

LA POSIBILIDAD DE UNA FENOMENOLOGÍA GENERATIVA. ¿PUEDE LA ESTRUCTURA “MUNDO FAMILIAR/MUNDO AJENO” SER EL NUEVO PUNTO DE PARTIDA EXPLICATIVO DE LA FENOMENOLOGÍA?

Esteban Ignacio Marín Ávila
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen/*Abstract*

El tema central de este artículo es el problema de la constitución de lo familiar y lo ajeno en la fenomenología trascendental. La naturaleza misma de este problema implica una dimensión social que tiene que ser abordada en términos de generatividad, esto es, en términos de la pertenencia a una intersubjetividad histórica. El artículo se refiere principalmente a algunos planteamientos de Anthony J. Steinbock, quien en su libro *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl* pretende retomar y desarrollar hasta sus últimas consecuencias ciertas tesis que se encuentran en escritos tardíos de Edmund Husserl sobre intersubjetividad. En él se destacan algunas de las ventajas y de las implicaciones de un planteamiento que se proponga investigar este problema de la constitución de lo familiar y lo ajeno a partir de las nociones de ‘apropiación’ y de ‘transgresión’, pero también se ponen de manifiesto las razones por las cuales no es posible desarrollarlo hasta sus últimas consecuencias en el marco de una concepción de la fenomenología generativa como la que propone Steinbock. Por esta razón el artículo contiene también una propuesta para repensar la relación entre fenomenología estática, genética y generativa, así como sus respectivos objetos de investigación. Esta propuesta es en cierto modo un retorno a Husserl, pero pretende seguirse de las cosas mismas.

Palabras clave: fenomenología generativa, apropiación, transgresión, familiar, ajeno.

The possibility of a generative phenomenology. Could the “home-world/alien-world” structure be the new explicative starting point for phenomenology?

The main topic of this article is the problem of constituting familiarity and alienness in transcendental phenomenology. However, the very nature of this problem entails a social dimension that must be addressed through recourse to generativity; i.e., the condition of pertaining to a historical intersubjectivity. The article draws primarily on the thesis and concepts of Anthony J. Steinbock, who in his book, *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, seeks to take up and develop in a radical manner certain theses found in Edmund Husserl's later writings on intersubjectivity. It sets out some of the advantages and implications of an attempt to account for the problem of constituting familiarity and alienness through recourse to the notions of 'appropriation' and 'transgression', while also discussing the reasons why it is impossible to develop this within the framework of generative phenomenology as posited by Steinbock. Consequently, it contains a proposal to re-think the relationship among static, genetic and generative phenomenology, together with their objects of study. In a certain sense, this proposal constitutes a return to Husserl, though it claims to emerge from the things themselves.

Keywords: generative phenomenology, appropriation, transgression, familiarity, alienness.

Esteban Ignacio Marín Ávila

Maestro en Filosofía (área ontología) por la Universidad Nacional Autónoma de México, actualmente realiza el Doctorado en Filosofía (área ética), en la misma universidad con el proyecto de investigación: El concepto fenomenológico de comunidad y la fundamentación fenomenológica de la ética y de la política. Asesor principal: Dr. Antonio Zirión Quijano. Becario del CONACYT. En 2013 fue investigador invitado en el Archivo Husserl de Colonia. Husserls-Archiv Köln, Universität zu Köln, Alemania, y de 2012 a 2013 realizó una estancia de investigación de año y medio bajo la supervisión del Prof. Dr. László Tengelyi, Bergische Universität Wuppertal, Alemania. Es autor de varios artículos y cuentos e integrante del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Sitio web: www.clefen.org Actualmente es Profesor de asignatura en la Universidad La Salle (Maestría en Filosofía Social).

El tema de este artículo es el problema de la constitución de lo familiar y de lo ajeno en la fenomenología trascendental. Aquí me referiré principalmente a algunos planteamientos de Anthony Steinbock, quien en su libro *Home and Beyond* (Steinbock, 1995) pretende retomar y desarrollar hasta sus últimas consecuencias ciertas tesis que se encuentran en escritos tardíos de Edmund Husserl sobre la intersubjetividad. En conexión con esto trataré de destacar algunas de las ventajas y de las implicaciones de un planteamiento que se proponga investigar este problema a partir de las nociones de apropiación y de transgresión, así como de poner de manifiesto las razones por las cuales no es posible desarrollarlo hasta sus últimas consecuencias en el marco de una concepción de la fenomenología generativa como la que propone Steinbock.

