

**INVESTIGACIONES
FENOMENOLÓGICAS**
ANUARIO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE
FENOMENOLOGÍA

REVISTA



UNIVERSIDAD NACIONAL DE
EDUCACIÓN A DISTANCIA
DPTO. DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA MORAL



SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE
FENOMENOLOGÍA

INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

ANUARIO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTOR DE LA EDICIÓN

Javier San Martín

SECRETARIO

José Lasaga

CONSEJO DE REDACCIÓN

Fernando Montero Moliner † (Univ. de Valencia)

César Moreno Márquez (Univ. de Sevilla)

Vicent Martínez Guzmán (Univ. de Castellón)

Miguel García-Baró (Univ. Comp. de Madrid)

Sergio Sevilla (Univ. de Valencia)

M.^a Carmen Paredes (Univ. de Salamanca)

Eduardo Ranch (Univ. de Alicante)

Javier Lerín (Barcelona)

Antonio Rivera García (Univ. Autónoma de Madrid)

Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago)

M.^a Carmen López Sáenz (UNED)

NÚMERO DOS
MADRID, 1998

*Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial
de este libro, por ningún procedimiento electrónico
o mecánico, sin el permiso por escrito del editor.*

© UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA - Madrid, 1999

ISSN: 1137-2400
Depósito legal: M. 27.292-1996

Impreso en España - Printed in Spain
Lerko Print, S.A. - Paseo de la Castellana, 121. - 28046 Madrid

ÍNDICE

<i>Javier San Martín</i>	
Homenaje al profesor Fernando Montero Moliner	9
<i>Palabras de Carmen Bosch de Montero</i>	13
I. ACTO DE HOMENAJE Y MESA REDONDA SOBRE FERNANDO MONTERO MOLINER	17
<i>Eloy Rada, Decano de la Facultad de Filosofía</i>	
Palabras de bienvenida	19
<i>Javier San Martín, Presidente de la SEFE</i>	
Unas palabras de saludo y recuerdo	21
<i>Sergio Sevilla</i>	
Presentación	23
<i>Sergio Sevilla</i>	
El estatuto epistémico del empirismo fenomenológico	25
<i>Guillermo Quintás</i>	
El quehacer historiográfico: Parménides.	37
<i>Vicent Martínez Guzmán</i>	
La fenomenología lingüística de Fernando Montero	45
<i>Manuel Jiménez Redondo</i>	
“Mundo de la vida” y filosofía del sujeto	57
II PERSPECTIVAS SOBRE LA OBRA DE FERNANDO MONTERO MOLINER	73
<i>Jesús Conill</i>	
El vigor del pensamiento clásico	75

<i>Javier San Martín</i>	
Dos reseñas de los años 70	87
<i>Carlos Mínguez</i>	
Fenomenología e Historia. Fernando Montero	103
<i>Vicent Martínez Guzmán</i>	
La mente en Kant y la fenomenología de la subjetividad en Montero	121
<i>Jacinto Rivera de Rosales</i>	
¿Es la idea de mente el principio sistematizador de la <i>Crítica de la razón pura</i> ?	133
<i>Jesús M. Díaz Álvarez</i>	
«Retorno a la fenomenología» de F. Montero	173
<i>Javier San Martín</i>	
Para una fenomenología del mundo. Las últimas publi- caciones de Fernando Montero	191
III	ENCUENTRO SOBRE MERLEAU-PONTY 221
<i>M^a Carmen López Sáenz</i>	
La función de la fenomenología en las ciencias humanas	223
<i>M^a Luz Pintos Peñaranda</i>	
El nacimiento del sentido en M. Merleau-Ponty C. Lévi-Strauss	246
<i>M^a Luisa Pfeiffer</i>	
La transgresión intencional.	265
IV	BIBLIOGRAFÍA DE FERNANDO MONTERO MOLINER . . 273

HOMENAJE AL PROFESOR FERNANDO MONTERO MOLINER

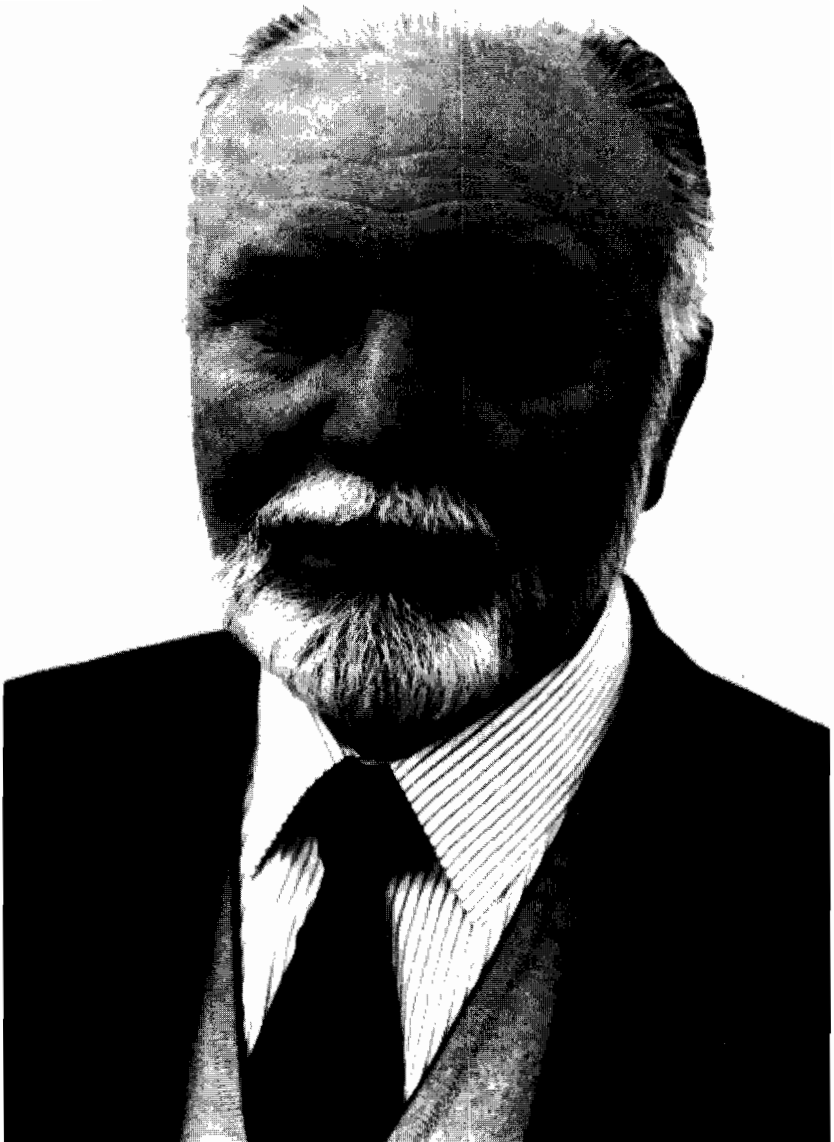
Javier SAN MARTÍN

Con muchos años de retraso sale al fin este tomo dedicado a nuestro inolvidable amigo y maestro Fernando Montero Moliner. En él recogemos aportaciones generadas en varios momentos. En la sección primera se publican los textos leídos en el homenaje que le dedicamos en la UNED en otoño de 1993, cuando supimos de la gravedad de su enfermedad. El tesón que le caracterizó le ayudó a superar, aunque sólo fuera temporalmente la enfermedad, hasta el punto que aún pudo trabajar con gran intensidad a lo largo del año siguiente. Las contribuciones leídas en ese homenaje dan una buena perspectiva sobre su obra, aunque en ese momento aún no habían aparecido las dos últimas, una de ellas, en mi opinión, fundamental en el conuuto de su obra. A los textos de ese homenaje se suman, en la sección II, los comentarios de compañeros y amigos suyos, o de expertos en áreas en las que Fernando Montero hizo importantes incursiones, quedando así cubierta la mayor parte de su obra. La sección III recoge algunas reseñas y comentarios sobre algunas de sus obras más significativas. Personalmente he recuperado dos reseñas que escribí a principios de los años 70, escritas desde el impacto que me causó sobre todo *La presencia humana*. Creo que, siquiera para recordar a los más jóvenes la originalidad y el enorme interés de las dos obras de Fernando Montero ahí comentadas, merecía la pena volver a publicarlas. Por fin, la sección V recoge una bibliografía hasta el momento completa de toda las publicaciones de Fernando Montero. La sesión cuarta reproduce las conferencias que sobre Merleau-Ponty se leyeron a la mañana siguiente del homenaje. La cercanía de la fenomenología de Fernando Montero a la de Merleau-Ponty me pareció que justificaba, primero, unir el homenaje a

Fernando Montero con el encuentro que terminaba las sesiones de Seminario que la Sociedad Española de Fenomenología había dedicado al fenomenólogo francés. Y segundo, incluir en esta publicación las ponencias de aquella sesión dedicada a Merleau-Ponty.

Las contribuciones de este número esperamos que sirvan para mantener vivo el recuerdo de una persona que supo aunar a lo largo de su vida, primero la bondad, pues fue un hombre fundamentalmente bueno; segundo, la rectitud política: sus convicciones democráticas le acompañaron durante toda su vida, sin vacilación; tercero, la honradez intelectual: Fernando Montero, que sabía mucho, no tenía ningún inconveniente en enseñar a los demás pero también en aprender de los otros. Hasta el final de su vida mantuvo esta actitud dialogante y receptiva. Su capacidad de estudiar nuevos temas y de aprender se ve en la riqueza de su penúltima obra, escrita ya en el fragor de una lucha sin descanso contra la enfermedad. Una obra ejecutada acompañado por esas virtudes constituye un conjunto que debe ser tenido muy en cuenta por los estudiosos españoles. Este tomo a él dedicado tiene como principal objetivo mantener vivo el recuerdo de la persona y la obra de Fernando Montero Moliner.

Quiero agradecer a cuantos han hecho posible esta publicación, pero en especial a Carmen Bosch, esposa, fiel compañera y amiga de Fernando, que siempre nos regaló con su amable, alegre y vital presencia en todos los seminarios que desde 1989 realizó la Sociedad de Fenomenología. También a ella está dedicado este libro. Las hermosas palabras que nos dirigió en aquella primera sesión del Seminario a la que Fernando ya no podía asistir tienen un valor sentimental y testimonial que creo necesario dar a conocer.





UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE EDUCACION
A DISTANCIA



PALABRAS DE CARMEN BOSCH DE MONTERO

(SEMINARIO DE FENOMENOLOGÍA 11-5-1996,
UNIVERSIDAD A DISTANCIA)

En primer lugar deseo agradeceros el haberme dado la oportunidad de despedirme de todos los que durante tantos años habéis sido nuestros amigos y habéis constituido para Fernando una parte de las más felices de su historia. Permitidme además dar una respuesta a quienes se interesan por mi estado de ánimo.

Sabéis que para mí era más que un filósofo, más que un profesor. Era un hombre en el sentido más positivo de la palabra. Desde el principio me enseñó algo muy valioso: me enseñó a vivir. A su lado aprendí que las horas malas hay que encararlas con serenidad, sin recrearse en la herida y recibir las buenas como un regalo inesperado cuya alegría no debe debilitarse con el paso del tiempo sino seguir en nosotros como en el primer momento. Y mucho después, cuando llegó su final me demostró cómo se puede ir hacia él con una entereza, más asombrosa si se piensa que no creía en ninguna clase de resurrección.

En su fortaleza me apoyo para sostener la mía y conseguir que este gran vacío de su ausencia permanezca en lo más íntimo y callado de mis sentimientos.

Dicen que hay una segunda existencia en el recuerdo de los que convivieron con nosotros. Confieso que yo lo siento tan cercano como para soñar que si cierro los ojos y extendiendo la mano encontraré la suya y escucharé su mensaje: que no me detenga en el duro presente ni en el futuro incierto; que me vuelva hacia el pasado y me regocije en todos los días que recorrimos juntos el fugaz camino de la vida humana. Mas no soy yo quien le arranca de las sombras. Es su presencia escondida la que me permite luchar contra la amargura

inevitable de seguir respirando en un mundo que se hundió con él y que no podría rehacer sin su ayuda. Ya siempre será así hasta que la muerte nos una en un mismo silencio.

Entonces vosotros, los que fuisteis sus compañeros en la interminable aventura del pensamiento, todavía lo encontraréis en algún recodo de vuestra memoria. Y quizás regreséis al entusiasmo del primer encuentro y la satisfacción de los que siguieron, donde compartíais ideas y diferencias en un ambiente de respeto y aprecio mutuos.

Es también por esta hermosa relación, queridos amigos, por lo que en su nombre y en el mío os repito las gracias.

I

**ACTO DE HOMENAJE
Y MESA REDONDA
SOBRE
FERNANDO MONTERO MOLINER**

PALABRAS DE BIENVENIDA

Eloy RADA
Decano de la Fac. de Filosofía
UNED

Queridos amigos:

Esta Universidad hoy se siente feliz, pero en particular su Facultad de Filosofía. Se siente feliz con vuestra presencia en este acto. Para ello habría que señalar dos motivos, primero, éste es el primer acto que nuestra Facultad, en cuanto Facultad, realiza en su nueva andadura como Facultad de Filosofía. Porque, como las otras Facultades de Filosofía, la nuestra vivía hasta ahora en un matrimonio de conveniencia. Desde ahora y tras el divorcio legal, se honra con este primer acto oficial o casi oficial de su nueva andadura. En segundo lugar, y de manera mucho más entrañable todavía es que se inicie con un homenaje al Profesor Fernando Montero Moliner. Es seguro que todos vosotros sentís por él y por su labor la misma estima y el mismo cariño que sienten todos y cada uno de los miembros de esta Facultad, pues todos, unos más y otros menos, hemos aprendido algo, algo de su saber y mucho de su talante humano. Por todas estas razones yo quisiera que le llegara primero a él y luego a toda la comunidad de filósofos de España o de fuera de España este pequeño homenaje que hoy le quiere rendir la Sociedad Española de Fenomenología. Quiero que os llevéis el recuerdo de nuestra adhesión a este homenaje y también de nuestro cariño hacia el Profesor Montero y, por mi parte, los mejores deseos para él.

UNAS PALABRAS DE SALUDO Y RECUERDO

Javier SAN MARTÍN
Presidente¹ de la SEFE

Queridas compañeras y compañeros, amigas y amigos:

El año pasado decidimos en Peñíscola dedicar alguna atención a la filosofía de Merleau-Ponty, en el marco de los Encuentros que la Sociedad Española de Fenomenología viene realizando desde hace varios años. Cuando pensé en organizar ese Encuentro sobre Merleau-Ponty, allá por el mes de mayo, pensé en la oportunidad de dedicar el Encuentro también a homenajear al Profesor D. Fernando Montero Moliner. Hacía tiempo que como Presidente de la Sociedad de Fenomenología estaba detrás de esa idea.

El entusiasmo, cariño y dedicación que Fernando Montero ha puesto en nuestra Sociedad, me impulsaban a proponer a mis compañeros a organizar algún acto en el que le testimoniáramos oficialmente, primero, nuestro cariño y afecto personal a un amigo entrañable, como lo sabe ser él. En segundo lugar, el reconocimiento a su obra, tanto filosófica en general, como en especial fenomenológica. Fernando Montero pertenece a esa generación de posguerra que se encontraron verdaderamente en una situación de desierto filosófico, teniendo que buscar su propio camino por sí mismos. Fernando Montero lo encontró en la fenomenología. Desde sus primeros trabajos en los cincuenta hasta sus últimas aportaciones sobre el mundo de la vida no ha dejado de ofrecernos interpretaciones, teorías, aproximaciones, ensayos de abrir la fenomenología a otros contextos, siempre desde la libertad más plena para interpretar, proponer, com-

¹ En el momento en que tuvo lugar el homenaje. Actualmente el autor es Presidente honorario, siendo el Presidente el Profesor César Moreno Márquez.

parar, sin el más mínimo dogmatismo ni ortodoxia, haciendo suyo ese lema de la fenomenología de ir a las cosas mismas sin presupuestos, no porque no los tenga, sino porque de entrada reconoce que los presupuestos son tales y con eso pierden la virulencia de pilares inmovibles. Fernando es un ilustrado que cree en el razón, en las funciones lógicas del entendimiento, como le gusta decir a él, pero simultáneamente es un investigador atento a la realidad múltiple que presenta innumerables iridiscencias y reverberaciones, que hacen que las funciones lógicas no queden sino en un deseo que tenemos que suponer para entendernos. Por eso, para él, no pasan de ser un “como si”. La humildad de reconocer ese “como si”, y que tantas veces nos ha enseñado Fernando Montero en el Seminario de Fenomenología, es para mí uno de los rasgos de carácter más destacados de Fernando Montero. Tal vez sea yo quien más he discutido con él de estos aspectos, a veces lo hacíamos con pasión, pero siempre me impresionaba la humildad con la que exponía Fernando su teoría de la necesidad de la razón para funcionar, pero a la vez la de no creerse demasiado para no caer en ningún dogmatismo exclusivista. La historia y la diversidad cultural, o como dice más recientemente, incluso la particularidad de cada uno, ponen un dique infranqueable a una razón que también tenemos que afirmar aunque sea en el modo del “como sí”. Pero no voy a glosar yo su filosofía. Los compañeros lo harán extensamente. Yo sólo quiero señalar la riqueza humana de este hombre que va por la vida con cariño, afecto, humildad y profundo sentido del deber. Que ha dado su vida a la docencia, y que, sin lugar a dudas, estos últimos años, ya con la Sociedad de Fenomenología funcionando, ha sabido poner en nuestras reuniones un calor humano difícilmente sustituible.

No quiero dejar de mencionar a su mujer, Carmen, que tantas veces ha venido con él y que a lo largo de estos años también tantas veces ha sabido poner esa nota de espíritu juvenil y de simpatía que la caracterizan y que hacía todo más fácil.

Y con esto y agradeciéndoles sinceramente su presencia cedo la palabra a los compañeros que van a glosar aspectos fundamentales de la filosofía y fenomenología de Fernando Montero.

PRESENTACIÓN

Sergio SEVILLA
Univ. de Valencia

Al prepararse para asistir a un acto de homenaje y estudio de la obra de Fernando Montero, en el contexto de un Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología, más de uno puede sentirse tentado a suponer que esta mesa redonda tratará de precisar el lugar que ocupa la obra de Montero en la filosofía española actual. Quiero negar de entrada esa expectativa.

No creo en la existencia de filosofías nacionales, aunque sí acepto que determinadas naciones han producido filosofía y otras no, y que determinadas sociedades han hecho del pensamiento racional un elemento fundamental en la creación de su identidad colectiva, en tanto que otras la han cimentado en fenómenos culturales de otra índole.

Pero la filosofía, allí donde se produce, apela al interlocutor en su racionalidad, es decir, en aquellas dimensiones de su cosmovisión que no son meramente idiosincrásicas. Y ese es el caso de la obra de Fernando Montero, que ahora nos ocupa, obra que, además, ha dialogado con la tradición filosófica sin reparar en los orígenes de Parménides o de Ortega, de Kant, de Zubiri, de Husserl, de Wittgenstein o de Merleau-Ponty. Una elemental fidelidad nos obliga, creo yo, a dialogar con ella en idéntica forma.

La naturaleza misma de un homenaje parece inducir a quienes lo realizan al elogio o a la confesión personal. Son dos géneros literarios acreditados por la tradición que, ello no obstante, los participantes en esta sesión hemos decidido eludir. Todos somos, desde hace mucho tiempo, discípulos y colaboradores de Fernando Montero, y a algunos de nosotros nos resultaría difícil hacer inteligible la propia trayectoria intelectual si, por un experimento imaginario, prescindiéramos de la suya. Por coherencia con ese hecho, hemos decidido es-

tudiar las distintas facetas de su pensamiento con rigor y distancia, al igual que otros participantes se ocuparán en sus respectivas ponencias del pensamiento de Merleau-Ponty. Es la forma de hacer que Fernando Montero nos ha enseñado y, ateniéndonos a ella, creemos rendir tributo a su trabajo.

Nuestra intervención se divide en cuatro ponencias: yo mismo comenzaré reflexionando sobre «El estatuto epistémico del empirismo fenomenológico». Guillermo Quintás se ocupará de «La fenomenología como historia de la filosofía: el Parménides como ejemplo». Manuel Jiménez hablará sobre «El concepto de Mundo de la vida». Cerrará el turno de intervenciones Vicente Martínez Guzmán con un estudio sobre «La fenomenología lingüística». Será inevitable que haya solapamientos: la obra de Montero es un todo estructurado que no admite el desglose de cuestiones puntuales fáciles de abstraer. Esperamos, sin embargo, transmitir con claridad la riqueza de ese todo.

EL ESTATUTO EPISTÉMICO DEL EMPIRISMO FENOMENOLÓGICO

Sergio SEVILLA

El diálogo filosófico, como el diálogo humano en general, es un acto de apertura al aprendizaje. Para que éste sea posible, incluso fructífero, ha de partir de una cierta comprensión del estatuto epistemológico que posee la intervención de nuestro interlocutor. Es larga mi experiencia de diálogo con el pensamiento filosófico de Fernando Montero y puede parecer, por tanto, ingenuo que, a estas alturas, se me ocurra hacer cuestión de cual sea el estatuto de su empirismo fenomenológico a cuyo despliegue y precisión ha dedicado, con un tema u otro, la práctica totalidad de sus escritos. Y, no obstante, me parece una cuestión pertinente en sí misma, y especialmente apropiada a la trayectoria de su obra si atendemos al movimiento teórico en espiral que inicia *La Presencia Humana* en 1971 y culmina *Retorno a la Fenomenología* (R.F.) en 1987. Son, por supuesto, dos hitos convencionales: la práctica de la fenomenología por Montero tiene exponentes anteriores a 1971 y posteriores a 1987. Los asistentes habituales a este congreso han tenido ocasión de escucharle exponer más de una versión de la problemática del “mundo de la vida”, y cada vez con acentos distintos, dentro de una notable fidelidad a sí mismo. Hay, a mi juicio, en la concepción de la fenomenología de Fernando Montero ese doble movimiento entre una considerable persistencia de los problemas y una no menos perceptible capacidad de automodificación, que en determinados momentos singulares de su obra, produce la impresión de un cambio de perspectiva teórica.

