y los “sesgos cognitivos”—debido al entrelazamiento de las esferas cognitivas, emotivas y volitivas de la vida consciente y sus estratos y funciones preconscientes.

PALABRAS CLAVE: análisis constitutivos, horizonte, entretejimiento racional, valores epistémicos, sesgos cognitivos

1. Opening remarks

The monadic ego’s personal history is revealed by Husserl’s genetic phenomenology as following a temporal path from *Affekt* to *Logos*—*i.e.*, from the deepest passive strata of sensibility to the highest, most abstract, and “objective” meaningful products of understanding. The phenomenological ego’s starting point is always the natural attitude, “objectively” directed toward the seemingly ready-made and constituted surrounding world, while the constitutive achievements from which they stem remain anonymous. After the “general thesis of the natural attitude” is neutralized with the *epochē*, the constituted (intentional) correlates play the role of *leading clues* (*Leitfäden*) for a *regressive inquiry* into the ego’s transcendental constitutive sense- and meaning-bestowing achievements. This static approach unveils the “typical” (eidetic) structures, functions, and modalities of pure consciousness (*noesis*), along with their meaningful products (*noemata*).

However, the spiritual, “active” consciousness is also an embodied ego, “localized” in a psychophysical unity that presupposes a sensuous passive stratum whereby the world is first given. Hence its “active” rational life develops from *passivity*—it results from onto- and phylogenesis. The phenomenological ego uses the already “constituted” transcendental structures exposed by the initial static approach as new *leading clues* in order to understand *how* its “active” life came to be. It then deconstructs (*abbaut*) these structures (in an “archeological descent”) to further explore the origins of its transcendental life. The *Urstufe* and *Ur-Affektion* of its pre-intentional and pre-objectifying life—a life that flows as an undifferentiated mass of primal sensations, feelings, and kinaestheses (*Urhyle*, *Urgeföhle*, *Urkinästhesen*) within a “universal horizontal life-feeling” (*Hua Mat* VIII,

362)—are thus reached and unveiled. Primal affections (*Ur-Affektionen*) of the passive ego—and the “affective allure” that external entities exert upon it—set off a series of temporal and associative reproductive processes that teleologically tend toward the unfolding of conscious and rational life in increasingly complex and differentiated syntheses.¹ By turning toward the passive processes that motivate conscious and rational objectivations, *genetic* analyses lay bare and highlight the pervasive “coloring” originated by the affections of feeling.

The phenomenological ego also realizes that the *constituted* world of the natural attitude—the world that serves as the starting point for its initial regressive inquiry into its own active transcendental life—is not entirely the result of its *own constituting* accomplishments. It becomes aware that it adopts meanings either transmitted by others *synchronically* (physically present or absent), or passed down *diachronically* from previous *generations*—meanings that are intersubjectively constituted. Thus the following tasks are, *grosso modo*, two. *First*, to clarify *how* the transcendental “communalization of experience” (*Hua* VI [1970], §47) takes place, because—“from the point of view of naïve positivity or objectivity,” namely, of the natural attitude—the interrelation of individual ego-persons in social communities appears, like the rest of the natural “pre-given world,” “in the form of mutual exteriority” (*Hua* VI, 260, 294 [1970, 257, 315]). Taking this “mutual externality” as a *leading* clue, then, the *first* task is to reveal that “when seen from the inside,” it is “an intentional mutual internality,” the product of an “inward being-for-one-another and mutual interpenetration” (*Hua* VI, 346 [1970, 298]).² And taking the history of humanity and the historical succession of generations as *leading clues*, the *second* task is “to strike through the crust of the externalized ‘historical facts’ of philosophical history” and to unveil its *historicity*—namely, its “*inner* meaning and hidden teleology” (*Hua* VI, 16 [1970, 18]). The latter is exposed as being constituted by generations of reciprocally implicated individual life-fluxes (*Hua* VI, 260 [1970, 257]) in a “hidden unity of intentional inwardness which alone constitutes the unity of history” (*Hua* VI, 74 [1970, 73]).

¹ “What we learn from genetic phenomenology and throughout” the lectures on *transcendental logic* “is that primal constitution (*Ur-Konstitution*) must presuppose a *past* temporal dimension in order for sense to be constituted in the present!” (Steinbock 1995, 155).

² Under different guises, names, and strategies (Cartesian, psychological, ontological, “and whatever other way we may wish to construct”) (*Hua Dok* II/1, 37-38 [1995, 33-34]), Husserl undertakes time and time again the difficult task of describing, within the solipsistically performed phenomenological-transcendental reduction, *how* these transcendental achievements are *intersubjectively constituted*.

While Husserl does not explicitly formulate a dimension of phenomenology as generative, it is widely acknowledged that Steinbock's assessment that "the formulation of this <last> dimension as generative phenomenology is not only justified, but called for" (1995, 257) based on Husserl's wide range of texts that discuss "generative problems." Steinbock's contention "that genetic phenomenology functions as a *leading clue* for generative phenomenology" (1995, 261)—hence that "eventually, the '*Ur*'-*Konstitution* peculiar to a genetic phenomenology will be ensconced within a '*Stamm*'-*Konstitution* peculiar to a generative phenomenology" (1995, 155)—is also widely admitted.

On that basis, in what follows, I will not be addressing the preferred and most discussed issues related to generative problems, either *in* Husserl's work or *after* it, such as "homeworld and alienworld, birth-death, sense-constitution through appropriation, social ethics" (Steinbock 1995, 261) and others. Instead, I briefly address them in relation to Husserl's notion of theoretical knowledge or science, despite the fragmentary character of the texts he left behind. Indeed, editing and systematic difficulties prevented Husserl from rewriting the third part of the *Crisis* and from concluding it with a fourth and fifth part, in which he planned to reconcile two different (but in his view equally urgent) problems: the teleological theme in the context of philosophy as the historical self-meditation of a responsible and ethical humanity, and the problem of the generative constitution of a theory of science (*Hua* XXIX, 341-426). I will accordingly begin by addressing certain issues from Husserl's static and genetic approaches, and then use them as *leading clues* for the *regressive* reflection into the *hidden* history of the generative constitution of science. This sequence is nevertheless neither linear nor definitive but rather reversible, inextricably intertwined, and open-ended, such that Husserl maintains that "we find ourselves in a sort of circle" and that "we have no other choice than to proceed forward and backward in a zigzag pattern" (*Hua* VI, 58-60 [1970, 58]), whereby the *regressive* inquiry proper to the reduction unveils the progressive—teleologically-driven—movement of constitution, and vice versa. Finally, my collateral interest on this occasion is to examine the role of the individual and social emotions involved in the historical constitution of the sciences and their acknowledged "epistemic values," as well as their involvement in what we usually refer to as "cognitive biases"—an issue that is also present in Thomas Kuhn's 1962 *The Structure of Scientific Revolutions*.

2. A merely logocentric interest?

Husserl struggled during more than four decades with the profound enigma of reason and rationality, from its subjective and sensuous genesis all the way to its highest and most abstract spiritual accomplishments (theoretical, axiological, practical): namely, with the strange connection between nature and spirit, and with the role that our conscious temporal body plays within it. Motivated by primary and acquired instincts (both sensuous and rational)—as well as by means of linguistic, valuing, or normative lived experiences and by goal-oriented practical activities—the surrounding world is embellished with ethical, aesthetic, personal, social, and political values, and endowed with theoretical (i.e., ideal) concepts and norms. To these processes, others are added thanks to which in communalized experiences, the varied range of meaning-nexuses are validated, discarded, and/or rectified. They are additionally involved in complex historical processes that flow, throughout the generations, over the spirit's "underlying psychic basis" (*Hua* IV [1989], Beilage XII, §§1-3), the remote origins of which are found at the pre-ego's primal levels (*Urstufe*) where no "hetero-affection" has yet taken place (*Hua* Mat VIII, 199, 335; Walton 2017, 13), nor is a world in the proper sense yet there for an *I* or a *we*.

However, Husserl's lifelong interest in the (static, genetic, and finally generative) constitution of a theory of science³ has been pervasively misunderstood during the 20th century. It has been interpreted as embedded within a desperate "logocentric," "foundationalist" endeavor to "rejuvenate" modern rationalist philosophy (Lyotard 1989, 738-750; Granel 1976, vii; Derrida 1967), or as a descriptive phenomenology affected by "Cartesian anxiety" (Bernstein 1983, 16-20) in which its theory of meaning-constitution is ruled by the "dictatorship" (even "Western paranoia") of "theoretical consciousness" and its representations—namely, where the intentionality of "objectifying acts" prevails over the dimensions of the heart (emotions and feelings) and of the will (Ricoeur 2004, 182 *passim*; Granel 1976, vii). That is why phenomenology is allegedly "mostly the history of Husserlian heresies" (Ricoeur 2004, 182 *passim*), for Husserl's work per se is only the enactment of "an ancient scene of an ancient

³ Since his *Logical Investigations*, and throughout the following decades, he repeatedly lectured on "Logic" and on a "General Theory of Science." Finally, his lectures around 1920/21, 1923, and 1925/26, later known as *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, lead directly to his final formulations in *Formal and Transcendental Logic* (1929) and *Experience and Judgment* (1939).

theater” (Granel 1976, vii). This pervasive reading has been acknowledged by its leading protagonists as having been mainly influenced by Heidegger’s reception of Husserl’s works, and the thinkers concerned have accordingly been known as “Heidegger’s children” (Wolin 2015). Nevertheless, Husserl’s lifelong obsession with the teleological, historical-generative constitution of a theory of science hides a much deeper and more complex—if not paradoxical—interest: namely, to fend off skepticism, while simultaneously acknowledging the inextricable “entanglement” of every dimension of human consciousness and rationality (Aguirre 2002), hence humanity’s radical existential finitude. Husserl’s “reencounter with existential meditations” by the end of his life may not “have come from a very alien horizon” to his work, as Ricoeur contended, contrasting Husserl’s attitude to that of existential phenomenologists, who allegedly situated themselves “from the outset” within a “direct comprehension of an embodied psyche.” The latter, over and against Husserl, had allegedly contended that affectivity “intends and grasps things” without the detour through “representations” “without properly knowing,” etc. (Ricoeur 2004, 18 *passim*).

My interest here is therefore to challenge this typification of Husserl’s theory of science as emanating from an unfettered “logocentrism,” and to examine the reach of the aforementioned intertwining of all dimensions of human experience.

3. Static considerations and evidence: The parallelism of spheres

Husserl was always convinced that at a conscious and rational level, the three subjective spheres of sense and meaning (perception, affectivity, and volition) could only be understood as essentially interwoven within a *horizontal structure*,⁴ wherein the interest of one of the spheres stands out while the others—with their respective pre-conscious depths—passively “motivate” from the background (*Hua* IV [1989], §5).⁵ Although he seemed to prioritize theoretical rationality above

⁴ In his view, the horizontal structure of consciousness embraces not only the noetic-noematic “universal *a priori* of correlation,” but the temporal and communalized character of experiences, tied to kinaesthetic possibilities upon which the changes of validity pertaining to every experiential or rational evidence depend (*Hua* VI [1970], §§46-47; Walton 2015, Ch. X *passim*).

⁵ These studies began with Husserl’s earliest psychological and logical works, though they have only become gradually known since the publication of his *Nachlass*.

the others (*Hua* VII, 204; *Hua* VIII, 7 [2019, 211]; *Hua* VI, 6 [1970, 8]), along with the transcendental, eidetic nature of his phenomenology as a *first* philosophy (*Hua* XVII [1978], §98; *Hua* I [1960], §34; *Hua* IX, 278-287, 295 [1997, 160-167, 174]; *Hua* V, 141-143, 149-155 [1989, 408-410, 417-422]), his project outlined not only a “universal critique of <theoretical, valuing, and practical> reason” (*Hua* III/1 [1982], §139), but also an “idea of philosophy” that, besides epistemological problems,⁶ included since 1908 metaphysical and ethical horizons that he longed to develop (*Hua Dok* III/6, 60)⁷ and that “lay closer to his heart” (*Hua Dok* III/3, 418).⁸

Thus within his research on the role of a universal *a priori* theory of science, Husserl first sought to understand the enigma of the obvious correlation and yet irreducible difference between the conceptual-*objective* order and the experiential-*subjective* order studied by psychology (*Hua* XVIII, 7 [2001, 2]; *Hua* XVII, 159 [1978, 179]). And since theoretical reason in Husserl’s view “is in itself an incomplete *ratio*,” the regressive inquiry leading him to the correlative subjective order had to include the spheres of emotion and will, which have their “own lawful and legitimate sources” (*Hua* XLII, 240ff.; Walton 2017, 8).

For a phenomenological clarification of an *a priori* theory of science, this meant the risk of descending, like Faust, into the depths that lead to the “mothers of knowledge” (*Mütter der Erkenntnis*), or to “the mother soil (*Mutterboden*) of reason” (*Hua* XXXVII, 332; *Hua* XXX, 335 [2019, 352]) where there is “nothing firm to find,” but where he hoped to “find the universe.”⁹ He later identified this “mother soil” as “potential reason” (“*Reason*’ in *instinct*. *The obscure instinct*”)

⁶ In 1914, in the draft of a letter to Karl Joël, Husserl indicated that he never meant to reduce philosophy to a “theory of knowledge and to a critique of reason in general, much less to a transcendental phenomenology” (*Hua Dok* III/6, 205).

⁷ Husserl to Hans Driesch, 18.07.1917 (*Hua Dok* III/6, 60).

⁸ Husserl to Dietrich Mahnke, 05.09.1917 (*Hua Dok* III/3, 416). He refrained from making these reflections public, and limited himself to laying their foundations by first developing his transcendental critique and theory of reason.

⁹ “Regarding these mothers, I love to turn to Mephistopheles’ words, ‘Enthroned sublime in solitude are goddesses. Around them is no place, still less any time.’ And unfortunately, it is stated no less significantly, ‘To speak of them is embarrassment.’ As you will remember, Mephistopheles is keen to dissuade the aspirant from taking the way ‘into the untrodden—the not to be trodden’ and paints the solitudes in a ghastly enough way, ‘Nothing will you see in interminably empty farness, the step you take, you will not hear, nothing firm find where you rest.’ We must, though, not allow ourselves to be frightened, and with Faust answer, ‘Just keep on, we want to fathom it. In your nothing, I hope to find the universe’” (*Hua* XXX, 335 [2019, 352]).

(Hua XLII, 86; Walton 2019, 4), wherein lie the “passive motivations” of the *intellectus agens*. A first step in this direction was his discovery of the “miracle of consciousness” in the “enigma of intentionality” (*Hua* XXX, 341 [2019, 360]), and its *horizontal* structure of *evidence* (intention—fulfillment) (*Hua* XVII, 207-208 [1978, 199-200]), which he first clarified at its advanced stages within the doxic level of predicative meanings, as well as at its previous stages in perception, for he deemed it “a good sphere of verification” (*Hua* VI, 465).¹⁰ However, he also delved into the emotional and practical realms: “[...] if we have, therefore, different classes of intentions, intentions of the intellect and intentions of affectivity, then we find in all the classes analogous structures and structural modifications of them. [...] There is a fulfillment of knowledge intentions, of aesthetic, moral intentions, and so forth” (*Hua* XXXV, 43; Walton 2017, 8). Thus beginning with the static period of phenomenology, Husserl believes that theoretical, valuing, and volitional reason work in harmony, all spheres having their respective modalizations of evidence (certainty, negation, success, failure, concordance, discordance).¹¹ Summing up, from the *Logical Investigations* to the unpublished manuscript of *Experience and Judgment*, *Evidenz* in Husserl’s view is “the *intentional achievement of itself-giving*” (*Hua* XVII [1978], §§59-61), whereby both sides—the “given in itself” and the consciousness to which it is *originaliter* given—are found in mutual commerce (*Hua* III/1 [1982], §147; Heffernan 2022, 17).

4. Genetic approaches: From activity to passivity and back again

4.1. The descent to the *hylē*

Static phenomenology presupposes a pregiven constituted world that already exists for the ego with its “universally familiar ontological type(s)” (*Hua* I, 110 [1960, 76]). But it is the apperceptive horizon’s constant (peripheral and temporal) overflow that finally leads Husserl from static to genetic phenomenology.

¹⁰ Evidence requires the synthesis of coincidence (identity) between the meanings of intentions and intuitions (between the latter’s substrates), and the fulfillment of the former by the latter, foreshadowed by imagination and carried out by perception.

¹¹ “The concept of evidence in the objectifying realm has its precise analogue in the sphere of non-objectifying acts” (*Hua* XXVIII, 344; *Hua* XXXVII, 229; Walton 2017, 10), with the caveat that its fulfillment in the practical sphere is not equivalent to its rational “legitimation,” for it is still in need of an axiological condition (*Hua* XXXVII, 313f.).

He first describes *genetic* phenomenology as *active genesis*, dealing with ego-acts (higher rational activities); with their correlative “*products of reason*” (such as “ideal” objects or “works of practical reason, in a maximally broad sense”); and with their relation to the “intersubjective activities” of a “transcendental intersubjectivity” (*Hua I*, 111 [1960, 77-78]). Hence it first appears within the context of a *Geltungsfundierung*. But “anything built by activity necessarily presupposes, as the lowest level, a passivity that gives something beforehand” (*Hua I*, 112 [1960, 78]). The descent from active to passive life is accordingly undertaken in search of the *ultimate genesis* or *history* of active life and its “hidden motivations” in passive processes.¹² Thus *Genesisfundierung* is the ultimate source of all validation and evidence. Haunted by these problems, Husserl now recasts his *logic* or *theory of science* as built upon the foundations of a transcendental aesthetic, as we can see in his lectures on logic of the early 1920s (see n. 4 above).

Within the framework of the reduction, and in eidetic generality, Husserl examines the *laws* that govern the passive syntheses of primal phenomena: those of *association*, and “at a lower level of pure passivity,” those of the *structural forms of immanent time*. Both are fundamental “conditions of possibility” (the “mother soil”) of a universal genetic theory of subjectivity without which the ego could neither “have the essential sense” of being “an existing subjectivity [...] constituting itself as being for itself” (with its own indefinite past and future) (*Hua XI*, 124 [2001, 169-170]), nor have the sense of the existing surrounding world. The universal synthetic structure of “internal time-consciousness,” and its laws of *succession* and *coexistence*, provide the *general formal framework and order* in which the material contents of hyletic associations flow, for “there is only one time in which all temporal courses of objects run their course” (*Hua XI*, 127 [2001, 172]). What distinguishes the different temporal forms in their specificity are the hyletic contents that flow within them according to the *laws of association* (syntheses of *homogeneity* and *heterogeneity*) (*Hua XI*, 129-130 [2001, 175]),¹³ the first form of which is the *affective tendency* toward new affections and toward the fusing or segregating of discrete successive or coexistent contents by degrees of *affinity* and *contrast*.

¹² The *ultimate* source of this “genetic foundation” (*Genesisfundierung*) is in turn the “pure inner living present [...], as a flowing existing present, as the absolute ground of all my validities” (*Hua Mat VIII*, 40).

¹³ The radical individuation and personal history of each transcendental subject that develops within this temporal framework stems from the associated contents.