*

Siguiendo textos póstumos de Husserl, Anthony Steinbock concibe lo familiar como una sedimentación generativa de lo típico que funciona para nosotros como normalidad; o lo que es lo mismo, lo concibe como lo típico con lo que contamos en tanto que personas que toman parte en la generatividad de nuestro hogar. En esta concepción lo ajeno es, en contraste, aquello que remite a un nexo generativo extraño, que no es el nuestro (Steinbock, 1995: 163, 129). Aquí es necesario recordar que en el contexto de la fenomenología trascendental el término 'generatividad' suele emplearse para dar cuenta de la producción de sentido a través de los lazos generacionales que nos determinan como personas históricas; se trata de aquella propiedad por la cual podemos decir que heredamos un mundo que tiene un origen histórico (Husserl, 1986: 211; Steinbock, 1995: 3). Por lo tanto, al elucidar lo familiar de esta manera, haciendo

referencia a su carácter normal y a su densidad generativa, se dice lo siguiente: por un lado, que se trata de una tipicidad que se hereda y consolida a través del paso de las generaciones, de tal manera que sólo llega a constituirse con el carácter de familiar en virtud de nuestra condición de miembros de una tradición y de un mundo cultural; por otro lado, que lo típico constituido de esta forma como familiar funciona de alguna manera como referente normal para nuestra experiencia.

*

Una elucidación completa del carácter de lo familiar y de lo ajeno implica una elucidación del carácter de lo típico. No es posible profundizar aquí en esta tarea, pero será necesario decir algunas palabras al respecto. Hay que empezar por mencionar que Steinbock sigue a Husserl al afirmar que todas las vivencias intencionales, incluso las axiológicas y las teóricas, pueden considerarse como actos prácticos en el sentido más amplio de la expresión. A esto hay que agregar que también lo sigue al hacer suya la tesis de que *el principio de selección de las posibilidades prácticas es la tendencia hacia lo óptimo* (Steinbock, 1995: 149). Esta última tesis aplica también para la esfera de la pasividad, y ello quiere decir que lo que se hace afectivamente prominente y llama nuestra atención depende de un contexto práctico: hay ciertas predaciones o apariciones o situaciones desatendidas que nos afectan y que surgen en nuestra conciencia desde el comienzo como óptimas en virtud de un determinado interés práctico, es decir, que ya han sido constituidas como óptimas antes de que volvamos a ellas nuestra atención. Lo importante aquí es que lo óptimo funciona como referente normal para experiencias ulteriores, y que esto da pie a la constitución pasiva de los tipos inherentes a las vivencias (Steinbock, 1995: 159). Dicho en pocas palabras y de manera muy general, hay ciertas vivencias que tienen un carácter privilegiado dentro de una corriente de conciencia por cuanto que satisfacen mejor que otras un determinado interés práctico. Estas vivencias óptimas

fungen como moldes o parámetros de lo conocido para nuevas vivencias que se asocian con ellas. Lo típico surge entonces a partir de la referencia de todas las vivencias a lo previamente constituido como óptimo; o dicho con mayor exactitud, la tipicidad es constituida gracias a un sistema de tendencias afectivas hacia lo óptimo que surge a través de repetición concordante. Las vivencias típicas entendidas de esta manera son entonces las vivencias óptimas que están en una síntesis de asociación por semejanza con otras vivencias óptimas (Steinbock, 1995: 148-157).