Es una experiencia reveladora de lo que digo releer *La presencia humana* después de *Retorno a la Fenomenología*. En la primera nos encontramos con la mayor parte de las encrucijadas teóricas y hasta

de las opciones que encontramos en la obra posterior. En primer lugar, con una fenomenología que parte de la crítica de Husserl en tres aspectos cardinales: crítica, en primer lugar, su concepción contradictoria del yo, que lo escinde en “yo puro” de las vivencias, por una parte, y en corporeidad objetivable, por otra. Revisa, en segundo lugar, una concepción del objeto intencional de la vivencia que al equiparar “lo representado” con “lo pensado”, “lo recordado” o “lo fingido”, no hace justicia a la presencia más originaria de las estructuras empíricas y corre, en consecuencia, el riesgo de perder su principal punto de apoyo para la comprensión de la intersubjetividad. Somete a crítica, por último, una filosofía de la conciencia que no acaba de encontrar el hilo conductor del giro lingüístico, como perspectiva más prometedora que el análisis de esencias, para la descripción de lo originario. Encontramos, también en *La presencia humana*, una concepción de la fenomenología que reivindica el conjunto del movimiento fenomenológico de Scheler a Merleau-Ponty y sus sucesivas revisiones de la posición de Husserl. Hay ya una clara posición de reivindicar la fenomenología sin identificarla a la obra de Husserl, por importante que ésta sea. Hay también un compromiso cumplido con la filosofía analítica del lenguaje. Y hay, sobre todo, análisis del “yo”, del lenguaje y del “otro” con los que volvemos a encontrarnos en Retorno a la Fenomenología. ¿Por qué entonces hablar de un retorno?

¿Por qué no presentar la obra como una fenomenología de la objetividad y de la subjetividad, que sus páginas en efecto realizan? ¿Por qué, sobre todo, escribir una introducción acerca de lo que tenemos que entender por fenomenología y —por si el tema pudiera olvidarse— volver sobre él en un Epílogo? Todos estos indicios señalan en la dirección de una marcada sensibilidad a un problema central: el que pregunta por el estatuto, la función y el rendimiento de la descripción fenomenológica en el pensamiento filosófico contemporáneo. Por eso entiendo que mi pregunta inicial es pertinente a la naturaleza misma de la obra que analizo.

Y, junto a una práctica de la historia de la filosofía como tarea fenomenológica, hay también en la obra de Fernando Montero una

profunda conciencia de contemporaneidad. No es posible separar su reiterada afirmación de que el «talante fenomenológico» (expresión que prefiere a la de «escuela» o «método») «sitúa a la fenomenología en un momento muy concreto de la historia del pensamiento» (R.F., p. 507) del hecho estructural de que su propia práctica de la fenomenología incorpore los dos rasgos más característicos de las filosofías del siglo XX: la conciencia de historicidad y el giro lingüístico. Y lo peculiar de la aportación de Fernando Montero consiste en lograr que la historicidad no se transforme en relativismo histórico, ni el giro lingüístico se convierta en idealismo de la lingüisticidad. Lo cual supone una crítica de la filosofía trascendental de la conciencia, como momento crucial de la filosofía moderna ya superado por Heidegger y Wittgenstein, y una reformulación de la objetividad y de la subjetividad que impida las disoluciones irracionalistas o escépticas de la filosofía. Intentaré, desde esta perspectiva, responder a mi pregunta sobre el estatuto epistémico del empirismo fenomenológico de Fernando Montero.

Si la filosofía moderna se caracteriza tópicamente por el lugar central que atribuye al sujeto constituyente —sea en la forma de “cogito”, de “yo trascendental” o de “sujeto-sustancia”—, lo cual la condiciona a considerar el mundo fenoménico como “cogitata”, o como objeto constituido, o como “figura de la conciencia”, las escuelas filosóficas del siglo XX han quedado escindidas de sus precedentes modernos por su ruptura con la filosofía de la conciencia. Ya nos refiramos a la sustitución del análisis de la conciencia por el análisis del lenguaje, a partir de Frege, Russell o Wittgenstein, o pensemos en la sustitución de la fenomenología del yo puro por el análisis existencial del ser-ahí, el abandono del análisis de las funciones del sujeto como perspectiva privilegiada para entender la constitución del mundo fenoménico resulta evidente. Considerado como *Dasein*, el sujeto sale del ámbito de la actividad inteligible pura para quedar inserto en la facticidad histórica, que no había afectado al sujeto trascendental. Cuando el último Heidegger, dando prioridad al signo sobre el existente, atribuye al lenguaje la función de apertura de mundo, la posibilidad de una teoría normativa y criterial de la

comprensión racional, necesaria y universal, se hace inviable. La aceptación de que el paradigma de la conciencia trascendental ha sido eficazmente criticado caracteriza la reconstrucción de la fenomenología que efectúa Montero, no menos que su voluntad de evitar que tales críticas contribuyan a disolver los valores de entendimiento intersubjetivo y comprensión de un mundo de fenómenos originarios compartidos que entiende como característicos de toda la actividad filosófica a lo largo de su historia. Si resulta inevitable aceptar que la Fenomenología como ciencia rigurosa de esencias resulte ser un sueño que hay que des-soñar, ello no conduce a Montero a un abandono de la filosofía de la presencia, como propone Derrida, sino a una redefinición de la tarea de la fenomenología que se atenga estrictamente a lo originario: «la fenomenología se propone la fijación y examen de los fenómenos que, como estructuras objetivas y actividades humanas, se exhiben de modo inmediato en tanto que fundamento de cuanto el hombre conoce y practica». (R.F., p. 22).

Ello implica la tesis fuerte de que «los fenómenos en su estricta presencia han funcionado como origen del pensamiento filosófico» (R.F., pp. 7-8), lo que en los tiempos de la deconstrucción puede parecer una voluntad de sostener un realismo filosófico fuertemente cuestionado como actitud programática. Si queremos entender en qué consiste la propuesta de Montero de realizar una fenomenología de la presencia, hemos de leerla intentando responder esta pregunta: ¿En qué consiste —y cuáles son las condiciones que hacen posible— una fenomenología no trascendental, crítica y post-kantiana, consciente de su ubicación histórica y de la mediación lingüística, sin caer en la disolución escéptica? A elaborar esa respuesta dedicaré el resto de esta intervención.

La primera precisión que el autor efectúa, al comienzo mismo de *Retorno a la Fenomenología*, es acerca del significado de aquello a lo que se retorna: no ciertamente al programa que Husserl enunció en torno a 1900, sino a «[...] una fenomenología que ha estado presente en cuantos sistemas han dado cuenta de los “puntos de partida”, de los “fenómenos originarios” de que ha arrancado su tarea filosófica, es decir, de los fenómenos que en su genuina donación han sido el

fundamento, el “suelo rocoso” sobre el que se han elevado sus construcciones doctrinales» (R.F., p. 7).

Fernando Montero rechaza contundentemente la concepción de la fenomenología como una teoría filosófica entre otras, que pueda ser reducida a las características de una escuela determinada. Abiertamente concibe la fenomenología como un momento o una dimensión presente en toda actividad filosófica genuina, de cualquier período histórico o escuela: la descripción de fenómenos originarios que operan como problema, punto de partida y fundamento de una actividad filosófica es el momento fenomenológico de toda filosofía. De ese modo, el diálogo hermeneúutico con la tradición filosófica queda garantizado entre la continuidad y la ruptura: continuidad en el descubrimiento de fenómenos originarios que garantizan el interés perpetuo de las interpretaciones siempre renovables de los clásicos; fusión de los horizontes, distantes en la historia, del filósofo-intérprete y el texto filosófico a los que une el interés por el fenómeno originario. Distancia temporal, ruptura entre sistemas producida por la índole conceptual constructiva de toda interpretación teórica del mundo. La pluralidad de las filosofías, como dato histórico, no produce la situación paralizante para el filosofar que se deriva de la mútua intraducibilidad de los paradigmas. Estos son constructos teóricos a partir de un suelo rocoso de fenómenos originarios que el filósofo ha de esforzarse por describir. Y esa misma descripción en que consiste su tarea confiere su instancia crítica al fenomenólogo empirista que, en este punto, señala su convergencia parcial con la Escuela de Frankfurt (R.F., p. 36): la descripción de lo originario es el lugar teórico desde el que puede mostrar la vinculación con su momento histórico de cada sistema, y la consiguiente fragilidad de las metafísicas especulativas. La relatividad histórica afecta primordialmente a lo construido. La fenomenología empirista es crítica a fuer de ser descriptiva, puesto que «debe realizar una discriminación crítica entre los que han sido auténticos fenómenos originarios y los que han pasado por tales, a pesar de que introducían en los respectivos sistemas una carga de prejuicios doctrinales inadvertidos» (R.F., p. 7). Es la función que Fernando Montero asigna a la “reducción

histórica". Como en la *Fenomenología de la percepción*, también en la fenomenología de Fernando Montero «buscar la esencia del mundo no es buscar lo que éste es en idea, una vez reducido a tema de discurso, sino lo que es de hecho, antes de toda tematización, para nosotros» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 15). *Retorno a la Fenomenología* entronca con esa práctica de la fenomenología que permite afirmar a Merleau-Ponty : «No, no renunciamos a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural —ésta son, por el contrario, el tema constante de la filosofía—; sino porque, precisamente en calidad de presupuestos de todo pensamiento, al “darse por sabidas”, pasan desapercibidas y, para despertarlas y hacerlas aparecer, debemos por un instante olvidarlas» (o.c., p. 13). O, más claramente todavía, si entendemos como Merleau-Ponty la invitación de Husserl para que la filosofía vuelva a ocuparse de las cosas mismas: «Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera» (o.c., p. 9). Tal comprensión de la práctica fenomenológica supone la revisión de la relación sujeto-objeto, de las idealidades esenciales y de la intencionalidad, en términos tales que el sujeto no puede ser entendido como un conjunto de actos lógicos de síntesis cuya descripción nos da la estructura formal del mundo, convertido así en contenido de conciencia. Fernando Montero afirmaría con Merleau-Ponty que «el mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo; sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, y luego los aspectos perspectivos del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste. [...] La realidad está por describir, no por construir o constituir. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenezcan al orden del juicio, de los actos o de la predicación». (F.P., pp. 9-10).

Desde tesis como éstas, que revisan fuertemente el los elementos idealistas del pensamiento de Husserl y lo reformulan en la dirección de una mayor fidelidad de la fenomenología a la tarea de describir lo originario, se hace plenamente inteligible la práctica fenomenológica de Fernando Montero, su sensibilidad a las transformaciones post-husserlianas de la filosofía del siglo XX, y la potencia de su diálogo hermeneútico con Parménides y Kant.

Las concomitancias señaladas entre ambas revisiones del método fenomenológico requerirían un estudio en paralelo más amplio y detallado del que aquí es posible realizar: no sólo el método fenomenológico sino también los dos problemas que llevan a Merleau-Ponty a revisarlo, esto es, la voluntad de disolver desde la fenomenología las interpretaciones idealistas del “mundo” y del “yo”, la necesidad de describir como originaria la presencia del otro, la preocupación por la significación del cuerpo, el lenguaje y la situación histórica son coincidencias temáticas que harían sugerente un estudio comparado de ambos pensamientos. Pero el paralelismo, que a mí me parece efectivo, no es reiteración. Si Fernando Montero sigue considerando necesaria una sociología fenomenológica, y aún un retorno a la fenomenología, unas décadas después de que viera la luz la revisión de Merleau-Ponty es en la medida en que se advierten en ella elementos de interpretación vinculados a su momento histórico, y de dudosa legitimidad descriptiva; el énfasis en nociones como “existencia”, como lugar en que resituar las esencias, o como “vida”, puede conducir a la admisión como originarios de conceptos construidos por filosofías tradicionales y, como tales, nociones susceptibles todavía de reducción histórica. Por eso la obra de Fernando Montero considera inconcluso el diálogo crítico con Husserl y necesaria la continua revisión del método y de los supuestos no originarios que puedan deslizarse en las descripciones de los fenomenólogos; por eso insiste en liberar la práctica fenomenológica de la identidad de escuela basada «en una comunidad terminológica o temática» (R.F., p. 21) e insiste en que «la fenomenología se propone la fijación y examen de los fenómenos que, como estructuras objetivas y actividades humanas, se exhiben de modo inmediato en tanto que fundamento

de cuanto el hombre conoce y practica» (Montero, R.F., p. 22). Y entiende que la descripción de esos hechos depara «los criterios por medio de los cuales se pueden impugnar los excesos de una falsa racionalidad» (R.F., p. 23). En este sentido crítico, la fenomenología es aludida repetidas veces como una “actitud” y hasta un “talante”, compartidos con otras escuelas filosóficas de nuestro siglo, como el análisis lingüístico o la hermenéutica, y es equiparada en ciertos momentos con los análisis de Austin o la metafísica descriptiva de Strawson. Pero nada de ello disuelve en la obra de Fernando Montero el sentido de identidad y propósito de la tarea fenomenológica: «el término “descripción” usado por los fenomenólogos es fundamental por cuanto alude a la índole de los fenómenos originarios en tanto que son estructuras objetivas o formas de actividad humana que se exhiben por sí mismas, es decir, que pueden ser constatadas (o descritas) en su inmediata presencia, sin recurrir a hipótesis, conjeturas o construcciones especulativas» (R.F., p. 31).

Una fenomenología no trascendental de la presencia y, sin embargo, crítica y post-kantiana, ha de proponer una concepción distinta del sujeto respecto del cual el mundo se hace presente. Del mismo modo que la crítica de la evidencia primaria de la esencialidad inteligible, en el polo objetivo del conocimiento, no supone un abandono de la llamada “metafísica de la presencia”, tampoco la crítica de la que Montero llama “versión radicalizada” del yo puro supone un compromiso con las filosofías de la muerte del sujeto. En la fenomenología de Fernando Montero, “sujeto”, “objeto”, y “presencia” se convierten en tema de una redesccripción que se atiene a lo originario y, para ello, practica con rigor una reducción histórica de esas nociones. Ella permite restablecer el carácter significativo de la presencia de estructuras empíricas, sin reducirlas a una identidad inteligible que eluda las dimensiones problemáticas y aun enigmáticas de lo que se presenta. Y, correlativamente, permite una concepción del sujeto —y aun de la persona y de la libertad— que elude su reducción al “yo puro” desencarnado y deshistorizado del mentalismo. En las palabras de Fernando Montero, «el yo puro no es otra cosa que la estructura esencial de toda conciencia, en tanto que lo es

de un sujeto que se singulariza como individuo» (R.F., p. 458). Así, la que Montero llama “versión moderada” del sujeto puro impide las consecuencias de escepticismo filosófico que de ordinario acompañan en el pensamiento contemporáneo a la disolución del sujeto constituyente: «por mucha que fuera —afirma Montero— la coordinación de las situaciones objetivas que forman perspectivas del mismo mundo, su unidad se rompería si no hubiera una unidad de conciencia que velara sobre todas ellas» (R.F., p. 459). De este modo, se acepta de Heidegger la superación del sujeto pensante (R.F., p. 176) y hasta la perspectiva según la cual «la presencia del mundo nos constituye radicalmente. Estamos hechos por el mismo espectáculo del mundo, cuya presencia es manifestada por nuestros actos» (R.F., p. 177), pero no se permite la disolución del sujeto o de la presencia en la actividad de un lenguaje hipostatizado como creador de mundo. El tiempo originario, como identidad del ahora, permite mantener la identidad del sujeto y el objeto y la noción misma de presencia: «Si la identidad universal de ahora presente es la condición esencial suprema de la unidad del mundo en que existe cada individuo, esa identidad tiene su correlato intencional en el de la conciencia que ese individuo posee» (R.F., p. 460). El empirismo fenomenológico tiene una concepción falibilista de sí mismo, pero evita todo riesgo de disolución escéptica. Esa reformulación del sujeto en su “versión moderada” pone, a mi juicio, de manifiesto dos posiciones teóricas de Fernando Montero que tienen especial relevancia en el contexto filosófico de nuestro presente. Por una parte, la decisión de mantener un anclaje en la experiencia para la pretensión de verdad de la descripción de lo originario y para la autonomía moral. Por otra, la coexistencia de esa voluntad de describir lo originario con una conciencia de enigma que apunta continuamente.

El primer rasgo —que afecta, a la vez, al ámbito de lo teórico y al de lo práctico— revela el compromiso del pensamiento de Montero con la aspiración de fijar criterios de verdad teórica y rectitud práctica que caracteriza a la tradición filosófica en su totalidad, como expresión de su carácter ilustrado. Ese compromiso de la fenomenología empirista se expresa rotundamente en su análisis del sujeto: «[...]

la responsabilidad moral y la libertad son dimensiones decisivas en la constitución del yo. Ésta no puede ser planteada sólo desde una perspectiva que tome en consideración el yo como centro de la conciencia que se despliega en el mundo conocido, prescindiendo de sus aspectos axiológicos. Las teorías tradicionales sobre la autoconciencia han fallado porque la han reducido a su actividad cognoscitiva [...]. (R. F., p. 436). El yo sólo puede ser esclarecido si se toma en cuenta su función en la deliberación responsable, lo cual permite a la fenomenología empirista salvar las pretensiones de validez teóricas y prácticas, y señalar su articulación mútua en una descripción de lo que se presenta como originario en el sujeto.

Pero ese compromiso con la voluntad de ilustración característica de la filosofía no impide a Fernando Montero constatar y reconocer que la trama misma de lo que se presenta señala la existencia de lo problemático, y aun de lo enigmático, que trasciende cualquier esfuerzo de la descripción: «[...] la fenomenología no puede cerrar los ojos ante la problematicidad de las cosas. Y [...] una forma fundamental de esa problematicidad consiste en la delación que los fenómenos hacen de dimensiones ópticas que trascienden su estricta presencia» (R.F., p. 483). La descripción fenomenológica aspira a lo originario, pero en ello mismo encuentra, a pesar del rigor metódico del positivismo fenomenológico, o, tal vez, precisamente a causa de ese rigor descriptivo, «el cariz enigmático que es propio de los fenómenos originarios». (R.F., p. 19). Y es precisamente esa «índole bifronte de los problemas originarios», a la vez inteligibles y enigmáticos, la que motiva la pluralidad existente de construcciones teórico-filosóficas, en la historia y en el presente. Las escuelas existen porque la actitud descriptiva es un momento —capital, sin duda, pero sólo un momento— de las construcciones conceptuales que inevitablemente hemos de elaborar para resolver problemas teóricos y prácticos. Pero la índole bifronte de lo originario afecta también a la propia tarea fenomenológica que no puede ser nunca descripción definida y acabada de lo inteligible. Más allá del hecho de que se aplique a sí misma la propia reducción histórica, más allá de las cautelas que impone la distinción entre un mundo vivido histórico concreto y un

mundo vivido originario, la distinción entre “lo originario” y “lo construido” no responde a un criterio de demarcación tajante que podamos formular y aplicar de una vez por todas. La conciencia de ello hace afirmar a Fernando Montero que la aproximación de la fenomenología «a esos fenómenos originarios debe estar presidida por la previsión de que en ellos puede hallar tanto las formas primarias de lo inteligible como, íntimamente penetrados por ellas, los enigmas que han provocado la vuelta reincidente de la filosofía sobre unos problemas que han parecido obsesionarla desde sus inicios» (R.F., p. 60).

La traición que cometemos con el enigma al traducirlo a problema, esto es, al formularlo en términos accesibles a la teoría y solubles en ella, es el primer momento de una construcción conceptual que es una propuesta de solución. La necesidad inapelable de soluciones introduce en toda filosofía el momento conceptual, constructivo, especulativo como concomitante inseparable del momento descriptivo de lo originario, que ya sólo aparece en forma lingüística. Ese momento constructivo da de sí la pluralidad de teorías como dato inseparable, en sociedades como la nuestra, de los mundos de la vida concretos, de los que forman parte tanto como los fenómenos originarios. La atención a éstos es ineludible, si la teoría ha de ser genuina. Pero las construcciones teóricas se han de producir si la filosofía ha de dar cuenta de su tiempo en conceptos. La fidelidad a ese horizonte originario, nos señala Montero, es condición de posibilidad de todo filosofar genuino. Y esa lección debe ser aprendida desde cualquier orientación teórica que luego elaboremos para entender filosóficamente nuestro mundo y razonar nuestros posicionamientos prácticos. Por eso, la fenomenología de Fernando Montero no es sólo una lección para fenomenólogos: ha de ser escuchada también desde la Hermeneútica, el Análisis, o la Teoría Crítica. La descripción fenomenológica se hace compatible en su pensamiento con una autocomprensión falibilista y se sabe condicionada por su situación histórica. La aceptación del pluralismo sin escepticismo es la figura de la conciencia del pensamiento actual, y se encuentra tan lejos del relativismo, o del “todo vale”, como de la *Philosophia*

Perennis. En esa dirección, es largo el camino recorrido por el método fenomenológico en la obra de Fernando Montero hasta acceder al estatuto de esa fenomenología empirista, que lleva a cabo una descripción originaria de la objetividad y la subjetividad de una forma rigurosa, autocrítica y consciente de su anclaje histórico. No otra suerte ha corrido el análisis filosófico en la obra de Putnam, o la Teoría Crítica en la obra de Habermas. La fenomenología empirista representa la decisión de mantener el rigor en el método descriptivo de lo originario plenamente compatible con la apropiación de la orientación lingüística y la conciencia de historicidad que señalan al pensamiento filosófico de nuestro tiempo. Por eso se presenta como una tarea abierta, digna de ser proseguida.

EL QUEHACER HISTORIOGRÁFICO: PARMÉNIDES

Guillermo QUINTÁS
Univ. de Valencia

Un doble orden de razones justifica la reconsideración de la actividad que Fernando Montero ha venido prestando a la Historia de la Filosofía. Por una parte, las que están sistemáticamente asociadas al motivo que justifica nuestro *ser* ante los textos de otras épocas y nuestra activa apropiación de esos textos; por otra, las que guardan relación con su práctica historiográfica, esto es, con la forma en que ha organizado los procesos de reconocimiento que acaban arrancando al texto de su característico "silencio".

Cabría decir que sólo el poder o, en su caso, la hegemonía alcanzados en nuestro país por corrientes de pensamiento cuya sensibilidad ante la historia de la filosofía ha sido nula (recuérdese tanto la vigencia de la neoescolástica como los primeros momentos de consolidación del positivismo), restaron virtualidad y alusividad al principio que justificaba ese *ser* ante los textos clásicos; *ser* ante los textos que Fernando Montero ha venido manteniendo sin concesiones ante modas circunstanciales. De acuerdo con este principio es claro que «los motivos, los temas y problemas que hoy nos afectan han sido compartidos por esos textos»¹, cuya virtualidad última no queda reconocida si no llegamos a ser conscientes «de la profundidad de los interrogantes que ha(n) dejado abiertos a ulteriores investigaciones». Así pues, lejos de entender la actividad del historiador de la filosofía ante los textos como la propia de quien «exhuma restos arqueológicos sepultados definitivamente por el pensamiento ac-

¹ Montero Moliner, F., *El empirismo kantiano*, Valencia, 1973, p. 12.

tual»², se asume la vigencia del problema y su capacidad para provocar el discurso interior. Sobre esa vigencia y capacidad se articula una *cauta* participación en una tradición que, manteniendo el propósito de corregir los excesos especulativos, se cuestiona si «lo que son las cosas, como lo que deben ser los actos humanos o lo que debe de fundar la posibilidad de entendimiento entre sujetos que viven en otros mundos de la vida concretos, está supeditado a la vigencia de unos principios absolutos». Cauta participación, propia del fenomenólogo, que, a su vez, sorprende al lector con un alarde de interrogaciones capaces por sí mismas tanto de salvar *todo escepticismo respecto del quehacer filosófico*, como de configurar el horizonte temático en el que ha de cobrar sentido la selección y lectura de unos textos clásicos³. Ni la necesidad de interlocutor ni el interlocutor es algo de lo que el filósofo pueda prescindir o a lo que deba de recurrir por simple respeto y reverencia ante un pasado.