These passive processes gradually constitute the different sensuous fields (touch, hearing, smell, sight, taste) with their temporal *localizations* (*Hua XI*, 142-145 [2001, 189-192]) as well as building the *pre-forms* of abstract, logical-conceptual, or mathematical thought. *Affection* (*Affektion*) “awakens” associations (*Hua XI*, 148-151 [2001, 196-198]) in the “impressional now”; it is itself a function of the *contrast* that stems from the “affective incitement” that an object exerts upon a conscious ego, enticing it to turn kinaesthetically “toward” it or “away from” it. Both *affections* and *affective tendencies* toward further affections depend on their initial *affective force* (*affektive Kraft*).¹⁴ At a “lower genetic level,” “functions of affectivity that are founded purely in the impressional present” and their affective force do not depend solely on the “size of the contrast” of the hyletic data. They also depend on co-original “privileged sensible feelings” or on “instinctive drives related to preferences” (*Hua XI*, 150 [2001, 198]),¹⁵ thus on co-original *Gemütsbedingungen* (*Hua XI*, 152 [2001, 200]), notwithstanding the degree of their prominence. They propagate in decreasing intensity along the chain of *retentions* until they sink into an empty undifferentiated past (*Hua XI* [2001], §35). However, they do not wholly dissipate, but remain “dormant” and may be reactivated, motivated by an undifferentiated horizontal background of *interests* in the living present (*Hua XI*, 178, 182 [2001, 228, 232]). In this manner, reproductive associations are able to reawaken the initial affections that set these contents in motion and thus become effective again (*Hua XI* [2001], §§36-39). In the opposite direction, “affective tendencies” lead toward a future horizon of new affections that prospectively propagate the initial thematic interest according to “laws of propagation” (*Hua XI*, 151 [2001, 198]). Thus *protentions* also provide primal associations with a *teleological* direction whereby they anticipate future fulfillments and thematic coincidences (*Hua XI*, 158 [2001, 206]).

4.2. *The ascent to activity*

The ego’s initial turning “toward” or “away from” the object that passively affects it evolves at a higher, active level (*Hua XI* [2001], §35) into the conscious *attention* to the same. On the other hand, the initial *affective tendency* becomes

¹⁴ The *affective force* depends first, but not solely, on favorable or unfavorable *contextual factors* such as the gradual, strong, or overlapping contrasts of hyletic data.

¹⁵ The “passionate desire (*Wollust*) founded by a prominence in its unity” is Husserl’s example from “the sphere of the heart” (*Hua XI*, 150 [2001, 198]).

an active “*intention* oriented toward it.” Further on, attention awakens the progressive and differentiated genesis of rational properties such as “*grasping, acquisition of knowledge, <and> explication*” that continue to propagate the thematic interest according to laws (*Hua* XI, 151 [2001, 198]). Husserl believes that this process is oriented toward the optimal τέλος of “absolute self-givenness,” which always remains an “ideal limit” (*Limes, Ideal*), for it is “only realizable in the style of relative, temporal validities, and in an infinite historical process” that is asymptotic and communalized—“but in this way it is, in fact, realizable” (*Hua* V, 139 [1989, 406]). Ignoring activity, the passive level remains indeterminate. Each ego experiences within its life a constant *zigzag* or circular flow of experiences from passivity to activity and back again, because what is consciously and rationally produced by the ego remains sedimented as a permanent acquisition in a secondary passivity that mingles with phenomena from primary passivity. Thus varied dynamic passive *processes* pre-constitute the unities that are presupposed by the higher-order objectivities dealt with by logic, such as “‘identical sense,’ ‘being’ and ‘modalities of being,’ ‘true being’ and ‘verification’” (*Hua* XXXI, 3-4 [2001, 275-276]).

I previously mentioned that the factor that triggers the “*mise-en-scène*” of activity from passivity is *attention*—a “turning toward” and “attentive grasp” of a passively pre-constituted unity that preferentially stands out, which in turn renders possible its thematization as an identical object, whereby the ego abandons passivity (*Hua* XXXI, 3-4 [2001, 275-276]). Likewise, what is pre-constituted in passivity motivates agreeable or disagreeable emotions (*Gefühle*) so that an intentionality of emotions (*Fühlen*) is also passively constituted. In this way, pre-constituted “objective” unities are *already* intermingled with positive or negative qualities that are interwoven at a higher level with the founding objective properties, thus acquiring value-properties (*Hua* XXXI, 5 [2001, 277]).¹⁶ Notwithstanding their simultaneity, the “turning toward emotion” that specifically belongs to the emotional sphere differs from the hyletic-kinaesthetic *Zuwendung* that underlies attention, which is an objectifying quality. The specific qualities related to the fulfillment of the intentionality of feeling and will are instead “striving, desiring, shunning” (*Hua* XXXI, 8-9 [2001, 280-282]).¹⁷

¹⁶ A progressive tendency to “objectify” accompanies the experiencing subject’s entire life (*Hua* XXXI, 7 [2001, 279-280]).

¹⁷ Although not every egological act (a *Gefühlsintentionalität*, a *Vorstellungsententionalität*, etc.) is a *voluntary* act, an act of the will, Husserl remarks that the genuine concept of the *will* is a *specific type of activity* that permeates the entire life of consciousness as a “voluntary activity”—

In sum, the true purpose of Husserl's lectures on genetic logic from the early 1920s is to "*understand the objectivation as a genetic gradation of thematic accomplishments.*" In other words, "the progressive objectivation consists only in the fact that what was previously merely a thematic *content* now becomes a thematic *object* in a particular way" (*Hua XXXI*, 68 [2001, 339], my italics). The "matter" of passivity is only the partially coincident *sense unity*, progressively enriched thanks to temporal syntheses of expansion connected within "the unity of a general interest." On the other hand, the "matter" of activity is the thematization of a content as an *object* thanks to the "activity of judgments," and finally, *conceptualization* is possible, thanks to "the function that constitutes the universal for us" (*Hua XXXI*, 69 [2001, 340]). Thus genetic phenomenology renders an account of *how* objectivities of a higher order (universal notions as "new intellectual objects") are constituted as correlates of our conscious and rational life (*Hua XXXI*, 79-81 [2001, 350-352]).

5. The ideal forms of science: From their temporal genesis to their historical generativity

Pre-predicative perceptual experiences are active apprehensions of things "as such and such," and thus presuppose the affective pre-givenness of the world as well as the first associative articulations that passively pre-constitute meaning. On the other hand, judgments rest on active pre-predicative experiences, not directly on passive experiences. The lifeworld, as horizon, is thus the experiential background of traditional logic, which is also remotely related to modern logics (Husserl 1985, 37 [1973, 40]).

The same is *a fortiori* true for geometry and mathematics, which Husserl described from a generative and historical perspective in a text known as "The Origin of Geometry" (*Hua VI*, 365-386 [1970, 353-378]). He there explains that the first geometers' abstractive processes began with the empirical *observation* of the forms and magnitudes ("primary qualities") of their surrounding natural world, which they perceived together with color, warmth, weight, hardness, etc. ("secondary qualities") (*Hua VI*, 384 [1970, 375]). Some of these forms stood out, leading these geometers to inductive generalizations of imperfect figures

not in the sense of a "special" type of consciousness, but as the highest form of "conscious activity," in the sense of *becoming aware* of our desires (*Hua XXXI*, 10 [2001, 282-283]).

(circle, square, etc.) that they phantasized as seemingly perfect ones.¹⁸ Gradually, a new scientific “thinking activity” (an “idealizing, spiritual act, one of ‘pure’ thinking”) arose, one that created “ideal objectivities” (*Hua* VI, 385 [1970, 377]), whereby the ideal notion of a perfect figure such as a circle (the center of which is equidistant to all of the points of its contour—a 360° figure) was conceived. In Husserl’s view, this is how the first geometers attained the “idea” of identical “exactness.”¹⁹

Every initial idealizing abstraction implies inner, passive and active genetic processes in the “flowingly fading consciousnesses” (*Hua* VI, 370 [1970, 359]). The individual initial “retentions” of monadic ego-subjects gradually dissipate and sink into the past, yet without disappearing altogether. They can eventually be “reawakened” by *active* individual recollections that “coincide” with current original evidences, and *a fortiori* can do so in a chain of identifying reiterations. But none of these processes transcends the monadic minds (*Hua* VI, 370 [1970, 360]). Thus the findings and evident accomplishments of the first geometers—i.e., the evident *meanings* predicated of true “ideal (geometrical) objectivities” that could be orally “iterated” as “the same,” not their fleeting, subjective processes—had to be contrasted and shared among themselves through oral communication (*Hua* VI, 367-368 [1970, 355-357]).²⁰ Thus language, as the communicative “function of human beings” (*Hua* VI, 369 [1970, 358]), secured the consistent intersubjective *syntheses of coincidence* of the first geometer’s *evident experiences*, and enabled their transmission through *historical and generative* processes. But oral language could not accomplish this alone.

¹⁸ “The object of judgment is bound by the fact that it is a something in general, i.e., something identical in the unity of our experience, and hence such that it must be accessible to objective self-evidence within the unity of experience” (Husserl 1985, 36 [1973, 39]).

¹⁹ Husserl describes these inner processes as “imaginary variations” (*Hua* IX, 72ff. [1977, 53ff.]) that yield “idealizing abstractions,” etc. Perfect, “limit-figures” “cannot be *seen*” (*Hua* III/1, 155 [1982, 166]); they “lie in *infinity*” as “invariable” and “exact” poles to which empirical, morphological figures or essences can only “‘approach’ more or less closely without ever reaching them” (*Hua* III/1, 155 [1982, 167]). See n. 38 below on “*ideas in the Kantian sense*.”

²⁰ In contrast, other individually existing cultural products (a sculpture, a vase, etc.) are given only *once*. Furthermore, Husserl distinguished the “ideal *meanings*” expressed linguistically, on the one hand, and the geometric “ideal *objectivities*” to which they refer on the other. Hence *by means* of “linguistic expressions” (concepts borne by sensible, linguistic bodies), the *objective* truths of geometry manifest themselves (*Hua* VI, 368 [1970, 357]).

If Galileo inherited geometry as a science already constituted in antiquity (*Hua* VI, 365-367 [1970, 353-355]), it was because it had become *sedimented* in a “*written*, documentary, linguistic expression, that renders possible communications without personal address” (speech) and ensures the *continuous permanence* of geometry’s “ideal meanings,” even when the first discoverers and their contemporaries are no longer in contact, or are no longer alive (*Hua* VI, 371 [1970, 360]). This is how the Pythagorean theorem, as an “ideal objectivity,” can always be “given in the world objectively” (*Hua* VI, 369 [1970, 358]).²¹ Hence Galileo *reawakened* in new, spontaneous cognitive acts the initial evident meanings of geometry according to the following fundamental law: “if the premises can actually be reactivated back to the most original self-evidence, then their self-evident consequences can be also,” in such a way that it “must propagate itself through the chain of logical inference, no matter how long it is” (*Hua* VI, 375 [1970, 365]).²² Thus sciences are not “[...] handed down ready-made in the form of documented sentences; they involve a lively, productively advancing formation of meaning, which always has the documented, as a sediment of earlier production, at its disposal in that it deals with it logically” (*Hua* VI, 375 [1970, 365]).

However, for Husserl geometry was only a paradigmatic example of processes that take place in *every* cultural production (“science, state, church, economic organization, etc.”) (*Hua* VI, 379 [1970, 370]). They all exhibit a similar *historicity* throughout the course of successive generations: a primal *meaning-constitution* (*Urstiftung*) becomes *sedimented* as a living tradition, is *transmitted*, later *reactivated*, and finally *transformed*. Thus phenomenology’s historical regressive question leads to history in its “*inner structure of meaning*,” which must be understood as the “universal *a priori* of history.”²³ Any understanding of knowledge and science—a *fortiori* of a “theory of science”—has to take into account this historical aspect, which is secularly ignored by the “ruling dogma of the separation in principle between epistemological elucidation

²¹ In Husserl’s view, the possibility of falsifications—lured by “the *seduction* of language”—is unavoidable if empty repetitions are not accompanied by active intuitive (evident) experiences that fulfill their original meanings (*Hua* VI, 372 [1970, 362]).

²² §9 of the *Crisis* offers a detailed, complementary description of the generative (historical) constitution of Euclidean geometry; its modern retrieval by Galileo; its transformations and applications; and its subsequent meaning-deviations (due to the “seductions of language”).

²³ The “universal *a priori* of history” “[...] encompasses everything that exists as historical becoming and having-become or exists in its essential being as tradition and handing-down” (*Hua* VI, 379-380 [1970, 372]).

and historical, even the humanistic-psychological explanation,” a dogma that should be denounced as totally mistaken (*Hua* VI, 379 [1970, 370]). In this context, “history is from the start nothing other than the vital movement of the coexistence and the interweaving of original formations and sedimentations of meaning. Anything that is shown to be a historical fact, either in the present through experience or by a historian as a fact in the past, necessarily has its *inner structure of meaning*” (*Hua* VI, 380 [1970, 371]).

The “cultural formations” appertaining to the specific case of scientists *also* presuppose the “open endless” “horizontal-certainty” of their surrounding worldly background, “coherent through its generative bond,” “in reciprocal interaction” with the past and the future (*Hua* VI, 382 [1970, 374]). Although scientific endeavors are essentially *theoretical*, Husserl’s descriptions shed light upon the horizontal background (synchronic and diachronic) from which they stand out: that of the *evaluating* and *volitional* interests and motivations. This horizontal synthetic intertwining is essentially co-constitutive of humanity’s “concrete historical *a priori*”—of its historical communalized experiences and lifeworlds. The components of synchronic or diachronic experiences thus remain sedimented throughout history, in the different cultural traditions and worlds as the complex horizontal backgrounds of ever renewed experiences. This is the sense in which Husserl refers to the possibility of “irrational” (“pre-rational”) motivations of rational position-takings—practical, evaluative, or theoretical (*Hua* XXXVII, §23, Beilage V). And this also opens the possibility of individual and collective cognitive biases, even in the most advanced scientific research.

6. Revisiting the “practical” impossibility of the co-generative constitution of a “one world”

As already mentioned, the intersubjective, historical, generative constitution of theoretical “truths” (higher “objective *unities*”), such as those of mathematical sciences, was an ancient Greek “discovery.” However, this process is *mutatis mutandis* the same as those pertaining to every cultural production. This is due to the fact that from passive to active life, throughout history, and from generation to generation, all spheres of consciousness and reason (cognitive, evaluative, volitional) are essentially intertwined—notwithstanding that in each case, the interest of one sphere prevails, while the others motivate from the background.

6.1. A “*fundamental irreducibility*”

However, Steinbock seems to suggest that there might be a *radical* difference between theoretical-objective products of science and other domains. Specifically, he observes that there is a “fundamental irreducibility”—in the “ethical-axiological” domain—“of the structure homeworld / alienworld” due to “generative reasons,” such that both poles “cannot be synthetized into a ‘higher unity’ taking the form of an encompassing ‘one world.’” In contrast, only a co-generative constitution of scientific objectivity, as a “rational synthesis of actual and possible homeworlds of lower-order homeworlds,” could be “theoretically” possible (Steinbock 1995, 237). In his view, Husserl’s analyses that deal with the “structure homeworld / alienworld”—and with the possibility of a “higher unity” arising from that dichotomy—are not in fact dealing with broader, sociological or culturally-oriented problems. Instead, they stem from a mainly *theoretical* interest, that of descriptively examining the teleological generativity of European scientific reason. It is only “at times,” says Steinbock, that “Husserl is profoundly sensitive to the irreducibility of homeworld / alienworld through generativity,” referring to “alienness in terms of *inaccessibility*” (Steinbock 1995, 243).

Steinbock is additionally concerned as to whether it is an “ethical imperative to attain ‘the one world.’” He rejects this contention, arguing that if it were so, this “would be the attempt to *overcome generativity*, the very generative force that ‘ethical conscience’ was summoned to renew, not destroy.” In a speculative-Hegelian twist, or perhaps a Levinasian one, he seems to imply that to attain “the one world” is equivalent to having reached a seamless “identity” or “sameness.” This in turn would amount to the destruction (or “reduction”) of all “alterity.” Since “we cannot ethically take over” the “other’s” responsibility, then the “fundamental, axiological asymmetry of homeworld / alienworld” is unsurmountable—“it is expressed in an ethical impossibility of taking over the responsibility of the alien” (Steinbock 1995, 247).

Perhaps these contentions deserve a closer look in order to determine Husserl’s final views regarding the meaning of “objective truths” and “higher unities,” and even the notion of a “one world” in all cultural domains. And perhaps this will also allow us to give a more precise meaning to the aforementioned “inaccessibility.” In order to do so, I will start by connecting the problem of “difference” or “otherness” with Husserl’s theory of intersubjectivity, for the latter can be related to Husserl’s analyses of the structure “homeworld /

alienworld.” I will then attempt to show in which sense some traits of Husserl’s theoretical truths, despite their rank and specificity, are not wholly dissimilar to those of other cultural domains. I will briefly appeal to Husserl’s notion of “ideals that lie in infinity” (“ideas in the Kantian sense”), as well as to the reach and role of emotions in the constitution of theoretical truths.

One must naturally begin with perception and one of its most prominent “modifications”: *empathy*. Indeed, this lived experience is also a sort of “perception,” founded upon a straightforward, outwardly oriented one. However, empathy is specifically the apprehension of another’s *inner* self, hence it can *never* be a direct, immediate one. And yet it is an *intuition* founded on the perception of *another’s* body, and on the ensuing *passive*, associative apperceptions (and “pairing”) that lead us to conclude that the other’s body, like our own, is *also* moved by an *analogous* inner self (*Hua* I [1960], §§51-54). Hence even between two individual egos or subjects who mutually constitute an active “we,” there is never the possibility of annulling their mutual, irreducible “alterity.” Moreover, even in an isolated monadic ego’s *self-perception*, one never encounters a seamless field of “presence,” “identity,” or “sameness,” i.e., a *solus ipse* or a pure and “unique” “ownness” (*Hua* III/1, 93-94 [1982, 97]). Besides the *essentially temporal* dimension of monadic life that Husserl describes in its lowest primal strata as a “living standing-streaming present,” the so-called sphere of “presence,” “sameness,” and “ownness” always manifests itself as permanently intertwined with “absence,” “difference,” and “otherness.”²⁴

6.2. The “transcendental articulation” of three intersubjective strata

In order to further address the “irreducibility” of the spheres of ownness and otherness that compose the structure “homeworld / alienworld,” we also need to pay attention to Husserl’s genetic account of social intersubjectivity against the background of instinctive intersubjectivity, where it has its “birth” or “transcendental beginning.”

Under the guise of a “monadological idealism”—namely, of a *reflective* approach to the *alter ego*’s constitution—Husserl’s theory of intersubjectivity

²⁴ Some of the arguments briefly summarized here have been previously developed in Lerner 2010.

has mostly been known during the 20th century through his fifth *Cartesian Meditation*. He develops it there in view of a “*transcendental theory of the objective world*,” based upon the evidentiary nature of a strong meaning of *transcendence* as the ideal correlate of *all the explicit and implicit* lived experiences of *each and every* possible ego in general. However, this account belongs to a much larger context, the intricacies of which are to be found in countless analyses in his *Nachlass* (*Hua* XIII, XIV, and especially XV; Iribarne 1994, 28).