Trataré de aclarar lo anterior con un ejemplo propio. Pensemos en la percepción de los colores de un objeto cotidiano, como un caracol blanco con puntos cafés. Todas las vivencias de percibir los colores de un caracol están determinadas por la vivencia óptima de la percepción del caracol bajo una forma particular de iluminación, como la del sol a medio día, pero esta vivencia óptima que funciona como referente normal es también una vivencia típica. Supongamos que dicho caracol se muestra con mucha mayor distinción y mayor detalle bajo la luz negra de una feria o de un circo. Normalmente en casos semejantes seguimos intencionando al caracol como un objeto blanco con puntos cafés, por más que en ese momento y ante esa iluminación diferente se nos aparezca como un objeto verde fosforescente con puntos rosados. Si fuera el caso que lo único normativo fuera lo óptimo sin su densidad genética, entonces en adelante todas las percepciones que tuviéramos de un caracol sin luz negra tendrían que constituirse como anormales y como necesitadas de una evidenciación normal que sería la que tiene lugar bajo la luz negra (pues con ella el caracol se nos muestra con mayor detalle y por lo tanto en una percepción mejor). Es importante traer aquí a colación el tema de lo óptimo porque explica que la conformación de los tipos que rigen la experiencia no es arbitraria ni inamovible: estos tipos están en una perpetua tensión con nuevos óptimos que pueden llegar a conformar nuevos tipos que los sustituyan. Por otro lado, lo típico así entendido no es algo que se constituya a partir de una intuición eidética y se instaure con ello de una vez por todas como algo fijo, sino que se constituye pasivamente por la síntesis que surge de la

repetición concordante del vivir óptimamente y de lo vivido como óptimo, y por ello nada evita que esté en constante evolución.¹

Según Steinbock, la sedimentación o perduración intersubjetiva de lo típico a través de una tradición define a lo familiar, que es la tipicidad de que dispone una persona *en tanto que miembro de una comunidad*. Sin embargo, en contraste con lo meramente típico, lo familiar remite ya necesariamente al dominio de la vida activa del yo. Así, la constitución de lo que se tiene como familiar y de lo que se tiene como ajeno se da a través de la ‘experiencia delimitante’ (Steinbock, 1995: 179) que tiene dos modalidades: la apropiación, que es experiencia directa de lo doméstico frente a lo ajeno, y la transgresión, que es experiencia directa de lo ajeno frente a lo doméstico. ‘Delimitante’ significa aquí que a esta experiencia le es esencial que en ella se impongan o emerjan límites (Steinbock, 1995: 179); es decir, significa que lo que en la apropiación se constituye como familiar o doméstico debe su sentido a su delimitación frente a lo que se co-constituye como ajeno, y viceversa. A este respecto, Steinbock dice que “este dueto constitutivo se desdobra como *la co-constitución de lo ajeno a través de la experiencia apropiativa de lo doméstico, y como la co-constitución de lo doméstico a través de la experiencia transgresiva de lo ajeno*” (Steinbock, 1995: 179).

La teoría de Steinbock en torno a la apropiación y la transgresión es una radicalización de cierta concepción que se puede encontrar en varios pasajes de *Husserliana XV* (Husserl, 1973b:196-214:214-227:428-438:631-634). En estos textos, Husserl sostiene que lo ajeno comparece cuando se nos da algo que no es concordante con la tipología que se sostiene en nuestra vida habitual, esto es, cuando se nos da algo que no es concordante con nuestro horizonte aperceptivo. Así pues, lo ajeno comparece inicialmente en una especie de ruptura en la cual llegamos a ser conscientes de que la forma en que el mundo comparece ante nosotros tiene un carácter familiar frente a otra nueva forma de comparecer que nos resulta ajena en virtud de que es accesible en genuina inaccesibilidad, en el modo de la incomprendibilidad (Husserl, 1973b: 631). Esto quiere decir que la comparecencia de lo ajeno tiene lugar con una forma de constitución por principio diferente de la que

tiene lugar cuando comparece lo que nos es conocido. El que lo ajeno sea accesible en genuina inaccesibilidad significa que comparece como algo incompatible con nuestro sistema tipológico normal: no es lo meramente desconocido, sino lo que rompe con lo conocido. La radicalidad de Steinbock tiene que ver con esta última tesis. Mientras que para Husserl todo lo ajeno presupone un núcleo de familiaridad o de cualidad de conocido sin el cual no podría ser siquiera experimentable y gracias al cual se puede transitar hacia su comprensión en una suerte de movimiento expansivo (Husserl, 1973b: 432), Steinbock enfatiza que lo profundamente ajeno se revela como cada vez más incomprensible e incompatible con la normalidad de quien lo constituye. Según el norteamericano, el progreso de la experiencia referida a lo ajeno no da paso a una comprensión, sino a una incomprensibilidad más profunda que la inicial. Dicho en otras palabras: para Steinbock lo ajeno en tanto que lo genuinamente incomprensible no puede nunca dar paso a una comprensión apropiativa.