No es al análisis de ese horizonte temático al que me voy a referir aunque sería el que permitiría trazar la historia intelectual de Fernando Montero, explicaría sus autorizadas lecturas y, finalmente, la selección de los interlocutores o textos a los que cita ante su mesa y de cuyo trato y experiencia nos da cuenta en sus escritos sin evitar las mismas contrariedades habidas en el encuentro que, como en el caso de Habermas, puede verse distorsionado «por el desfile abrumador de versiones» de un tema⁴. Más bien, en la medida en que tal encuentro no cabe tenerlo sino con el texto y el pasar a ser partícipes de esos problemas, que compartimos con el texto, es algo que está claramente articulado sobre un complejo de mediaciones sin las que no cabe entender la actividad historiográfica, propongo atender a esta actividad. Es más, si en algún caso tales mediaciones son especialmente significativas y llegan a amenazar toda posibilidad de entendi-

² Montero Moliner, F., *Mente y sentido interno en la Crítica de la Razón Pura*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 11-13.

³ Montero Moliner, F., *La presencia humana*, Madrid, 1971, p. 18.

⁴ Montero Moliner, F., «La Lógica del mundo», *Anales del Seminario de Metafísica*, 1992, pp. 185-186.

miento es cuando nuestra posible comunicación ha de materializarse a partir de un decir que carece de apoyaturas que orienten nuestra reflexión; esto es, cuando ha de articularse sobre fragmentos en los que, además, el pensar del filósofo se ha apropiado «del lenguaje utilizado en calles y plazas, en los templos o en el foro»⁵. Siendo, pues, sabedores de estar ante «*términos henchidos de vida y pasión*», se nos invita a salvar «*la distancia*» que tales términos marcan, que justifica y hace posible su lectura, incitados en calidad de historiadores por el conocimiento que tenemos de que tal pensamiento fue polémico para contemporáneos y discípulos. Tal es la situación asumida como punto de partida en una obra de Fernando Montero de los años 60, *Parménides*.

Sobre ella propongo centrar la atención.

Cabría enjuiciar esta obra de modo que fuera vista a la luz de recientes publicaciones abordadas por colectivos como el dirigido por P. Aubenque⁶; en tal caso, fácil es afirmar no sólo que los ejes bibliográficos, tanto en lo que se refiere a las distintas interpretaciones del Poema (Reinhardt, Diels, Cornford, Zeller, Nietzsche, Gomperz, etc), como a las traducciones clásicas (Diels, Tannery-Beaufret, J. Burnet, L. Taran, M. Untersteiner), son comunes; además y teniendo presentes los centros de interés del mencionado trabajo de Fernando Montero, el hecho de presentar los distintos estudios bajo títulos como «Los múltiples caminos de Parménides», «En los orígenes de la gnoseología», «Parménides y el Orden del mundo», «La verosimilitud de lo falso», ya induce a pensar que sigue manteniéndose una comunidad temática en el debate presente. Debate que, vistos los trabajos concretos, sólo creo que parece avanzar en base a arriesgadas especulaciones filológicas y casi consumirse en ellas. No es ésta, pues, la línea que debe prolongarse para apreciar el valor del trabajo de Fernando Montero. Permitaseme más bien presentar estas páginas de modo que sigan el curso de una valoración surgida al hilo de lo que fue uno de los puntos de interés de nuestra primera

⁵ Montero, F., *Parménides*, Madrid, Gredos, 1960, p. 14.

⁶ Aubenque, P., *Études sur Parménide*, I y II, París, Vrin, 1987.

lectura. *Parménides* me pareció ser *un auténtico canon del quehacer historiográfico*. De algunas de las razones que justifican esta consideración deseo darles cuenta con el fin de que la distancia en el tiempo no reste a este trabajo la actualidad a la que justamente es acreedor.

Tal y como acabamos de sugerir sus primeras líneas están dedicadas a dar cuenta de un motivo fundamental: el lector como el investigador ha de situarse ante el universal panorama que toda lengua instituye y, además, ante la voluntad del filósofo que, soportada por esa lengua, se vincula a una tradición, de mayor o menor antigüedad, pero que intenta sustantivizarse en el fluir de la vida haciendo uso de lo mismo que ha venido otorgando el sustento colectivo a ese fluir; esto es, mediante la formalización de un lenguaje propio; lenguaje propio que no puede ser comprendido mediante «la proyección... de una concepción filosófica»⁷ que, como sucede con la interpretación del Poema defendida por Gomperz y con la filosofía kantiana, habría de ser articulada siglos después. Por el contrario, otra será la valoración que merezcan las interpretaciones que encuentren «cierta base en las exégesis procedentes de la misma antigüedad» si «los testimonios no están constituidos por referencias escasas y mutiladas» y si no «podemos dudar de la autenticidad de la noticia transmitida»⁸.

Una segunda lección se desprende de la misma organización a la que la mencionada investigación se somete: la estrategia en virtud de la cual se configura la investigación es respetada en el orden de la exposición y argumentada desde los primeros párrafos. Cabría, dice Fernando Montero, «ofrecer desde un comienzo lo que se podría considerar como la interpretación más satisfactoria»; sin embargo, esta posibilidad es negada a la vez que somos advertidos de que la lectura/traducción realizada sólo puede aspirar a gozar de «una probabilidad superior» a la que poseen otras lecturas; ganar terrenos de certeza o de ortodoxia en el ámbito de la interpretación no es algo posible. La articulación de esta interpretación ha de pasar por la

⁷ Montero Moliner, F., *Parménides*, p. 17.

⁸ Montero Moliner, F., *Parménides*, p. 23.

reconsideración de «las distintas versiones», «de las distintas interpretaciones» y habrá de primar «el conjunto íntegro y detallado», no «algunos fragmentos aislados del mismo»⁹. Sólo de este modo se nos muestra a lo largo del estudio que cabe discernir lo que es filológica e históricamente imposible, más o menos probable, y, en consecuencia, se entiende que es posible «eliminar interpretaciones»; sobre lo plausible se articulará «una idea de conjunto», lo que la misma conservación del texto ha puesto en peligro: la coherencia y unidad del texto parmenídeo. En definitiva, *Parménides* es una obra organizada de modo que se hace explícita la estrategia de investigación porque se asume que ocultar el proceso de reconstrucción que exige la misma reflexión a la que el texto incita, violaría el elemental principio que hace posible el diálogo y la reflexión: esta es la razón de que Fernando Montero reconozca que «proceder a ofrecer la interpretación más satisfactoria, no sería sincero».

Es inevitable solicitar de todos una evocación del furor positivista que imperaba por los años sesenta en nuestro país para apreciar en todo su valor el hecho de que se asuma la estructura gnoseológica del prejuicio: «el trabajo», nos dice el Profesor Montero, «tiene su punto de arranque en un prejuicio: intentar rehabilitar la doctrina de Parménides concerniente al Cosmos de las opiniones. Nació bajo la sospecha de que es posible entender el Poema de Parménides de modo tal que el sistema filosófico de éste dejara de constituir un monismo tan frenético que redujera a pura apariencia todo lo descrito como opiniones de los mortales»¹⁰.

No obstante, el profesor Montero no entiende que deba ser autorizada cualquier sospecha; la lección que se obtiene de su mismo proceder es clara: las sospechas del historiador deben de estar y de ser fundadas; fundamento que el historiador de la filosofía no tiene porqué buscar solamente en datos filológicos o históricos. Dado que el historiador de la filosofía no acepta que su tarea se limite a «ejercer

⁹ Montero Moliner, F., *Parménides*, p. 24.

¹⁰ Montero Moliner, F., *Parménides*, o. c., p. 14 s.

una crítica filológica»¹¹, está autorizado a introducir «consideraciones», «reflexiones» que pueden no contar con asistencia alguna «documental»¹², pero que se justifican bien en base a «la filosofía del historiador»¹³, bien en base al objetivo que es supuesto como idea reguladora de su actividad: «revivir», esto es, volver a sentir el aliento y la presencia de «la situación radical de que emerge un pensamiento»¹⁴. Son estas consideraciones las que pasan a formar parte de los supuestos auxiliares que han de reforzar la duda que el historiador abre y Fernando Montero analiza a lo largo de la obra haciendo gala de una exhaustiva y cómoda información que, por otra parte, es seleccionada de acuerdo a un criterio claramente explicitado: qué conclusiones caracterizan a cada una de las distintas interpretaciones. Tal es el caso en Parménides. Este es el valor que poseen ciertas consideraciones con las que Fernando Montero entiende que justifica la sospecha inicial, desencadenante de la investigación. En primer lugar, «de admitir la interpretación tradicional... ¿se puede disimular la absoluta sinrazón de esa doctrina... para la que ninguna realidad tiene nuestra vida ni el mundo que nos rodea, ningún fundamento tiene su misma ficción, por mucho que se alabe el rigor lógico de la deducción de los atributos del Ser... y por mucho que se exalte la importancia del descubrimiento del Ser?»; en segundo lugar, «¿No cabe que... encontrándonos sumergidos en una atmósfera espiritual en que el idealismo ha acabado por constituir un *leit motiv* lo mismo para ser atacado que defendido, hayamos interpretado las expresiones de Parménides con un sentido idealista?»; en tercer lugar, «¿Cómo acreditar la actitud de profundo interés hacia el mundo empírico, acreditada por una serie de aportaciones (de Parménides) a las ciencias físicas, con la supuesta convicción de que todo este mundo carece de realidad?».

¹¹ Montero Moliner, F. *Parménides*, p. 25.

¹² Montero Moliner, F., *Parménides*, p. 25.

¹³ Montero Moliner, F., *Retorno a la Fenomenología*. Anthropos, Barcelona, 1987, p. 54.

¹⁴ Montero Moliner, F., *Parménides*, p. 25.

Ahora bien, identificadas las razones de todo tipo que fuerzan y fundamentan la sospecha, ¿está autorizado el historiador a iniciar su personal reconstrucción? De nuevo, Parménides nos instruye: una elemental deuda con la misma tradición que ha fraguado la subsistencia del texto, obliga a su reconsideración, a buscar y a hacer valer las razones que han fundado las distintas interpretaciones¹⁵. Ésta es la tarea que esboza la presentación de la obra y que justifica el que el profesor Montero mantenga como interlocutores durante todo el tratado a los mismos intérpretes que nos han precedido; intérpretes que no son obligados al enfrentamiento y al desarrollo de una aporía que acabaría haciendo innecesario todo recurso a los mismos, pues el lector llegaría a verse perdido en el laberinto construido con todo lujo de detalles por el historiador.

Por ello, cabría decir que la dialéctica “*todo-partes*” no sólo debe alcanzar a los fragmentos del texto, sino a la cuidada selección de intérpretes del Poema. Lo que de tal diálogo surge a instancias de esa dialéctica es una serie de preguntas; a partir de las respuestas a las mismas se debe de articular la salvaguarda de la unidad y coherencia del texto. Sobre tal juego y sobre el valor hermenéutico que tal juego posee, queda advertido el lector. El análisis que el historiador prolonga, en palabras de Fernando Montero, debe «fortalecer la sospecha»¹⁶ que alentó el inicio del trabajo. Ahora bien, esta misma dialéctica puede conducir ante diversas respuestas que en sí mismas son “satisfactorias”; de nuevo, el historiador precisa de criterios: el principio que justifica la opción también aparece explicitado: «parece preferible confiar en aquellas otras soluciones que respondan a un examen del contenido mismo del Poema y no a factores azarosos, como sería esa hipotética huella de unos postulados que dominarían en la mente de Parménides, no sabemos por qué extraña fatalidad»¹⁷

¹⁵ Como consecuencia se nos dice que «no nos puede sorprender excesivamente que la mayor parte de los intérpretes modernos hayan estimado...», o. c., p. 16.

¹⁶ Montero Moliner, F., o. c., p. 92.

¹⁷ Montero Moliner, F., o. c., p. 211.

Finalmente, su mismo prócer da de sí la necesidad de otra regla: el historiador debe hacer explícito el fin que se propone: «fundamentar que cabe una interpretación de la obra de Parménides en la que la realidad del Cosmos empírico no quede anulada, sino tan sólo subordinada a un principio o dimensión metafísica del mismo; que el Ser y el Cosmos de las opiniones propias de los mortales constituyen dos aspectos epistemológicos de la misma realidad»¹⁸.

Tal es el conjunto de observaciones que he recogido con sólo revisar los márgenes de un volumen en el que, en su día, fui registrando cuanto estimaba que debía orientar la organización de un comentario. Por otra parte, dentro de lo que ha sido la línea de trabajo de Fernando Montero es claro que tal comentario es altamente significativo, pues, según sus propias palabras, «fue el primer pensador del que nos ha quedado constancia que concibió la filosofía como un discurso o 'camino' cuyo recorrido está fijado por unos principios ontológicos absolutos que determinan tanto los caracteres esenciales de lo que es como las condiciones a que ha de ajustarse cualquier interpretación de las cosas que tenga en cuenta la variedad de sus aspectos»¹⁹.

¹⁸ Montero Moliner, F., o.c., p. 28.

¹⁹ Montero Moliner, F., *La Filosofía Presocrática*, Valencia, 1976, p. 117.

LA FENOMENOLOGÍA LINGÜÍSTICA DE FERNANDO MONTERO

Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN
Universitat Jaume I
Castelló de la Plana

Mi intervención va a proponer una hipótesis de lectura de algunas de las reflexiones filosóficas de Fernando Montero desde la perspectiva de la Fenomenología lingüística. Es conocido que la expresión “Fenomenología lingüística” fue usada por Austin cuando mostró su insatisfacción frente a los nombres con que por los años 50 se conocía en los ambientes anglosajones la reflexión filosófica sobre el lenguaje: “Filosofía analítica”, “lingüística” o “análisis del lenguaje”. La razón de esta insatisfacción es la conocida cita de que “cuando examinamos qué diríamos cuándo, qué palabras usaríamos en qué situaciones, no estamos *meramente* considerando las palabras (o ‘los significados’, sean lo que fueren), sino también las realidades, para hablar de las cuales usamos las palabras; estamos empleando una agudizada apercepción de las palabras para agudizar nuestra percepción de, aunque no como el árbitro final de, los fenómenos» (Austin, 1975, p. 174 s. Cfr. Husserl, «Introducción a la 1ª *Investigación Lógica* y Montero, 1987, p. 127). Evidentemente el interés de Montero por el lenguaje es un interés por los fenómenos que expresa, pero creo que podría añadir, con una impronta fenomenológica más “genuina”, en el sentido de que asume la tradición fenomenológica continental, y hace filosofía desde un conocimiento profundo, no exento de actitud crítica, de, al menos, Husserl, el Heidegger sobre todo de *Ser y Tiempo*, y Merleau-Ponty.

En los mismos años 50 empieza su propia versión del “giro lingüístico” de la fenomenología, con una actitud crítica frente a las pretensiones de ciertas interpretaciones de la “conciencia trascendental” derivando hacia una concepción del método fenomenológico en

la «que, heideggerianamente, se valora más la descripción de la “existencia humana” descentralizada y desparramada en el “ahí” del mundo (1952, 1956 Cfr. 1987 II §18). Es cierto que, como dirá más tarde (1971), el objeto será el “hilo conductor” para saber del sujeto, pero en la medida que en la fenomenología aprendemos que no podemos saber nada del “objeto en sí mismo”, por aquella época, propone un especial relativismo del objeto a la actividad humana que lo constituye. Es en este marco en el que la “significación” entendida a la manera de *Ser y Tiempo* empieza a cobrar fuerza: los objetos se ofrecen a la actividad humana como “instrumentos” que sirven *para* algo. Entender un objeto-instrumento significa comprender el conjunto de referencias (*Verweisungen*) en que se integra. La significación del objeto, se identifica con la comprensión o descubrimiento de esas referencias que lo constituyen. Creo que esta manera de entender la fenomenología de la significación desde Heidegger, introduce en la Fenomenología lingüística que estamos comentando una inquietud por expresar la *experiencia* del ser humano en el mundo, de manera que cuando se investigue la teoría de la significación en Husserl, por los mismos años y en las obras posteriores, tratará de separarse del egologismo trascendental y de aprovechar al máximo la reflexiones del propio Husserl con las cuales se pueda reforzar esa experiencia que “llena” la vaciedad de la significación ideal.

El estudio detallado de las *Investigaciones lógicas* considerará positiva la crítica al psicologismo, resaltaré la importancia del cumplimiento empírico, pero se mostraré receloso frente al mantenimiento de la “idealidad de la significación”. La alternativa con elementos tomados del mismo Husserl será, por una parte, la profundización en el concepto de “nóema” interpretado como aquello que entendemos de los objetos, su estructura inteligible, y, por otra, la investigación rigurosa de la trama empírica del mundo de la vida tal como es realizada, especialmente, en *Experiencia y Juicio* (1971, pp. 71 ss. 1972 §2. 1976, pp. 51 ss. 1987 §§ 21 y 22). Tenemos así que la Fenomenología lingüística es Fenomenología empírica. Interesa utilizar metodológicamente el lenguaje ordinario en la medida que expresa la experiencia, por decirlo con Austin, anterior a la del

«microscopio y sus sucesores», la de la primera palabra (*first word*), la de los fenómenos originarios (*ursprünglich*), que conjugan la trama empírica de los objetos —el orden real de las cosas— con la actividad ejecutiva, con la iniciativa que el sujeto despliega en el mundo de la vida en el que actúa.

Creo que la Fenomenología empírica y lingüística es por una parte una actitud metodológica que permite hacer filosofía abordando problemas de tanta raigambre como el de la objetividad o la subjetividad, la intencionalidad, el tiempo, la individualidad, la persona, la libertad o la intersubjetividad. En segundo lugar puede servir como hipótesis interpretativa para analizar propuestas de los clásicos de la filosofía, es decir, para hacer historia de la filosofía desde el criterio normativo que nos permita explicitar aquellos fenómenos originarios expresados empírico-lingüísticamente, encontrados en el riguroso estudio de los textos del autor que estemos considerando. Y, en tercer lugar, nos aporta información sobre la naturaleza misma de la experiencia y del lenguaje que utilizamos como método.

Si ya es original esta confrontación en los años 50 entre las fenomenologías de Husserl y Heidegger porque va constituyendo una manera propia de concebir la fenomenología, la originalidad se ve aumentada a finales de los 60 y principios de los 70 al menos por dos elementos que constituyen una profundización en los aspectos empírico y lingüístico: Por una parte la publicación en 1968 en *Man and World* de «Notas para una revisión de la fenomenología» es, a mi juicio, la más directa toma de postura en favor de una Fenomenología empírica de lo originario, completada con el análisis de las aportaciones de Eugen Fink al Coloquio Internacional de Bruselas de 1951, tal como es realizado al comienzo del capítulo primero de *La presencia humana*. Por otra parte la organización de un nuevo Plan de Estudios de Filosofía por estas fechas supuso la implantación de la nueva asignatura “Historia de la Semántica” que desde el principio se concibió con una perspectiva fenomenológica desde la cual analizar las propuestas de los clásicos sobre el lenguaje, entrar en diálogo con la Filosofía Analítica y aprovechar elementos de esta última filosofía para proponer la propia fenomenología lingüística.

La denominación “semántica” podría hacer pensar que la Fenomenología lingüística que estamos comentando, estaría sólo dentro del “giro lingüístico” que consideraría el lenguaje desde la perspectiva del observador (*Beobachter*) o de la “tercera persona” sin atender la actividad de los sujetos participantes (*Teilnehmer*) en las situaciones de comunicación en las que hablan sobre el mundo. Es evidente que esta última terminología que estoy utilizando es de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas en el marco de la interpretación del “giro pragmático”, más que lingüístico, de Apel y el propio Habermas. También es cierto que el diálogo de esta Fenomenología lingüística con la Teoría de la Acción Comunicativa no se ha producido hasta los años 80, tal como García Marzá y yo mismo (1991) hemos comentado en algún Boletín de la Sociedad. Sin embargo, el estudio fenomenológico del lenguaje que se realiza ya desde los años 70 atiende la inevitable presencia de la actividad humana intencional que se proyecta sobre los objetos, la cual, lejos, de quedar encerrada en un solipsismo egológico, aprovecha las propuestas de la *Crisis de las ciencias europeas* en el sentido de expresar la relación entre los sujetos en el marco de la “comunidad” del mundo en que vivimos (Cfr. por ejemplo ya en 1968, p. 131). Éste es uno de los motivos que me ha llevado algunas veces a proponer que, desde el giro pragmático, la Fenomenología lingüística se convierte en Fenomenología Comunicativa (Cfr. Martínez Guzmán, 1992, p. 167). Además creo que es perfectamente legítima esta interpretación comunicativista pues las mismas aportaciones de Austin y Searle que están en la base del giro pragmático influyen también, poco a poco, en la fenomenología del lenguaje de Montero de los años 70.

La noción clave para entender el lenguaje en el marco de la actividad humana es la de “iniciativa”. Es cierto que el sujeto de la actividad humana siempre se nos ha dado en la tradición filosófica entre la exageración del “yo substancial” o la inaprehensibilidad del “yo esquivo”. Por eso los elementos de delación se buscan en el objeto como hilo conductor de la vivencia y en el testimonio de los otros. Como una herencia que conjuga el problema analítico de las

“Other Minds” y cierta interpretación de la intersubjetividad husserliana, el *testimonio de los otros* se convierte en fundamental para saber sobre mi propio yo. Los otros enriquecen el conocimiento que tengo de mi mismo en el cual, de acuerdo con Merleau-Ponty el “cuerpo” juega un papel fundamental. Por lo que decimos sobre lo que hacemos, es decir, fenomenológico-lingüísticamente, somos capaces de explicar el carácter dinámico del yo fundido con su propia iniciativa que supera consideraciones espiritualistas pero que también se separa de la consideración objetivista de la ciencia natural, muy útil para otros menesteres. No me sorprende a mí mismo haciendo algo, como diría Austin, sino que tengo una *presencia presenciante* de mi iniciativa y una *presencia presenciada* de la realidad que ofrece una cierta resistencia a mi iniciativa (1971, cap. II. 1987, III §10).