A methodological problem within the fifth meditation (Iribarne 1994)—the inadvertent and unclarified shift around §49, of which he only became aware after finishing his fifth meditation, from its initial reflective-*static* analyses into *genetic* analyses, each having different goals and gains (*Hua* XV, 50ff.; Bernet, Kern, and Marbach 1989, 145-149)—may explain much of the later misunderstandings of his theory of intersubjectivity.²⁵ The fifth meditation only too briefly refers to two other strata—a social or cultural stratum and a “pre-reflective stratum.” However, when examined, a “transcendental articulation” among the three aforementioned intersubjective strata is made clear.²⁶

²⁵ The phenomenological reductions preceding each type of analysis lead to two very different original fields: the so-called “primordial” sphere (*Primordinalsphäre*) and the “sphere of ownness” (*Eigenheitssphäre*). The goal of Husserl’s *static* attempt was to carry out an eidetic-structural description of the constitution of the “transcendental other.” Beginning with posited, *constituted* objectivities (including the *alter ego*) and the bracketing of their respective “positings,” they were retained as “transcendental clues” of a retrospective interrogation leading to the *Primordinalsphäre* of intentional lived experiences. Here *empathy* was singled out as announcing the *sense* and *validity* of the transcendental *alter ego* (*Hua* I [1960] §§43-49). Around §49, Husserl inadvertently changed course into a wholly different attempt: namely, to provide a *genetic-worldly* description of the *constitution* of the lived experience of empathy itself, as emerging from within the radically solipsistic *sphere of ownness* (*Eigensphäre*) of a monadic, concrete, embodied ego (*Hua* I [1960], §§49-58).

²⁶ Julia V. Iribarne proposes a reconstruction of Husserl’s pluri-stratified “theory of intersubjectivity” according to two main perspectives, based on the texts published in *Hua* XIII, XIV, and XV. The first perspective distinguishes two levels of analyses, reflective and *pre-reflective*. The *reflective* analyses include the *perceptual-empathic* (static and genetic) approaches to the constitution of the *alter ego* (found in the fifth meditation), and the constitution of the *cultural* or *social* intersubjectivity (see also *Hua* I [1960], §58). The *pre-reflective* analyses only include the genetic approach to instinctive intersubjectivity. The second perspective is that of a “unitary transcendental monadological theory” that articulates three strata of analyses: a “monadological idealism” (parallel to the former reflective static and genetic *perceptual-empathic* approaches); a “social monadology”; and finally, a “pre-reflective monadology” (Iribarne 1994, 181-196; Lerner 2010, 159-161).

6.3. *From instincts to history: The dialectics of the “inter-esse”*²⁷

Husserl’s genetic phenomenology allows him to relate the *individual* development of the organic body—namely, the biological and psychological (onto-)phylogenesis studied by natural sciences—to its *transcendental* birth and genesis, hence to generative and historical problems. The transcendental “birth” or “beginning” already begins with the unborn, to which Husserl refers as a pre-child (*vorkindlichen Monaden*, or *Urkind*) (*Hua* XV, 595). The newborn child “already has an oriented instinct,” namely, pre-acquired experiences as a fetus in the mother’s womb, such as perceptual horizons, sensorial data and fields, or higher habitualities (*Hua* XV, 605). Husserl reconstructs the process of self-temporalization from the unborn *pre-I* to the newborn *Urkind* as a process of increasing “individuation.” However, at the very beginning, one can speak of *proto-facts* (*Urfakta*) irreducible to purely instinctive ones.²⁸

Consequently, instincts and history are interwoven in a double sense. First, the immanent development of each monad from its pre-natal tendencies all the way to reason and universal intersubjectivity (a process characterized as *teleological*) is a *factum*. Second, at a biopsychic level, ever since the ego’s transcendental birth, its so-called “innate instincts” *are already preceded* and “motivated” by *previous experiences* (habitalities, tendencies, drives, and inclinations) *inherited* from past generations through the parents (*Hua* XV, 609). In this sense, the presence of *others* mediating this “historicity” (“teleology”) of instincts *precedes* the pre-reflective account of the *alter ego*’s constitution.

²⁷ Bernhard Waldenfels’ reflections on the German word *Verschränkung* (interweaving, intertwining, overlapping) (1993, 53-56; 2001, 125-128) are helpful to clarify the “in-between” nature presupposed in such terms as “inter-subjectivity” and “inter-culturalism.” *Inter-esse* does not merely refer to the space that “mediates” between two or more members of a relationship or culture (such as in an interlocution, or an interaction). In all of these concepts the extremes of full coincidence (identity, fusion) or full distinction are to be rejected.

²⁸ Inspired by Goethe’s *Faust* (preceding *Wort, Sinn, or Kraft*), Husserl too states: “*Am Anfang ist die Tat*” (*Hua* VI, 158 [156]), whereby he means: “[...] the irrationality of the transcendental *factum*” (*Hua* VIII, 490 [2019, 613]); the “irrational *factum* of the world’s rationality” (Kern 1975, 338); death, destiny, and the sense of history—which “*is the great fact of absolute being*” (*Hua* IX, 298-301 [1997, 176-179]; *Hua* 1, 106, 181-182 [1960, 72, 155]; *Hua* VIII, 506 [633]). Finally, he admits that without the “*factum* transcendental *ego*,” “*the eidos transcendental ego is unthinkable*” (*Hua* XV, 385ff.). Our *absolute* reality or *existence*, as “primal contingency” (*Urzufälligkeit*), “has its foundation in itself, and in its groundless being (*grundlosen Sein*) it has its absolute necessity” (*Hua* XV, 386).

Furthermore, Husserl's genetic analyses of the pre-reflective, instinctive constitution of intersubjectivity distinguishes *two orientations*: 1) to the most tender age (whereby the paradigmatic case is the mother-child relationship); and 2) to the pre-reflective genesis of intersubjectivity at the deepest, instinctive level of adulthood, whereby the paradigmatic case is the satisfaction of sexual impulses.²⁹ These remarkable analyses unveil the seminal presence of a primary *otherness* and difference *within* the ego's most absolute *ownness* or intimacy ever since its "transcendental birth." This peculiar structure of opposites—*presence-absence, symmetry-asymmetry*—remains at the background of Husserl's *sui generis* account of "social acts" and "plurality," thus of *social intersubjectivity* (*Hua* I, 159 [1960, 132]).

Husserl's account of the constitution of the first community (from the "I" and the "thou" to the "we"), and the way it gradually acquires (and bestows) *sense* and *validity*, is long-winded and complex. Here we only need to recall a basic Husserlian distinction (as briefly mentioned in §1 above). From a *real* (psychophysical) perspective, there is an unsurmountable hiatus separating the individual monads of a communalized group. However, from a *transcendental*, intentional perspective, there is a spiritual interpenetration (*Ineinandersein*), an "intentional implication"—one that is "unreal," albeit not imaginary—among individual monads that is reflected in their "*mutual being for one another*" (*Füreinandersein*) and in their actual and potential existence "*with-each-other*" (*Miteinandersein*) (*Hua* VI, 256-262 [1970, 253-259]; *Hua* I, 157-158 [1960, 129-130]) within the open horizon of unlimited spatial-temporal nature.³⁰

While *social acts* are mainly characterized by their "intention of *communication*" (*Hua* XIV, 166) they are preceded by the founding horizon of a passive instinctive constitution that includes the understanding: 1) of our bodies as organs; 2) of our surrounding sensible world; and 3) of our daily, instinctive needs (*Hua* XV, 442, n.). Furthermore, they require the "wakeful being of the I" (*Wachsein des Ich*) and "linguistic understanding." Although it is not the only form of human communication, speech is nonetheless the essence of "social acts" and the basis of "*personalities of a higher order*" (*Hua* I, 160 [1960, 132]).³⁰ Husserl does not deal with the latter as "mere analogies" of their

²⁹ Both orientations presuppose the passive genesis of fields of sensations, associated kinaesthesia, and other sensuous (*hyletic*) processes and drives related both to passivity (*Hua* XV, 594) and to primary time-consciousness.

³⁰ Cf. "the unity of a state, a religion, a language, a literature, an art" (*Hua* XIV, 194).

monadic members (*Hua* XIV, 201, 404),³¹ and they are also *passively* generated in a “communal genesis” (*Gemeinschaftsgenesis*) (*Hua* XIV, 221), prone to the dangers of an uncritical retrieval of the past, or of falling prey to the ideological extremisms typical of mass phenomena.

In sum, higher-order personalities constitute their specific *cultural surrounding world* (*Hua* I, 160 [1960, 132])—their familiar horizon from which they not only reach the natural world, but project themselves to the unknown horizon of other communities and alien cultural worlds. At all stages of these historical, generative processes, “what is a mutual externality from the point of view of naïve positivity or objectivity is, when seen from the inside, an intentional mutual internality” (*Hua* VI, 260 [1970, 257]).

6.4. *A first step—from “homeworlds” to “alienworlds”*

Phenomenological descriptions of constitutive processes of “alienworlds” begin with descriptions pertaining to our own passive primordial sphere, following the course of several mediating, constitutive strata. From the lowest to the highest, our world appears *oriented* from a familiar “center” toward an increasingly unknown horizonal periphery. Husserl sought to uncover the specific (experiential, not factual) processes of the “social empathy” that allows us to shorten the gap between “homeworlds” and “alienworlds.” Simultaneously, he wished to unveil the “normative force” and “rational necessity” that compels humans to regard the *theoretical possibility* of a *universal*, all-embracing, *unitary* measure in every sense—epistemic, rational, evaluative, ethical, cultural, etc.—and to *feel* the *practical* and *axiological* “need” for it.

As already mentioned, phenomenological analyses highlight the fact that “there are pre-forms of the alien within daily experience” (*Hua* XXIX, 44-45, 387-389; Lohmar 1993, 70). These are encountered and gradually overcome since our birth, as in acquiring skills or in any common learning process (reading,

³¹ They exhibit specific capacities (*Vermögen*), “characters,” “convictions,” representations, valuations, decisions, “habitalities,” memories, collective traditions, and sedimented truth-meanings throughout their historical time—as growing, changing, aging, and even with a certain “bodily” dimension. They also evolve as “zero” (“central”) members of a larger inter-subjective world, and their behavior regarding alien communities is comparable to that among individuals.

writing, calculating, sports, playing music, crafts, sciences, cultural disciplines, etc.) (*Hua* XV, 227-228, 233, 409ff.). These “differences” are frequently dismissed as trivial because every “homeworld” is immediately accessible, both cognitively and emotionally.³² The simplest “we” (the first “homeworld”) begins with the family and continues in concentric rings to the community, the homeland, and so forth. Initially, one identifies *the* world with one’s own “surrounding homeworld,” and “humanity *tout court*” with one’s own “closed humanity.” The “alienworld” not only appears as distant and unknown³³—“colored” by our prejudices—but also as a threat to the notions of *the* world and *the* humanity that are forged from within our “homeworld.” At every stage, our spiritually colored concrete anticipations become fulfilled under certain “normalizing” criteria, whereby deceptive fulfillments or unfulfillments are viewed as “eccentric” or “mad.” Thus each historical worldview tied to a homeworld begins by claiming (and may never cease to claim) that it is the *one and only* worldview (*Hua* XXIX, 45; Lohmar 1993, 88).

Now “even within a national world [...] different subjective apperceptions” can coincide and “identify” “the same sun, the same moon, the same earth, the same sea” (*Hua* XXIX, 44-45, 387) as belonging to the same surrounding world. Thus by revealing “anticipations” of “the unknown in the style of that which is known to us” (*Hua* XV, 430) *within* one’s *own* homeworld, phenomenological descriptions demonstrate the possibility of the further expansion of every “homeworld” when encountering “alienworlds.”

6.5. *A second step—beyond “homeworlds” and “alienworlds” to the “one” world*

From that basis (the passive and active constitutive processes that begin in our own primordial sphere), Husserl then sought to understand *why* and *how* humans inevitably *tend* to constitute the meaning *world* (and *a fortiori*, that of “one world”). This “tendency” seems innate, and reminds us of Kant’s

³² In sharing the same customs (*ethoi*) and traditions, gestures, and language, everyone learns since birth “what” things are “for,” “what ends” are pursued by people’s actions, etc. (*Hua* XV, 220ff., 224ff., 430-431).

³³ The alienworld appears as a perceptual surrounding world with another “spiritual” sense (*Hua* XV, 432-433), “other ends in life, other convictions of all types, [...] other practical modes of behavior, other traditions,” and other worldviews (*Hua* XV, 214).

description of the “transcendental illusion” (*Schein*) that inextricably drive us to transgress the limits of our experience even when the illusion’s components have been uncovered (Kant 1998, A 293-298 / B 249-B 355).³⁴

Husserl tries out more than one descriptive strategy, e.g., in the 1935 Vienna Lecture and in others he left unpublished in manuscripts written between 1931 and 1937. The Vienna Lecture is the one most well known (*Hua* VI, 314-348 [1970, 269-299]) and criticized. It led to the widespread interpretation of Husserl’s view as founding the idea of reason and science as a *unitary* measure for all humankind upon the mere *projection* of his own dominant European homeworld.³⁵ Indeed, any argument that theoretically prioritizes a particular viewpoint over and against other perspectives—as universally valid for all—is, of course, an abusive generalization. To be fair, Husserl had always been aware that his role was not that of a “political influencer,” but of a “scientific philosopher” who had to prioritize his own “expertise,”³⁶ albeit under the aegis of the “infinite (*practical*) idea”³⁷ of radical self-responsibility as ultimately founding his “idea of philosophy” (*Hua* V, 139 [1989, 406]). Since World War I he firmly believed that humanity could be “unified” precisely under *that* “infinite idea” (*Hua* XXV,

³⁴ A “transcendental illusion” arises when reason claims that the “unconditional totalities” (ideas of reason) constituted by a regressive, inferential chain of conditions have a “scientific, objective” *status* (as in mathematics or physics). However, Kant appreciates that this tendency is an *essential regulative principle* not only for the sciences themselves (1998, A 602 / B 720 *passim*), but most of all for pure reason’s highest interests and uses: for its *practical* use “if the will is free” (“what should I do?”), and for humanity’s *eschatological* end (“the ideal of the highest good”), if there is a future life for which we have become worthy (“what may I hope?”) (Kant 1998, A 797 / B 825ff.).

³⁵ Scheler and many others claimed that Husserl’s Vienna lecture strikes one as “logocentric” and “Eurocentric.”

³⁶ Though Husserl sympathized with Arnold Metzger’s “The Phenomenology of Revolution: A Political Writing on Marxism and the Loving Community” (later published in Metzger’s *Phänomenologie der Revolution. Frühe Schriften*), he wrote to him (09.04.1919): “That is not my task, I am not called to lead mankind in striving for a ‘blessed life.’ [...] I live purely conscious and by choice as a scientific philosopher [...]. Not because I regard truth and science as the highest value. On the contrary: ‘The intellect is the servant of the will,’ thus I too am the servant of those who shape our practical life, of the leaders of humanity” (*Hua* Dok III/4, 409 [361]).

³⁷ In the theoretical context of *Ideas I*, Husserl conceives the notion of “ideas in the Kantian sense” (*Hua* III/1 [1982], §§74, 83, 143) as “ideals” that, notwithstanding the fact that they lie beyond the reach of human cognition and practical realization, function as theoretical and practical *guides* or postulates (just as the North Star guides navigators and explorers). Thus he conceives them in analogy to geometrical asymptotes, namely, as straight lines that constantly approach a given curve, but do not meet it at any infinite distance.

44, 97-98, 267-284ff.; *Hua* XXXV, 203, 251; *Hua* VI, 347-348 *passim*). Thus when the 1935 lecture mentioned that Europeans do not tend to “Indianize” themselves, but rather that other cultures have historically tended to assimilate the theoretical ideal born in ancient Greece (*Hua* VI, 320 [1970, 275]), this did not refer to Europe as a *historical factum* or a “zoology of peoples,” but to Europe as the *rational ideal* of an infinite *telos* (an ultimately responsible “unified humanity”), even if the said ideal was born in that land. “The *regulative* idea speaks in the name of a philosophical radicalism that must remain stateless” (Lohmar 1993, 85-86, my emphasis).

The 1931-1937 manuscripts offer a more nuanced and promising account (*Hua* XXIX, 41-46, 386-389), as Lohmar points out. They are also consistent with Husserl’s constitutive description of the genesis of *universal entities* from passivity to activity (*Hua* XI and *Hua* XXXI). Husserl reflects on the “utility” of the role played by world commerce at the time of the Greeks, and its contribution to the genesis of the notion of “*supranationality*” as a *rational*, universal idea (Lohmar 1993, 89). It was not a “third-person” contact with alien worldviews (transmitted orally or textually), but the *personal*, peaceful exchange between merchants—thus the “dynamics of the encounter among several cultures” and “the *mediation* among concurrent worldviews” (Lohmar 1993, 88-89)—that led the Greeks gradually to acknowledge other alien worldviews as “homeworlds” with *their own validities*, and simultaneously the *relativity* of the “normal” views of their own homeworld, thereby dismantling their alleged “universal reach”: “Precisely this normality first breaks when human beings enter the alien nation’s vital space from their own national one” (*Hua* XXIX, 388),³⁸ and gradually relativizes its own national myths. Husserl always viewed this process as an *idea* that could “*only* be realized [...] in an infinite historical process”; however, “in this way it is, in fact, realizable” as an *idea* built upon “ultimate self-responsibility” as its “ultimate foundation” (*Hua* V, 139 [1989, 406]; *Hua* VI, 275 [1970, 339-340 *passim*]). But it is not an idea that only concerns theoretical reason, for “reason allows for no differentiation into ‘theoretical,’ ‘practical,’ ‘aesthetic,’ or whatever”; and because “being human is teleological being, and an ought-to-be,” this is a teleology that “holds sway in each and every activity and project of an ego” (*Hua* VI, 275-276 [1970, 341]). In sum, it concerns an *innate* tendency in every human being toward a

³⁸ “In the context of humanities from different nations that communicate with each other peacefully, what to each was simply an existing world in a mere national mode of representation (regarding its validity) is itself transformed” (*Hua* XXIX, 45; Lohmar 1993, 91).

universal, unified *telos*, notwithstanding the latter is only “an *idea* residing in the infinite and is *de facto* necessarily [only] on the way” (*Hua* VI, 274 [1970, 339]).

Consequently, we depart from Steinbock’s reading that this idea was for Husserl only possible for theoretical rationality, and that the “idea” of *an* ethics, *a* humanity, etc., beyond the irreducible structure “homeworld / alienworld” would be impossible for “generative reasons.” He is right in that it is not realizable *in actus*, but only as a movement of “self-understanding” “in infinite progress.” However, this is also *a fortiori* true for *theoretical* reason.

7. Conclusion: Emotions, epistemic values, and cognitive biases

To conclude, I wish to address three questions that arise from Husserl’s analyses: 1) whether the intentional structure of cognitive consciousness and reason underlies and prevails over all other forms of consciousness; 2) whether emotions in general as constitutive of *values*—be they moral emotions or something else (such as “private feelings” or “instincts”)—have *any* constitutive bearing on *theoretical* sciences; and finally, 3) whether theoretical scientists, even those guided by the highest “epistemic values,” are subject to unconscious motivations and cognitive biases.