En torno a este último punto tengo que disentir de Steinbock. Creo que no es necesario considerar la apropiación y la transgresión como dos formas disyuntivas de procesos constitutivos; por el contrario, ambas formas de conciencia pueden y suelen referirse a un mismo objeto. Quizá hay casos en los que la transgresión no puede dar paso a una apropiación, como la muerte inesperada de un hijo, que es el ejemplo de Husserl de una experiencia profundamente ajena (Husserl, 1973b, 211), o incluso el fantasear o pensar sobre nuestra propia muerte. Parece que estas son situaciones extremas con las que uno no puede nunca familiarizarse. Sin embargo estas son situaciones límite. Por el contrario, lo común es constituir un mismo objeto intencional apropiativamente, de una manera cada vez más precisa en cuanto a sus determinaciones familiares, y al mismo tiempo transgresivamente, de una manera que profundiza en su cualidad de ajeno por cuanto que se revela como incompatible con más y más estratos de nuestro sistema tipológico normal. El caso de pasar una temporada fuera del hogar y conocer progresivamente costumbres ajenas es un ejemplo de la complementariedad entre la constitución apropiativa-

tiva y la transgresiva, así como de la superposición de lo familiar y de lo ajeno. Al convivir día a día con personas de un modo de ser distinto del mío comprendo apropiativamente sus hábitos remitiéndolos a mi sistema de tipicidad normal y de esta manera capto sus peculiaridades de acuerdo con este sistema. Supongamos que un día tengo un conflicto con una de esas personas y que cuando acudo a resolverlo recibo de su parte una suerte de explicación que semeja una disculpa, pero que no es exactamente una disculpa a las cuales yo estoy acostumbrado. En este caso constituyo apropiativamente esa situación como un tipo de disculpa muy particular, pero también la constituyo transgresivamente como algo que remite a un sistema de tipicidad normal distinto del mío. Esto quiere decir que por un lado puedo llegar a comprender cada vez mejor en qué consiste dicha situación objetiva y cómo funciona el acto de disculparse ajeno, y que por otro lado al mismo tiempo puedo llegar a ser progresivamente consciente de que la forma en que esas personas ajenas viven esa situación es incompatible con más y más estructuras de mi tipicidad normal. Dicha situación me es inicialmente conocida en tanto que acto de disculparse, y conforme paso tiempo en ese lugar, dicha forma particular de disculparse me llega a ser más familiar, pero esta familiaridad creciente no se opone necesariamente al descubrimiento creciente de su cualidad de ajeno, al descubrimiento de que tiene otros aspectos incomprensibles en los que antes no había reparado. Puedo llegar a comprender que esta forma de disculparse difiere de la que me es más familiar en que implica una explicación o justificación de la acción de quien se disculpa y no una admisión explícita de su responsabilidad. En este sentido constituyo apropiativamente tal disculpa como una forma particular de disculpa. Y sin embargo mientras comprendo esto puedo llegar a darme cuenta de que la forma en que esas personas explican o justifican sus acciones es muy diferente de la forma que vale como normal para mí, con lo cual descubro que mi comprensión apropiativa es superficial y que a ella subyace una incomprensibilidad aún más profunda. Esas personas que me son ajenas tienen otros valores y

otras convicciones que salen a relucir en la manera en que justifican sus acciones cuando se disculpan: tienen una manera diferente de concebir las relaciones interpersonales, con una jerarquía diferente y que puede ser más o menos rígida que la mía; tienen una manera diferente de concebir la función del dinero en la sociedad; una manera diferente de concebir a la familia; una manera distinta de concebir el honor, la responsabilidad, la identidad de género, etc.