En este marco de una doctrina general de la acción entendida como “iniciativa” el lenguaje considerado como “fenómeno originario” es como la prolongación del cuerpo propio. La iniciativa que habla presencia el ámbito objetivo que expresa y el juego entre iniciativa humana y realidad hace que el lenguaje se incruste, se funda o se empotre —*embedded* se ha dicho por algún otro fenomenólogo— (Pivcevic, 1975, p. 285), con la presencia presenciada de la cosa hablada. En *Objetos y Palabras* (cap. 3, cfr. p. 139 ss.) se analiza con más detalle la ubicuidad del lenguaje de manera que se resalta su “trascendentalidad” y su “transparencia”. Es tan normal que usemos el lenguaje que parece que sólo cuando damos voces, escribimos algo o analizamos una conversación nos fijemos en él. Este hecho podría hacernos creer que en las demás ocasiones la actividad humana o los objetos se nos presentan sin la mediación del lenguaje. Sin embargo la propuesta de Montero es que el lenguaje lo invade todo: acciones y objetos. Incluso cuando no sabemos que decir, “decimos algo”. Por ejemplo que eso que veo “es algo raro”, “una cosa extraña”, “parecido a esta otra cosa”. El lenguaje es un medio del que no podemos escapar pero a la vez resulta difícil de definir, de delimitar, porque no se pueden acotar sus límites. En este sentido tiene las características de los “viejos trascendentales” de la historia de la filosofía y como hicieron las diferentes ontologías respecto del ser que les transcendía,

la definición hay que sustituirla por una *descripción* de todo lo que lo llena y lo cumple, indicando sus líneas y estructuras fundamentales. Permítaseme añadir, en la línea de la mirada retrospectiva anteriormente aludida de ver esta Fenomenología lingüística desde el giro pragmático explicado por Habermas y Apel, que al lenguaje le conviene también el otro sentido de “trascendental” como condición de posibilidad de la comunicación y la comprensión entre los seres humanos cuando refieren a algo en el mundo. Creo que esta ubicuidad del lenguaje que muestra que no lo podemos rebasar sería la característica denominada por Apel *Nichtbintergebarkeit*, y que permitiría considerar el sentido de trascendental como condición de posibilidad, ahora de la comunicación y ya no de la conciencia.

Por otra parte en el mismo libro que estamos comentando y relacionado con esa trascendentalidad del lenguaje está su “transparencia”. Es obvio que hay una diferencia entre las palabras y los aspectos de las cosas que designan. Pero que podamos hacer esta *distinción* no significa que podamos *separar* la palabra que encauza o protagoniza la actividad verbal y las cosas habladas. El fenómeno lingüístico total involucra a ambas, palabras y cosas. De ahí el hecho que estamos comentando de que en la práctica normal del lenguaje, “las palabras disimulan discretamente su presencia como signos lingüísticos, se hacen transparentes o translúcidas para dejar paso a la presencia del objeto o de la situación hablada» (1976, p. 40). De nuevo la influencia de Heidegger ayuda a reflexionar sobre esta transparencia del lenguaje cuando diferencia entre una señal de tráfico y los signos —hablados o escritos— del lenguaje. Para un buen conductor la señales no tienen que pasar desapercibidas, sino que tienen que ser entendidas precisamente como “señales de tráfico”. En cambio, un orador no ha de manifestar su habilidad en distinguir lo que está diciendo de los signos que usa, sino que se vuelca plenamente sobre los temas que habla. Tanto la trascendentalidad como la transparencia, muestran que no es posible estudiar el lenguaje prescindiendo del análisis de la situaciones objetivas habladas. Precisamente esta afirmación hace que esta Fenomenología lingüística

se considere a sí misma en la línea de trabajo de Austin cuando propuso esta denominación.

Pero por lo dicho hasta ahora parecería que con este tipo de consideraciones todavía estamos dentro de la fase *semanticista* del giro lingüístico y sólo hemos comentado de pasada el papel de los participantes en las situaciones de comunicación. Realmente en los años 70 había que hacer un esfuerzo considerable por salir al paso de las tentaciones de todo tipo de idealismo incluido el “idealismo semántico” que aboga por las significación como “contenido mental”, heredero de las reflexiones filosóficas sobre el lenguaje de Frege y Husserl y que, lamentablemente, se han mantenido en las nuevas teorías de la Intencionalidad y de la Conciencia de Searle. Desde la Fenomenología lingüística que estamos comentando se hizo ese esfuerzo, pero no se atendió sólo a la dimensión descriptiva, referencial o constativa del lenguaje, sino que en la iniciativa lingüística, se atendió también la relación entre los hablantes desde la pregunta austiniana sobre qué más hacemos al hablar, además de referir o describir fundiendo lo que decimos con la estructura objetiva que expresamos.

Así en la recuperación de los elementos husserlianos (5ª *Investigación Lógica* § 20) fue fundamental la “materia” de la expresión verbal porque era la que le prestaba la referencia al objeto. Pero también juega un papel —ciertamente secundario en Husserl— la “cualidad” del acto expresivo que decidía si lo representado está presente intencionalmente como deseado, preguntado, juzgado etc. Es esta cualidad la que permite afirmar, ahora siguiendo a Austin, que los objetos que se constatan, describen o refieren en el lenguaje, son al mismo tiempo cosas de las que nos ocupamos dentro de actividades prácticas muy complejas —de nuevo recordemos a Heidegger. En este sentido el lenguaje además de constatar, instituye, ejecuta o performa «situaciones que tienen un carácter práctico con connotaciones jurídicas, comerciales, morales, etc.» La “cualidad” de la expresión verbal que proponía Husserl, deviene, en el marco del “giro pragmático” y ya no sólo “lingüístico”, capacidad performativa o ejecutiva explicitable cuando se aclare la “fuerza ilocucionaria” con que se ha emitido una determinada locución (Ibíd. pp. 113, 129 ss., 149 s.).

Mi interpretación desde la perspectiva pragmática de los participantes es que por una parte estamos ligados *intersubjetivamente* por la estructura empírica del mundo de la vida que compartimos, pero además la incrustación de la actividad lingüística en esa estructura objetiva, confirma la originariedad de la ligazón intersubjetiva expresada en el lenguaje e impide la existencia de un lenguaje privado en el sentido ya criticado por Wittgenstein. Esta originariedad de la trabazón intersubjetiva entre los participantes en situaciones de comunicación, conlleva la valoración de lo que Austin ha llamado las «partes de la oración relegadas tradicionalmente a un segundo término» (adverbios, preposiciones, artículos...), expresada por Montero como una recuperación de los “sincategoremáticos” frente a la exclusiva valoración tradicional de los términos “categoremáticos”. Los categoremáticos tendrían, según la tradición que viene de Aristóteles, una autonomía semántica que vendría avalada por su inmediata referencia al objeto denotado. Mientras que un sincategoremático como “no” carecería de significación por sí mismo o ésta dependería de la significación de los categoremáticos a los que determinara. Así le atribuiríamos un significado diferente en “la Luna *no* tiene luz propia” y en “la Tierra *no* tiene luz propia” pues la significación le vendría de los términos categoremáticos a los que va unido, mientras que él mismo sería indeterminado, incompleto o indefinido. Sin embargo, lo que aprendemos sobre el fenómeno del lenguaje desde esta Fenomenología lingüística que estamos estudiando, es que justamente estos términos sincategoremáticos tienden a hacer explícitas conexiones entre las palabras y los objetos, y entre los mismos hablantes, que los términos categoremáticos disimulan u ocultan. El categoremático “mano” parece referir directamente a un objeto excluyendo el juego heideggeriano de las referencias de unos objetos y cayendo en la trampa del viejo dicho *unum nomen unum nominatum*, e incluso sin dar cuenta de la actividad performativa austiniana del ser humano que tiene intereses, intenciones, preguntas, dudas, temores, sobre qué hacer con sus manos.

En cambio el sincategoremático “con” en “Juan golpea la mesa *con* la mano”, vincula la mano que golpea y la mesa golpeada y

compromete intersubjetivamente al que emite el acto de habla con la descripción del golpe de Juan y, añadido por mi parte, legitima a los interlocutores a que reclamen o exijan por qué ha dicho lo que ha dicho si el golpe de Juan ha sido por ejemplo “con los pies”. En este nuevo marco los sincategoremáticos se consideran estructuras de la máxima generalidad —otra vez como los viejos *trascendentales*— «pues tienen que ver con todo lo que puede ser hablado y objetivado, encauzando lo que se diga en concreto de cualquier cosa [...] (desde la perspectiva) de la cualidad husserliana o fuerza ilocucionaria austriana que hacen de todo lenguaje que verse sobre cosas empíricas la expresión y el instrumento de unas actividades en las que la anticipación, la valoración de los hechos, la inclusión de lo distante y heterogéneo en situaciones unitarias, etc. deciden convenciones lingüísticas que van mucho más allá de una elemental descripción de lo que aparece empíricamente» (Ibíd. pp. 123, 130. Cfr. 1971, pp. 249 ss. 1987, II § 12). En mi interpretación son esas actividades que deciden convenciones lingüísticas las que muestran la originaria interrelación entre los seres humanos como participantes en situaciones de comunicación, pues los hablantes quedan comprometidos por lo que *pretenden* decir y legitiman que los interlocutores *exijan* cumplimiento de los compromisos adquiridos, por lo que se dice en ese juego de pretensión y exigencia con que pueden ser traducidas las *Ansprüche* de toda acción comunicativa según Habermas y Apel.

Además de los apuntes que he ido comentando respecto de las relaciones intersubjetivas y la presencia de los otros desde la perspectiva de la pragmática comunicativa, hay un tratamiento específico del tema desde los años 70. Recordemos que el subtítulo de la presencia humana era «Ensayo de fenomenología sociológica» y quizá la expresión del fenómeno de la relación entre mi “yo” y los “otros” podría venir representada por el título de un trabajo de 1971 «Proximidad y Lejanía en la Convivencia Humana». Este tratamiento es completado al final de *Retorno a la Fenomenología*, en el cual se reafirma en que «la palabra es de suyo esencialmente intersubjetiva. Los *otros* son los que nos hablan y los que en principio aparecen como ejecutores del lenguaje» (1987, p. 486). Es cierto que hay un

reconocimiento de la "individualidad" en la inevitable presencia del yo como emisor de los actos de habla, o, en general, en la iniciativa que el sujeto vive inmediatamente. Es cierto que los fenómenos corporales, mi dolor, o mi placer, poseen una gran carga de intimidad, porque es a mí a quien "duele" o soy yo quien "más disfruto". Pero incluso esa privaticidad se funde con sus manifestaciones, con su comunicabilidad. El fenómeno del dolor del niño en la pierna forma una totalidad con su posibilidad lingüístico-intersubjetiva de reconocerla él mismo, del lamento que comunica, de los gestos de su cara que son "comprendidos" intersubjetivamente. Y lo mismo ocurre con la comprensión del patetismo de la Sexta Sinfonía de Tchaikowski que asalta a sus oyentes de manera intersubjetiva y comunicable. O las ideas y valores por las que he optado en mi vida, son comunicables porque son compartidos, discutibles, explicitables, etc.

Aclarada la originariedad intersubjetiva del reconocimiento de mi propia individualidad, mi conocimiento de los "otros" tampoco supone ninguna "analogía" que parte del privilegio de conocerme a mí mismo o que suponga un acceso infranqueable a los otros. «El otro se da a conocer normalmente en virtud de una conducta que, explícita o tácitamente, opera como un conjunto de signos dirigidos al mundo en que actúa y que son inteligibles por su misma sucesión regular y por la presencia del mundo en que incide y las modificaciones que en él introduce» (Ibíd. p. 490). Desde la regularidad gramatical hasta la regularidad de comportamientos, los otros se nos hacen inmediatamente inteligibles. Aquí viene bien recordar la pretensión de normatividad-regularidad de la teoría de la acción comunicativa y que facilita el entendimiento. Es más, este fenómeno originario de la especial ligazón intersubjetiva de los seres humanos, en principio, es *universal*: «El otro es también y de forma masiva cualquiera de los individuos que en tiempos y regiones distantes han vivido sin que hayamos tenido noticias de su individualidad» (Ibíd. p. 493). Incluso podemos decir que la presencia del otro es decisiva para que yo me aclare respecto de mí mismo. No sólo porque tenemos un lenguaje y un mundo en común, sino porque su "mirada", sus opiniones, son fundamentales para la concepción que cada sujeto posee de sí mismo.

Para finalizar me gustaría insistir en que el tipo de afirmaciones a que llegamos en esta Fenomenología Lingüístico-Comunicativa, constituyen fenómenos originarios que como hemos visto en el caso de la relación con los otros se muestran con pretensiones de regularidad y universalidad. Sin embargo, no significa que se esté describiendo, como el mismo Montero advierte, una «paradisíaca comunidad de espíritus» (Ibíd. p. 492). Es cierto que me puedo “callar” y que “puedo mentir”, o que haya alguien a quien no se le haya dado la posibilidad de adquirir la adecuada *competencia comunicativa* que le capacite para expresar sus propias opciones morales, ideales políticos, dolores o sentimientos estéticos. Es verdad que el *hecho* de la lejanía geográfica de los sucesos de Somalia con los Estados Unidos, puede distanciar más mi reconocimiento de la ligazón intersubjetiva entre los seres humanos, que la bomba terrorista o la carga policial contra unos manifestantes en Madrid. También la literatura y la realidad nos han hecho caer en la cuenta de la “radical soledad” de algunas personas.

Lo que nos da la investigación filosófica genuina es la explicitación de los fenómenos originarios que pretendemos y exigimos para todo ser humano. La dilucidación de esos fenómenos originarios nos facilita un patrón, un criterio, una norma desde la que analizar, comparar y denunciar los hechos de la falta de sinceridad en las relaciones humanas, de la conflictividad que de hecho se da entre seres y colectividades humanas, o la falta de igualdad de oportunidades para desarrollar el mutuo reconocimiento intersubjetivo originario para todo ser humano. En la situación actual de mi investigación estoy analizando cómo se puede derivar desde este tipo de análisis el “compromiso público de la filosofía”, que tendría que asumir la responsabilidad husserliana del filósofo como “funcionario de la humanidad”, estudiar las desviaciones de los fenómenos originarios y sus motivos, las conductas y los actos de habla “desafortunados” en sentido Austiniano, las argumentaciones estratégicas que producen “conflictos violentos”, más que “entendimiento pacífico”... No cabe duda que la Fenomenología lingüística de Montero es un buen acicate para ir asumiendo la responsabilidad pública que la investigación filosófica conlleva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, J.L. (1975): *Ensayos Filosóficos*, traducción española de A. García Suárez, Madrid, *Revista de Occidente*.
- GARCÍA MARZÁ, V.D. MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1991): «Apropiación teórico-comunicativa del concepto fenomenológico de *Lebenswelt*», *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*, núm. 3, Madrid, UNED.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1992): «Estudio fenomenológico-lingüístico del 'yo ejecutivo'», SAN MARTÍN, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED.
- MONTERO MOLINER, Fernando (1952): «Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental», *Revista de Filosofía*, tomo XII, núm. 42, pp. 443-465, Madrid, Instituto Luis Vives.
- (1956): «El Relativismo trascendental de Heidegger», *Revista de Filosofía*, tomo XV, núm. 56, pp. 43-53, Madrid, Instituto Luis Vives.
 - (1968): «Notas para una revisión de la Fenomenología», *Man and World* 2, 1, pp. 117-138.
 - (1971): *la Presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, Madrid, G. del Toro, Editor.
 - (1971): «Proximidad y lejanía en la convivencia humana», *Philosophia. Miscelánea en homenaje al prof. Dr. D. José Ignacio de Alcorta*, Barcelona, Bosch, casa Editorial.
 - (1972): «Significado y Objeto», *Diálogos*, Puerto Rico.
 - (1976): *Objetos y palabras*, Valencia: Fernando Torres, Editor.
 - (1987): *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos.
- PIVCEVIC, Edo (1975): *Phenomenology and philosophical Understanding*, Cambridge, University Press.

“MUNDO DE LA VIDA” Y FILOSOFÍA DEL SUJETO

Manuel JIMÉNEZ REDONDO
Univ. de Valencia

1.

En *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl, en *Ser y Tiempo* de Heidegger, en las *Investigaciones filosóficas* y en *Sobre la certeza* de Wittgenstein y en *Dos dogmas del empirismo* de Quine, de forma inmediata o mediata, damos con algo que es común. Hoy podemos expresarlo de forma casi trivial reduciéndolo a tres puntos. Primero, la unidad de significado no es la oración (o la proposición), sino que ésta queda suplantada en esa su función (con lo cual el concepto de significado casi se volatiliza) por una instancia en la que el hablante está y en la que el hablante ha de entenderse de antemano como condición de que lo que dice puede tener sentido. Saber hablar, decimos, no es distinto del saber de, y entenderse en, la textura formal y material de un “mundo”. Este “mundo”, no como *universitas rerum*, sino como suelo, horizonte y transfondo, esta instancia aquí descubierta, es de tipo “práctico”, holístico, totalizador, envolvente, y nuestro estar en ella, nuestro saber de ella y nuestro entendernos en ella se caracteriza por algo así como “familiaridad”, por una certeza tan atemática como inmediata. Segundo, si decimos que hablar es siempre hablar con alguien sobre algo, ello desde luego implica la suposición, la realidad, o la necesidad de un mundo compartido en sus rasgos esenciales. Ser entes dotados de logos, dotados de la capacidad de hablar, significa, por un lado, tener mundo, pero, por otro, un mundo que los hablantes han de compartir para poder entenderse. Tercero, por cuanto que a nuestro hablar le es inherente una pretensión de verdad, lo que acabo de señalar implica de forma casi inmediata un replanteamiento de los problemas concernientes a validez y verdad. Pues la comunidad del mundo de la vigilia, de la claridad, de la razón y del logos se torna

sospechosa frente al derecho de los mundos plurales, los mundos que Heráclito calificaría de mundos del sueño; y sin embargo, los conceptos de verdad, de conocimiento, de saber, sin los que nuestro hablar parece carecer de sentido, se volatilizan o parecen volatilizarse con la fragmentación, la pluralidad, la espesura y la oscuridad de esos mundos. Esta tensión entre mundo uno y pluralidad de mundos, por la que se ve transido y se torna imposible todo intento de teoría completa de la razón, es sin duda una característica del pensamiento de nuestros días.

2.

Por lo demás, citar a la vez al Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, a Heidegger, a Gadamer, a Wittgenstein, a Quine, y a los discípulos de Quine, sobre todo a H. Putnam, D. Davidson y R. Rorty, se ha convertido casi en un hábito en el pensamiento de hoy, en algo que se considera casi obvio, al menos cuando se habla de este tema, del tema del “mundo”, y de la problemática que este ineludible concepto introduce en teoría del significado, en teoría de la comunicación, y en todo tipo de teoría sociológica y antropológica que en definitiva dependa de (o haya de recurrir a) el concepto de comunicación, y en teoría de la racionalidad. Más aún, ello casi ha dado lugar a una especie de *koiné*, de lenguaje algo desvaído, sí, pero desde luego compartido por un buen número de protagonistas del pensamiento de nuestros días, en el que conceptualizaciones provenientes de tradiciones de pensamiento muy distintas pueden focalizarse sobre problemas que han devenido problemas comunes, o que supuestamente han devenido problemas comunes. Es precisamente esto lo que define una cierta situación “post”, la situación en que desemboca cada corriente de pensamiento (tornándose así “post”-ella-misma) cuando sus portadores se percatan de que su tema específico se les escapa de las manos y de que, para permanecer fiel a lo que siempre quisieron, han de dejarse instruir por los portadores de otras corrientes y ver mejor desarrollado en ellos lo que se consideraba pretensión y tema propio, retornando desde ello a lo que siempre se pretendió “en casa”, que

necesariamente se habrá convertido ya en algo distinto. El resultado global es una cierta indiferencia frente a los lenguajes de las distintas tradiciones. Se pueden emplear todos ellos, pero sabiendo cuándo, por qué, en qué temas y con qué límites; es precisamente este "saber" el que asegura una cierta continuidad de la propia tradición, de la tradición en que cada cual se mueve, de la tradición de la que uno partió. Cada uno de esos lenguajes impone, ciertamente, sus propias condiciones de consistencia mientras se está en él; pero uno sabe muy bien que puede abandonarlo cuando le plazca, y seguir, sin embargo, expresándose equivalentemente, o en todo caso de forma focalizada sobre el mismo problema. Una discusión sobre el holismo de Heidegger y el holismo de Quine, dos autores cuyos lenguajes teóricos imponen a quien se expresa en ellos condiciones especialmente duras de consistencia, podría ser un buen ejemplo de lo que estoy diciendo.

3.