7.1. Are emotions “non-founded” and “independent”?

Values and biases are credited in general to the emotional sphere, a sphere of experience that humans share with other species. But according to Steinbock, as essential components of properly human experiences, they also reveal their unique dimension of autonomy and freedom (Steinbock 2014, 3-5). Although this latter discovery is credited to modern times, since then they have typically been sidelined until their gradual philosophical and scientific rehabilitation in the 19th century (Steinbock 2014, 5). Husserl, who studied philosophy and psychology under Brentano, is valued by Steinbock as a “herald” of this revival. However, like Scheler, Husserl wishes to give emotions an “original and unique phenomenological voice” (Drummond 2014, 3), with their *own* evidence and modalities—“an essentially different [intentional] structure [...] which concerns the person (and not simply the subject as perceiver or

knower)” (Steinbock 2014, 7). Although Steinbock acknowledges that “relations of founding are multifarious,” unlike Husserl he claims the “independence” of emotions regarding the “founding” noetic-noematic form of objectivating intentionality, a “static appraisal” of constitutive strata that “is also the sense in which Husserl conceived of passive syntheses.” In his view, what is “at issue” here is neither the *intentional* character of emotions nor “the founding relation, [...] but the fact that the emotional sphere is said [by Husserl] *to be founded* in a more basic ‘epistemic’ intentionality,” with “the same kind of rational import” (Steinbock 2014, 10). Hence Steinbock’s work attempts to show that at least “moral emotions” are “irreducible both to epistemic acts, on the one hand, and to instinct or ‘private feelings,’ on the other.” And he adds that in contrast with other emotions and moods, they are moral because they are “interpersonal,” namely, “not self-grounding” (Steinbock 2014, 11-13).

We can agree that moral emotions do have a specificity, and—*qua* emotions—they do not have the “same rational import” as objectifying acts. A *sui generis* “interpersonal” spiritual dimension of moral emotions is also undeniable. However, Husserl’s phenomenological analyses reveal that although each monadic ego is a *unique* personal, psychophysical individual, its experiences—as previously mentioned—are *intentionally interconnected* with those of others (in an essential *Ineinandersein*, *Füreinandersein*, and *Miteinandersein*). In this wider sense, then, not only *moral emotions*, but many lived experiences of other conscious or rational spheres are interpersonal. Moreover, we can wonder whether there are *any* essentially “*self-grounding*” experiences, including science’s specifically “theoretical attitude.” For even if in some contexts Husserl refers to basic perceptions as “founding” experiences, and thus as standing even when stripped of higher-level “founded” strata (judgments, emotions, will) (*Hua* III/1 [1982], §§93-95), no experience can be absolutely self-grounding or possible in absolute isolation. Indeed, “*no concrete mental process can be accepted as a self-sufficient one in the full sense*. Each is ‘in need of supplementation’ with respect to a prescribed concatenation, which is therefore not arbitrary according to its kind and form” (*Hua* III/1, 186 [1982, 198]). To be sure, the *attentional* interest that characterizes “objectivation, thinking, valuing, [...] is not to be found in every mental process,” even though each mental process “can still include intentionality within itself.” But all spheres of conscious life are given within a spatial and temporal horizon wherein they are all intertwined. Moreover, to the *potential field of perception*, despite its “*objective* background,” “there belong [...] mental processes of the actual background, such as the ‘*arousal*’ of pleasures, of judgments, of wishes, etc., at different distances in the background, or, as we

can also say, at a *distance from* and a *nearness to the ego*, since the actual pure *ego* living in the particular *cogitationes* is the point of reference” (*Hua* III/1, 189 [1982, 200]).

Husserl’s “relations of founding” have also frequently been addressed as “logocentric,”³⁹ a position that I believe needs to be nuanced. Husserl distinguished *Geltungsfundierung* and *Genesisfundierung*. As previously mentioned, the first—within the *eidetic conception of phenomenology as first philosophy*—was initially concerned only with *active* consciousness (*a fortiori*, reason) within a *static* description of the founding-founded strata. Specifically, it had in view the foundation of theoretical, practical, or valuative *rational* disciplines (such as *logic*, *praxeology*, or *axiology*). These disciplines accordingly unfold entirely within a *predicative* context, requiring the use of *language* (*logos*) (*Hua* III/1 [1982], §124). Moral philosophers who develop theories of values or manuals on ethical norms are not merely *experiencing* their emotions (compassion, trust, joy, spiritual rapture, surprise, horror, etc.), making decisions, or acting upon them. A theoretical shift of regard, a new *attentional* interest has stepped in, an “objectifying” intention that brings the “presentational basis” to the forefront in order to dissect those “pre-given” experiences, to describe and evaluate them, and finally to articulate them in coherent, structured judgments, and eventually in theories.⁴⁰ Husserl later developed a different notion of foundation—*Genesisfundierung*—including both active and passive constitution, such that the latter is the ultimate source (*Uranfang*) and “primal ground” of all validations (*Hua* *Mat* VIII, 4). From a purely *genetic* point of view (not from the “attentional interest” of the theoretician)—including a phenomenological *onto-phylogenetic* account (*Hua* XV, 604 *passim*)⁴¹—everything indicates that the proto-passive experiential stratum is not initially “presentational.” However,

³⁹ The term was coined in the 1920s by the German philosopher Ludwig Klages and popularized by French phenomenologists who criticized Husserl’s transcendental interpretation of phenomenology, an appraisal perhaps nourished by Georg Misch’s 1929 *Lebensphilosophie und Phänomenologie*.

⁴⁰ “Logical acts *only illuminate* and render visible *what is already there*. They constitute *only the logical forms*, but *not* the proper rational *contents* of the parallel rational spheres apprehended in *those forms*. Indeed, I must reiterate: in order to understand from the deepest ground how this can be accomplished by the doxic acts and the higher logical acts—what is properly due to them [...]—all of that demands very difficult further evidencing in the domain of the general essential structures of consciousness” (*Hua* XXVIII, 69, my italics).

⁴¹ The primal experiential stratum of the newborn child is “already of a higher level,” for (as we initially mentioned above) still in its mother’s womb—before any “hetero-affection” has yet taken place, and before there is a world for an *I* or a *we* (*Hua* *Mat* VIII, 199, 335; Walton

as Steinbock rightfully stresses, “moral emotions” per se have their specificity as active, conscious, interpersonal, and spiritual experiences. Their *intentional character*, as constitutive of their own specific value-meanings, of their modes of itself-giving, of validating, and of their self-temporalizing structures, do not need to be *founded* on “objectifying” experiences.

7.2. Are theoretical sciences “axiologically neutral”?

My second question is whether emotions in general as constitutive of *values*—be they moral emotions or something else (such as “private feelings” or “instincts”)—have *any* constitutive bearing on *theoretical* sciences, on their research and statements, and if so, to what extent. Hence the issue is whether theoretical sciences (nomological or descriptive) are “axiologically neutral” (“value-free”) or not (“value-laden”).

Mirja Hartimo’s reflections on epistemic norms (2022) will guide us here. The term “epistemic values” was first coined by Thomas Kuhn (1977), as having a purely “objective” (theoretical) sense.⁴² But social epistemologists and feminists have also argued since the 1970s that a “plurality” of other epistemic values should be admitted in scientific research, including those contextually (socially or individually) motivated (Hartimo 2022, 235). Despite Husserl’s early “value-free” position regarding theoretical research, his view evolves from the 1900/01 *Logical Investigations* (*Hua* XVIII, XIX/1-2) to his 1936 *Crisis* (*Hua* VI), where he finally acknowledges the concurrence of heterogeneous sets of epistemic values (motivated by theoretical *and* historical/social factors) (Hartimo 2022, 235-242). Husserl’s evolving views during those nearly four decades is not devoid of reversals, “striking contrasts,” and/or apparently incompatible assertions.

On the one hand, he sharply distinguished the theoretical and emotional attitudes, notwithstanding their parallelism, and separated their rational acts and

2017, 13)—the pre-ego has already functioned as a passive “center of affection and [kinaesthetic] action” (*Hua* XV, 605 *passim*).

⁴² “Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice” (1977) is Kuhn’s response to “criticism directed at his *The Structure of Scientific Revolutions* (1962),” and is meant to “counter the claim that a choice of a paradigm or a theory is in his analysis necessarily arbitrary or irrational.” Habermas’s 1968 *Knowledge and Human Interests* also questioned logical positivism’s and Weber’s views on the “value-free” character of “scientific statements” (Hartimo 2022, 234).

theories (logic, axiology, praxeology),⁴³ claiming the “primacy and autonomy of theoretical reason” (the “doxic sphere”) as *founding* the other two rational spheres—the valuative and the practical.⁴⁴ He also considered that the objects studied by the sciences guided by the epistemic norms and values of “a genuine science” are disengaged from “all personal and social values” (Hartimo 2022, 239-240). On the other hand, some of the same texts where he allegedly claims that theoretical truths are “value-free” seem to hold contrasting views. For instance, he raises “the question about the interwovenness of theoretical, axiological, and practical truth” (*Hua* III/1 [1982], §139);⁴⁵ moreover, he asserts that the “personalistic attitude” is our “immediate, natural attitude towards the world and the people and things in it [...] laden by various values,” thus that it is “more primary than the naturalistic theoretical attitude” (*Hua* IV, 183-184 [193]).⁴⁶ Since early on, he also acknowledges a “plurality of incompatible sets of theoretical values” correlative to different subject matters or objectivities (empirical vs. nomological; descriptive-morphological vs. exact and axiomatic, etc.) (Hartimo 2022, 243-244).⁴⁷

However, these “evolving views” (which could appear to be reversals, “changes of mind,” nuances), are consistent with Husserl’s multifarious descriptive demands, which are all addressed in the 1930s (especially in the *Crisis*). In this text, apart from the strictly “epistemic” values and norms that Galilean and modern science embodies (§9), Husserl also decisively adds alternative contextual-cultural values as historically and socially constituting it. In the appendix on “The Origin of Geometry,” as also aforementioned (see §5

⁴³ For example, the mere linguistic expression of emotions is distinguished from the “neutral” theoretical attitude in which these emotions are *rationally justified* (*Hua* XXVIII, 128-129; Hartimo 2022, 236).

⁴⁴ *Ideas II* reiterates the primacy of physical sciences, in which “theoretical objectivities are [intersubjectively] constituted as categorial objectivities,” having “excluded” (much like the *epochè*) the “valuing or practical acts” that “have essentially contributed” to their constitution (Hartimo 2022, 237-238).

⁴⁵ In 1906 Husserl had already expressed his need for a “critique of reason, a critique of logical and practical reason, of normative reason in general,” which would allow him to attain the “clarity” of the “the unity of outlook upon this world,” etc. (*Hua* XXIV, 443-444 [1994, 493-494], my italics).

⁴⁶ The naturalistic attitude is “subordinated” to the personalistic attitude, by “suppressing” it in “an apperceptive shift” (Hartimo 2022, 239; *Hua* IV, 195 [1993, 195]).

⁴⁷ That is, “truth” and “non-contradiction” coincide with Kuhn’s list of epistemic values. Yet Husserl also adds the “spirit of critical self-justification,” along with his “reservations” regarding the “illegitimate absolutization” or general “applicability” of every epistemic value to every “set of phenomena” (Hartimo 2022, 241; *Hua* XVII [1978], §§79-80 *passim*).

above), these values are “often also a matter of interests and goals,” with an “inner structure of meaning” derived from a “historical cultural world” ⁴⁸ (Hartimo 2022, 246-247).

In my view, Husserl does not “change his mind,” nor does he suggest “alternative models for scientific knowledge and rationality” (Hartimo 2022, 246), but gradually develops an increasingly complex, systematic, and *unified* transcendental-phenomenological “theory of science.” If he has “reservations” regarding the “illegitimate ‘absolutization’” or general “applicability” of *every* epistemic value to *every* “set of phenomena,” it is precisely because their evidence and “truth-value” has in each case a “specific range” tied to a specific “*constituting horizon-intentionality*” that has to be taken into account (*Hua* XVII, 206-207 [1978, 199]). The question of “what is truth?” in science necessarily demands the “task of a critique” of its evidences, as Hartimo rightfully underlines—not merely a “naïvely employed” critique, but the “deepest criticism” of scientific performances (a phenomenological-transcendental one), “in order to know *what* one actually has as ‘it-itself,’ and with what *horizons* one has it, when one has something in evidence, as a consciousness in the mode: having something itself” (*Hua* XVII, 207-208 [1978, 200]). Transcendental phenomenology unveils the “hidden” horizons that are at work within the natural attitude, and shows how the scientists’ *rational* choices and positings are *motivated* from this background.

Consequently, all theoretical sciences are “value-laden,” guided not only by “purely” epistemic values, but also by the “*typical specific likeness*” of their cultural “*situational horizons*,” which is the reason why they will always require a “radical” critique of their evidences. Finally, scientific work is “communalized,”

⁴⁸ Hartimo sees a “striking contrast” in the *Crisis* between its two accounts of the theoretical constitution of ideal objectivities in §9 (“mathematization”) and in the appendix on “The Origin of Geometry” (“communication”) (2022, 246). In my view, they have different, but *complementary*, genetic-generative approaches to their historical constitution and to the sources of their “falsifications.” Galileo’s account in §9 depicts how the retrieval of Euclidean geometry in modernity gives rise to a wholly distorted view of mathematical physics—a merely powerful rational *instrument* to contrive hypotheses and theories is interpreted as an ultimate *criterion* to discern truth from falsehood, or is “substructed” as the ontological grid of reality in itself (Newton’s “*hypotheses non fingo*”) (*Hua* VI, 37, 41 [1970, 38, 42]). In contrast, “The Origin of Geometry” (see §5 above) focuses on the role both of *oral* communication in the genesis of ideal concepts and of *written* symbols and language to *fix* their meanings, without which they could not be transmitted, reactivated, and transformed throughout the generations, although falsifications can also occur (see n. 22 above) (*Hua* VI, 372 [1970, 362]).

intersubjectively connected, and it is thus that sciences produce theoretical, axiological, and practical truths, subjected to historical “*alterations of validity*” (*Hua* VI [1970], §47), “paradigm changes,” or “scientific revolutions.”

7.3. *Epistemic values and cognitive biases*

My final question is whether theoretical scientists, even those guided by the highest “epistemic values,” are prone to eventual unconscious motivations that stem from the “‘psychic’ underground of the spirit” (*Hua* IV, 332-340 [1989, 344-351]).⁴⁹ In sum, the issue is whether they cannot avoid being vulnerable to cognitive and thus epistemic biases that are also reflected in the *final constituted* products of their rational activities (in their theoretical statements, hypotheses, theories, etc.).

Regarding this question, Husserl’s notion of *horizon* (actuality/non-actuality) once again comes to the fore as an essential component to understand his conception of the interweaving of the three rational spheres and their ultimate grounding upon a sensuous, receptive, and passive dimension.⁵⁰ Again, the notion of *attention*—or “attentive interest” (whereby intentional lived experiences become “objectified”)—is pivotal for his understanding of the horizontal (temporal-intentional) structure of the “field of consciousness” as being extremely limited in scope.⁵¹ From 1893 (*Hua* XXXVIII, 159-189) up to the *Crisis* (§47) and *Experience and Judgment* (§§17-20 *passim*), Husserl observed that the attentive interest in an actual objectivity detached from its background is, in fact, *passively guided* by a non-actual (temporal) horizon of affections,

⁴⁹ This is a matter not only of the site of primal sensibility, but also of its “immanent teleology” whereby “the spiritually active” transforms into “a secondary sensibility” (a “sediment of reason”) that provides “the future ego-actions with pregivennesses,” and “ways of retransformation back into activities” (*Hua* IV, 332-334 [1989, 344-345]).

⁵⁰ Husserl’s development of his concept of horizon began with his 1891 research on the *psychological* sources of arithmetic (numbers), involving acts of “collective syntheses” against the background of their temporal succession, as well as on its logical sources and the role of “figural moments” when grasping groups and multiplicities. Husserl believed that the coincidental and simultaneous publication of Ehrenfels’ discoveries in the latter’s *Gestaltqualitäten* and of his own *Philosophy of Arithmetic* was due to the influence exerted on both by Ernst Mach’s 1886 *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (*Hua* XII, 210-211 [2003, 223]).

⁵¹ Wundt observed the essentially limited scope of the “field of consciousness” (*Hua* XXXVIII, 91ff., 109ff., 159ff.), to which Husserl acquiesced, adding that certain “attentional marks” (empirical-subjective circumstances) motivate awareness (*Hua* XXXVIII, §23).

habits, states of mind, and cognitive tensions (Byrne 2022; Walton 2017, 4). By further examining the increasingly complex horizontal intentional structures (Walton 2017, 6-8ff.), Husserl gradually came to acknowledge that it is from this passive, primal and secondary level (along with increasingly differentiated strata) that the active life of consciousness and of reason emerges in “*ever higher functional structures*” that render mundane objectifications possible. This same *structure* characterizes the practical, theoretical, and emotional interweaving of conscious and rational life in such a way that while the interest of one of the spheres is effectively and actually highlighted, the “interests” of the other spheres remain passively “motivating” from the horizontal “non-actual” (*inaktuel*) background (*Hua* IV [1989], §5). The *Crisis* clarifies that the horizontal structure of consciousness is tied to the communalized “*universal a priori of correlation*,” and that all the changes and alterations that affect our experiential and rational evidences, are grounded upon it (*Hua* VI [1970], §§46-47; Walton 2015, Ch. X *passim*).

As seen in the previous conclusion (7.2, above), the *rational* position-takings of every *theoretical* science (either nomological or descriptive)—including formal logic and ontology, axiology, and praxeology—are motivated both by rational “epistemic values” *and* by socially and culturally situated interests and goals. But scientists’ rational, theoretical positings can *also* hide or disguise irrational (pre-rational) motivations triggered by the passive, non-actual, horizontal background of consciousness—*without* fully *determining* them (*Hua* IV, 332-338 [1989, 344-351]; XXXVII, §23, Beilage V).⁵² Hence Husserl believes that all scientists have the radical responsibility to subject their assumptions, epistemic norms, goals, and motivations to a permanent, radical, and humble self-critique, and thus to be willing to redirect the course of their theoretical, axiological, and practical position-takings if needed according to ever new evidences—even if this means to embark on an open-ended effort of “infinite tasks.”

⁵² Husserl’s findings have previously been confronted with recent scientific research in psychology, neurology, and cognitive sciences (Lerner 2022, 185-211). They all shed light on the hidden motivations of our rational position-takings, which are not primarily theoretical (governed by our brain’s frontal neocortex)—hence concerned with *what* we believe or do—nor are they even related solely to our decisions and actions (governed by the middle brain, which controls *how* we do things). Instead, the strongest motivations, including motivations for rational positings, stem from the emotional limbic center (the “psychophysical heart”), hence from the brain’s most primitive layer, one that humans share with non-human animals.

A simple example will provide my final conclusion. Known as one of the most brilliant theoretical physicists and scientists of all times, Albert Einstein did not believe until 1931 that the universe was expanding, long after many of his contemporaries did, and even after the American astronomer, Edwin Hubble, had shown him empirically observed and measured astronomical data (the light redshift emitted by far-away galaxies). In accordance with his 1915 “general theory of relativity,” he had conceived the universe since 1917 as homogenous, static, spatially curved, infinite, and forever immutable (some say, influenced by Spinoza). In 1927, a young Belgian astrophysicist, the Abbé George Lemaître, who had just obtained his PhD from the Catholic University of Louvain, published a paper⁵³ concluding that the universe was expanding. Einstein admitted that Lemaître’s mathematics was impeccable, but bluntly dismissed his paper, saying, “from the point of view of physics this seems to me abominable.” For Einstein, Lemaître’s cosmology “suggested too much the (theological) idea of creation.” Four years later, and after long discussions with astrophysicists of his generation, Einstein finally accepted the idea of an expanding universe, but not that of the beginning of the universe (not even a “natural beginning”), since he still felt that it resembled a “created” universe too closely.