Quiero dejar en claro que me parece que uno de los grandes méritos de Steinbock es haber distinguido de manera muy tajante estas dos formas diferentes de constitución: lo que comparece de manera concordante con nuestro sistema tipológico normal es constituido apropiativamente como lo familiar, lo que comparece en una ruptura con este sistema tipológico normal es constituido transgresivamente como ajeno. Creo que este filósofo lleva razón en que la experiencia de lo profundamente ajeno no puede ser analizada sólo en términos de cómo lo inicialmente incomprendible llega a hacerse comprensible, sino que también debe de ser investigada en términos de cómo es posible connotar progresivamente un horizonte familiar que es ajeno en la medida en que es incompatible con el propio (Steinbock, 1995: 242). Sin embargo, creo que se equivoca al suponer que estas dos formas de constitución se excluyen. Por lo demás, me parece que este error, al igual que todos los que señalaré en adelante, deriva de otro más profundo que tiene que ver con una concepción de la fenomenología que pretende dejar a un lado la instancia de la experiencia directa como fuente de conocimiento. Volveré sobre ello más adelante.

*

La idea de que la conciencia de lo ajeno viene necesariamente acompañada de una suerte de resistencia del objeto ajeno, que rompe con el horizonte familiar, es perfectamente compatible con la idea de que la constitución activa de los otros tiene lugar con los actos sociales o comunicativos que

son enunciados y descritos brevemente por Husserl en varias obras como *Ideas II*, *Meditaciones cartesianas*, los artículos compilados con el título de *Renovación del hombre y la cultura*, los textos 9 y 10 de *Husserliana XIV* y el texto 29 de *Husserliana XV*. Steinbock pasó por alto este punto. Lo característico de estos actos es justamente que en ellos el otro determina al sujeto constituyente para que aprehenda la intencionalidad o el sentido de una de sus vivencias.² Un alumno de Husserl, Adolf Reinach, estudió también con gran agudeza estos actos y algunas de sus formas más complejas, como la promesa, la orden, la petición, la prescripción y la representación (Reinach, 2010).

Si comunicar algo es inducir a alguien a entender algo, entonces atender un acto comunicativo es ser inducido a entender algo que está empujado en un horizonte ajeno. Lo que es más, uno no puede constituir el sentido de un objeto meramente en el contexto de su horizonte doméstico una vez que este objeto se revela como un sujeto que nos dirige actos comunicativos. Puedo tratar de constituir a mi vecino como alguien que pertenece a un tipo de persona que me es familiar de antemano. Sin embargo, mi vecino puede oponerse a que lo constituya de esta manera, puede hacerme revisar una y otra vez los tipos que me son familiares al decirme una y otra vez que lo estoy malinterpretando.

Luego entonces lo que puede ser experimentado como profundamente ajeno es justo aquello cuyo sentido no puede ser enteramente determinado por quien se enfrenta a él y lo pretende conocer. No es necesario contar con el asentimiento voluntario de un caracol para percibir su textura, sus curvaturas o sus múltiples formas de aparecer en distintas tonalidades. En cambio la experiencia de lo profundamente ajeno sí supone una voluntad de expresarse de lo ajeno mismo y de guiar la síntesis de aprehensión por caminos nunca antes transitados; por eso lo profundamente ajeno sólo puede ser otro yo o algo relativo a otro yo, como un útil, una concepción o un hábito. El problema de lo ajeno no es meramente el problema de su captación por parte de quien pretende experimentarlo, sino el problema de la expresión en la que lo ajeno mismo se hace patente. Esto no quiere decir que

la experiencia de lo ajeno no dependa en alguna medida de quien pretende acceder a ello. A quien busca lo ajeno le corresponde por una parte el suscitar la expresión ajena mediante actos comunicativos particulares como, por ejemplo, el acto de preguntar, y por otra parte estar dispuesto a retomar el contenido del acto comunicativo que el otro yo le extiende en la forma de una respuesta (Husserl 1988: 166). El desarrollo de estos problemas supone el estudio detallado de la estructura intencional de los actos sociales y en particular de los distintos tipos de actos comunicativos. Por otro lado, quizá no esté de sobra mencionar que, aunque la comunicación hace posible la experiencia de lo profundamente ajeno, puede también mantenerse en el terreno de la familiaridad. Esto es, en efecto, lo más común.