Cabría decir que esta situación no tiene nada de sorprendente si se repara en la evolución del pensamiento filosófico en este siglo. La filosofía de nuestro siglo viene determinada toda ella por la evolución, casi enteramente paralela, de las dos grandes corrientes de filosofía académica, la Fenomenología y la Filosofía Analítica del Lenguaje, que parten ambas de una misma situación y tratan de responder ambas a unos mismos problemas. A la base de la filosofía contemporánea están Frege y Husserl. Ambos son matemáticos. Ambos tienen una misma preocupación, la de imponer "cientificidad" en un discurso filosófico husmeador y acompañante de la próxima catástrofe del mundo liberal y, si no delirante, proclive al delirio. A ambos les es común el afán de reafirmar en ese contexto el espíritu de la Ilustración europea. Ambos se centran consecuentemente en la estructura del logos, en la estructura del decir con sentido. Ambos tienen una misma preocupación, la lógica. Y ambos recuperan desde la elucidación de la forma lógica la tradición "científica" (sea esto lo que fuere, pero en todo caso no es ningún misterio, sino que en las

realizaciones de ellos queda perfectamente claro) de la ontología occidental. Lo iniciado por Frege, una vez pasado a través de B. Russell, tiene como hitos el *Tractatus* de Wittgenstein y la filosofía del Círculo de Viena. Lo iniciado por Husserl experimenta una radical transformación en el Husserl de las *Ideas* (la forma lógica del pensamiento no hace superfluas las operaciones de una subjetividad trascendental) y a partir de ahí va teniendo sus hitos en la propia obra de Husserl; entre esos hitos cabría señalar la *Lógica formal y tras-cendental* y las *Meditaciones cartesianas*, que vienen a coincidir en el tiempo con algunos importantes hitos de la tradición de Filosofía Analítica del Lenguaje. Ambas tradiciones tienen sus excelentes pequeños escritos de tipo introductorio y de explicación programática (breves y excelentes momentos de autorreflexión, en los que queda de manifiesto su completo paralelismo), como son «Nuevo viraje de la Filosofía» de M. Schlick y el artículo «Fenomenología» escrito por Husserl para la Enciclopedia Británica. Ambas tradiciones registran grandes panfletos de defensa de la Ilustración europea frente al fascismo emergente o al fascismo en ascenso, como pueden ser «La crisis de la humanidad europea» de Husserl (tras haber reformulado magníficamente unos quince años antes el contenido normativo de los ideales de la Ilustración en «Idea de una vida individual y colectiva en autorresponsabilidad absoluta» y haber convertido a la filosofía en garantizadora de ellos) y «Esencia y Valor de la Democracia» de H. Kelsen. Porque la Fenomenología de Husserl y el Positivismo Lógico (y jurídico) son las dos únicas corrientes de pensamiento que en ese contexto no se dejan equivocar por las ideas de un “más allá” del racionalismo occidental, de la sociedad ilustrada, y ambas hacen ostentación de ser las “conservadoras” de la Ilustración europea. El único “más allá” del racionalismo occidental no puede consistir sino en más racionalismo occidental, no en un borrarse éste a sí mismo, sino en el tornarse éste consciente de su propia dialéctica (Husserl), y de su propia fragilidad. Bien es verdad que entre ambas tradiciones de pensamiento se da una radical diferencia. Husserl acaba convirtiendo a la filosofía en una ciencia universal de fundamentos. En cambio, la Filosofía Analítica del Lenguaje, entendiéndose como

una actividad de ilustración y limpieza, acaba borrándose a sí misma para afirmar la universalidad de un lenguaje vuelto claro, fundado y transparente por efecto de la influencia de un lenguaje de la ciencia vuelto asimismo claro y transparente, pero en ambos casos ciencia universal como plasmación de lo mejor de la razón. Y ambas tradiciones, en fin, tienen su punto de inflexión. El de la Fenomenología viene representado por *Ser y Tiempo* de M. Heidegger y por *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl. El de la Filosofía Analítica del Lenguaje viene representado por la evolución autónoma de Wittgenstein desde el *Tractatus* a las *Investigaciones* y por la recepción del Empirismo Lógico en el contexto del pragmatismo americano, que es como expresamente se entiende a sí mismo el Quine de «Dos Dogmas de Empirismo» (un empirismo sin dogmas conservando la perspectiva del *logical point of view*). Y en los cuatro casos queda radicalmente quebrantada (en el mismo sentido) la imagen, el mapa, la arquitectónica, que en la etapa anterior (de forma por entero paralela) se había ofrecido de la razón. Con el segundo Heidegger y con Gadamer la tradición fenomenológica experimenta su "giro lingüístico" (aunque ya el primer Heidegger pone como centro de su filosofía una reconsideración del papel de la proposición, del logos, en la filosofía griega clásica). Tras lo cual, un puñado de sus mejores discípulos puede abrirse (las importantes razones políticas que condujeron a ello sólo pudieron operar sobre tal base) a la Filosofía Analítica, a la vez que los herederos de Wittgenstein y Quine pueden dejarse influir por los resultados de una Fenomenología lingüísticamente transformada. ¿Qué tiene, pues, de extraño que ante la pregunta de qué hay del contenido normativo de la Ilustración europea haya que recurrir a esos cuatro autores tomados conjuntamente, y a todo lo proveniente de ellos?, ¿qué tiene de extraño que, una vez que nos percatamos de la evolución interna que han sufrido, y la correalizamos, podamos expresarnos de forma casi equivalente en esos distintos lenguajes para abordar unos mismos problemas, el problema en definitiva de una teoría de la racionalidad que, a decir de H. Putnam, es a lo que la filosofía se reduce hoy toda ella?

4.

A mí esta forma de plantear las cosas, o mejor dicho, esta perspectiva así articulada, me ha parecido siempre enteramente correcta. Ello tanto más cuanto que siempre la he tenido casi por costumbre. Se trata de orientarse en filosofía utilizando una aguja de marear con la que poder percatarse del lugar en que uno se encuentra, estableciendo los necesarios pasos lógicos para ello. Me explico: inicialmente yo casi nunca me interesé propiamente por la temática a la que he empezado refiriéndome, sino por la evolución de toda la corriente de teoría de la sociedad y análisis del presente, proveniente de Hegel y Marx. Conforme a una tesis subyacente en toda la obra de Habermas, esta corriente experimenta una crisis de fundamentos cuando en los años treinta y cuarenta de este siglo Horkheimer y Adorno tratan de estirar la conceptualización proveniente de Hegel y Marx con el fin de acomodarla al análisis de los acontecimientos de la historia mundial del momento. En el intento mismo de estirar esta conceptualización, ésta acaba revelando sus límites; una forma de la “teoría crítica” queda, pues, superada. La *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, es la propia tesis de Habermas, representaría la prosecución de las intenciones de esa tradición de pensamiento, ahora sobre una base conceptual tomada de la mencionada discusión sobre la racionalidad y de la teoría sociológica contemporánea, nueva base conceptual que vendría a sustituir a la desbordada conceptualización suministrada por la *Lógica* de Hegel. Y una vez que la tradición hegeliano-marxista se ve empujada a su “post”, vuelve a cumplirse la mencionada indiferencia frente a los lenguajes teóricos, pero no sin haber cobrado antes conciencia de la evolución interna del lenguaje propio y del lenguaje de los demás; esa conciencia forma parte de la propia evolución teórica, del nuevo *status quaestionis*. Habermas puede expresarse en términos de Husserl a la hora de defender el contenido normativo de la modernidad frente a un Heidegger afrancesado y, por tanto, internacionalizado y adcentado a través del estructuralismo de Saussure (perdonen Ustedes estas simplificaciones), e incluso ver en esa conferencia de Husserl sobre “la crisis de la humanidad europea” un esquema de su propio planteamiento, o puede utilizar

lenguajes teóricos diversos para analizar la fascinante coincidencia de diagnóstico de actualidad que las distintas corrientes de pensamiento centroeuropeo hicieron en los años veinte y treinta de este siglo, y que se expresa en rótulos tales como "objetivismo" (Husserl), "cosificación" (Lukács), "técnica" (Heidegger), o "razón instrumental" (Horkheimer). Y digo que esta perspectiva me parece enteramente correcta, y que incluso la he tenido por costumbre, porque me he movido en los temas de una tradición de pensamiento que, ya desde la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, ha tenido a gala no saber proceder si no es enfrentando adversarios, absorbiendo lo que de razón tienen y dejando disolverse su sinrazón, reduciéndolos para ello a un lenguaje común que pretendía prevalecer sobre el de todos ellos, si bien no siempre los afectados estarían dispuestos a reconocerse en ese perenne psicoanálisis teórico que los representantes de la tradición de pensamiento dialéctico y los "postdialécticos" se mostraron y se muestran siempre dispuestos a practicar. Habermas (y en el fondo ya en Hegel sucedía otro tanto) no es capaz de dar un paso sin contar lo que dice el prójimo y sin concluir cómo si éste se hubiera entendido bien a sí mismo (cosa que en raras ocasiones acaece) hubiera dicho explícitamente lo que el propio Habermas sostiene. Lo que el pensador propiamente dice no es posible averiguarlo si no es estableciendo con exactitud el preciso momento evolutivo de tipo conceptual que en el propio despliegue evolutivo de los conceptos ese pensador representa. Sólo que Habermas puede ahora hacerlo desembarazándose de la pretensión de Hegel de estar en posesión de un lenguaje mejor, por superior.

5.

Y sin embargo, es ésta una perspectiva que a Fernando Montero le suscita más que dudas: «La filosofía de la segunda mitad del siglo XX ha adoptado el estilo de los grandes desfiles circenses: hace pasar ante los ojos atónitos del espectador montañas de libros y artículos: los agrupa y cataloga, los distribuye en conjuntos que, a su vez, se subdividen en otros conjuntos y sobre cada uno de esos grupos

coloca subjetivos rótulos. Se despliegan así grandes panorámicas, archivos minuciosos en que cada autor, cada teoría quedan clasificados y fichados. Y no cabe duda de que el lector logra con ello un mapa completo de todo cuanto ha sucedido en la historia del pensamiento. Pero es dudoso que consiga dilucidar de esta forma el significado de las teorías que han sido clasificadas con tanto esmero. Y más improbable todavía es que logre calar en los problemas que han motivado tantos esfuerzos. Jürgen Habermas puede ser un ejemplo modélico de este tipo de trabajo [...] es realmente abrumadora la masa de doctrinas y de autores que desfilan por sus obras [...] Lo más grave es que dentro de ese torbellino de citas y polémicas, la teoría de Habermas queda desdibujada en lo que deberían ser sus elementos fundamentales. Tal es el caso de lo que me atrevería a considerar como una pieza básica de sus trabajos, el mundo de la vida (*die Lebenswelt*)»¹.

He seguido durante estos años todos los trabajos de Fernando Montero sobre el tema del *Lebenswelt*, y sobre todo he seguido las ochenta horas (dos cursos de doctorado) de dilucidación de este concepto en *La crisis de las ciencias europeas*, en las *Meditaciones cartesianas* y en *Experiencia y juicio*, es decir, todo el minucioso trabajo de Montero sobre cómo se engranan y traban en la obra de Husserl los conceptos que sucesivamente y en distintos contextos teóricos le van surgiendo e imponiéndosele de mundo de la vida concreto, de mundo de la vida originario y mundo de la vida primordial, y sobre la relación que estos conceptos guardan con el concepto “mundo circundante” de las *Ideas* y con la idea casi kantiana de “mundo” de las *Investigaciones lógicas*. Mi perplejidad ante actitudes como la expresada ha ido gradualmente en aumento cuando he ido advirtiendo que en realidad lo que Montero tenía que decir y lo que podía decir sobre el concepto de *Lebenswelt* en Husserl (y sobre el concepto de *Lebenswelt* en general), básicamente no difiere mucho de lo que sobre el mismo tema puede decir y tiene que decir Habermas.

¹ F. Montero, «Mundo y Acción Comunicativa según Habermas» (inédito).

6.

Veamos qué es lo que Habermas tiene que decir sobre el concepto de *Lebenswelt* en Husserl (y me van Ustedes a permitir que me introduzca sin mas *in medias res* reduciéndolo a cuatro puntos). Primero: con la introducción del concepto de mundo de la vida como fundamento de sentido sobre el que se asientan las ciencias «Husserl mata tres pájaros de un tiro: a) de forma crítica puede explicar y dar por sentado el funcionamiento autónomo de las ciencias; b) con ese mundo de la vida que funda a las ciencias el ámbito de sentido común, es decir, el ámbito de lo práctico, cobra una inaudita dignidad; c) al mismo tiempo la filosofía puede mantener su pretensión, tanto de fundamentación última en lo tocante a la teoría, como su pretensión de orientar la práctica. Pues con el análisis fenomenológico del mundo de la vida, la filosofía habría de suministrar dos cosas. Habría de poner al descubierto los fundamentos que las ciencias tienen en el mundo de la vida, en el mundo de la práctica cotidiana y del sentido común, y habría de clarificar los fundamentos de ese nuestro saber "mundano", de ese nuestro sentido común en conjunto; y al hacer transparente la espesura del mundo de la vida, la filosofía superaría a la vez la autocomprensión objetivista de las ciencias europeas con la que éstas yerran el "propio sentido racional de la vida" sumiendo al mundo en una crisis caracterizada por la hostilidad al espíritu y la barbarie»². Dejemos de lado este recelo ante la ciencia, que en medios como el nuestro siempre resultó en realidad incomprensible y que Montero tiene la honestidad de no tocar. Segundo: «El concepto de mundo de la vida rompe la arquitectónica de la filosofía trascendental, pues lo que este concepto hace (con el predominio de los elementos 'horizonte' y 'trasfondo') es quebrantar la nitidez de la suposición, con que opera la filosofía moderna, de un sujeto frente a un objeto, pudiendo ser este 'objeto' la totalidad de todos los objetos... En Kant el sujeto ocupa una doble posición: el yo trascendental se enfrenta al

² H. Habermas, *Texte und Kontexte*, Francfort 1991, p. 35.

conjunto del mundo por él constituido, mientras que el yo empírico figura como una cosa más entre las que aparecen en el mundo. En Husserl, en cambio el yo empírico y el yo trascendental guardan una íntima relación. El mundo de la vida sólo se abre al fenomenólogo desde la perspectiva interna; por eso su propio yo mundano es la única fuente de donde puede obtenerse sus observaciones. Y porque cada persona porta, por así decir, en sí misma su yo trascendental que la *epoché* despierta, sólo puede haber sujeto trascendental en plural. En resumen, la perspectiva en la que el observador trascendental de Husserl ha de ponerse es la de un observador situado en el mundo, inserto en horizontes de mundo que están en constante movimiento. Simultáneamente, ha de aprender a ver todo el contenido material de su mundo natural, del mundo en que está situado, como un plexo de sentido y validez constituido por el yo trascendental. Entre los productos que han de mostrarse como constituidos están el propio cuerpo, la propia persona de uno, socializada en términos contingentes, la cultura y la historia, e incluso la propia investigación fenomenológica³. Y el problema es entonces el de cómo compaginar la finitud del *ego cogito*, el cual siempre da consigo en un mundo, con la soberanía de ese proto-yo trascendental o, como dice Husserl, el problema es «cuál es la relación entre la humanidad en tanto que constituidora de mundo y en tanto que subjetividad inserta en un mundo». Pues bien, para Montero, igual que para Habermas, el concepto de “mundo de la vida” rompe la arquitectónica de la filosofía trascendental. Tercero: «Heidegger renuncia a un yo trascendental confrontado al mundo en conjunto, y eleva el ser-en-el-mundo del yo mundano al nivel de una estructura trascendental... Pero falta el punto de referencia de una subjetividad trascendental que subyazga al mundo en conjunto. La existencia, el ser-ahí, mantiene, ciertamente, la autoría de su proyección de mundo, pero esta autoría sólo la ejerce bajo condiciones fácticas de su existencia intramundana»⁴. Y esa autoría acaba

³ J. Habermas, *ibíd.*, p. 37 s.

⁴ *Ibíd.*, p. 39.

desbordando hasta tal punto a la existencia individual fáctica, que el segundo Heidegger se ve obligado a llenar el puesto vacante de la subjetividad trascendental. «Se ve obligado a recurrir a una potencia original historicada, al ser, a un acontecer trascendental exento de sujeto, que es el que presta su autoría al cambio epocal de las interpretaciones del mundo»⁵. Con lo cual las otras dos formas de saber, esto es, las ciencias y el saber cotidiano, quedan entregados a este acontecer y a la soberanía de la filosofía como saber de él. «Con ello casi se pierde el gran descubrimiento de Husserl, a saber, el sentido pragmático y la función de suelo que ejerce el mundo de la vida... ; para Heidegger las ciencias no serían sino la ejecución del programa de interpretación moderna del mundo, prescrito a priori por esa potencia ignota, por el Ser»⁶. Y Montero coincide con Habermas en ignorar por entero a este Heidegger. De Heidegger sólo toma la idea de la "mundanidad" como "significatividad", el punto en que la tradición fenomenológica queda casi directamente en contacto con el holismo de la escuela de Quine. Cuarto: para Habermas (y para Montero no sólo ocurre otro tanto, sino exactamente lo mismo) "una imagen completamente distinta es la que se sigue cuando se toma de verdad en serio el primado óntico-ontológico del mundo de la vida. Entonces la única ventaja que la filosofía tiene sobre las ciencias y el sentido común es dominar varios lenguajes, tanto los lenguajes ordinarios que circulan en el mundo de la vida como los lenguajes especiales de las culturas de expertos que se han diferenciado del mundo de la vida... En lugar de fundamentar el mundo de la vida en el proto-poder constituyente de una subjetividad trascendental, o en el *Ereignis* de una interpretación epocal del mundo que todo lo prejuzgue, la filosofía puede concentrarse en reconstruir el saber de fondo ligado a nuestras instituciones... no se trata tanto de descubrir fundamentos ocultos como de reconstruir lo que ya sabemos y podemos»⁷. Pues bien, pese a la insistencia de Montero

⁵ *Ibíd.*, p. 40.

⁶ *Ibíd.*, p. 41.

⁷ *Ibíd.*, p. 41.

en que el 'mundo de la vida concreto' ha de tomarse sólo como punto de partida, yo no veo que con sus minuciosas indagaciones sobre el mundo de la vida originario y el mundo de la vida primordial en Husserl, Fernando Montero pretenda cosa distinta que la de Habermas, y ello por muchas que sean las diferencias de diseño y de detalle y por distintas que sean las estructuras con que Montero y Habermas pueblan esos mundos. Y al igual que Habermas, Montero trata de abordar y responder desde ahí a las cuestiones con las que comencé esta intervención. No embargante lo cual, Montero sigue siendo terminante a la hora de rechazar y dar por inútiles esas "cabalgadas circenses" que caracterizan el proceder de Habermas y que para Montero son inútiles, nada aclaran, y, más aún, ocultan lo esencial. Tras muchas horas de contacto con Fernando Montero he creído averiguar por qué. Y creo que esa actitud de Montero implica una tesis importante que no sé si es correcta, pero que voy a tratar de exponer con brevedad.

7.

Fernando Montero es ante todo un historiador de la Filosofía, en constante contacto hermenéutico con grandes textos de la historia del pensamiento. Montero, precisamente por ser ante todo un historiador, no se hace cuestión de la filosofía; nada más lejos de él que la autoflagelación característica de los profesionales de la filosofía a la hora de establecer su propia identidad, a la hora de decidir qué son ellos en realidad. Cuando Fernando Montero se topa con esa duda, la "monumentaliza" (que diría Nietzsche): el que no sepamos bien qué es filosofía ni para qué vale, es algo que siempre fue así, ya desde que la criada se riera de Tales de Mileto cuando éste, escudriñando el cielo, se cayó en el hoyo, es algo que forma parte de la indudable realidad de la filosofía. Para Montero la filosofía es algo que está ahí, en los grandes textos de la historia del pensamiento. Y Montero, al menos desde que he trabado contacto con él, viene siempre de leer dos grandes series de esos textos, la obra de Kant, y la obra de Husserl, o más exactamente, la *Crítica de la razón pura* de Kant y los

hitos de la obra de Husserl. Y ello hasta tal punto, que en la prosa de Montero cabe reconocer sin ninguna sombra de duda la brillante y lapidaria pesantez del alemán Kant, que también imitara Husserl. Pero hay un punto donde el historiador Montero deja de serlo y se convierte en teórico, o, dicho a la inversa, en el que cuando Montero se pone a hacer teoría (cosa que en el historiador Montero sucede siempre muy pronto) resuelve la tarea convirtiéndose de nuevo y con toda buena conciencia en historiador; pero en historiador de Kant y de Husserl. Cabría citar múltiples lugares de lo escrito últimamente por Montero en que esto sucede en esa doble dirección. Y la tesis subyacente me parece que podría explicitarse así: las grandes obras de la historia del pensamiento se acreditan a sí mismas como grandes por su carácter de encrucijadas (en el caso de la obra de Kant y de Husserl: Ilustración europea, y qué hay de esa Ilustración tras la crisis del orden liberal en nuestro siglo y tras las consecuencias de lo generado por esa crisis), por su capacidad de definir una situación cultural, existencial y de pensamiento que insistentemente resulta ser la nuestra, por su capacidad de mostrarnos una trama de problemas que una y otra vez resultan ser precisamente los nuestros, problemas que a veces se muestran en la propia aporeticidad de la obra o del texto que se está analizando, y frente a los que la propia respuesta del autor no es sino un intento más de hacerles frente entre otros posibles. Y entre estos otros posibles, los mejores para Montero serían aquellos que saben permanecer en contacto directo con la potencia conceptual que esas obras exhiben, aquellos que llegan a conocer con minucia todos sus rincones, aquellos que saben explotar todos sus secretos. Y éstos son planteamientos que no se limitan a repetir sin más al autor, sino que, repitiéndolo, nos mantienen frescamente, refrescantemente, en contacto con lo que son sus problemas, esto es, los nuestros, excelentemente sacados a la luz y magníficamente expuestos, y nos mantienen también frescamente y refrescantemente en contacto con la posibilidad de respuestas alternativas. En todo caso todas esas alternativas son equidistantes de la problemática que en esas grandes obras se nos muestra, no hay "evolución" que conduzca de una alternativa a otra, y ello porque

respecto a tales textos no hay evoluciones conceptuales internas, sino, si acaso, sólo externas; respecto de ellos, no hay evolución real, porque en realidad no representan una posición, sino una situación; de ahí que las cabalgadas habermasianas no toquen nada esencial, ni en el fondo ayuden a comprender nada. Es, por lo demás, el contacto con esos grandes textos el que nos descubre que la Filosofía siempre trató de lo mismo.