Einstein’s case exemplifies the essential acknowledgement that every theoretical position-taking, even if it belongs to the “most intelligent human being alive,” is not only always culturally situated, but it is influenced by the “psychic underground” that is the inevitable, generative-historical heritage of individuals and social communities. Although both individuals and historical communities may hold firm to their beliefs as strictly and solely derived from purely rational premises, their assumptions are always interwoven within the horizon of pre-rational or even irrational motivations stemming from primal instincts and tendencies, or from previous convictions sedimented in secondary passivity—of which, of course, they know nothing and would probably deny.

The phenomenologist’s task is not only to lay bare and describe these findings, but also to be aware that this also affects the scientific character

⁵³ Entitled “A homogeneous universe of constant mass and increasing radius accounting for the radial velocity of extra-galactic nebulae,” his paper combined Einstein’s equations of general relativity with astronomical observations. Lemaître showed his paper to Einstein in Brussels, during the 1927 Fifth Solvay Congress of Physics. Young Lemaître’s additional merit was that his paper was published even before Hubble had made known his findings (the “Hubble law”). Einstein did finally come to appreciate Lemaître’s cosmological contributions.

of phenomenology's own work. That is why Husserl demands that the phenomenologist undertake a self-“critique” regarding the apodicticity and range of one's own “transcendental experience and knowledge” (*Hua* I, 62 [1960, 23]; see also §63). But the development of this claim belongs to another context.

References

- AGUIRRE, Antonio. (2002). “Das intentionale Geflecht des Bewußtseinslebens.” In: Heinrich Hüni and Peter Trawny, eds. *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*. Berlin: Duncker & Humblot, 651-674.
- BERNET, RUDOLF, Kern, Iso, and MARBACH, Eduard. (1989). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- BERNSTEIN, Richard J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BYRNE, Thomas. (2022). “The Origin of the Phenomenology of Attention.” *Research in Phenomenology* 52 (3), 425-441.
- DERRIDA, Jacques. (1967). *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DRUMMOND, John (2014.11.07). “Review of Steinbock's *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*.” *Notre Dame Philosophical Reviews* (<https://ndpr.nd.edu/reviews/moral-emotions-reclaiming-the-evidence-of-the-heart-2/>).
- GRANEL, Gérard. (1976). “Préface.” In: Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trans. G. Granel. Paris: Éditions Gallimard, i-ix.
- HARTIMO, Mirja. (2022). “Epistemic Norms and their Phenomenological Critique.” In: Sara Heinämaa, Mirja Hartimo, and Ilpo Hirvonen, eds. *Phenomenologies of Normativity: Norms, Goals, and Values*. London and New York: Routledge, Taylor, and Francis Group, 234-251.
- HEFFERNAN, George. (2022). “The Question concerning *Evidenz* in Husserl's *Erfahrung und Urteil* and *Formale und transzendente Logik*.” Third International Research Summer School in Genetic Phenomenology, 14-21 August 2022. Warsaw: Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Science.
- HUSSERL, Edmund. (1950ff.). *Husserliana: Gesammelte Werke, Dokumente, Materialien (Hua, Hua Dok, Hua Mat)*. Den Haag / Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.

- Hua I. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. Stephan Strasser = [of 41-183] 1960. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hua III/1. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Ed. Karl Schuhmann = 1982. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book: *General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. Fred Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hua IV. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel = 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Second Book: *Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hua V. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Ed. Marly Biemel = [of 138-162] 1989. "Epilogue" [to *Ideas I*]. In: Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Second Book: *Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 405-430.
- Hua VI. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel = 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Hua VII. (1956). *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Ed. Rudolf Boehm = 2019. *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*. Trans. Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus. Dordrecht: Springer, 3-205, 391-441.
- Hua VIII. (1959). *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm = 2019. *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*. Trans. Sebastian Luft and Thane M. Naberhaus. Dordrecht: Springer, 207-390, 442-663.
- Hua IX. (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Ed. Walter Biemel = [of 237-301]: 1997. The *Encyclopædia Britannica* Article. In: Husserl, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*. Ed. and trans. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 83-196.
- Hua XI. (1966). *Analysen zur passiven Synthesen 1918-1926*. Ed. Margot Fleischer = 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental*

- Logic*. Trans. Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 39-274, 357-547, 577-634.
- Hua XII. (1970). *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Ed. Lothar Eley = *Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887-1901*. Trans. Dallas Willard. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Hua XIII. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Erster Teil: 1905-1920. Ed. Iso Kern.
- Hua XIV. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil: 1921-1928. Ed. Iso Kern.
- Hua XV. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1929-1935. Ed. Iso Kern.
- Hua XVII. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, mit ergänzenden Texten*. Ed. Paul Janssen = 1969, rpt. 1978. *Formal and Transcendental Logic*. Trans. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hua XVIII. (1975). *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*. Ed. Elmar Holenstein = 2001. *Logical Investigations*. Trans. J.N. Findlay, ed. Dermot Moran. 2 Vols. London: Routledge, Vol. 1, 9-161, 314-320.
- Hua XIX/1, Hua XIX/2. (1984). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, erster und zweiter Teile: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ed. Ursula Panzer = 2001. *Logical Investigations*. Trans. J.N. Findlay, ed. Dermot Moran. 2 Vols. London: Routledge, Vol. 1, 163-313, 320-324; Vol. 2.
- Hua XXIV. (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Ed. Ullrich Melle = [of 442-447] 1994. Personal Notes, September 25, 1906. In: Husserl, Edmund. *Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*. Trans. Dallas Willard. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 490-497.
- Hua XXV. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Mit ergänzenden Texten*. Ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp = [of 3-62] 1965. "Philosophy as Rigorous Science." In Husserl, Edmund. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Trans. Quentin Lauer. New York: Harper & Row, 71-147.
- Hua XXVIII. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Ed. Ullrich Melle.
- Hua XXIX. (1993). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Ed. Reinhold N. Smid.
- Hua XXX. (1996). *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18, mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*. Ed. Ursula Panzer = 2019. *A*

- Logic and General Theory of Science: Lectures 1917/18 with Supplementary Text from the First Version of 1910/1911.* Trans. Claire Ortiz Hill. Cham: Springer.
- Hua XXXI. (2000). *Aktiven Synthesen. Aus der Vorlesung "transzendente Logik" 1920/21. Ergänzungsbände zu "Analysen zur passiven Synthesen."* Ed. Roland Breeur. = 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic.* Trans. Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 275-355, 548-576.
- Hua XXXV. (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23.* Ed. Berndt Goossens.
- Hua XXXVII. (2004a). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924.* Ed. Henning Peucker.
- Hua XXXVIII. (2004b). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912).* Ed. Thomas Vongehr and Regula Giuliani.
- Hua XLII. (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937).* Ed. Rochus Sowa and Thomas Vongehr.
- Hua Dok II/1. (1988). Eugen Finks VI. *Cartesianische Meditation.* Vol.1. *Die Idee einer transzendente Methodenlehre.* Ed. Guy van Kerckhoven = 1995. Fink, Eugen. *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method.* With textual notations by Edmund Husserl. Trans. Ronald Bruzina. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Hua Dok III/1-10. (1994). *Briefwechsel.* Ed. Karl Schuhmann with Elisabeth Schuhmann.
- Hua Dok III/3. *Die Göttinger Schule.*
- Hua Dok III/4. *Die Freiburger Schüler* = [of 407-414] 1981. [Letter to] Arnold Metzger [September 4, 1919]. Trans. Erazim Kohák. In: *Husserl: Shorter Works.* Ed. Peter McCormick and Frederick A. Elliston. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 360-364.
- Hua Dok III/6. *Philosophenbriefe.*
- Hua Mat VIII. (2006). *Späte Texte zur Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte.* Ed. Dieter Lohmar.
- HUSSERL, Edmund. (1985). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Ed. Ludwig Landgrebe. 6th ed. Hamburg: Meiner = 1973. *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic.* Trans. James S. Churchill and Karl Ameriks. London: Routledge and Kegan Paul.
- IRIBARNE, Julia V. (1994). *Husserls Theorie der Intersubjektivität.* Trans. M.-A. Herlyn and Hans Rainer Sepp. Freiburg and München: Verlag Karl Alber.

- KANT, Immanuel. (1968). *Kritik der reinen Vernunft*. 1-2 vols. Ed. W. Weischedel. Werkausgabe Bd. III-IV. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft = 1998. *Critique of Pure Reason*. Trans. and ed. P. Guyer and A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- KERN, ISO. (1975). *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin: De Gruyter.
- KUHN, Thomas. (1970) (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd, enl. ed. Chicago: University of Chicago Press.
- KUHN, Thomas. S. (1977). "Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice." In: Kuhn, Thomas S. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Thought and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 320-339.
- LERNER, Rosemary R.P. (2010). "Thinking of Difference and Otherness from a Husserlian Perspective." In: Thomas Nenon and Philip Blosser, eds. *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*. Dordrecht: Springer, 157-172.
- . (2022). "From Reason to Love? Or from Love to Reason? The Role of Instincts." In: Anthony J. Steinbock, ed. *Phenomenology and Perspectives on the Heart*. Cham: Springer, 185-211.
- LOHMAR, Dieter. (1993). "Zur Überwindung des heimweltlichen Ethos." In: R.A. Mall and Dieter Lohmar, eds. *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam and Atlanta: Editions Rodopi B.V., 67-95.
- LYOTARD, Jean-François. (1989). "Argumentation et présentation. La crise des fondements." In: André Jacob, comp. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I. Paris: L'Univers Philosophique.
- RICOEUR, Paul. (2004) (1986). *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin.
- STEINBOCK, Anthony J. (1995). *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.
- . (2014). *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston: Northwestern University Press.
- WALDENFELS, Bernhard. (1993). "Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt." In: R.A. Mall and Dieter Lohmar, eds. *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam and Atlanta: Editions Rodopi B.V., 53-65.
- . (2001). "Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl." Trans. Guillermo Hoyos Vasquez. *Ideas y valores*, nº 116, 119-131.
- WALTON, Roberto J. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá / Cali: Aula de Humanidades / Universidad San Buenaventura.

- . (2017). “Horizontality and Legitimation in Perception, Affectivity, and Volition.” In: Roberto Walton, Shigeru Taguchi, and Roberto Rubio, eds. *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl’s Phenomenology*. Cham: Springer, 3-20.
- WOLIN, Richard. (2015). *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press.

Recibido 31-05-2024

Aceptado 03-10-2024

ORIGEN FUNDACIONAL Y MEDITACIÓN HISTÓRICA EN EL MUNDO DE LA VIDA (*LEBENSWELT*). CONFLUENCIAS ENTRE EDMUND HUSSERL Y MARTIN HEIDEGGER

FOUNDATIONAL ORIGIN AND HISTORICAL MEDITATION ON THE LIFE-WORLD (*LEBENSWELT*). CONFLUENCES BETWEEN EDMUND HUSSERL AND MARTIN HEIDEGGER

Ángel XOLOCOTZI YÁÑEZ

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

angel.xolocotzi@correo.buap.mx

RESUMEN: La publicación del libro de Anthony Steinbock en 1995 sobre generatividad (*Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*) abrió líneas de investigación que en su momento no contaban con una amplia base documental. La aparición de gran parte de la obra tanto de Edmund Husserl (en *Husserliana*) como de Martin Heidegger (en la *Gesamtausgabe*) en las últimas décadas han confirmado y ampliado lo anticipado por Steinbock, especialmente en lo referente al lugar que ocupa la tematización del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). El presente artículo despliega algunas de las confluencias entre ambos fenomenólogos, especialmente en la década de los años 30 a partir de la meditación histórica. Con ello se busca comprender, por otras vías, no solo la idea de fenomenología generativa, sino a su vez confirmar el hecho de que la empresa fenomenológica efectivamente puede ser aprehendida como un trabajo generacional concreto.

PALABRAS CLAVE: fenomenología generativa, Anthony Steinbock, mundo de la vida, meditación histórica, pensar ontohistórico

ABSTRACT: The publication of Anthony Steinbock's 1995 book on generativity (*Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*) opened lines of research that at the time were not well documented. The publication of much of the work of both Edmund Husserl (in *Husserliana*) and Martin Heidegger (in the *Gesamtausgabe*) in recent decades has confirmed and extended what Steinbock anticipated, especially with regard to the place of the thematization of the "lifeworld" (*Lebenswelt*). The present article unfolds some of the confluences between the two phenomenologists, especially in the 1930s, on the basis of historical meditation. The aim is not only to understand the idea of generative phenomenology in other ways, but also to confirm the fact that the phenomenological enterprise can indeed be apprehended as a concrete generational work.

KEYWORDS: Generative Phenomenology, Anthony Steinbock, Life-world, Historical Meditation, Ontohistorical Thinking

1. Introducción

A través del estudio de la dimensión generativa en la fenomenología de Edmund Husserl encontramos en el camino publicaciones, como la pionera *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*¹ de Anthony Steinbock, que resultan esclarecedoras en torno a aquello dado por sentado como temática propia de la fenomenología en general.

A pesar de que la fenomenología de Husserl no difundió de forma explícita una dimensión generativa, Steinbock ha mostrado fehacientemente la necesidad de tal título en la medida en que trasciende la génesis tal como sí fue desplegada; pues la fenomenología generativa, como aclara Steinbock, no significa "una tercera dimensión metódica" frente a las ya diferenciadas fenomenología genética y estática. De éstas, la una aprehende las vivencias en dirección a la estructura de los fenómenos que aparecen, la otra se introduce en la historia de la conciencia y sus correlatos, mientras que el ámbito generativo —del que versa la fenomenología desde el principio— se distingue debido a "los distintos tipos de fenómenos que se estudian de manera singular"².

¹ Para el presente artículo emplearemos la traducción de este libro, recientemente realizada por Rocío Garcés y Andrés Alonso, bajo el título: *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*.

² Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, ed. y trad. Rocío Garcés y Andrés Alonso, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 394.

En el transcurso de las últimas décadas ha sido abonado el legado fenomenológico con las lecturas y diálogos multilatitudinales, tal es el caso de la atención dada³ a la relación entre Edmund Husserl y Martin Heidegger. El estado actual de publicaciones y acceso a las fuentes permite, a partir de los trabajos de Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, pasando por Klaus Held y Friedrich-Wilhelm von Herrmann hasta llegar a Roberto Walton y Alejandro Vigo⁴, confirmar los intentos de diálogo propuestos al inicio de la fenomenología. Steinbock no es la excepción al caso, ya que en el texto, ahora accesible en español, encontramos indicaciones para la oportunidad de llevar a cabo renovadas revisiones a la luz de la presente situación bibliográfica.

Aun cuando sea lugar común el señalar la discusión en diversos niveles, entre ellos el concerniente a aspectos generativos, que posibilitan los ingentes legados de Husserl y Heidegger; en lo ulterior referiré sólo a aquellos que pudiesen ser relevantes para confirmar lo que Steinbock señaló⁵ sobre la posible interacción entre los fenomenólogos de Friburgo, o sea la “temporalización socio-histórica o la historicidad”⁶.

Destacan en lo analizado por Steinbock, por un lado, las modificaciones de Husserl al tratamiento del “mundo de la vida”; lo que nos remite a la problemática nuclear: su acceso mediante una ontología y una filosofía trascendental. Por otro lado, la coincidencia temporal, en la década de los 30, de dicho tratamiento

³ La importancia del legado tanto en Husserl como en Heidegger no es un asunto secundario, ya que hay que recordar que Husserl publicó en vida solo el 5% de lo escrito (no más de 2,600 páginas); mientras que Heidegger sólo publicó alrededor de una sexta parte de lo redactado. Tanto *Husserliana* como la *Gesamtausgabe* constituyen una fuente imprescindible para pensar aquello bosquejado hace décadas, como es el caso de Steinbock.

⁴ En la época actual, la bibliografía en torno a la relación fenomenológica entre Husserl y Heidegger es inabarcable; sin embargo, los autores aquí mencionados han sido consecuentes en proponer puentes que enlazan desde diversos aspectos ambas filosofías.

⁵ *Ibid.*, p. 382.

⁶ Debido a la ausencia de fuentes, durante décadas se transmitió la idea de una cierta ahistoricidad en la fenomenología husserliana. El estado bibliográfico actual descarta esta interpretación. Al respecto puede consultarse el magnífico trabajo de Jesús M. Díaz Álvarez, *Husserl y la historia*, quien desde 2003 cuestionó el mencionado prejuicio. Tal idea fue difundida inicialmente por H. W. Petzet en 1983 mediante sus *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976*. Ahí se narra la anécdota de que en un viaje de Husserl para dictar conferencias en Londres, este es acompañado al andén de la estación por Heidegger, quien le pregunta sobre la historia, a lo cual Husserl supuestamente habría respondido que la había olvidado (Petzet, H. W. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger, 1929-1976*, trad. Lorenzo Langbehn, Katz, Argentina, 2007, p. 110).

con el giro del pensar heideggeriano; del que destaca además su crítica tanto al carácter limitado de la ontología fundamental como a su unilateral aprehensión de la existencia.

Lo anterior es sostenido en razón de la comunión del llamado “pensar onto-histórico” o “pensar histórico del ser” —en que Heidegger apela a un concepto metafísico de existencia que tematiza lo histórico no partiendo de la fundación de sentido con base en la comprensión del Dasein, sino desde una meditación (*Besinnung*)— con la meditación husserliana del carácter histórico dada al menos desde 1923/24 en su lección sobre filosofía primera y en la conferencia sobre Kant y la filosofía trascendental en 1924 (ambos en HUA VII). Sin embargo, no será hasta una década después cuando encontremos en ambos pensadores elementos de la tematización de lo histórico para destacar aspectos generativos de la fenomenología a partir de lo que nombran “meditación”.

A continuación, abordaremos esto mediante el siguiente despliegue: en primer lugar, haré alusión a la crisis de las ciencias y de la época, lo cual remite de una u otra forma en ambos pensadores a la Modernidad. Posteriormente haré un breve señalamiento a la coincidencia en los respectivos despliegues filosóficos para luego abordar el problema de lo histórico. En ese sentido será necesario hacer una corta referencia a los límites del tratamiento de lo histórico por parte de Heidegger en *Ser y tiempo*. De esa manera se justificará, en su abordaje ontohistórico, el empleo del término ‘meditación’ (*Besinnung*) al que aludimos en el presente texto. De forma conclusiva se harán observaciones al sentido de la meditación histórica durante la década de los 30 en ambos pensadores, en Husserl a partir de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) y en Heidegger a sus tratados del ser, especialmente *Meditación* (1938-39).

2.

En invierno de 1937/38 Martin Heidegger dictó la lección *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*. Al hacer referencia a la situación del momento, especialmente al tematizar el papel de las ciencias, Heidegger alude a la progresividad de lo actual y al hecho de que precisamente por

ello “todas las ciencias se hallan [...] en una crisis”⁷. Dicha “crisis de la ciencia” no remite ni a la falta de representación de sus áreas en las cátedras universitarias ni al hecho de que hasta ese momento la ciencia no estuviese “suficientemente cercana a la vida”. Más bien, dice Heidegger, se trata de otra crisis que no proviene de los acontecimientos de 1918 o 1933, ni siquiera del “vituperado siglo XIX”, sino “del comienzo de la modernidad”.