*

Steinbock no da cuenta de cómo se constituyen el mundo familiar y los mundos ajenos *para* la persona que lleva a cabo la constitución apropiativa o transgresiva. Con ello la descripción de estos procesos constitutivos permanece incompleta, al menos para quienes concebimos la fenomenología como una filosofía de la vida de conciencia. De acuerdo con Steinbock, no es posible pensar en una persona que no esté ya inmersa en la historia y que no tenga con ello ya siempre una experiencia determinada a partir de un horizonte intersubjetivo privilegiado. Esta tesis es difícilmente rebatible, pero a mi modo de ver el problema está en que este privilegio del mundo doméstico frente a los mundos ajenos no se puede fundamentar desde una fenomenología que renuncie explícitamente, como propone este filósofo, a tener en el sujeto su punto de partida.

En la exposición de Steinbock encontramos descripciones sobre cómo tiene lugar la apropiación de elementos que derivan de un determinado mundo doméstico y de una determinada tradición, como en la repetición de narraciones míticas o en el tomar parte en rituales que marcan el inicio y el fin de etapas vitales. Sin embargo, lo característico de lo familiar

es tener un carácter privilegiado. ¿Cómo dar cuenta de este privilegio si no es elucidando la forma en que motiva a quien se lo apropia? Desde el planteamiento de Steinbock parece imposible abordar este problema, pues este filósofo concibe la estructura mundo doméstico/mundo ajeno como el verdadero absoluto de la fenomenología, esto es, como aquello a partir de lo cual se explica todo lo demás (Steinbock, 1995: 269). Pero justo por ser el fundamento para toda explicación, el absoluto fenomenológico es necesariamente un punto ciego. Creo que puede aceptarse que la estructura mundo familiar/mundo ajeno es un absoluto, pero exclusivamente en referencia a la fenomenología generativa, la cual a su vez tendría que presuponer al resto de la fenomenología con sus propios absolutos. Sin embargo Steinbock mismo hace problemática esta interpretación cuando sostiene, al final de su libro, que la fenomenología genética supera y corrige a la fenomenología estática, y que la fenomenología generativa supera y corrige a la fenomenología genética (Steinbock, 1995: 265).

Pero ¿qué define según Steinbock a un mundo doméstico o a un mundo ajeno? El elemento central de este par de conceptos es la raigambre. Sin embargo, incluso este elemento central del absoluto generativo parece presuponer a la vida de conciencia como condición de su elucidación. La raigambre es una instancia donde tiene lugar la apropiación de sentido por parte de los miembros de una comunidad generación tras generación. Steinbock sostiene que cuando Husserl transita de la fenomenología genética a la fenomenología generativa deja de hablar del origen del sentido en términos de *comienzo*, de *Ursprung*, y pasa a hablar de él en términos de *Stamm*, que aquí traduzco por el término *raigambre*. La fenomenología generativa sería aquella que trataría de dar cuenta del mundo a partir de un origen histórico, de un origen que se hereda generación tras generación (Steinbock, 1995: 194). Así pues, la raigambre es lo típico en su densidad generativa o, como prefiere decirlo Steinbock, en su *momentum* o en su impulso generativo (Steinbock, 1995: 234). Con este concepto nos referimos entonces a las tradiciones que expresan habitualidades intersubjetivas y que funcionan como instancias donde se hereda el sentido generación tras generación.