Voy a poner un ejemplo de lo que estoy diciendo. En un seminario que tuvimos con J. Habermas en la Facultad de Filosofía de Valencia, Montero objetaba a Habermas lo siguiente (el texto de la pregunta lo he encontrado después en un escrito reciente de Montero): «Es posible que Habermas haya rechazado la Fenomenología de la conciencia porque plantea con toda crudeza el problema de la “extrañeza” de los “otros sujetos” y, como ya se ha apuntado más arriba, se enfrenta con una intersubjetividad que ha de contar con esa “extrañeza” del alter ego. Por ello dice que las *Meditaciones cartesianas* de Husserl fracasaron al intentar resolver el problema de la intersubjetividad. Es cierto que fracasaron, si por tal fracaso se entiende que no lograron justificar un pleno “entendimiento” entre las gentes. Pero habría que indagar si ese “fracaso” no es una virtud teórica. Con otras palabras, ¿es lícito hablar de una actividad comunicativa que no cuente con los límites del “entendimiento”, es decir, con el hecho palmario de que las gentes fallan con frecuencia (¿o siempre?) en sus intentos de lograr una plena comunicación? ¿No habrá que indagar entonces qué hay en el mundo de la vida (en el “mundo primordial” en la teoría de Husserl) que posibilita el “desentendimiento” entre los humanos desde el momento en que los otros, aunque compartan un mismo mundo y se suponga que operan con principios ontológicos [gramaticales, diría Habermas] comunes, son en definitiva extraños para el que los vive como otros? ¿No habrá que buscar en el mismo mundo de la vida lo que le hace susceptible de ser “colonizado” por los sistemas económicos y políticos, convirtiéndolo en el mundo de la incompreensión (del “desentendimiento”) entre las gentes que se ven sometidas a una adulteración de los medios de comunicación, a una “colonización” fomentada por

esos sistemas económicos y políticos?». La respuesta de Habermas versó sobre la tesis aquí subyacente: la conceptualización de la teoría de la acción comunicativa y la conceptualización husserliana compiten equidistantemente a la hora de enfrentarse a un fenómeno, el de la incomunicación; probablemente haya que moverse en ambas; más aún, las consideraciones de Husserl ponen de manifiesto la necesidad de adentrarse también en raíces de tipo antropológico, de las que la teoría de la acción comunicativa lo ignora todo. Pero si esto es así (y Habermas lo entendió perfectamente bien, y todos lo entendimos perfectamente bien) respecto de Kant y de Husserl, por ejemplo, no hay progresos ni evoluciones que merezcan realmente ese nombre, sólo hay un dar vueltas en torno a lo mismo; la serie de pasos "lógicos" que Habermas establece para mostrar que la conceptualización y problemática de la filosofía de la conciencia habrían quedado superados en la conceptualización y problemática de la filosofía del lenguaje y de la comunicación, puede resultar sugerente, pero en el fondo, o es falsa, o puramente externa, y no contribuye a la aclaración de nada esencial. Dicho lo cual, Montero está dispuesto a aceptar el lenguaje de Habermas, al igual que Habermas el de Husserl; Habermas a título "post". Y Montero, porque sin moverse de Kant y Husserl, sino dentro de ellos, y sabiendo de la radical inconsistencia de todo gran pensador, que nunca es capaz de dar consistentemente forma todo a lo que abre, ha sido siempre, más que un kantiano o un husserliano, un "postkantiano" y un "posthusserliano", es decir, lo que es cualquier pensador europeo actual. Pero Montero deja siempre con la duda de si en realidad son menester cincuenta libros cuando para contar los verdaderamente originales basta y sobra con los dedos de la mano. Y no es que Montero considere esos cincuenta libros como puro "ruido", sino como una estimulante conversación sobre "lo mismo", en la que, por desgracia, con mucha frecuencia se tiende a olvidar dónde están las genuinas fuentes de lo que uno dice. Montero vino a sugerirlo una vez más al aceptar participar no hace mucho en un colectivo sobre modernidad/postmodernidad. La construcción del sujeto moderno (y el propio sujeto moderno) es tan frágil, que siempre vino acompañada y amenazada por la sombra de

su propia destrucción; nuestra situación “moderna/postmoderna” consiste en la patencia de ello. Pero Montero mostraba esa fragilidad analizando los “paralogismos de la razón pura” de la *Crítica de la razón pura* de Kant, exclusivamente⁸.

⁸ F. Montero, «Los límites de la racionalidad en la *Crítica de la Razón Pura*» (inédito).

II

**PERSPECTIVAS
SOBRE
LA OBRA DE
FERNANDO MONTERO MOLINER**

EL VIGOR DEL PENSAMIENTO CLÁSICO

Jesús CONILL
Univ. de Valencia

Acepto con gusto la invitación de Javier San Martín a participar en el número dedicado al pensamiento de D. Fernando Montero. Y voy a hacerlo fijando mi atención en algunos aspectos de especial interés de su obra, por su valor ya clásico, como son sus estudios sobre Parménides, la teoría aristotélica del tiempo y cierto modo de entender la fenomenología en relación con la metafísica.

No obstante, antes de entrar en la consideración particular de los puntos anunciados, quiero dejar constancia del mérito que ha tenido el magisterio del profesor Montero por cuanto supo despertar la sensibilidad de sus alumnos hacia una fenomenología lingüística que él concebía no sólo como un marco filosófico con pretensiones de fundamentalidad, sino también como un hilo conductor para las investigaciones de la «Historia de la Filosofía».

Por otra parte, su posición tuvo un especial relieve en tiempos caracterizados por una crisis ambiental de la metafísica, pues, aun cuando ésta quedara reemplazada en su proyecto filosófico por una fenomenología de lo originario, no por ello la metafísica era objeto de un rechazo total, sino que se reconocía la ineludibilidad de ciertos compromisos metafísicos, vigentes en todo lenguaje y en doctrinas que no por ese motivo dejaban de ser atractivas y posiblemente convincentes.

Un caso particular de metafísica realizada a partir del ámbito fenomenológico, a la que Fernando Montero prestó una especial atención, fue la de Xavier Zubiri, de lo que es buena muestra su

artículo «Esencia y respectividad según Xavier Zubiri»¹, en el que se analizan y discuten algunas tesis zubirianas al hilo de ciertos contextos del tratado zubiriano de metafísica intramundana que lleva por título *Sobre la esencia*.

1. Un Parménides peculiar

Por lo general, cuando se habla de la obra de Fernando Montero se piensa en sus estudios de Historia de la Gnoseología y de la Semántica desde la perspectiva kantiana, fenomenológica y analítico-lingüística. Sin embargo, no debería olvidarse que su primer libro, publicado en 1960, versa sobre Parménides.

Su interés por Parménides ha sido constante a lo largo de la actividad docente. Como anécdota ilustrativa puedo decir que en 1973 ó 1974 me sugirió a mí mismo el proyecto de poner al día su obra sobre Parménides, incorporando en confrontación crítica todas las aportaciones que desde su publicación habían aparecido. Por razones que no vienen al caso, no pudimos llevar a cabo esta investigación. Pero tiene el valor de un indicio más de la simpatía y preocupación que siempre sintió por esta vertiente de la filosofía griega, como ha quedado reflejado también en sus publicaciones posteriores², a pesar de estar centradas en asuntos más propios de la filosofía moderna y contemporánea.

La revisión a que el profesor Montero somete al *Poema* de Parménides tiene como finalidad destacar el valor gnoseológico y ontológico que en Parménides posee el mundo empírico, diverso y cambiante, que es el objeto de la opinión de los mortales. Éste es su confesado "prejuicio": que la doctrina parmenídea deje de ser «un monismo tan frenético» que reduce «a pura apariencia todo lo descrito como opiniones de los mortales»³.

¹ Publicado en *Realitas*, I (1974), pp. 437-455.

² Cfr., por ejemplo, *Objetos y palabras*, Valencia, F. Torres, 1976.

³ F. Montero, *Parménides*, p. 15.

Otro mérito de esta obra lo constituye el hecho de que en ella encontramos recopiladas las más diversas interpretaciones (existentes hasta entonces) del *Poema*, especialmente en lo que se refiere a lo intentos de solución del tema de la Vía de la Opinión. Asimismo se cuenta con la novedosa aportación de Reinhardt como punto de partida, pero inclinándose al fin por la interpretación de K. Reich y H. Schwabl, quienes consideran las dos partes del *Poema* como dos formas de conocimiento y, a su vez, como dos estadios de una misma realidad, de tal manera que las “formas” dóxicas son deficientes designaciones de lo que en última instancia se descubre como Ser.

Esta interpretación, por la que Parménides no pudo haber negado la realidad del mundo empírico, se confirma a lo largo del análisis y examen crítico del *Poema*; el mundo físico constituye la base de la investigación, aun cuando luego se le subordine en rango epistemológico y ontológico al Ser Uno. Desde este enfoque cabe descubrir en Parménides la tensión entre las dimensiones unificante y diversificante del pensamiento humano; tensión que se iba a convertir en un rasgo típico de las configuraciones filosóficas de Occidente, uno de cuyos momentos álgidos en Grecia es la metafísica aristotélica, construida desde la *Física* y su objeto propio, es decir, desde la experiencia primordial del movimiento.

Según el propio Montero, la finalidad de su *Parménides* es sugerir y fundamentar que es posible una interpretación de la obra de Parménides, en la que la realidad del Cosmos empírico no quede anulada, sino tan sólo subordinada a un principio o dimensión metafísica del mismo; que el Ser y el Cosmos de las opiniones propias de los mortales constituyen dos aspectos epistemológicos de la misma realidad. Con el primero se descubre el fundamento último del Cosmos. Las apariencias sensibles encubren esa dimensión decisiva de cuanto constituye el Universo. Sólo cuando el pensar adquiere toda su pureza es posible que se descubra, cual una revelación divina, la verdad decisiva, la del Ser que constituye la última y más pura dimensión de todo el Universo. El Cosmos múltiple y cambiante se ofrece como uno, eterno, continuo y homogéneo, inmóvil..., cuando es considerado como lo Ente. Un hálito de mística

acompaña así al descubrimiento de ese puro Ser. Pero, a pesar de esa supremacía de la Verdad en el descubrimiento del Ser, es posible y muy estimable una interpretación o juicio (*gnóomee*) de esas realidades según su presencia empírica, siempre que se la someta a un cierto orden. Esta interpretación que ofrece D. Fernando Montero de su propio trabajo es, a mi juicio, la mejor presentación de su obra⁴.

La atención a la filosofía parmenídea persiste —como indicábamos desde un comienzo— hasta los últimos libros de D. Fernando, como puede apreciarse en *Objetos y palabras*, donde se recurre a dicha filosofía para esclarecer los impulsos que motivan el idealismo semántico⁵, las formulaciones superlativas del principio de identidad, que debería ceder su puesto a un posible principio de la mismidad⁶, el desarrollo del lenguaje abstracto mediante los sincategoremáticos⁷, etc. Todo ello como resultado de una aplicación semántica de la distinción entre el Ser y los aspectos opinables de las cosas, entre lo dicho con rigor y lo nombrado con probabilidad⁸. En definitiva, que hasta para explicitar problemas semánticos contemporáneos seguía siendo provechoso retrotraerse a los estudios parmenídeos.

2. El problema de la temporalidad

Quienquiera que lea con atención *La presencia humana* y *Objetos y palabras* podrá percatarse del interés que suscitó en D. Fernando Montero el tema de la temporalidad; especialmente, a partir del estudio de los sincategoremáticos (temporales y modales) y de la mismidad del yo.

En primer lugar, el uso de los sincategoremáticos modales denota una temporalidad originaria, determinada por la sucesividad de los

⁴ Cfr. Montero, F., *Parménides*, pp. 28-29.

⁵ Montero, F., *Objetos y palabras*, pp. 66-67.

⁶ *Ibíd.*, p. 83.

⁷ *Ibíd.*, p. 166.

⁸ *Ibíd.*, p. 11.

fenómenos. Para expresar tal sucesividad Montero recurre a la expresión aristotélica *katà tò próteron kai hýsteron*, en el que se funda desde el movimiento la institución del tiempo. En *Objetos y palabras* se vuelve a incidir en el problema de los sincategoremáticos, en orden a encontrar el fenómeno originario de la sucesión, sin el cual sería imposible organizar un lenguaje con fórmulas cronológicas. Dicha «temporalidad primaria» o «prototemporalidad» está implícita en toda fórmula cronológica, cuyo correlato es la sucesión. Pues bien, esta sucesión, a juicio de Montero, ya fue advertida por Aristóteles como la anteroposterioridad del movimiento, que hace posible la numeración temporal⁹.

Pero no sólo el estudio de los sincategoremáticos temporales y su relación con los modales (que se remonta a Parménides y su conexión entre lo eterno y lo necesario) es lo que origina el interés por la temporalidad en *La presencia humana*; sino que, una vez más, la problemática analítico-lingüística está ligada en el pensamiento de D. Fernando con asuntos de clara raigambre fenomenológica: en este caso, la constitución de la mismidad del yo¹⁰. Pues, para Montero, la presencia humana, constituida en la síntesis de la presencia-presenciente de la iniciativa y de la presencia-presenciada de la realidad percibida, aparece como un presente único, continuo, en el que acaece la sucesión de los acontecimientos que lo llenan. Incluso coincide, a su juicio, con la concepción husserliana del presente viviente (*lebendige Gegenwart*)¹¹.

Su conocimiento de la historia de la filosofía le permitió, sin embargo, descubrir la relación de esta teoría husserliana del presente único y permanente con la teoría aristotélica del tiempo y de la instante (*nyn*), a pesar de que la primera parecía estar más ligada a la línea agustiniana de la filosofía del tiempo y hubiera sido desarrollada por Husserl como una fenomenología del tiempo inmanente de la conciencia.

⁹ Montero, F., *Objetos y palabras*, pp. 125-126.

¹⁰ Montero, F., *La presencia humana*, pp. 426 ss.

¹¹ *Ibíd.*, pp. 427-428 y nota 274.

A pesar de esta primera impresión, la lectura de la nota 274 de *La presencia humana* exigía un estudio pormenorizado de la teoría aristotélica del tiempo, a fin de esclarecer la verdadera contribución histórica y sistemática de Aristóteles al problema de la temporalidad. Animado y dirigido por Montero me propuse investigar esta cuestión, a la que dediqué la tesis de doctorado, que con el título *El tiempo en la filosofía de Aristóteles* fue presentada en la Universidad de Valencia en 1978. La tesis cumplió un doble cometido: el análisis en detalle del tratado aristotélico del tiempo en *Física IV*, 10-14 y la investigación del significado de este tema en el conjunto de la filosofía de Aristóteles (*Física*, *Metafísica*, *Lógica* y *Ética*). Como todo estudio paciente y atento permitió descubrir un amplio espectro de problemas y temas insospechados, tanto para la comprensión de la temporalidad como de la filosofía aristotélica en general, como queda patente en las conclusiones que, agrupadas en núcleos temáticos, pueden encontrarse al final del trabajo¹².

Creo que con este trabajo se logró presentar una interpretación de la teoría aristotélica del tiempo y del instante mucho más adecuada de lo que era corriente, ya que las sugerencias e hipótesis de D. Fernando Montero resultaron fecundas; y, a tenor de lo que encontramos en su obra *Retorno a la fenomenología*¹³, la práctica fenomenológica descubierta en Aristóteles (especialmente en el tratado del tiempo) se convirtió —para D. Fernando— en fuente de inspiración desde donde corregir y completar la fenomenología husserliana de la temporalidad.

Pues la fenomenología del tiempo de Husserl está volcada por completo a la actividad de la conciencia y a su tiempo inmanente. Por eso Montero recurre a los análisis aristotélicos para esbozar una fenomenología del tiempo objetivo; así parece cumplirse mejor el principio de la intencionalidad, que consiste en hacer del objeto el

¹² Publicado en 1981 por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (pp. 299-305)

¹³ Montero, F., *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987.

«hilo conductor» de los análisis de las actividades de la conciencia. Pues es «alarmante», a su juicio, que E. Husserl llegara a decir que «el análisis fenomenológico no permite hallar lo más mínimo del tiempo objetivo», al estudiar el «tiempo inmanente del curso de la conciencia»¹⁴. Este olvido o relegación del tiempo objetivo en Husserl es lo que ha movido a Montero a aprovechar la peculiar vía fenomenológica, practicada por Aristóteles, para analizar los fenómenos originarios del tiempo objetivo.

Con ello no se resta importancia a los análisis husserlianos, sino que se contrapesa el exagerado protagonismo concedido al tiempo inmanente de la conciencia; ya que, a juicio de Montero, la clave para el hallazgo de las actividades que constituyen el tiempo radica, más bien, fenomenológicamente hablando, en el tiempo objetivo. Lo que ocurre es que se resitúa el tema del *ahora viviente*, sin que vaya en detrimento de un posible análisis del tiempo objetivo. Sin renunciar, pues, al análisis del presente vigente, cabe desarrollar una fenomenología de la temporalidad que toma como base la estructura fenoménica del tiempo objetivo, desde cuya perspectiva la actividad de la conciencia operaría de acuerdo con tal estructura esencial.

Como de hecho es tan significativa la incorporación de algunos aspectos de la filosofía aristotélica del tiempo en la propia reelaboración de la fenomenología de la temporalidad del profesor Montero, a continuación aludiré brevemente a algunos de ellos.

En primer lugar, hay que destacar la conexión entre el tiempo y la subjetividad, hasta el punto de que se puede hablar de una cierta intencionalidad del tiempo ya en Aristóteles, puesto que éste afirma en la *Física* que «no hay tiempo sin alma». Aunque el tiempo sea, según Montero, *prima facie* una estructura del mundo objetivo, sin embargo delata la actividad de las facultades perceptivo-intelectivas del sujeto (*aísthesis* y *nous*).

Otra aportación de importancia para resaltar la dimensión objetiva del tiempo es la posible incorporación de la identidad ontológica a

¹⁴ Cfr. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, § 1.

la fenomenología a través del análisis aristotélico: el tiempo está vinculado con la identidad ontológica de las cosas o con los procesos de identificación que establecen la mismidad del objeto; la temporalidad implica la persistencia decisora de la mismidad de lo que acontece: la constancia que se da tanto en la individualidad identificable de los objetos como en las estructuras del mundo. Desde este enfoque, apoyado en Aristóteles, todavía cabe realizar más adecuadamente el objetivo de una fenomenología integral del tiempo.

Y un tercer aspecto, crucial y fruto de la exquisita finura filosófica, lo constituye el análisis aristotélico del instante (*nyn*). Montero está convencido de que Aristóteles es el precursor más sorprendente de una fenomenología del *ahora* que haya subrayado su permanencia; el anticipo más importante de la teoría fenomenológica del tiempo, desde donde además ésta se abre a los fenómenos originarios del tiempo objetivo, corrigiendo así la excesiva unilateralidad de Husserl, aunque sin renunciar a su intrínseca conexión con la subjetividad (en terminología aristotélica, el alma).

Para Aristóteles, el instante es el «límite» —que no mera “parte”— del tiempo; porque el tiempo no se compone de instantes. Lo cual supone que los instantes cambian y son distintos; pues precisamente decimos que hay tiempo cuando sentimos-inteligimos la sucesividad, la diversidad de lo anteroposterior como instantes que limitan la sucesión temporal.

Pero esta concepción del instante como límite se completa con otra concepción del instante que —según Montero— corresponde al *ahora presente*, en el que se subraya su persistencia. Se trata de un instante que, siendo el mismo que el que venía siendo, no puede constituir el instante que, como límite, está vinculado a su índole transitoria. Este instante es “el ahora presente”, que participa de la “totalidad” temporal simultáneamente existente y que como tal presente es el mismo siempre.

En Aristóteles encontramos el instante-presente (el ahora presente) y el instante-límite. el primero es el instante que «es el mismo» que «el que venía siendo», el instante como el presente que es

siempre el mismo; tiene una cierta entidad, por cuanto venía siendo o era en tanto que era el mismo que ahora es. Por otra parte, la diversidad de los instantes-límite determina la esencia inteligible del tiempo, aprehendida como número del movimiento¹⁵.

Para ilustrar la identidad y diversidad del instante, Aristóteles recurre al ejemplo de la identidad y diversidad del móvil, que sigue siendo uno y el mismo, a pesar de su diversidad. Análogamente, el instante como «cierto ente» (propuesta de traducción de *ho pote on* por parte de Montero) es idéntico, a saber, lo anterior y posterior del movimiento; pero, en cuanto a su esencia, es otro (*héteron*), ya que lo anterior y posterior es numerable. De este modo, la identidad del instante-presente corresponde en el movimiento a la identidad del móvil. Y Aristóteles incide en esa identidad del instante-presente, subrayando su valor en tanto que confiere unidad al tiempo, pues el instante, en tanto que une, es siempre el mismo. Así pues, la unidad continua del tiempo proviene del instante-presente único, siempre igual como tal presente. Es la mismidad del ahora presente lo que posibilita cualquier identificación objetiva.

Esta teoría aristotélica de la identidad del ahora presente pone de relieve lo que será un motivo fundamental para la fenomenología del tiempo: la persistencia que permite la identificación.

Ciertamente, estas breves páginas sobre el estudio de la filosofía griega realizado por Fernando Montero no han podido sino señalar alguno de los hitos fundamentales de su investigación. La riqueza de la obra sólo puede apreciarse enteramente mediante una atenta lectura. Pero, al menos, de un punto crucial he intentado dejar constancia: cuán provechoso es recurrir a quienes como Aristóteles han sabido practicar tan magistralmente una cierta fenomenología, que de ellos pueden extraerse todavía fructíferas contribuciones para su desarrollo contemporáneo. Así lo comprendió el profesor Montero, cuyo “retorno a la fenomenología” pasa por la peculiar fenomenología aristotélica del tiempo objetivo.

¹⁵ Vid. Conill, J., *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, passim.

3. ¿Desde la fenomenología a la metafísica?

D. Fernando estudió y apreció la metafísica zubiriana de la esencia¹⁶ —cuyo desarrollo no era ajeno a la plataforma fenomenológica que ambos compartían¹⁷—, aunque tampoco silenció una serie de críticas en relación con el tema de la individualidad dentro de la concepción zubiriana de la *respectividad* y, por otra parte, alertaba de los peligros de una posible recaída en una filosofía “acrítica”.

En cualquier caso, Montero incitaba al estudio riguroso de la filosofía de Zubiri, a pesar de haber constatado un cierto ambiente adverso al desarrollo de la misma, especialmente a partir de la publicación de *Sobre la esencia*¹⁸: «Para muchos sectores del pensamiento español más estridente parece pecaminoso hablar de la esencia. En definitiva, quienes así se escandalizan no tienen en cuenta que ese término dista mucho de ser patrimonio exclusivo de un grupo filosófico determinado. Que es posible hallarlo en los movimientos doctrinales más dispares, pues tiene la ventaja de aludir brevemente a la dimensión racional de lo que se considere como estrato fundamental de *lo que es*»¹⁹.

No obstante, a pesar de «aceptar el uso de palabras viejas, de cuya seducción arcaizante es posible escapar fácilmente mediante unas advertencias oportunas», lo que Montero echaba en falta en el *Sobre la esencia* de Zubiri era una mayor consideración de la perspectiva gnoseológica, que incluyera una toma de posición semántica. Lo que le inquietaba a Montero es que parecía que Zubiri se proponía una aprehensión de la esencia sin pasar por ninguna forma de determinación conceptual y semántica. En suma, le parecían endebles las consideraciones gnoseológicas que aparecen en *Sobre la esencia* y algo sospechosa esa intención de “ir directamente a la realidad”. De ahí

¹⁶ Montero, F., «Esencia y respectividad según Xavier Zubiri», *Realitas* I, Madrid, 1974, pp. 437-455.

¹⁷ Vid. Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

¹⁸ Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.

¹⁹ Montero, F., «Esencia y respectividad según Xavier Zubiri», p. 440.

que Montero se preguntara por cómo “ir” a la realidad para averiguar en ella misma lo que es la esencia, es decir, abogaba por prestar más atención a los problemas gnoseológicos.

Más concretamente todavía, Montero echaba en falta un mayor tratamiento de la perspectiva semántica para dilucidar los procesos cognoscitivos y consideraba insuficientes los análisis zubirianos sobre el lenguaje. Al parecer, todo este ámbito de problemas filosóficos quedaba sin aclarar en Zubiri.

Con lo cual aparecía de nuevo la sombra de un realismo dogmático, en la medida en que parecía desecharse el estudio de los procesos cognoscitivos (de la conciencia y del lenguaje), es decir, aquellas mediaciones mentales y lingüísticas con las que ha de contar necesariamente toda posible concepción de la esencia. ¿O es que es posible un acceso directo a la realidad?