Ambos filósofos, asumiendo que principia la modernidad con Descartes, enfatizan este parteaguas: Heidegger, en el marco de su historia del ser, y Husserl, en los enfoques de su fenomenología⁸. El motivo de este último, de acuerdo con Steinbock, es que el modo de proceder husserliano remite a Descartes porque ello demuestra en la fenomenología un primer enfoque de carácter “progresivo”, en contraste con uno posterior de carácter “regresivo”. En ese sentido Steinbock analiza en gran parte de su libro como punto de partida al “mundo de la vida”. En la década de los 20 la orientación que toma el método trascendental husserliano deja claro que la apuesta de este no es por la indubitabilidad de corte cartesiano, sino por los presupuestos de la experiencia en cuanto tal. Es por ello que, como dice Steinbock, “el método trascendental queda definitivamente transformado”⁹ pues no ocurre su proceder como una reflexión intuitiva inmanente, sino como un preguntar retrospectivo. El nombre que Husserl dará a este proceder es precisamente el elegido como hilo conductor en esta ocasión: *Besinnung*, la meditación misma, una década antes de su mención por parte de Heidegger.

La vía alterna al camino cartesiano que se da en la década de los 20 y que, de acuerdo con Steinbock, “perfila un procedimiento que en los escritos posteriores de *Krisis*, por ejemplo, se respaldará con más convicción”¹⁰, hoy puede relacionarse tanto con las lecciones como con los manuscritos publicados con base en el legado de Husserl¹¹.

⁷ Heidegger, M. *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, trad. Ángel Xolocotzi, Comares, Granada, 2008, p. 52.

⁸ Un trabajo pionero en este sentido es “La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger” de Klaus Held.

⁹ Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno*. Fenomenología generativa, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 137.

¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹¹ Un trabajo reciente que actualiza lo aquí señalado es el de Javier San Martín y Jesús M. Díaz Álvarez, “Mundo de la vida y curso de la historia”.

Ahora bien, como ya han reconocido múltiples fenomenólogos, Heidegger liga su perspectiva fenomenológica a esta vía husserliana conocida por él de forma directa, a más tardar en 1919, cuando no sólo se convierte en asistente de Husserl, sino que también visita las lecciones sobre naturaleza y espíritu¹² del *Herr Professor*. En esas lecciones, como sabemos, Husserl retoma la posibilidad de una ciencia del mundo de la vida en tanto estética trascendental, la cual, por sus despliegues en torno al ámbito precientífico, será importante para destacar la dimensión preteorética con la que Heidegger hilará poco a poco su propuesta que, años más tarde, caracterizará como ontología fundamental.

Así, el sujeto constituyente de mundo que en ese periodo es visto por Husserl como el sujeto de la actitud natural, arrancado de su tenencia del mundo y tematizado en los diversos respectos en los que esta subjetividad aporta al sentido del mundo¹³; para Heidegger se tratará más bien del *Dasein* en su punto de partida cotidiano, analizado con vistas a su carácter de ser. En ambos sentidos, tanto Husserl como Heidegger plantean la posible tematización en términos de una ciencia, ya fuese la estética trascendental como ciencia del mundo de la vida o la ontología fundamental en tanto ciencia del ser¹⁴.

Esta coincidencia temática de Husserl y Heidegger durante la década de los 20 reincide de nueva cuenta en una modificación a esa visión. El cuidadoso trabajo de Steinbock de 1995, reforzado ahora por la publicación de los volúmenes complementarios a la problemática del mundo de la vida¹⁵, deja ver los diversos niveles y sentidos de esta. Lo que él ahí llama “sentidos provisionales del mundo de la vida” contrasta con los conceptos trascendentales que, de alguna manera, despliegan un desarrollo diferente al de una ontología. Así, lo señalado por Steinbock, apoyándose en los parágrafos 37 y 51 de la *Crisis* en donde se plantea el

¹² El contexto de lo sucedido alrededor de Husserl y Heidegger en esa época puede leerse en el artículo del autor “Mundo circundante y mundo de vida en 1919. Contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger”.

¹³ *Ibid.*, p. 138.

¹⁴ Hay que recordar que antes de la “ontología fundamental” Heidegger pretendía consolidar en sus primeras lecciones una “ciencia pre-teorética originaria”. Así lo indicaba en su primer curso como asistente de Husserl en 1919: “Se ha de romper con esta primacía de lo teorético, pero no con *el* propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teorético mismo y en cuanto tal remite a algo pre-teorético” (Heidegger, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005, p. 70).

¹⁵ Véase *Hua* XXIX y XXXIX.

paso de una ontología del mundo de la vida a una fenomenología trascendental del mundo de la vida¹⁶, coincide con el propio giro crítico de Heidegger, también en la década de los 30, a su ontología fundamental ampliamente conocido, su *Kehre*. Baste recordar que en una carta de Heidegger a Podewils, menciona el filósofo al año de 1930 como el “año de crisis de su pensar”¹⁷.

No es casual que en la década de los 30 encontremos no sólo una crítica a la ontología, sino el despliegue del análisis sobre la crisis de Occidente y, por ende, la necesidad de pensar su carácter histórico; pues si partimos de que la generatividad es tanto el proceso de “generación” como aquel que tiene lugar por encima de las “generaciones”, nos vemos inevitablemente remitidos al proceso específico del movimiento histórico y social¹⁸.

La remisión actual a las fuentes ha develado el desconocimiento que Heidegger y muchos otros tenían del tratamiento del mundo de la vida por parte de Husserl. Quizás, como ya anticipamos, Heidegger se quedó con la idea de una “ontología del mundo de la vida” sin tener conocimiento de los accesos posteriores a una fenomenología trascendental que más que abarcar la mencionada ontología, permitiera también desplegar problemas centrales de la generatividad, como el ámbito de lo histórico. Entre 1966 y 1974 se puede evidenciar la ausencia de convencimiento en Heidegger sobre un origen propio y abarcante de lo histórico en la tematización de Husserl del “mundo de la vida”. Esto lo sabemos a partir de los diálogos del 3 de marzo de 1966 con Medard Boss en Zollikon y en una carta a Jean Beaufret, fechada el 30 de marzo de 1974; Heidegger primero cuestiona la originalidad de Husserl al señalar que “[...] después de la publicación de *Ser y tiempo* (1927) Husserl abandonó en cierta forma su posición cartesiana. Desde 1930 aparece en sus manuscritos el título “mundo de vida”¹⁹; lo que sugiere “[...] que la ‘Crisis’ no resultó orgánicamente de la propia obra

¹⁶ Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 156ss.

¹⁷ Carta del 4 de julio de 1956, inédita, albergada en el Archivo de la Academia Bávara de las Bellas Artes, Carpeta AI. La *Kehre* heideggeriana ha dado mucho para escribir en las últimas décadas, incluso hay un texto de J. Grondin (1987) que discute en torno a la fecha de su concreción. La apertura a los archivos y la publicación de casi la totalidad de la *Gesamtausgabe*, incluyendo los Cuadernos negros, permite actualmente datar como posible fecha del “giro” el año en el que Heidegger rompe con el proyecto de *Ser y tiempo*, es decir, 1932, aunque él mismo señale en cartas como la citada, 1930 como el año del giro del camino.

¹⁸ *Ibid.*, p. 258-259.

¹⁹ Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*, trad. A. Xolocortzi, Herder, Barcelona, 2013, p. 224.

de Husserl, sino que fue forzada desde afuera mediante la publicación de *Ser y tiempo*²⁰. A esto súmese la aseveración realizada en un seminario en 1968, donde Heidegger indica que la cuestión del “mundo de la vida” y la historicidad remiten a “intentos de una confrontación con ‘Ser y tiempo’ que estuvo condicionada por el hecho de que Husserl durante largo tiempo ha negado toda intervención de la tradición histórica en el planteamiento de cuestiones de la filosofía”²¹.

Más allá de la falta de accesos y visión documental en torno a la pluralidad de caminos fenomenológicos en Husserl, queda claro, por lo que ahora podemos constatar en los *Cuadernos negros*, que Heidegger cuestiona²² precisamente el carácter científico de la fenomenología husserliana a partir de la supuesta ausencia de estructuras que alcancen a aprehender plenamente el ámbito histórico. Por ello, la crítica a la cientificidad de la fenomenología coincide con la crítica a los alcances de lo histórico en su propio planteamiento ontológico fundamental, puesto que la ontología misma fue considerada en la lección de 1927 *Problemas fundamentales de la fenomenología* como la “ciencia crítica y trascendental del ser”; donde ciencia “es un tipo de conocimiento con vista al estar-develado como tal”²³. Si esto puede ser uno de los motivos que incitaron el giro del pensar heideggeriano, entonces conviene revisar brevemente algunos aspectos de lo histórico desplegados en *Ser y tiempo* para así divisar después la tematización ontohistórica al respecto y su cercanía a lo planteado por Husserl en torno a lo histórico.

²⁰ La carta inédita, albergada en el Archivo Literario de Marbach reza: La temática del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) es un asunto muy enmarañado y consiste en el intento imposible de encerrar a la “analítica del Dasein”, determinada a partir de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, dentro de la ciencia absoluta del ego trascendental, [bajo] el título “mundo de la vida”. Él requiere un tratamiento especial porque estoy convencido de que la “Crisis” no resultó orgánicamente de la propia obra de Husserl, sino que fue forzada desde afuera mediante la publicación de *Ser y tiempo*. Yo creo que Fink estuvo inmiscuido de modo esencial en este “desarrollo” de Husserl (traducción propia).

²¹ GA 14, pp. 148-ss.

²² De ese modo se entiende la referencia que Heidegger inscribe en *Reflexiones II* en torno a las tres “tentaciones” que circundaron *Ser y tiempo*, donde la “cientificidad” de la fenomenología es una de ellas, a saber: “1) la postura de ‘fundamentación’ a partir del neokantianismo; 2) lo ‘existencial’: Kierkegaard, Dilthey; 3) la ‘cientificidad’: fenomenología. A partir de aquí se define también la ‘idea de destrucción’”. (Heidegger, M. *Cuadernos negros (1931-1938. Reflexiones II-VI)*, trad. Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2015, p. 67).

²³ Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000, p. 381.

3.

La historicidad en tanto “elaboración más concreta de la temporalidad” es tematizada por Heidegger, así lo deja ver la introducción a *Ser y tiempo*, como una preparación para la segunda mitad no publicada del libro, que como sabemos correspondía a una visión histórica²⁴. Para ello se requería justificar la relación entre la historiografía y la historia.

En la búsqueda del carácter integral del Dasein se hace necesaria la tematización de la historicidad; sin embargo, tratándose de una elaboración de la temporalidad, ésta debe ser el punto de partida para el análisis. Es decir, el nexo de vida a partir del cual se piensa la integridad del Dasein, abarcante de la trama de la vida en su duración entre el nacimiento y la muerte, no puede ser aprehendido a partir de un carácter ajeno a la existencia. Por esta razón, en el parágrafo 72 es mencionada “la movilidad específica de la existencia” como acontecer del Dasein (*Geschehen*). Tal acontecer posibilitará pensar el carácter histórico del Dasein mismo. Sin embargo, ya desde las primeras versiones de *Ser y tiempo* en lo expuesto al respecto, a decir del manuscrito de 1924 sobre el concepto del tiempo y la lección de 1925 sobre los prolegómenos para la historia del concepto del tiempo, Heidegger enfatizará la diferencia entre historia (*Geschichte*) y la ciencia histórica o la narración de esta en tanto historiografía (*Historie*)²⁵. Lo que a la postre en *Ser y tiempo* se indica con claridad —y en coherencia con el hilo conductor de su ontología fundamental— que la historiografía se fundamenta en la historia: “La historiografía [...] sólo es posible, en cuanto modo de ser del Dasein cuestionante, porque este último está determinado, en el fondo de su ser, por la historicidad”²⁶.

²⁴ Por lo menos eso deja ver el parágrafo 8 de *Ser y tiempo* en donde el libro está planeado en una parte sistemática y una histórica. Como sabemos y como bien narra von Herrmann (1997), el único escrito que se publicó contiene la primera y segunda secciones de la parte sistemática. La tercera sección y la parte histórica fueron destruidas, de acuerdo con lo que el propio Heidegger apunta en una inscripción en sus *Cuadernos negros*: “Desde luego que el tercer apartado de la primera parte, acerca de ‘Tiempo y ser’, que en la primera versión es insuficiente, habría que destruirlo” (Heidegger, M. *Cuadernos negros (1931-1938. Reflexiones II-VI)*, Trotta, Madrid, 2015, p. 213).

²⁵ El tratado *El concepto de tiempo* (1924) y la lección *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925) constituyen la primera y segunda versión, respectivamente, del tratado final redactado en 1926 y publicado en 1927 como *Ser y tiempo*. La historia de estas versiones puede leerse en el texto de von Herrmann *La segunda mitad de Ser y tiempo* (1997).

²⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 41.

Si se pregunta por el origen mismo de la historicidad del Dasein, Heidegger remite al carácter propio del Dasein. Tal como señala en los párrafos 27 y 64 de *Ser y tiempo*, lo impropio (*uneigentlich*) no es otra cosa que una modificación existencial de lo propio (*eigentlich*)²⁷. Lo que sea el Dasein en sentido estricto es aquello marcado por la propiedad, es decir, aquello desplegado como la resolución precursora en que el Dasein se comprende arrojado por su poder ser finito, asumiendo por completo su facticidad. Es el retrotraerse del uno y del estado de publicidad gobernado por el “así se hace”, el hecho de ser mera posibilidad lo que conduce al Dasein a “entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo”²⁸. No obstante, tiene que hacerlo como “ser-en-el-mundo” que encuentra posibilidades ya dadas y no producidas libremente. De la asunción de su facticidad en tanto herencia, se abre a las posibilidades de contenido²⁹: “hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”³⁰. En *Ser y tiempo* Heidegger resume esto bajo el nombre de “destino” (*Schicksal*); con lo que pretende justificar el carácter histórico común del Dasein en su coexistencia: “Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano”³¹. Por ello, la acotación del “acontecer pleno y propio del Dasein”³² se entiende a partir del propio carácter histórico en su generación.

Evidentemente, como ya han advertido algunos intérpretes, lo recién señalado, incluyendo también la remisión a Wilhelm Dilthey, suscita múltiples interrogantes. ¿Cómo puede entenderse el sentido histórico del destino? ¿Qué papel juegan en ello las generaciones? ¿Cómo puede hablarse de lo histórico plenamente más allá de la comprensión propia del Dasein?

²⁷ Una profundización sobre la relación entre una apropiación propia e impropia la realiza el autor en el escrito: “Apropiación ontológico-fundamental y apropiación onto-histórica en Martin Heidegger” (2020).

²⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 280.

²⁹ Al hablar de “posibilidades de contenido” se busca diferenciar de “posibilidades modales” como sería la propiedad e impropiiedad ya mencionadas. Desde sus primeras lecciones en Friburgo, Heidegger buscó diferenciar las posibilidades de la vida fáctica especialmente a través de la mencionada nomenclatura en tanto *Vollzugsmöglichkeiten y Gehaltsmöglichkeiten*.

³⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 397.

³¹ *Ibid.*, p. 398.

³² *Ibid.*, p. 398.

Todas estas preguntas quedaron en medio de su despliegue porque, como ya anticipamos, el objetivo de Heidegger en los análisis de *Ser y tiempo*³³ era lograr una preparación en su momento aclaratoria de “la tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía”³⁴.

El hecho de que la parte histórica de *Ser y tiempo* no haya sido publicada, truncó el objetivo del análisis de lo histórico tal cual fue bosquejado. Lo que dará pauta a repensar lo histórico más allá del objetivo planteado en *Ser y tiempo*. Un primer guiño sucede dos años tras la publicación de su *opus magnum*, en su libro sobre Kant de 1929 (*Kant y el problema de la metafísica*); ahí Heidegger, a partir de aquello señalado en el parágrafo 74 de *Ser y tiempo* de la asignación de *superioridad de poder* (*Übermacht*), aclara la posibilidad del destino de la libertad finita del Dasein para asumir en ella la *impotencia* (*Ohnmacht*) de su estar abandonado a sí mismo³⁵.

En los textos de tránsito hacia el pensar ontohistórico, como en su libro sobre Kant, Heidegger ahonda sobre el sentido de la finitud aclarando que ésta no consiste en una determinación límite de la razón humana o la imposibilidad de una intuición creadora, sino que se trata de la asignación a la comprensión de ser; lo que implica que “solo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente”³⁶. De esta forma, la interpretación de la historicidad del Dasein es enmarcada en la conjunción de la asignación impotente (*Ohnmacht*) al Dasein del abandono de sí en la contingencia de lo ente y de su asignación de superioridad de poder (*Übermacht*) a la comprensión del ser. A partir de la finitud del Dasein, donde la superioridad del poder de la comprensión del ser asume la impotencia del estar abandonado a sí mismo en “las contingencias de la situación abierta” de la existencia³⁷, es propiamente comprendido el *destino* del Dasein en tanto histórico.

³³ Conviene señalar que a la par de la publicación de la *Gesamtausgabe* se ha dado también una renovada lectura de *Ser y tiempo* que permite la aprehensión de ciertos niveles de tematización en donde no solo quedan claro los objetivos y alcances de lo publicado, sino que permiten divisar aquello planteado a otro nivel y que pudo haber sido retomado posteriormente, ese es el caso de lo histórico. Véase al respecto Heinz, M. y Bender, T. (eds) “*Sein und Zeit*” *neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Meiner, Hamburgo, 2019.

³⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 404.

³⁵ *Ibid.*, p. 397-ss.

³⁶ Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher, FCE, CDMX, 1996, p. 192.

³⁷ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 398.

Precisamente esa línea interpretativa, cuyo hilo conductor era la superioridad del poder de la comprensión de ser sobre lo histórico, será cuestionada por muchos fenomenólogos. De modo ejemplar encontramos aquello que muchos años después señalara Jan Patocka en algunas cartas:

Pero creo que tampoco es posible una filosofía de la historia a partir de él [Heidegger], porque el Dasein sí es histórico, pero la tradición óntica y su continuidad le son indiferentes. La esencia del ser humano se distingue del ser de las cosas, tal y como señala Heidegger, en tanto que el ser humano es comprensor de ser [...] Ahora bien, dije en mi carta de ayer que no es conveniente, con Heidegger, “estirar” la comprensión del ser del Dasein únicamente a través de la comprensión de su ser, es decir, concebirlo de tal manera que toda comprensión del ser sólo se fundamente en la comprensión del Dasein en sí mismo. Esto no quiere decir que sea posible una comprensión del ser (o más bien una patencia del ser) no mediada por el Dasein. Más bien, puesto que el Dasein es, al fin y al cabo, ser-en-el-mundo, esta comprensión del propio ser debe ir acompañada al mismo tiempo de horizontes no desarrollados, pero explicables, que pueden desplegarse hasta el infinito, comparables al “tema del mundo de la vida” de Husserl³⁸.