¿Cómo se impone como normal esta tipicidad que nos fue heredada y que funciona como raigambre? Steinbock no lo dice. Sin embargo, sí podemos encontrar en Husserl elementos que nos permiten esbozar una primera respuesta a esta interrogante. Klaus Held destaca esto refiriéndose a varios pasajes de *Husserliana XV* en un artículo que lleva el título de “*Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*” (Held, 2005) y que es ampliamente citado por Steinbock. Held recupera y desarrolla allí una observación de Husserl sobre que en última instancia nuestro mundo doméstico tiene una validez que está motivada afectivamente y que hace que resulte imposible abandonarlo por completo: es el mundo que se sostiene en una historia y una tradición que es nuestra porque es la de nuestros padres, abuelos y tatarabuelos generativos; es decir, de la gente que nos crió y de la gente que los crió a ellos (Held, 2005: 44; Husserl, 1973b, 148-170). Dicho en otras palabras, la normalidad de nuestro mundo doméstico en contraste con la profunda anormalidad de los mundos ajenos deriva de la autoridad de quienes constituyeron este mismo mundo familiar antes que nosotros. Sin embargo, desde una perspectiva fenomenológica completa habría que insistir en que cada sujeto tiene que constituir para sí esos tipos comunes de su mundo doméstico bajo la guía de otras personas. Desde este supuesto tenemos entonces que lo familiar tiene también el carácter normal de lo típico en tanto que sedimentación genética de un óptimo, aunque en este caso se trate de un óptimo inducido por otras personas. Justamente por eso pienso que la tarea de la fenomenología generativa consiste en esclarecer cómo tiene lugar esta inducción y cómo re-constituye y cultiva cada quien la raigambre que le fue heredada, ese origen generativo del sentido del que habla Husserl. Este problema es abordado en sociología bajo los conceptos de socialización primaria y secundaria, y cabe encontrar en la obra de Alfred Schütz, Thomas Luckmann y Peter Berger desarrollos del mismo desde perspectivas bastante cercanas a la fenomenología husserliana (Schütz/Luckmann, 2003; Berger/Luckmann, 1971).

*

Los conceptos de Anthony Steinbock que he bosquejado aquí brevemente son en mi opinión indispensables para el desarrollo de una fenomenología generativa capaz de abordar problemáticas éticas, políticas y sociales desde una perspectiva que haga justicia al hecho de la multiculturalidad. Por ello quiero concluir con una invitación a pensar y debatir sobre un aspecto de su planteamiento que a mi parecer es necesario examinar con detenimiento y quizá corregir: me refiero a la asunción de que la fenomenología generativa explica el sentido a partir de su origen absoluto como raigambre. Creo que pasar por alto esta discusión conllevaría el riesgo de que la fenomenología renuncie a la posibilidad de aportar lo más propio de ella a los problemas filosóficos de la cultura. Asumir que el absoluto de la fenomenología generativa es la estructura mundo familiar/mundo ajeno significa asumir que esta estructura es aquello a partir de lo cual se explica todo lo que puede llegar a ser tema para ella. El que la fenomenología trascendental sea una filosofía del sentido se debe a que la vida misma sobre la que reflexiona tiene un carácter intencional que coincide con una noción ampliada de significación que Husserl denomina 'sentido' (*Sinn*) en *Ideas I* (Husserl, 1962: 296). Una fenomenología generativa como la propuesta por Steinbock seguiría asumiéndose como una filosofía del sentido, pero ya no tendría su punto de partida en la vida de conciencia, sino en el mundo intersubjetivo constituido a partir de la raigambre. ¿Cómo dar cuenta del sentido si no es a partir de la vida?

Steinbock pretende llevar a la fenomenología a una nueva etapa en la que ya no sería fundacional porque ya no tendría su punto de partida en el ego (Steinbock, 1995: 4). Esto es problemático, pues aceptarlo implica aceptar a su vez que la fenomenología pueda entenderse de otro modo que como filosofía de la experiencia. Entiendo que la fenomenología tiene la tarea de describir el sentido del mundo y que aspira a cumplir con esta tarea reflexionando sobre la vida de conciencia trascendental. Esta vida de conciencia trascendental es la experiencia entendida en su sen-

tido más radical: es la vida que no supone nada que no sea ella misma. ¿Podemos o debemos renunciar a este punto de partida? ¿Es legítimo dar cuenta de la experiencia a partir de algo que no sea ella misma, como el sentido heredado?