También le sorprendió a Montero la afirmación de Zubiri de que no era su tema en ese momento elaborar una “teoría de la inteligencia”. Montero se pregunta: «¿y por qué no?». En este punto hay que destacar que la filosofía de Zubiri se encaminaba hacia una nueva teoría de la inteligencia, como ha quedado bien patente en la trilogía *Inteligencia sentiente*²⁰ y en su libro póstumo *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, donde se recogen las 12 lecciones del curso desarrollado por Zubiri en 1969-70, y cuyo capítulo final versa sobre el decisivo tema de la “inteligencia sentiente”²¹. Así pues, la apreciación y reclamación de D. Fernando Montero era acertada, y el propio desarrollo de la filosofía de Zubiri ha cumplido con lo que se le pedía.

Desde la común inspiración fenomenológica, Montero supo apreciar también la concepción zubiriana de la esencia como valiosa «advertencia de que el hombre vive inmerso en una realidad que no

²⁰ *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980; *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza, 1982, e *Inteligencia y razón*, Madrid, Alianza, 1983.

²¹ Zubiri, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1994, pp. 321 ss.: «Conclusión: El problema fundamental: El problema de la inteligencia».

es un mero producto de su actividad mental», ni de la conciencia ni del lenguaje; y, al hilo de esta su exposición crítica de algunos aspectos centrales de la metafísica de Zubiri, nos recordaba —como auténtico historiador de la filosofía— que el problema clásico de «la esencia como estructura inteligible de la realidad, sigue abierto».

DOS RESEÑAS DE LOS AÑOS 70 SOBRE FERNANDO MONTERO MOLINER

Javier SAN MARTÍN
UNED

Fernando MONTERO MOLINER: *La presencia humana, ensayo de fenomenología sociológica*. Ed. Gregorio del Toro, Madrid, 1971.

Cuando vi el nuevo libro del profesor Montero Moliner, me quedé gratamente sorprendido por la novedad que un trabajo de fenomenología —sobre todo, de tal extensión— supone en España. En este amplio estudio tenemos todo un capítulo dedicado a la doctrina husserliana de la intersubjetividad. Aunque se nos advierte modestamente que «cualquier fenomenología posterior a la husserliana es sólo una modificación suya» (p. 27) y que, por lo tanto, es imprescindible dar cuenta de ella antes de iniciar cualquier examen del tema, el libro no es un mero análisis de la filosofía intersubjetiva de Husserl, sino que, en una casi continua confrontación e incorporación de intenciones genuinas de la fenomenología, se nos da una original síntesis de Husserl, Merleau-Ponty y análisis modernos del lenguaje. A partir de ahí se obtiene una clara visión sobre el carácter fenoménico de la «conciencia» y de sus principales manifestaciones, si don Fernando nos permite usar esta expresión tradicional.

Tras una clara, penetrante y —yo diría— preciosa introducción y después del capítulo dedicado exclusivamente a Husserl, se adentra en una investigación de los fenómenos típicos del hombre que soy yo, para llegar a la conclusión, tesis fundamental del libro, de que somos inicialmente conviventes- y que «lo originario de nuestro ser esta constituido por una presencia en la que coincidimos indisolublemente con los otros- (p. 15); lo que integra nuestro mundo íntimo, mis pensamientos, «es *de suyo* intersubjetivo» (p. 400), comunicable;

«la yoidad y la alteridad se compenetran indisolublemente» (p. 414); en la medida en que yo soy «lo otro», «el otro» tendrá acceso a mi y yo a él, pues también él es «lo otro». Me atrevería a afirmar que el resultado al que llega Montero Moliner difiere poco de aquella afirmación husserliana: «La autoexperiencia y la experiencia del otro son inseparables» (Hua VI, K. 256); el modo como ambos llegan a esta conclusión es ciertamente distinto; sintetizando podríamos decir que Husserl llega a esa tesis a partir de una concepción «insistencial-existencial» de la intencionalidad, mientras que Montero llega a través de una concepción meramente ex-sistencial; aquí radica la originalidad, pero también las dificultades del valioso trabajo de Montero Moliner.

Dejando de lado la introducción, en la que el autor nos da su comprensión del método fenomenológico y la relación de la fenomenología a la filosofía —en especial a la filosofía de la ciencia—, vamos a pasar al primer capítulo dedicado a un extenso estudio de la intersubjetividad en Husserl. El núcleo de la interpretación creo que se centra en un motivo fundamental, a saber, que Husserl se ha visto influenciado por un prejuicio de doble carácter, por un lado la índole natural de la convivencia humana, basada en la comunicación de los espíritus, que contemplan un mundo de esencias y, por otro lado, el privilegio del yo, de donde hay que partir debido a que esa comunicación se halla obstaculizada por la inserción de los espíritus en el cuerpo; la primera afirmación se basa en la teoría de las significaciones, cuya idealidad trasciende su expresión; mas el hecho de que los espíritus estén en un cuerpo que aísla las conciencias hace que esas significaciones sólo puedan ser intuitas en la intimidad de cada sujeto, dando paso inequívoco al solipsismo (cfr. pp. 87, 206, 216 y 336). Este solipsismo se ve reforzado por la teoría de las reducciones, que se nos presenta triplemente estructurada en reducción existencial (epojé), reducción eidética y reducción egológica; por una frase posterior podemos deducir cómo concibe Montero Moliner el yo conseguido en la reducción; en ellas se supera «la conciencia individual [...] por un Ego trascendental que rebasa la pluralidad de los sujetos conscientes» (p. 452). No podemos discutir el conjunto de

la interpretación; sólo queremos indicar que esta interpretación difícilmente podría comprender el sentido y alcance que la frase antes citada de la *Crisis* tiene en la fenomenología de Husserl. Quizás M. M. nos respondiera con la distinción de dos o tres Husserl, teoría ésta que se trasluce también en su interpretación. El primer Husserl sería el de *Investigaciones lógicas*; el segundo, el de *Ideas*, y el tercero, el de la *Crisis y Experiencia y juicio*. Un detalle que problematiza esta interpretación es el hecho de que *Experiencia y juicio* tiene a la base manuscritos de 1919/20¹ y la problemática de la *Crisis* se remonta a manuscritos del año 1917. La única distinción radical en Husserl hay que verla exclusivamente entre el Husserl antes de haber descubierto la trascendentalidad del yo mediante la reducción y después, e. d. entre el Husserl de *Investigaciones lógicas* y el resto; la diferencia consiste, pues, en el descubrimiento y despliegue de la reducción trascendental. Ahora bien, ésta no se deja encuadrar en ninguna de la mencionadas por M. M. Igualmente se echa de menos la consideración de lo que Husserl llama «reducción intersubjetiva»; ambas reducciones han de ser aplicadas a la teoría de las significaciones, aplicación que Husserl lleva a cabo en *Experiencia y juicio*. ¿No habría que ver la reducción de Husserl como un camino progresivo a partir de esos prejuicios hasta su superación?

La concepción ex-sistencial de la intencionalidad se nos muestra en los tres capítulos siguientes dedicados respectivamente a un estudio de esa característica en el yo, en el lenguaje y en aquellos dominios egológicos que más podrían abogar por una interpretación in-sistencial, lo imaginario, la reflexión y la libertad. Evidentemente no podemos exponer todo lo que el extenso y profundo libro dice; ahí está con sus 450 páginas, invitando a leerlo. Vamos, pues, a intentar explicar en qué consiste la intencionalidad ex-sistencial —palabras que ciertamente no usa M. M.— en los tres dominios

¹ Actualmente tenemos ya un magnífico estudio sobre la correspondencia de los textos de *Experiencia y juicio* con manuscritos precisos de Husserl. Ver D. Lohmar, «Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*», en *Husserl Studies*, 13: 31-71, 1996. (Nota para esta edición).

mencionados. El análisis se abre con la constatación de que todo intento de captar, intuir o asir la conciencia, el yo o las vivencias psíquicas se muestra imposible; el yo es «esquivo» a su aprehensión con anterioridad a sus objetos; esta tesis, ya tradicional (cfr. pp. 104 ss), es la teoría husserliana del «hilo conductor» (p. 117). Lo que intenta M. M. es tomarla en serio. Si la conciencia no se deja captar por sí misma, de ella no podemos decir nada, porque sin sus objetos es totalmente vacía; la iniciativa —como Montero llama al dinamismo de la conciencia (cfr. p. 165)— se agota en su despliegue en los ámbitos objetivos; es totalmente «ilusorio pretender fijar una presencia de lo anímico al lado de los correspondientes objetos, de modo tal que el término 'yo' pudiera gozar de un adecuado cumplimiento por parte de esos fenómenos psíquicos propios» (p. 156). Mas si la conciencia es vacía, qué significa la palabra 'yo', mi 'yoidad', porque esa conciencia, la intencionalidad, la iniciativa es mi conciencia y mi iniciativa. La exploración del sentido de la 'yoidad' lleva a la conclusión de que el yo se refiere en primer término al cuerpo presenciante de la realidad o «lugar de la presencia de la realidad» (p. 142). Así pues, el primer motivo de que la conciencia, la iniciativa sea mía, es que esa iniciativa se da en mi cuerpo; pero no se muestra como algo distinto de éste, sino como algo original que no le viene de fuera (p. 174), aunque a la vez el mismo cuerpo es límite de esa iniciativa. La iniciativa que opera en el cuerpo es «praxis orgánica que [...] articula el conjunto de actividades y resistencias que funcionan en nuestro contorno» (p. 187). Su carácter como iniciativa desplegada en mi cuerpo es el no «enfrentarse jamás consigo misma».

Ciertamente se podría objetar que la iniciativa que se despliega en el cuerpo y en el entorno no es algo que se muestre distinta del cuerpo; pero aquellos dominios no reducibles al mundo percibido ni a experiencias corpóreas ¿no justifican una experiencia originaria de mí mismo no reducible a mi cuerpo? Los fenómenos que justificarían el hablar de esa experiencia son las llamadas representaciones; don Fernando las reduce a las representaciones lingüísticas y a las imaginativas, considerando éstas en un sentido amplio.

El tercer capítulo, quizás el más elaborado de todos, trata de las representaciones lingüísticas; es claro que aquí no podemos hacer ni un mínimo comentario a la interesante y hasta seductora teoría del lenguaje; las palabras funcionan como un objeto sensible que es signo de otro y nos lleva al objeto que denota como la nube nos lleva a la tormenta; la referencia al objeto, denotación) consiste en una asociación afín a la que se da en los llamados signos naturales (cfr. p. 280). Lo que ocurre es que la palabra arrastra consigo todo un sistema de connotaciones lingüísticas (referencias a otras palabras), que está conectado con ella en el juego lingüístico. El par denotación-connotación es el eje de la teoría del lenguaje de M. M. Con esa explicación no se necesita recurrir a la teoría de la idealidad de las significaciones; lo que la palabra significa es su objeto, que mediata o inmediatamente ha de encontrar un apoyo en la experiencia. El lenguaje es como un edificio perfectamente estructurado que se apoya en el suelo por una serie de pilares sobre los cuales se levanta toda la construcción. En fin, no podemos ni siquiera insinuar la riqueza de análisis que llenan esta parte del libro; nos interesa más ver la relación entre la conciencia y el lenguaje, o entre la iniciativa que hemos descubierto por lo menos en el cuerpo y el lenguaje. Este no es sino «un conjunto de signos que no poseen más entidad que su realidad física» (p. 308), pero que está animado por la iniciativa que lo usa, pero de modo que el lenguaje no está tomado por la iniciativa para expresar una intención expresiva anterior con conciencia de su propio ser; la iniciativa que usa el lenguaje sólo se capta en cuanto se despliega en él: «La actividad que constituye el uso del lenguaje se identifica con la misma entidad corpórea de la palabra» (p. 309); así la conciencia, el pensamiento, lo que es mi entidad pensante desde un punto de vista fenomenológico se reduce a la iniciativa corpórea y lingüística. Esa iniciativa sólo ex-siste y sólo es en cuanto ex-siste; en cuanto ex-siste en el cuerpo, se encuentra con una presencia presenciante de una realidad presenciada que se le resiste; en cuanto ex-siste en la palabra re-presenta esa realidad, que ya es significativa, porque en ella ha organizado la iniciativa las líneas referenciales interobjetivas (p. 273). La manifestación más plenaria de la presencia humana

es el lenguaje (p. 197); mi sistema lingüístico en todos sus juegos de denotaciones y connotaciones, en cuanto animado —o identificado— con la iniciativa, es mi conciencia: «la conciencia es el lenguaje» (p. 352). La iniciativa ex-siste en el lenguaje y fuera de esa ex-sistencia no se muestra nada más. Ciertamente el lenguaje puede ser silencioso, entonces mi iniciativa da pie a una interiorización; pero mi vida de conciencia no es más que el conjunto de denotaciones-connotaciones lingüísticas, incluidas también las axiológico-normativas, de ahí que no quede ningún reducto para la afirmación de una interioridad de derecho. Tampoco podríamos afirmar esta interioridad basados en nuestra vida imaginativa, pues ésta, además de ser comunicable, participa de las mismas estructuras que la realidad presenciada por el cuerpo. Un último reducto de esa interioridad podría ser la libertad; dos parágrafos se dedican a exponer la teoría de la libertad, no como **libre** albedrío autónomo, sino como indeterminación de las estructuras objetivas en las cuales se despliega la iniciativa.

No podemos seguir más; en esta breve nota no se puede agotar la riqueza insustituible de este libro, que, estamos seguros de ello, marca un hito en el pensamiento español. Para dar una visión de lo que se intenta, hemos usado la terminología de ex-sistente/insistente tratando de exponer el contenido de esta exteriorización de la conciencia. Si la intencionalidad ex-siste, no ha de haber problema para la comprensión de la presencia ajena, pues tanto yo como los otros no tenemos más reducto personal 'interior' que aquella vida de conciencia resultado de un silenciamiento fáctico. Este valioso trabajo no se deja reducir a unas breves notas y mucho menos despachar en una crítica facilona. Quizás nos pudiéramos preguntar si la mera ex-sistentividad de la iniciativa da cuenta del fenómeno de la temporalidad, que parece reducida «al sentido de unos vocablos que concluye en la sucesión concreta de los hechos» (p. 326); si la temporalidad no tiene una dimensión in-sistentiva ¿cómo podremos hablar de retención del pasado? (p. 428); más aún, ¿tenemos un asidero para distinguir el recuerdo y la imaginación? Mientras lo recordado tiene estructuras fijas, lo imaginado no; ¿garantiza la realidad actualmente presenciada la fijeza estructural del recuerdo?

Los pequeños reparos que nos hemos permitido exponer no restan valor alguno a esta obra, que, creemos firmemente, se encuentra entre los logros más profundos de la filosofía española de la posguerra; estamos seguros de que pronto se convertirá en material indispensable de trabajo para los estudiosos de la filosofía, pues en ella don Fernando da un paso gigantesco en la clarificación de muchas confusiones frecuentes en nuestros medios filosóficos.

Fernando MONTERO MOLINER: *El empirismo kantiano*, Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia, 1973.

No es fácil comentar en unas pocas páginas un libro en el que una compleja serie de problemas se mezcla con un amplio y denso análisis de textos. Sólo el intento de dar una visión aceptable del libro del profesor Montero Moliner nos obligaría a ser extensos. Ya en la introducción, en la página 23, nos propone «un repertorio de preguntas», que no será desplegado progresivamente en el orden en el que han sido planteadas. Por eso más que seguir la «posición de los diversos capítulos, creo que es importante señalar antes de nada los problemas a mi entender básicos de este valioso intento de comprensión y de interpretación del pensamiento kantiano. Independientemente del valor que los diversos conocedores de Kant puedan conceder al libro, polémico por la tesis defendida, es claro reflejo de la fecunda labor de Montero Moliner, capaz de publicar en el corto lapso de dos años dos obras tan densas y profundas como *La presencia humana* y *El empirismo kantiano*.

1.

Creo que los problemas fundamentales tratados son dos, prescindiendo de otros muchos tangenciales, como el sentido de la «línea dialéctica» a la que pertenecería Kant; la verdadera solución del

problema del *a priori* desarrollada ya en *La presencia humana*; la fundamentación de una ética autónoma, de la cual se puede hallar un excelente resumen en la página 273 del libro que comentamos, etc.

En primer lugar se trata de enmarcar a Kant en una tradición que arranca del «viejo Parménides» y terminaría quizás en Husserl, la cual puede ser caracterizada por el valor fundante que da a un reino apriórico frente al mundo empírico contingente, respecto al cual, a pesar de ser su fundamento, ha de ser trascendente. Tema fundamental de este trabajo es cómo se configura este reino apriórico en el Kant autor de las tres *Críticas* y proclamador de un «giro copernicano». En Kant el planteamiento de la teoría del conocimiento esta encuadrado en las coordenadas del «giro copernicano»- y del prejuicio sustancialista. Ya desde los primeros capítulos se trata de desarrollar el sentido del giro copernicano, llamando la atención de que ya en su presentación en B XVII de la *KrV* se postula una «*Übereinstimmung*» de los conceptos *a priori* con los objetos. Según esto es «indudable que para Kant los fenómenos sensibles poseían de por sí una constitución altamente diferenciada, hasta el punto de que fuese legítimo atribuirles una *legalidad* propia, distinta de la que poseyese la *experiencia posible o en general*, instituida por el dinamismo espontáneo de la razón» (p. 56). Pero «lo sensible, sea lo que se quiera la riqueza de sus estructuras, apareció en su pensamiento bajo el estigma de la contingencia y la subjetividad» (p. 57). Ahora bien, esto era consecuencia de la tradición *Metafísica*.

El segundo punto fundamental puede ser descrito como un intento, basado en un estricto análisis de textos, de comprender el verdadero sentido del «giro copernicano». Este sentido sólo se capta en la medida en que se descubra el indudable peso que lo empírico adquiere en el sistema kantiano. Esta valoración de lo empírico se basa en primer lugar en que lo empírico es lo que «llena» la vaciedad de los conceptos; en segundo lugar en que lo empírico no puede ser afirmado como un material caótico, sino como algo ricamente estructurado en unas «leyes particulares» y en unos «conceptos empíricos», en ningún caso deducibles de los conceptos *a priori* y en tercer y último lugar en que lo empírico es en definitiva lo que nos da los

objetos y por lo tanto fuente de todo conocimiento sobre la existencia de objetos.

El análisis de los textos kantianos induce a afirmar siquiera de modo «más plausible», que Kant entendió el *a priori* «como un sistema de funciones mentales que dan una expresión rigurosa de las estructuras empíricas» (p. 290), para concluir que, a pesar de las objeciones hechas o de otras muchas de otro rango, el sistema de Kant ofrece uno de los intentos más laudables de elaboración de una doctrina empirista, que, al mismo tiempo que da cuenta de la riqueza del material sensible, explica la organización de un conocimiento teórico o de una actividad práctica que, siendo racionales, prolongan y superan la regularidad empírica (p. 295). Por eso el intento de libro es «poner de relieve las riquezas propias del *empirismo* kantiano, pero, al mismo tiempo, considerar las dificultades que entraña su inserción en un sistema que pretendía ante todo desarrollarse como un *idealismo trascendental* o como *apriorismo*» (p. 11).

2.

El primer punto es uno de los más interesantes del libro de Montero Moliner. Desde que Heidegger publicara su obra sobre Kant es ya tópico creer que la *KrV* o bien tiene un sentido metafísico en sentido heideggeriano o que no tiene ningún sentido metafísico sino que es más bien todo lo contrario, que es la negación de toda metafísica especulativa. Ciertamente éste es el intento de la Crítica; pero esa crítica de la metafísica tradicional no fue lo suficientemente radical como para significar un corte absoluto con la tradición metafísica. Por eso uno de los méritos más significativos de M. M. es llamar la atención de que «Kant comparte» con una serie de autores como Parménides, Platón, Descartes, Espinoza, Leibniz, Hegel y Husserl «figuras destacadas de un movimiento mucho más denso» «la convicción de que tanto lo que son las cosas, como lo que *deben* ser los actos humanos está supeditado a la vigencia de unos principios absolutos» (p. 12), lo cual puede ser caracterizado como la tesis fundamental del pensamiento metafísico tradicional. En este sentido

las tres críticas están estructuradas sobre el mismo pensamiento de base: la vigencia del reino de lo *a priori* a la vez trascendente y fundante del mundo. Ahora bien, el estudio de este *a priori* en Kant empieza instaurando un giro copernicano desde el punto de vista del conocimiento, lo cual, al menos aparentemente, relativiza todo lo demás; pero sería parcial no encuadrar la *Crítica de la razón pura* dentro de un marco metafísico en sentido tradicional, en una tradición «que no revisa radicalmente (p. 74). Este motivo adquiere en M. M. especial importancia, pues parte del problema de *a priori* en la *KrV* está determinado por él. En efecto, la subjetividad de fenómeno reiteradamente afirmada por Kant en la doctrina de la imaginación reproductora, de los juicios de percepción y de la «unidad subjetiva de la conciencia empírica» dada en el sentido interno, es el resultado fundamental de la tradición metafísica dualista presente en Kant. Como contrapartida del valor subjetivo de fenómeno es necesario postular la «cosa en sí que, si bien es enfáticamente afirmada con un valor negativo, desempeña de hecho «un papel positivo» (p. 103).

También la ideología kantiana ofrece un significativo rasgo de contenido metafísico. Montero Moliner lo menciona aunque no se detenga en él. Pero la importancia que la Teleología tiene como razón del contenido de lo empírico nos obliga a indicarlo. Según Kant la naturaleza tiene un aspecto formal y un aspecto material; lo formal es lo puesto por la estructura trascendental del entendimiento; lo material, estructurado en conceptos empíricos y leyes particulares, no es deducible de los conceptos puros, de ahí sólo se puede deducir trascendentalmente el «nexus effectivus». Ahora bien, los conceptos empíricos y las leyes particulares tienen un contenido teleológico, es decir, están ordenados por un nexo final (cfr. p. 244) que se superpone al nexo efectivo, característico de la «ordenación mecánica» (ibíd.). La importancia de esta doctrina «a la hora de ‘encasillar’ a Kant» es obvia; así la *Crítica de la razón práctica* no constituye una imprevista restauración de los temas tradicionales, que desentonarían de ese supuesto positivismo de la *Crítica de la razón pura*: en A 80 ésta culmina con una exaltación de esa temática propia de la *Metafísica*

tradicional, abriendo un amplio terreno de transición con la otra *Crítica*» (p. 254) no en vano gran parte de los análisis del cap. dedicado al juicio teleológico están tomados del *Apéndice a la Crítica de la razón pura*.

3.