Como indicamos al inicio, la obra continuada de los fenomenólogos, apoyada ahora por la publicación de los legados, posibilita visitar los giros realizados en la marcha y contrastar lo pensado, en este caso, por Husserl y por Heidegger. Tenemos pues que, los límites de la tematización de lo histórico por parte de Heidegger, en *Ser y tiempo*, concuerdan no sólo con su crítica a la ontología fundamental en tanto ciencia —como ya anticipamos— sino que también recuperamos el cuestionamiento al preponderante papel de la comprensión para la determinación de la finitud del Dasein, y necesariamente, de su modo de ser, o sea la existencia. Pues Heidegger de hecho reconoce que a lo largo de *Ser y tiempo*, se usa en múltiples ocasiones el término “existencia” como sinónimo de “comprensión”³⁹.

³⁸ Carta de Patocka a Michalski del 31 de mayo/1 de junio de 1973, cf. Patocka, J. “Briefe an Krzysztof Michalski” en *Studia Phaenomenologica* VII, 2007, p. 101.

³⁹ Es significativo el inicio del párrafo 64 de *Ser y tiempo*, “Cuidado y mismidad”, porque inicia con la mención de los momentos constitutivos del cuidado, en donde el primero lo constituye la “existencialidad”. A ello Heidegger añade una nota marginal en donde indica lo siguiente: “Existencia significa: 1. Todo el ser del Dasein; 2. Solamente el ‘comprender’” (Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, p. 332).

En una de las anotaciones posterior registrada en los *Cuadernos negros*, Heidegger señala que “Aquí resulta esencial, entre otras cosas, transformar el concepto de *existencia* de un concepto *existencial* en un concepto metafísico”⁴⁰. En esta dirección, nuestro autor explicita que la experiencia fundamental de su pensar no puede entenderse desde parcialidades ya que “no permite que *uno solo* de los ámbitos de lo ente se lo decreta exclusivamente como el normativo o el sustentante [...]. Tampoco considera resuelta la apertura ni la articulación de los ámbitos de lo ente que usualmente resultan tradicionales, sino que persiste en ese ‘entre’ (*Zwischen*) que, quedando oculto él mismo, saca al descubierto la disposición para el otro inicio”⁴¹.

Ahora bien, si el carácter histórico del Dasein en tanto destino y posibilidad de las generaciones hunde su origen en la superioridad del poder de la comprensión, resulta entonces coherente que a la transformación que va del concepto existencial de existencia al metafísico, corresponda también una transformación de la determinación de lo histórico, más allá del señalamiento planteado en *Ser y tiempo*.

La cuestión de lo histórico en el pensar de la historia del ser, desplegado por Heidegger en la década de los 30, presenta al menos dos diferencias con la ontología fundamental. En primera instancia, la tematización de lo histórico no busca sentar las bases para una posible destrucción historiográfica y, en segundo término, lo histórico no queda restringido a lo determinado desde la mera comprensión.

Así, encontramos en los planteamientos de Heidegger la necesidad de visualizar un origen diferente para la historia, distante de lo planteado en *Ser y tiempo* sobre la base histórica de la historiografía, pues en la ontología fundamental esta era interpretada en su carácter derivado. Tanto en los tratados de la historia del ser como en los *Cuadernos negros*, Heidegger deja ver ese punto. En *Reflexiones VII*, en 1938, así lo aclara: “[...] la historiografía nunca es el “opuesto” de la historia. Ambas tienen esencias tan distintas que ni siquiera se las pone en una

⁴⁰ Heidegger, M. *Cuadernos negros (1931-1938. Reflexiones II-VI)*, Trotta, Madrid, 2015, p. 192.

⁴¹ *Ibid.*, p. 196.

oposición”⁴². Por ello, en otras anotaciones Heidegger hará una auto-interpretación de lo planteado en *Ser y tiempo*:

Durante mucho tiempo me resistí a ese conocimiento – que aflora desde mi preguntar la pregunta por la diferencia de ser – de que la técnica y la historiografía son lo mismo en un sentido metafísico, pues yo aún me pensaba que la historiografía había echado raíces más profundas en la propia historia (cf. *Ser y tiempo*) (Cuadernos negros (1938-1939). Reflexiones VII-XI, pp. 201s.). / Por eso, la repulsión de lo “historiográfico” (cf. La “destrucción” en *Ser y tiempo*) solo resulta esencial cuando la porta y la guía una *meditación actuante*, y para un pensar esencial esto significa: cuando la posición fundamental del ser humano en medio de lo ente en su conjunto se convierte en una *decisión* [...]”⁴³.

Esto evidentemente conduce a retomar la existencia del Dasein en su dimensión metafísica, que no es otra cosa que la dimensión histórica en su propio origen. Tal como se anuncia en la última cita, es menester de una *meditación actuante* la posibilidad de aprehender lo histórico en un origen diferenciado de lo historiográfico, es decir, en torno a un movimiento interno de la propia historia. Como sabemos, y bien destaca Steinbock, el término meditación (*Besinnung*), que cita Heidegger, fue empleado por Husserl desde la década de los 20. Veamos eso para poder divisar la concordancia entre los pensadores en la década inmediata.

4.

Si retornamos a Husserl, percibimos que la pregunta por la génesis toma como uno de sus puntos de partida la génesis desde la perspectiva ontológica. Eso lleva entonces al planteamiento de una meditación retrospectiva. De esa forma, como enfatiza Steinbock, la estructura ontológica ligada a la fenomenología estática funge como “hilo conductor de la pregunta retrospectiva por la génesis”⁴⁴.

⁴² Heidegger, M. *Cuadernos negros (1938-1939). Reflexiones VII-XI*, trad. Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2017, p. 98.

⁴³ Heidegger, M. *Cuadernos negros (1931-1938. Reflexiones II-VI)*, Trotta, Madrid, 2015, p. 258 [Cursivas mías].

⁴⁴ HUA XV, p. 617/ Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 133.

Si nos apegamos al abordaje de Steinbock sobre el movimiento regresivo de la fenomenología, hallamos un término clave que, como ya anticipamos, puede aproximarse a lo desplegado por Heidegger. Se trata del término “meditación” (*Besinnung*) y las palabras relacionadas con éste (*Selbstbesinnung*, *Vorbesinnung*, etc.). Steinbock refiere a dos momentos importantes en el abordaje del término por parte de Husserl, uno alrededor de su curso *Filosofía primera* y del texto sobre “Kant y a la idea de la filosofía trascendental”, es decir, respectivamente alrededor de 1924 y una década después en el contexto de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Veamos esto.

Desde el inicio de la lección sobre filosofía primera, Husserl alude a la necesidad de una “profunda meditación” de las fuentes que han motivado la situación espiritual del momento así como de “la entera estructura espiritual de esa humanidad que se esfuerza sin tregua en un obrar espiritual tipificado y anquilosado”⁴⁵. Para Husserl es evidente desde el comienzo de su lección que tal meditación “solo adquiere completa claridad cuando se la realiza a partir de la historia (*Geschichte*), que, interpretada desde el presente, esclarece a su vez y de manera totalmente comprensible ese presente”⁴⁶. Por ello es necesaria esa “mirada histórica retrospectiva” (*historische Rückblick*).

En el ciclo histórico que Husserl despliega durante las primeras 27 lecciones donde por vez primera busca reconstruir la historia del pensar filosófico como búsqueda de la filosofía primera de la que sabemos se exige la reducción fenomenológica como presupuesto y su cumplimiento. El camino andado de Platón hacia Kant enfatiza la importancia de la meditación. En su texto sobre Kant, Husserl indica que “Una filosofía, y ante todo la ‘primera’ de todas las filosofías, que debe capacitar para una ‘crítica’ de todos y cada uno de los rendimientos de la razón, tiene que ir hasta el final en las auto meditaciones metódicas”⁴⁷. Por eso en un anexo a una de las lecciones sobre Kant, Husserl indica que “parte de la esencia de la filosofía es que no inicia de forma ingenua, sino con una meditación sobre un inicio radical, de una ciencia radical, una ciencia última o incondicional, o sin presupuestos, y que entonces se inicia a sí misma dándose

⁴⁵ Hua VII, p. 7/ Husserl, E. *Filosofía primera* (1923/24), trad. Rosa Elena Santos, Editorial Norma, Bogotá, 1998, p.19 [Traducción modificada].

⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁷ Hua VII, p. 237/ Husserl, E. “Kant y la idea de la filosofía trascendental” (1924), trad. Teresa Padilla en *Textos breves de Husserl*, Sígueme, Salamanca, 2019, p. 435.

el inicio necesario como necesario. La filosofía sólo puede entrar en la vida con una meditación (*Besinnung*) y un inicio (*Anfang*)⁴⁸.

Steinbock enfatiza la importancia de la mencionada meditación no solo en el sentido histórico, sino en el sentido metódico en tanto, como bien señala, ella no remite a una reflexión intuitiva inmanente, sino más bien se trata de una reflexión que “da un paso atrás hacia el mundo que se da por sentado en la experiencia”⁴⁹, de modo que, el método trascendental queda así definitivamente transformado. Esta transformación sabemos que se explicita una década después en lo expuesto por Husserl en su *Crisis*. A pesar del seguimiento exegético que pudiese hacerse del término en las publicaciones de los textos complementarios sobre la *Crisis*, especialmente Hua XXIX y XXXIX, conviene recordar lo señalado en la *Crisis* al respecto.

La primera mención de Husserl en el párrafo 7 de la *Crisis* recuerda la introducción realizada en su filosofía primera. En ambos casos Husserl refiere a una crisis y la necesidad de meditar al respecto: “Nuestra primera meditación (*Besinnung*) nos ha hecho reconocer como hecho nocivo no sólo la situación fáctica presente y su indigencia, también nos ha recordado que nosotros, como filósofos, somos *herederos* del pasado en cuanto a la posición de fines que indica la palabra ‘filosofía’, en cuanto a conceptos, problemas, en cuanto a métodos”⁵⁰.

Es bien conocido que el despliegue realizado por Husserl para tematizar la crisis remite a la idealización del mundo llevada a cabo por la ciencia moderna y cuyo núcleo es pensado aquí inicialmente en referencia a Galileo y a Descartes, y en textos paralelos, como el traducido en español como “La tierra no se mueve” (1934), el énfasis recae en Copérnico⁵¹.

En la caracterización metódica de la exposición del famoso párrafo 9 de la *Crisis*, Husserl señala que la meditación histórica en la que se ha introducido para alcanzar una autocomprensión de la situación filosófica exige la claridad

⁴⁸ *Ibid.*, p. 375.

⁴⁹ Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 136.

⁵⁰ Hua VI, p. 16/ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 61 [Traducción modificada].

⁵¹ Recordemos que se trata del texto escrito originalmente bajo el título: „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, publicado en *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, (1940, p. 307-325).

“respecto del *origen del espíritu moderno*”⁵², por ello la “consideración y crítica histórica se debe “proceder a partir de *Galileo* (e igualmente poco después, de *Descartes*)”⁵³. Sin embargo, esta meditación no es exclusivamente histórica en un sentido que revise la historia de la filosofía, sino que surge a causa del “colapso” de la ciencia misma que, dicho sea por Husserl, trata de ser “una meditación de nosotros mismos”⁵⁴.

5.

De la necesidad de una meditación de carácter histórico surgida principalmente a partir de una crisis cuyo análisis directo remite a la modernidad, se patentizan las coincidencias entre Husserl y Heidegger alrededor de la década de los años 30. Tanto en los tratados de la historia del ser, como en las lecciones y *Cuadernos negros* de esos años, se delinea aquello que Heidegger pretende destacar, especialmente como consecuencia de lo modificado a partir de su ontología fundamental.

Como ya señalamos, lo pensado como destino en *Ser y tiempo* conjunta la superioridad de poder de la comprensión de ser y la impotencia de la contingencia de lo ente en el abandono a sí mismo. En los *Aportes a la filosofía*, texto nuclear del pensar ontohistórico, Heidegger remitirá al esquema proyector de la comprensión y del fáctico abandono a sí mismo de la siguiente forma: “La inauguración a través del proyecto es sólo tal cuando sucede *como experiencia del estar arrojado* y con ello de la pertenencia al ser. [...] Pero el estar arrojado se atestigua, y se atestigua sólo en los acaecimientos fundamentales de *la oculta historia del ser* y a saber para nosotros sobre todo en la indigencia [*Not*] del abandono del ser y en la necesidad de *decisión*”⁵⁵.

La experiencia de la pertenencia al ser y la atestiguación en la historia del ser dejan ver la necesidad de la transformación del concepto existencial de existencia en uno de carácter metafísico, ya que, como se puede ver, *Dasein* y *metafísica* no

⁵² Hua VI, p. 16/ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 100.

⁵³ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 101 [Traducción modificada].

⁵⁵ Heidegger, M. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 197 [Cursivas mías].

son dos temas filosóficos, sino precisamente la relación de ser del ser humano vista por un lado como pertenencia al ser, *Dasein*, y visto por otro lado como atestiguación en la historia, *metafísica*. En esto consiste el “giro” de la filosofía heideggeriana, donde el ámbito que destaca es la concepción de la filosofía en su carácter histórico. Por ello señala Heidegger que la historia del ser es sólo “[...] el nombre para el intento de volver a poner la verdad del ser [*Seyn*] como acaecimiento en la palabra del pensar [...]”⁵⁶. Con historia, *Geschichte*, del ser no se mientan momentos historiográficos en una sucesión cronológica, sino el acaecer mismo: “Lo *histórico* no significa la forma de aprehender ni explorar, sino el *acaecer mismo*”⁵⁷.

La meditación histórica que busca develar el acaecer en la propuesta heideggeriana coincide⁵⁸ con lo desplegado por Husserl en esos años al enfatizar la necesidad de tal meditación en que, a diferencia de lo historiográfico, lo determinante sea la remisión al ocultamiento del sentido histórico y a la necesidad de decisión. Husserl lo señala así en la *Crisis*:

Una meditación retrospectiva histórica (*historisch*) como esta que estamos examinando es, pues, efectivamente la más profunda meditación de sí mismo hacia una comprensión de sí mismo, hacia aquello hacia lo que propiamente se quiere ir, hacia lo que se es como ser histórico. La meditación de sí mismo sirve a decisión y ella quiere decir aquí naturalmente, al mismo tiempo continuación de la tarea más propia, que de ahora en adelante es comprendida a partir de aquella meditación histórica y tarea elucidada, que en el presente nos es encomendada en común a nosotros⁵⁹.

Para Husserl tal meditación es introducida por las preguntas retrospectivas; mientras que en Heidegger se trata de un preguntar más inicial. En Husserl el paso a la meditación significa “hacer que reviva en su sentido histórico oculto

⁵⁶ Heidegger, M. *La historia del ser*, trad. Dina V. Picotti, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011, p. 21 [Traducción modificada].

⁵⁷ Heidegger, M. *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, trad. Ángel Xolocotzi, Comares, Granada, 2008, p.40.

⁵⁸ Conviene aclarar que la reflexión presente en torno al sentido de lo histórico y sus posibles relaciones en Husserl y Heidegger no necesariamente se apegan a la diferencia en los términos *Geschichte* y *Historie*.

⁵⁹ Hua VI, p. 73/ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p 115.

la conceptualidad sedimentada”⁶⁰; mientras que en Heidegger un aspecto de la meditación en el preguntar más inicial significa “saltar a la hasta ahora oculta historia del ser [*Seyn*] y con ello concebir la historia misma en totalidad más esencialmente que todo tipo de historiografía”⁶¹.

Sería apresurado decir que ambos fenomenólogos se refieren a lo mismo pura y simplemente; queda claro sin embargo, que el énfasis en la crisis de las ciencias y su referencia a la Modernidad conducen a la tematización de lo histórico en donde coinciden en la remisión a un carácter inicial con aproximaciones de diverso rango. Husserl divisa que el horizonte problemático derivado de la crisis produce una nueva dimensión que “solo se abre por una meditación sobre ese mundo de la vida y sobre los seres humanos como sus sujetos, y solo se podrá hacer manifiesta cuando hayamos avanzado mucho más en el esclarecimiento del desarrollo histórico (*geschichtlich*) según sus fuerzas impulsoras más íntimas”⁶². Así, la intimidad de la meditación logra aprehender el carácter histórico de occidente y el consecuente esclarecimiento de la motivación originaria de la historia. Análogamente ello conduce a la necesidad de decidir el rumbo de la actualidad, desde una consideración histórica, así Heidegger insiste en que “la meditación, como la unidad originaria, forzada y retenida por la decisión, de ese saber histórico y de este interrogar, solo prepara la decisión”⁶³.

6. Conclusión

A lo largo de las últimas décadas se han confirmado múltiples señalamientos indicados por Anthony Steinbock en 1995. Uno de ellos es el ejercicio generacional en el que se ha llevado a cabo la fenomenología y que se ha ido complementando con las publicaciones de los legados. En ese marco se puede entender el punto que señaló Steinbock en alguna de sus observaciones conclusivas sobre el hecho de no subestimar “la influencia que tanto Dilthey como Heidegger ejercieron o podrían haber ejercido en el pensamiento de Husserl a la altura de

⁶⁰ *Ibid.*, p. 73/p. 114.

⁶¹ Heidegger, M. *Meditación*, trad. Dina V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 36.

⁶² Hua VI, p. 54/ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 96.

⁶³ Heidegger, M. *Meditación*, Buenos Aires, 2006, p. 36.

la década de 1930”⁶⁴. Sabemos que esa línea ha sido examinada y enriquecida gracias a la publicación de los legados, concretamente de los volúmenes XXIX y XXXIX de Husserliana. Sin embargo, como han enfatizado autores como Held y Walton, también pueden destacarse coincidencias en los respectivos modos de abordar los problemas, lo que por un lado refuerza el regreso a las cosas mismas en términos fenomenológicos, entreviendo cierta permeabilidad en los impulsos recibidos hacia ambas direcciones.

De esa forma puede entenderse entonces la asimilación ontológica del “mundo de la vida” llevada a cabo por Heidegger en su “ser-en-el-mundo” y, a su vez, la inicial buena recepción que tuvo este tratamiento con sus problemáticas en Husserl; por lo menos así lo manifiesta el maestro en aquella famosa carta a Mahnke de finales de 1927 en donde acepta estar “gratamente sorprendido” por las “profundas intuiciones” contenidas en *Ser y tiempo*⁶⁵.

El despliegue de ámbitos de lo que en Husserl corresponde a la protohistoria, y que tanto Held como Walton han destacado ampliamente, apertura a su vez otro espacio de diálogo, también al inicio de la década de los 30, entre los fenomenólogos de Friburgo, especialmente la tematización de la tierra y cielo con Husserl, y de la tierra y el mundo con Heidegger. El punto que aquí hemos tratado en torno a la meditación histórica es otro más de los posibles momentos del diálogo póstumo. Lo desplegado en estas líneas busca contribuir de cierta manera al trabajo generacional que se realiza en el ámbito fenomenológico.

El intento realizado deja ver no sólo las críticas tanto de Husserl como de Heidegger a un planteamiento ontológico, sino que sus respectivas propuestas buscan aprehender los fenómenos en su abismalidad. La revisión por Heidegger hecha al alcance de la finitud del Dasein en el marco de *Ser y tiempo* exigió posteriormente la necesidad de transformar el concepto existencial de existencia por uno metafísico aperturiente de la dimensión histórica tanto en su forma como en su alcance.