La solución al problema de las transformaciones que la fenomenología tenga o no que sufrir al abordar problemáticas generativas exige que nos planteemos varias preguntas. ¿Cómo hay que entender la exigencia de avanzar hacia una concreción cada vez mayor en los análisis fenomenológicos? Según Steinbock la superación de una forma de análisis fenomenológico sobre otro se debe a su mayor concreción. Es cierto que los análisis genéticos agregan concreción a las descripciones estáticas y que las investigaciones generativas habrían de hacer lo mismo con las genéticas; pero un análisis genético que no implique la descripción estática de su objeto como hilo conductor es tan abstracto como un análisis generativo que deje de lado los análisis genéticos de los que es complemento. ¿O acaso es posible pensar en un origen genético que no se refiera a la estructura sintética de una vivencia intencional previamente explicitada? ¿Qué decir de una raigambre que no tiene su origen en la experiencia de un sujeto? La fenomenología generativa tiene que partir de la explicitación de la génesis de una determinada síntesis intencional para luego dar cuenta de cómo esta síntesis adquiere una perduración generacional, histórica, en la tradición entendida como raigambre. Así pues, la fenomenología generativa puede ser la más concreta de todas, pero ello se debe a que agrega el horizonte generativo a los objetos intencionales que ya se tematizan en la concreción con que se hacen patentes en las descripciones estáticas y genéticas. Por eso considero que es erróneo pensar en términos de superación la mayor concreción de esta rama de la fenomenología respecto de las otras dos, pues la fenomenología generativa contiene en sí lo que según esto habría de superar. Al no ver esto, Steinbock se ve obligado a detenerse frente a la mera constatación de que lo familiar y lo ajeno remiten a sistemas de tipicidades que se contraponen. Sin embargo el verdadero sentido de este hecho sorprendente sólo se puede aclarar desde el mundo de la vida al que

este filósofo renuncia al abandonar el terreno de la experiencia entendida como vida de conciencia intencional. Y justo ahí donde se detiene se encuentran las vetas más prometedoras de la fenomenología generativa.

Notas

¹ La manera en que lo estamos entendiendo nos sugiere que con lo típico se constituye pasivamente una suerte de pre-dación de la que habrá de resultar la idealidad que se obtiene por variación eidética: esta pre-dación es el vivir típicamente que remite a un referente normal óptimo y a un horizonte de vivencias similares que se acoplan a dicho referente, y por ello dicho vivir se presenta ya como índice para una intuición ideal que capte la unidad inherente a una pluralidad de experiencias y de objetos.

² A partir de este concepto de “acto social” es posible desarrollar varias de las tesis de Levinas en *Totalidad e Infinito* que de otro modo no pasan de ser opiniones acertadas pero difícilmente desprendibles de un contexto teológico, como la de que la alteridad del Otro “[] se manifiesta en un señorío que no conquista, sino que enseña”. [Levinas, 2006:189]. En efecto, desde la fenomenología trascendental es posible mostrar que toda comunicación implica cierta forma de dominación de parte de quien aspira a comunicarse y darse a entender frente al otro, pero esta es una dominación que por principio tiene la estructura de los actos comunicativos en los que alguien determina a alguien más a captar el sentido de una vivencia intencional suya. Me parece que se trata de una dominación que puede tener muchas formas: la insistencia, la fascinación, la intriga y en general las distintas formas en que se suele llamar la atención para suscitar en el otro el interés y el deseo de comprender lo inicialmente incomprensible, etc.

Bibliografía

- BERGER, Peter/Thomas Luckmann (1971). *The Social Construction of Reality*. New York: Penguin Books.
- HELD, Klaus (2005). “Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt”. En *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. v, eds. Rudolf Bernet, Don Welton y Gina Zavota. New York: Routledge.
- HUSSERL, Edmund (1973). *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. La Haya: Martinus Nijhoff.

- _____ (1973b). *Husserliana xv. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____ (1976). *Husserliana vi. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edited by Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1988). *Husserliana xxviii. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- _____ (1996). *Husserliana xi. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Edited by Margot Fleischer. The Hague: Martinus Nijhoff.
- _____ (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- _____ (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. México: FCE.
- _____ (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Syntheses*. Edited and translated by Anthony J. Steinbock. New York: Kluwer Academic Publishers.
- _____ (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. México/Barcelona: Anthropos.
- LEVINAS, Emmanuel (2006). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- REINACH, Adolf (2010). *Los fundamentos a priori del Derecho civil*. Granada: Editorial Comares.
- SCHÜTZ, Alfred/Thomas Luckmann (2003). *Strukturen der Lebenswelt*. Konstanz: UVK.
- STEINBOCK, Anthony J. (1995). *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press.



Recepción: 30 de enero de 2015
Aceptación: 7 de marzo de 2015