Tal como ha reforzado Walton, y más allá del “isomorfismo estructural” planteado por Mohanty, entre Husserl y Heidegger hay puntos de convergencia que conducen a una “común indagación de un sentido interior de la historia

⁶⁴ Steinbock, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, Sígueme, Salamanca, 2022, p. 378.

⁶⁵ Husserl, E. *Briefwechsel, Band III: Die Göttinger Schule*, Kluwer, Dordrecht, 1994, p. 462.

más allá de la exterioridad de los hechos”⁶⁶. Precisamente esto último señalado por Walton y anunciado por Steinbock es el camino que decidimos explorar en esta aproximación.

Conviene, por último, señalar que el trabajo de Steinbock ocupa un lugar en la historia de la fenomenología no sólo por los caminos ya abiertos y por los cuales han transitado cientos de investigadores, sino porque en esta dimensión histórica a la que nos hemos acercado, lo tematizado provino de lo futuro y delineó el camino, incluso sin las fuentes con las que ahora contamos. Nos recuerda eso que Heidegger señala: “Lo histórico no es lo pasado, tampoco lo presente, sino lo *futuro*, aquello que está puesto en la voluntad, en la expectativa, en la pre-ocupación. Eso no se deja considerar, sino que debemos meditar al respecto”⁶⁷.

Bibliografía

- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED ediciones, Madrid, 2003.
- .; San Martín, J. “Mundo de la vida y curso de la historia”, en Agustín Serrano de Haro, *Guía Comares de Husserl*, Comares, Granada, 2021, p. 219- 242.
- GRONDIN, J. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, Paris, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher, FCE, CDMX, 1996.
- . *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.
- . *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2003.
- . *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003.
- . *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2005.
- . *Meditación*, trad. Dina V. Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2006.

⁶⁶ Walton, R. *Horizontalidad e historicidad*, Editorial Aula de Humanidades, Bogotá, 2019, p. 248.

⁶⁷ Heidegger, M. *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”*, Comares, Granada, 2008, p. 40.

- . *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006.
- . *El concepto de tiempo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2008.
- . *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" selectos de "lógica"*, trad. Ángel Xolocotzi, Comares, Granada, 2008.
- . *La historia del ser*, trad. Dina V. Picotti, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011.
- . *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi, Herder, Barcelona, 2013.
- . *Cuadernos negros (1931-1938. Reflexiones II-VI)*, trad. Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2015.
- . *Cuadernos negros (1938-1939). Reflexiones VII-XI*, trad. Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2017.
- HEINZ, M.; BENDER, T. (eds), "*Sein und Zeit*" neu verhandelt. *Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Meiner, Hamburgo, 2019.
- HELD, K. "La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acaerca de la relación Husserl-Heidegger" en A. Xolocotzi, *Hermenéutica y fenomenología*. Primer Coloquio, Universidad Iberoamericana, CDMX, 2003, p. 15.30.
- HERRMANN VON, F.-W. *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1997.
- HUSSERL, E. „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, en Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, New York, 1940, p. 307-326.
- . [HUA VI] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Walter Biemel (ed.), Nijhoff, Den Haag, 1954.
- . [HUA VII] *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, R. Boehm (ed.), Nijhoff, Dordrecht, 1954.
- . [HUA XV] *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*, Kern Iso (ed.), Nijhoff, Den Haag, 1973.
- . [HUA DOK III/3] *Briefwechsel, Die Göttinger Schule*, Kluwer, Dordrecht, 1994.
- . *La tierra no se mueve*, trad. Agustín serrano de Haro, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995.
- . [HUA XXIX] *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Kluwer, Dordrecht, 1993.
- . *Filosofía primera (1923/24)*, trad. Rosa Elena Santos, Editorial Norma, Bogotá, 1998.

- . [HUA XXXIX] *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Sowa Rochus (ed.), Springer, Dordrecht, 2008.
- . *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo, Buenos Aires, 2008.
- . “Kant y la idea de la filosofía trascendental” (1924), trad. Teresa Padilla, en *Textos breves de Husserl*, Sígueme, Salamanca, 2019.
- PATOCKA, J. “Briefe an Krzysztof Michalski”, en *Studia Phaenomenologica* VII, 2007.
- PETZET, H. W. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger, 1929-1976*, trad. Lorenzo Langbehn, Katz, Argentina, 2007.
- STEINBOCK, A. J. *Mundo familiar y mundo ajeno. Fenomenología generativa*, ed. y trad. Rocío Garcés y Andrés Alonso, Sígueme, Salamanca, 2022.
- WALTON, R. *Horizonticidad e historicidad*, Editorial Aula de Humanidades, Bogotá, 2019.
- XOLOCOTZI, A. “Mundo circundante y mundo de vida en 1919. Contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger”, en *Studia heideggeriana* V, 2016, p. 71-97.
- . “Apropiación ontológico-fundamental y apropiación onto-histórica en Martin Heidegger”, en Pilar Gilardi y Delmiro Rocha (coords.), *La apropiación de Heidegger*, Bonilla-Artigas, CDMX, 2020, p. 153-169.

Recibido 27-05-2024

Aceptado 23-07-2024

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

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

Cristián MARTÍNEZ BRAVO
Universidad Diego Portales
cristian.martinez1@mail.udp.cl

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

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

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

KEYWORDS: Genesis, Generativity, Biology, Life-world

Introducción

Se ha sostenido comúnmente que, para Husserl, los seres vivos no son seres generativos, pues carecen de la historia y la cultura como sus momentos esenciales (Steinbock, 2003, 2017, 2022; Walton, 2015). Esto quiere decir que se los ha caracterizado como habitando un tipo de temporalidad esencialmente diferente a la que identificamos en el ser humano, quien se apropia de su historia en un contexto generativo intersubjetivo cuya estructura adopta las formas de un mundo familiar y un mundo ajeno. Teniendo en mente que los seres humanos exhiben diferencias específicas en frente de los otros seres vivos, sostenemos que, en los escritos tardíos de Husserl, esta diferenciación radical se matiza, argumentando que ellos pertenecen a un tipo de generatividad de carácter biológico y que son parte integral del mundo de la vida. La tesis se despliega en dos partes. En primer lugar, desarrollamos la tensión que existe entre los enfoques generativo y genético en los trabajos de Steinbock y Walton. Mostraremos que, en último término, ellos refieren a momentos diferentes de la investigación fenomenológica, pero que no están completamente desconectados (Secciones I y II). En segundo lugar, elaboramos una interpretación acerca de la inclusión del aspecto biológico dentro de la generatividad¹, como medio para sostener que el ser humano posee un vínculo indisoluble con los demás seres vivos, lo que permite pensar en una ampliación del mundo de la vida, entendido – hasta ahora – como un ámbito puramente humano².

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

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

1. La propuesta steinbockean de la generatividad

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

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

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

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

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

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

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

El objetivo que persigue el autor aludiendo a la estructura antropológica del mundo de la vida en su función más concreta permite desconectar el fundacionalismo husserliano, el cual surge por un excesivo interés en considerar la fenomenología como un tipo de egología (Steinbock, 1997, 128; 2022, 66, 126⁴). Así, Steinbock caracteriza su enfoque de la siguiente manera:

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

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

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

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

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

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

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

no permite una síntesis de ambos momentos en una totalidad fenomenológica superior (Ibidem., 157-161⁵).

Un tercer y último elemento importante de señalar acerca del enfoque generativo de Steinbock es sobre el concepto de participación. Según el autor, la fenomenología no solamente es una metodología que permite exhibir las cosas mismas, sino que, al mismo tiempo, es una tarea que se lleva a cabo a lo largo de generaciones (Ibidem., 391), las cuales participan activamente de la novedad que de ella se deriva. Esto significa que la fenomenología no es un patrimonio exclusivo de Husserl, sino que es la obra de otros que la hacen avanzar y la modifican. Tal como señala en otro lugar, “El fenomenólogo generativo no se ocupa únicamente de la estructura de la generación, sino de cómo se genera la estructura” (Steinbock, 2017, 90). Esto quiere decir que la fenomenología generativa es una que va *tras de Husserl*, pero que apunta más allá de él, con una novedad *futurista* (Garcés & Alonso, 2022, 22⁶). Lo significativo de esta afirmación radica en la novedad y posibilidades de expansión que Steinbock descubre en la fenomenología, precisamente en lo que atañe a su dimensión más concreta y a la vez radical: la estructura del mundo antropológico, aquel en el que la labor fenomenológica tiene lugar.

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

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

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

2. Egología y generación según Walton

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

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

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

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

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

La constitución egológica del mundo antropológico tiene que ver con un desarrollo que va desde la dimensión originaria de la subjetividad – dotada de una protosensibilidad preyoica – hacia actos que son de orden superior, pero que suponen esos elementos primarios que se despliegan como habitualidades instintivas y originarias (Ibidem). Según Walton, es importante recordar que es Husserl quien plantea que la pregunta retrospectiva egológica constituye un retroceso que “prosigue en la dirección de un desarrollo filogenético que incluye mónadas preinfantiles, a saber, mónadas animales y pre-animales” (Husserl, 1973b, 595. Citado de Walton, 2002, 275). Este ámbito, que Husserl llama pasivo⁷, es un nivel constitucional necesario para dar cuenta del origen trascendental del mundo, el cual, en clave generativa, se entiende como mundo humano. De esta manera, “la *vida impulsiva instintiva* puede producir el nexo intersubjetivo” (Husserl, 1973b, 609. Ibidem., 280), lo que significa que en el ámbito más primigenio de la egología se presentan hallazgos que no pueden ignorarse a la hora de ejecutar la exposición fenomenológica sobre la constitución completa del mundo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. A *Consideraciones preliminares*

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

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

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

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

Lo propio y lo ajeno son co-constitutivos en la medida en que se encuentran. El mundo humano, desde nuestras sociedades familiares se desplaza hacia el encuentro con lo ajeno, con lo normativamente extraño y este *factum* impide sostener, generativamente, que uno preceda al otro. La importancia de este hecho radica en que permite comprender que la extrañeza es un componente de la experiencia que no puede ser meramente sintetizado dentro de un ámbito de comprensión familiar, porque en sí mismo lo extraño tiene su forma de existencia particular⁸. A partir de esta constatación, Steinbock sostiene la co-constitucionalidad de los mundos, haciendo hincapié en la imposibilidad de la existencia de un mundo único. En resumen, la posición de Steinbock permite matizar un uso exacerbado de la egología, esto es, cuando radicaliza su núcleo fundacionalista. Así, su enfoque permite comprender lo ajeno como un elemento constitucional relevante del esclarecimiento fenomenológico.

Desde otro punto de vista, la postura waltoniana sobre la generatividad permite integrarla y constreñirla desde el lugar de justificación egológica, comprendiendo que los componentes genéticos del sujeto son relevantes a la hora de examinar la constitución fenomenológica del mundo antropológico. Tal como indicamos anteriormente, el *comienzo* de la reflexión fenomenológica es de carácter pluralista y dependerá de cada estrategia metodológica el situarlo en el mundo completamente constituido o en su origen trascendental pasivo. Sin embargo, el reconocimiento del papel de la conciencia como punto de acceso al problema fenomenológico constituye un momento fundamental para dar cuenta de que, en los procesos concretos de la generación, hay elementos genéticos que son relevantes. Así, nos parece que el valor de la postura de Walton es que nos permite asignarle un valor a la generatividad sin perder de vista la fenomenología genética como punto de acceso al problema trascendental del mundo antropológico. Usando una analogía de Varela, debemos considerar los enfoques genético y generativo en tanto que “se constriñen y modifican mutuamente como en una danza” (1996, 347⁹). Su necesidad radica en que ambos son modos de acceso a problemáticas que, aunque diferentes, no pueden desconectarse, sino que se articulan coherentemente para construir el edificio fenomenológico que Husserl pretende ensamblar.

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

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

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

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

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

A juicio del autor, la diferencia entre la vida humana y la vida animal radica en el modo en que habitan el tiempo, en términos de que, en el ser humano, acontece una acumulación e incremento de los valores y las normas que constituyen un presente que siempre puede renovarse. En este sentido, Walton da cuenta de una forma de historicidad que no es meramente repetitiva, fundada en los instintos, sino que es más bien la progresividad de la comunidad en su tradición y en vistas del futuro. Se trata de una diferencia fundamental, ya que daría cuenta que el animal vive en una forma de temporalidad que no puede ser propiamente histórica, pues es mera repetición. En palabras de Husserl, “El ‘simple animal’ actuará acaso del mismo modo una y otra vez, dadas determinadas circunstancias [...]” (2012, 26). Y ese *mismo modo* es, tal como ya señalamos, instintivo: “En su ingenuidad irreflexiva sería un simple animal, idealmente adaptado a unas circunstancias azarosamente estables gracias a un instinto ciego” (Ibidem., 36). Como se ve, ambos autores siguen una interpretación común sobre Husserl acerca del rol de los animales dentro de la constitución del mundo¹⁰. Sin embargo, veremos a continuación que esta no es la única manera de comprender el asunto, sino que existen nuevas interpretaciones que permiten exponer el tema de los animales y su forma de ser de maneras que debilitan el presupuesto antropocéntrico dentro de la fenomenología.

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

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

siguiendo a Husserl. Para hacer frente a este prejuicio, utilizamos el concepto de *antropomorfismo crítico* (Gaitsch & Vörös, 2016; Gaitsch, 2018, 2019), el cual “establece analogías entre yo mismo y el otro a partir de ciertas congruencias en las relaciones y actitudes, al tiempo que insiste en la distancia (insalvable) del otro” (Gaitsch & Vörös, 2016, 219-20). Esto no quiere decir que la egología quede absolutamente desconectada de la investigación sobre los seres vivos, pues se sigue manteniendo el fundamento de que mi propio yo, en tanto que corporalizado, es el punto de partida, la matriz que sirve como lámina de contraste entre el otro ajeno y yo mismo (Ibidem., 219). Al mismo tiempo, este enfoque asume la llamada *generatividad biológica* (Gaitsch, 2018, 2019), la cual en este trabajo la entendemos como el intento por comprendernos a nosotros mismos, habitantes del mundo antropológico, como viviendo en un doble contexto biogenerativo y como relacionándonos con seres extraños a quienes les atribuimos el carácter de lo viviente (Gaitsch, 2018, 149). En este sentido, se asume que los animales son sujetos, que poseen un mundo y que establecen relaciones significativas con él, tal como Husserl plantea en algunas partes de su obra¹¹. Además, se integra a los animales en el interior de la comunidad generativa, cuestión que Husserl plantea de manera periférica a lo largo de su obra (1973b, 596, 609; 1993, 101, 343), pero que, a nuestro juicio, esconde una relevancia que permite abrir nuevos ámbitos de investigación. Ambas asunciones son importantes y plantean sus propios problemas, aunque en este trabajo nos centraremos solo en la segunda.

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

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

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

¹¹ Ver Husserl, 1973a, 74, 123, 126, 314; 1973b, 61, 626.

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

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

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

con subjetividades no humanas (Gaitsch & Vörös, 2016, 213). Así, se descubre fenomenológicamente que existe un estrato común a todos los seres vivientes, el cual Husserl entiende como un hecho filogenético fundamental (1973b, 173, 179, 609). A partir de una variación eidética de nuestros cuerpos podemos determinar que existen en nosotros instintos primarios, que se manifiestan en la lucha por la satisfacción de nuestras necesidades, tales como comer o aparearnos (Husserl, 1976, 482¹³). De esta manera, se asume que la vida se articula a partir de una estratificación de niveles de animalidad, los cuales refieren a una ontología desconocida, y que se entiende como una teleología (Ibidem). Por extensión, identificamos que los demás seres vivos también poseen una vida instintiva, lo que en último término conlleva a lo que Husserl llama la comunidad de impulso:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

individuos, en los que esas ideas de especie se realizan ‘normalmente’ de forma más o menos perfecta (Husserl, 1989, 99¹⁴).

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

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

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

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

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

Conclusión

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

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

Bibliografía

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

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

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

Recibido 27-05-2024

Aceptado 04-09-2024

INFORMACIÓN PARA LOS COLABORADORES

Envío de originales: Los originales se presentarán en la página digital de la revista. El autor/a habrá de registrarse en ella y seguir las instrucciones que se indican. Los manuscritos no han de estar publicados en otro lugar o soporte ni haber sido enviados simultáneamente a otras revistas. El Consejo de Redacción revisará los originales recibidos antes de remitirlos a los evaluadores.

Aceptación: Todos los originales serán evaluados mediante informes de doble ciego por dos personas expertas designadas por el Consejo Editorial y ajenas a la Facultad de Filosofía de la UNED. Los autores podrán sugerir nombres de posibles revisores que no pertenezcan a su propia institución; el Consejo de Redacción se reserva la decisión final. El autor será informado del resultado de la evaluación en un plazo máximo de dos meses.

Libros para recensión: Deben enviarse a la Secretaría de la revista: Facultad de Filosofía, Paseo Senda del Rey, nº 7, Madrid 28040.

Réplicas: Se aceptarán réplicas a artículos y reseñas aparecidos en Investigaciones Fenomenológicas. Serán publicadas bajo idénticos criterios de calidad.

Formato y estructura de los textos originales: Los manuscritos estarán escritos en formato Word o similar. No deben utilizarse negritas ni subrayados, únicamente cursivas, «comillas angulares» y “comillas inglesas”, según los casos. No se fijarán márgenes ni Retornos Manuales, salvo en los puntos y aparte. El texto se dividirá en epígrafes, incluyendo una introducción, conclusión y bibliografía.

Notas: Siempre con la función «pie de página».

Extensión: Para Estudios o Artículos, hasta 35.000 caracteres, incluidos los títulos, resúmenes y bibliografía. Para Reseñas y Comentarios: 3.000 palabras. Interlineado doble. Fuente: Times New Roman, 12 ptos.

Figuras y Tablas: Se incorporarán al texto; irán numeradas y con sus respectivas leyendas al pie, en cursiva y tamaño 10 ptos.

Abstract y keywords: Todos los manuscritos incorporarán título, resumen y palabras clave en español y en inglés. El autor indicará la institución a la que pertenece debajo de su nombre y escribirá su dirección postal y electrónica mediante un asterisco de llamada al pie de página insertado después de su nombre.

Bibliografía: Alfabética, el apellido del autor en **VERSALES**, seguido de la inicial del nombre y el año de publicación (éste entre paréntesis). Para los Artículos se utilizarán «comillas» y para los títulos de libros y revistas, cursiva. Seguirá por este orden: Lugar: Editorial, página (p. ó pp.)

SOLICITUD DE INSCRIPCIÓN EN LA SEFE

Nombre:

Apellidos:

Nombre:

Dirección: calle:

ciudad:

Tfno.:

Lugar de trabajo:

Línea o líneas de investigación:

1)

2)

3)

NOTA: de acuerdo al art. 4.2. de los Estatutos, la admisión de nuevos socios corresponde al Comité Científico, debiendo el solicitante ser presentado por dos socios. En caso de que no conozca a ningún miembro que lo pudiera presentar, es preciso que envíe junto con esta hoja y un breve curriculum en el que explique las líneas de investigación. Una vez que el Comité Científico haya decidido la admisión del solicitante, éste recibirá una notificación para que proceda a ingresar la cuota de inscripción, trámite imprescindible para que la admisión sea firme.

La solicitud deberá ser dirigida a la siguiente dirección:

jdiaz@fsof.uned.es