La tesis fundamental del libro se centra en la «doctrina empirista» en Kant; el *a priori* formal no sólo no se halla en oposición a lo empírico, sino que encuentra en él su significación. La *Natura formaliter spectata* sólo tiene un sentido en cuanto se aplica a la *Natura materialiter spectata*. Aunque la trabazón metafísica no desaparezca, la coherencia de sistema total exige que lo *a priori* formal sea una sistematización rigurosa de lo empírico acercándonos así desde la perspectiva kantiana al empirismo, según el cual la base de todo conocimiento esta en la experiencia perceptiva, única capaz de dar significación a cualquier teoría que siempre se limitara a dar expresión a esa experiencia «todavía muda», como decía Husserl, en lenguajes más o menos formalizados.

Para probar esta visión general del Kantismo se impone un análisis concreto de todos aquellos puntos en los que Kant habla de la relación de lo *a priori* con lo empíricamente dado. Lo que ahora se intenta es «consignar los momentos en que sus textos dan cuenta de una estructura empírica consecuente con lo que pone espontáneamente la razón» (p. 142); si esta estructura empírica es congruente con lo puesto por la razón, se explica que lo empírico-sensible pueda llenar los conceptos vacíos y que en realidad éstos no sean sino una formulación rigurosa de lo ya dado en lo empírico. Evidentemente no podemos seguir todos los pasos de M. M.; nos contentaremos con señalar los puntos que están a la base de su argumentación. Se empieza por afirmar la coordinación entre lo «sensible» y las «formas puras de espacio y tiempo»; los fenómenos *deben ser conformes* a las formas de espacio y tiempo, es decir, y —esto es básico para la interpretación de M. M.—, deben tener lo «que podríamos llamar una protoespacialidad o prototemporalidad (p. 144), dándose, por lo

tanto, una «distinción entre la temporalidad originaria de los fenómenos, marcada por su estricta sucesión y coincidencia simultánea, y el tiempo objetivado» (p. 145). Desde este punto de vista lo sensible ya está de acuerdo con lo *a priori*. A la misma conclusión llegamos considerando los esquemas; es bien sabido que la deducción metafísica de las categorías tiene exclusivamente un valor heurístico, pero no probatorio y que el verdadero sentido de las categorías estaba en las diversas posibilidades de darse una multiplicidad en el tiempo y en el espacio; tomando esta tesis ya clásica en la interpretación de Kant concluye Montero Moliner que «también los datos sensibles, de acuerdo con la teoría de esquematismo deben poseer una constitución afín a la de los conceptos» (p. 161). La prueba de esto hay que verla en la afirmación anterior de la prototemporalidad de los fenómenos,

Puestas estas bases emprende M. M. un estudio pormenorizado, muy extenso pero penetrante, sobre los principios del entendimiento puro, al cual dedica las sesenta páginas siguientes. Quizás el punto culminante de la argumentación se halla en las «analogías de la experiencia que son «proporciones 'cualitativas' de signo heurístico que se dan entre los elementos componentes de acto de conocimiento» (p. 186). En toda proporción se dan tres elementos que en virtud de una *regla* de proporción nos llevan al descubrimiento de un cuarto elemento desconocido. El valor heurístico de las analogías de la experiencia supone que entre los datos empíricos haya «una regularidad congruente o proporcional a la que fijaba la regla propia de cada analogía» (p. 188). Así los principios puros no hacen sino ligar la marcha de la investigación; cuentan con unos datos empíricos que cumplen sus predicciones, los cuales, desde el momento en que son pasivamente recibidos en la sensibilidad *afectada* por las cosas, coinciden con la regularidad trascendental expresada por los principios aportando su regularidad concreta. Los tres capítulos siguientes se dedican a estudiar cada una de las categorías, el principio de la sustancialidad, de la causalidad y de la acción recíproca, siendo una prueba más de lo anteriormente afirmado y llevan a concluir que «las analogías de la experiencia deparan una impresionante confirma-

ción de que los datos empíricos poseen aquella coordinación o 'congruencia' con las estructuras *a priori* impuestas por la razón que ya aparecía anunciado en el texto que proponía el 'giro copernicano'» (p. 211). Según todo esto el sentido de giro copernicano aparece muy modificado respecto a la comprensión habitual que de él se tiene: «el entendimiento no añade ningún nuevo contenido a lo dado empíricamente; sólo le confiere valor objetivo universalizándolo» (p. 214).

Otro punto clave de la argumentación es el ya mencionado estudio de la Teleología kantiana. La espontaneidad del entendimiento explica la legalidad formal de la naturaleza, pero los conceptos empíricos y las leyes particulares «no pueden ser explicados íntegramente por el *juicio determinante* de la experiencia general» (p. 266), con lo cual «la espontaneidad de entendimiento [...] es incapaz de dar cuenta de todo lo que integra la experiencia» (p. 264); ¿qué explica entonces ese contenido empírico? Después de negar que el concepto empírico posea «un contenido noemático» (p. 237) como «*sentido* estrictamente intelectual» (p. 238) señala «el marcado empirismo que registran las distintas sugerencias que hace Kant a este respecto» (p. 237). Ya hemos mencionado los análisis de M. M. sobre la constitución teleológica de los conceptos empíricos y de las leyes particulares. Ahora bien, la Idea teleológica es una Idea de la razón, con lo cual seguirían «en pie [...] los supuestos del 'giro copernicano'» (p. 246). Pero «la autoridad de la razón al imponer la clasificación genérica y específica no es absoluta» (ibíd.), pues hay que contar para ello con la semejanza de los objetos, según la afirmación de Kant en B 681. Esto no significa que toda la teoría de las Ideas de la razón encuentre un significado en las estructuras empíricas; es precisamente aquí donde «la razón ofrece un claro ejemplo de lo que podría llamarse la dinámica constructiva de la razón, que se eleva muy por encima de los estrictos datos sensibles» (p. 250); pero eso no significa que los fenómenos sean indiferentes respecto «a sus enlaces específicos y genéricos» (ibíd.); la ley de especificación impuesta por la razón no es sino una prolongación de la «especificación empírica». Tenemos, pues, aquí un ejemplo más de la tesis fundamental del

libro: lo empírico es para Kant «un material estructurado de modo tal que de él arranca, prolongándolo, la espontaneidad de la razón que discurre *a priori*» (p. 250 s.).

4.

Con esto creo haber dado una visión suficientemente amplia de este valioso libro de Montero Moliner. Pasemos ahora a exponer algunas dificultades que se pueden encontrar en esta interpretación de la obra kantiana. La reserva fundamental que podría suscitar la interpretación de Montero Moliner se centra en lo que se puede llamar *uso dogmático* (en sentido kantiano) del termino «fenómeno» o sus correspondientes de «sensible» y «empírico». La interpretación sería mucho más que «plausible», si no chocara con este punto problemático. En efecto, el fenómeno en sentido de sensible y materia de los conceptos empíricos esta ya constituido por la conciencia trascendental, base de la empírica; en el fenómeno empírico no se puede separar ni distinguir desde una perspectiva kantiana la multiplicidad empírica *concreta* y el tiempo y el espacio; de ahí que no se pueda separar la protoespacialidad y la proto-temporalidad originaria de lo empírico por una parte y el tiempo como forma de la intuición por otra. A este respecto sería necesario anotar la interpretación de la frase kantiana *gemäss sein müssen*. Evidentemente se puede pensar en una concordancia entre el material anterior a las condiciones espaciales y temporales que fuera conforme a éstas; pero esto no dejaría de ser una interpretación de Kant en sentido dogmático. ¿No será la correcta interpretación pensar que, puesto que lo empírico está ya conformado por lo formal, necesariamente *debe estar conforme* con ello? La imposibilidad de asignar a lo empírico una espacialidad y una temporalidad por sí mismo lleva indudablemente a una serie de problemas e incluso a verdaderas aporías. Ahora bien, cualquier intento de superar esta aporía se nos antoja una recaída en la filosofía precrítica o d camino hacia una solución de tipo fenomenológico y en todo caso a una fenomenología cuyo sujeto trascendental sea el sujeto perceptivo corporal, cuya

constitución prÁxica conlleva la constituci3n del espacio y del tiempo como aprioris materiales.

La constituci3n del fen3meno incluye el *a priori* espacio-temporal. S3lo en cuanto incluye este *a priori* se puede hablar de conceptos emp3ricos. Un anÁlisis fenomenol3gico del posible sentido de estos conceptos dentro de la problemÁtica de la *deducci3n trascendental* nos demostraría que se reducen a la serie de experiencias puramente subjetivas, sintetizadas, es decir, asociadas implicativamente y normalmente simplificadas por la repetic3n de lo com3n hasta el punto de quedar reducidos a un esquema m3vil de la imaginaci3n. En el nivel de la Crítica el concepto emp3rico no es sino la presencia actual de una serie de experiencias pasadas implicadas *esquemÁticamente* en un dato *presente* o *re-presentado*; por eso los conceptos emp3ricos no implican objetos en sentido kantiano sino s3lo multiplicidades en mi conciencia emp3rica. Desde el punto de vista trascendental los conceptos emp3ricos son tan constituidos en la conciencia como puede ser el producto definitivo de la s3ntesis objetiva de la experiencia: la diferencia entre concepto emp3rico y experiencia en sentido kantiano estaba en que ésta incluye un sentido objetivo, mientras aquella no incluye sino la serie de experiencias, en el sentido aludido, de mi esfera egol3gica, cuyo orden no puede menos de aparecer seg3n las circunstancias (cfr. B 169).

Si el fen3meno de la esfera egol3gica o de la conciencia emp3rica consta de una materia y de una forma, es imposible hablar de aquello que quedaría si a la ma-teria le quitÁramos la forma, porque toda conciencia que puedo tener de la materia se da en el tiempo de la conciencia. La proto-temporalidad no estÁ en la materia sino en la forma de la sensibilidad. El tiempo objetivo es la intuici3n formal del tiempo; siempre serÁ un problema saber qu3 es ese tiempo originario forma de la intuici3n. La pregunta en definitiva estÁ en si el espacio y el tiempo pueden o no ser concebidos como formas o si por el contrario han de ser concebidos como aprioris materiales constituidos ellos mismos en una g3nesis puesta en marcha en 3ltimo t3rmino por la apertura intencional de hombre ir espacio y al tiempo. S3lo en cuanto tenemos todo esto en cuenta tiene o mantiene sentido el

idealismo trascendental, el cual, en todo caso repercute en todo el resto de la obra kantiana.

Esta reserva —sería pero respetuosa— que nos hemos permitido oponer al libro de Montero Moliner no le resta en absoluto méritos. Nuestro comentario ha pretendido ser crítico. En todo caso nuestra crítica ha sido llevada a cabo con la firme convicción de que no hay mayor indiferencia hacia una obra de valor que su aceptación total, la mayor parte de las veces síntoma de incomprensión o desinterés; quedáanos por reconocer que nuestra crítica en último término es la del discípulo a un profesor que en la escena filosófica española debe ser considerado ya como maestro.

FERNANDO MONTERO: FENOMENOLOGÍA E HISTORIA

Carlos MÍNGUEZ PÉREZ
Univ. de Valencia

1.

El día cuatro de este mes¹ (4, septiembre, 1996) se cumplió un año de la muerte de Fernando Montero. Todos hemos sentido su pérdida, pero especialmente la Universidad de Valencia. Por eso me ha parecido que en este Congreso de Fenomenología no podía faltar un estudio sobre algún aspecto de su obra. Y mucho más celebrándose en Santiago. Aquí tuvo su primera cátedra universitaria, y siempre conservó hacia esta tierra y su Universidad un recuerdo cariñoso. Carmen Bosch, su viuda, conocida por la mayor parte de vosotros (le acompañó al anterior Congreso de Fenomenología y en otras ocasiones), me ha permitido consultar algunos de sus escritos inéditos. Entre ellos figura su Memoria² a las Oposiciones de Cátedra de Historia de la Filosofía. En ella, los temas centrales están constituidos por la enigmaticidad de los problemas filosóficos y la historicidad de la filosofía. Sobre ambos volvió en diversas publicaciones posteriores, pero me ha parecido conveniente reflejar el desarrollo de esta primera redacción, como primer testimonio donde vierte sus ideas al respecto.

¹ Este trabajo se leyó en el Congreso de Fenomenología que tuvo lugar en Santiago de Compostela en septiembre de 1996, en cuyas actas ha aparecido también este texto.

² Copia mecanografiada de la Memoria a Cátedra de Historia de la Filosofía, 355 folios. Redactada aproximadamente entre los años 1960-1964. No tiene esta copia fecha ni bibliografía.

Soslayo la descripción del panorama filosófico español del momento. Pero una defensa de la Historia de la Filosofía debía, a la sazón, en los primeros años de la década de 1960, enfrentarse a graves «intereses» ideológicos. Algunos externos, otros derivados de su propia y decidida investigación. Los primeros remitían a una tradición escolástica, reforzada *sui generis* después de la guerra civil, o a un beligerante marxismo, en ambos casos preocupados por defender «su» verdad y presentando el catálogo de aciertos y errores en el pasado. Desde dentro, su tesis doctoral «La teoría de la significación en Husserl y Heidegger» (1952)³ le introduce de lleno en la Fenomenología, cuyas ideas centrales aparecen en esta Memoria, aunque con escasas referencias explícitas. Pocos años después, al inicio de la década de 1970, el gran empuje del neopositivismo, al menos en la Universidad de Valencia, reforzará el justificar con mayor rigor las tesis defendidas.

2.

¿Cómo es posible conciliar la perenidad a que aspira la Filosofía con el hecho de su historia? De esta pregunta parte el profesor Montero en la citada Memoria, en choque frontal con las tendencias antes apuntadas. El interrogante se cierne sobre la simultánea presencia de un anhelo de estabilidad, plasmado en los logros alcanzados por los filósofos o los sistemas filosóficos, a la vez que se manifiestan en un proceso temporal dominado también por el anhelo de superar las metas antes alcanzadas. Se soslaya en esta indagación cualquier referencia a factores externos (biográficos, políticos, psíquicos...) para atender a los pensamientos que constituyen el objeto de la Filosofía; y también se elude un supuesto panorama neutro en el que se expusiesen diacrónicamente lo dicho sobre unas cuestiones

³ Texto mecanografiado de 267 páginas a un espacio. Únicamente aparecen en castellano las traducciones de Gaos (*Investigaciones lógicas*, 1929; *Ideas*, 1949; *Meditaciones*, 1942) y un libro de C. Astrada, *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, Buenos Aires, 1936. Se manifiesta el esfuerzo de Montero por una clara exposición.

que se consideran filosóficas. Se trata de alcanzar la historicidad de los contenidos de conciencia que constituyen la Filosofía y, de ahí, derivará el modo de plantearnos una Historia de la Filosofía. La terminología fenomenológica brota desde el primer momento, al indicar que estamos ante un estudio genético-noemático, por lo que se mantiene en el ámbito ideal pergeñado por Husserl. En este sentido, el problema a resolver «conciene estrictamente a una característica —la historicidad— de ciertos conocimientos humanos —los filosóficos— considerados en su perspectiva noemática» (p. 13 de la Memoria). Estos conocimientos constituyen concepciones del mundo coherentemente articuladas a partir de ciertas dimensiones ópticas que se presentan como principios, por su ultimidad y por su suficiencia para coordinar todos los aspectos de la realidad (p. 14). Y se presentan en sistemas filosóficos diferenciados, coetánea o sucesivamente.

Por lo tanto, en la Filosofía aparece un primer plano noemático: los objetos que suscitan la reflexión filosófica, que se manifiestan como problemas no resueltos por explicaciones religiosas o científicas. Un segundo plano que se muestra a partir de los sistemas filosóficos, en los que los principios y los entes articulados dan cuenta o se proyectan sobre aquellos problemas o cuestiones «pre-filosóficas». Ambos planos derivan inmediatamente del tema que se intentaba resolver, la historicidad de la filosofía. Sobre ellos se levanta un tercer plano, el constituido por un «ideal de inteligibilidad», un ideal de conocimiento perfecto, aunque se desconfíe en alcanzarlo; vendría a ser como la teoría o sistema pleno. El estudio de los mismos pondrá las bases del modo de ser histórico de la Filosofía.

No puedo detenerme en exponer estos tres planos. Al primero, las situaciones originarias, le ha prestado mayor atención Montero, tanto en este trabajo primerizo que comento, como en ulteriores artículos. Remite con este término a las situaciones objetivas, en las que no sólo se presenta un panorama de objetividad, sino también al «yo», que se expresa y que conoce, como una iniciativa hacia los correlatos objetivos, pero que, en todo caso, suscitan el interrogante filosófico.

El punto de referencia está constituido por los «problemas originarios» de N. Hartmann⁴, con el que mantiene un explícito diálogo alrededor de esta temática, sobre todo en los primeros trabajos de Montero. Después se convertirá en una lejana referencia. La posición aquí mantenida, junto con Hartmann, defiende cómo por debajo de las construcciones doctrinales, yacen problemas eter-nos, cuyo enigma ha movido constantemente a la investigación filo-sófica. La teoría brota como respuesta a esos problemas que la sus-citan y de cuya estructura, enigmática por una parte y suscitadora de inteligibili-dad por otra, depende la validez de la construcción teórica.

Los sistemas filosóficos, en cuanto erigidos como expresión de relaciones vinculadas con los problemas originarios, remiten también al proyecto que ha guiado la construcción del sistema. Esto es, cada sistema se ha levantado tras la consecución de un ideal, de modo que los mismos problemas originarios pueden generar sistemas distintos. Y en este aspecto coinciden el plano segundo y tercero antes indi-cados. Con una diferencia, el tercero subraya los ideales comunes que caracterizan a toda sistematización y, por lo tanto, también a la Filosofía; mientras el segundo resalta la diversidad de ideales más específicos, vinculados a cada una de las realizaciones filosóficas. Ex-planar ambos aspectos, sin duda encierra un constante interés en la investigación filosófica, aunque aquí debemos dejarlo como esquema apuntado. Únicamente aclarar que no encuentra ningún criterio vá-lido para clasificar los sistemas, a no ser tres grandes estructuras objetivas: el empirismo, el idealismo y el empiro-idealismo.

La descripción de este panorama nos conduce al problema inicial planteado: la historicidad de la Filosofía; pues ningún sistema filo-sófico puede jactarse de haber cumplido los ideales del conocimiento científico propuestos por la misma estructura de las cosas que integran las situaciones originarias. Ninguno ha conseguido reducir

⁴ N. Hartmann (1933), «Systematische Selbstdarstellung», en *Kleinere Schriften*, Band I, Walter der Gruyter, Berlin, 1955. N. Hartmann (1936), «Der philosophische Gedanke und seine Geschichte», en *Kleinere Schriften*, Band II, Walter der Gruyter, Berlín, 1957.

toda la realidad (objetivo de la Filosofía) a una trama de estructuras idealmente coherentes (rasgos inteligibles) y, al mismo tiempo, intuitivamente inmediatas (verdad indudable). En todo caso, aparece como una meta inalcanzada e inalcanzable desde la condición humana, pero que depara precisamente un rasgo de esta actividad: la continua revisión ulterior. La permanencia de la Filosofía se vincula al mantenimiento constante de las situaciones originarias; la tensión que anima al filosofar, dirigido a un conocimiento pleno de los seres, pero desprovisto de los medios adecuados (la presencia del enigma insoluble y la carencia de elementos teóricos suficientes explican el constante retorno sobre los mismos problemas).

Este carácter simplificado de la Historia de la Filosofía recibe inmediatas matizaciones. Cierta progreso se produce en la historia, aunque sólo derive del comentario y precisión de las teorías pretéritas. Ciertas modificaciones aparecen en las situaciones originarias, debidas a nuevas experiencias o a cambios de perspectiva producidos por los otros saberes. Cierta afinidad entre situación originaria y teoría, pues ésta se constituye a partir de las estructuras referenciales difusas presentes en las situaciones originarias (no componen una pura ininteligibilidad), y por lo tanto modifican la misma situación de partida.

El último aspecto vincula situaciones originarias y sistemas filosóficos, de tal manera que al enfrentarnos a las primeras siempre se las contempla atravesadas por los elementos estructurales derivados de los sistemas pretéritos. Lo enigmático de los problemas, es decir, «la indeterminación de ciertas referencias que constituyen así un núcleo de inteligibilidad 'abierto' a dimensiones trascendentes» (p. 239) proporciona un rasgo de permanencia a pesar de su relativo progreso doctrinal. Pero esta misma constancia impulsa a renovar estructuras y perspectivas. Subraya Montero, en este aspecto, sus diferencias con N. Hartmann. Para éste el corte que separa problema y teoría radicaliza la diferencia. Los sistemas son «castillos de naipes» (Hartmann), su valor se funda en las intuiciones que existen bajo las construcciones teóricas. Montero, por el contrario, señala una cierta afinidad o semejanza entre teoría y problema originario. Constituye

esta afinidad la «abierta», indeterminada o «irreferente» inteligibilidad que existe en los problemas originarios, afín a la estructura inteligible de las teorías. En éstas, pues, se pueden encontrar aportaciones que reducen los enigmas a los que el hombre se enfrenta y enriquecen su inteligibilidad.

Esa mutua dependencia, entre problema y teoría, enmarca el enlace entre los sistemas, sin que pueda registrarse ningún tipo de orden. La historicidad queda así asegurada. Otra cosa sería calibrar los elementos verdaderos, valiosos o erróneos transmitidos, cuestión que alargaría con exceso este comunicado. Pero, en todo caso, la Filosofía entraña un juicio de valor, y el historiador deberá considerar la adecuación entre la teoría y las estructuras de las situaciones originarias (266).

Coloca en Brehier⁵ el modelo que guía el quehacer del historiador de la filosofía, en la triple división de historia interna, historia externa e historia crítica. Sin embargo, añade que acepta esta división siempre y cuando agreguemos el aspecto fundamental de constituirse a partir de las situaciones originarias, raíz de la historicidad de la Filosofía. De hecho, Montero reduce la división clásica de Brehier a una síntesis de historia interna e historia crítica.

La síntesis que he presentado de la Memoria de Oposiciones de Fernando Montero entraña una decidida actitud fenomenológica, en un momento en el que todavía era vista con recelo por gran parte de las autoridades académicas. Básicamente las ideas aquí expuestas se mantendrán en el desarrollo de su trayectoria filosófica, aunque con matices y análisis muy importantes.

3.

En 1970, publica Fernando Montero un artículo en *Saitabi*, revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia⁶, con el título «La historicidad de la Filosofía». Retoma, en

⁵ Brehier, E., *La philosophie et son passé*, París, P.U.F., 1950.

⁶ Montero Moliner, F., «La historicidad de la Filosofía», *Saitabi*, XX, Valencia,

general, las mismas cuestiones, pero haciendo especial hincapié en el enigma de los problemas filosóficos. Disminuye la amplitud y las referencias ejemplificadoras y acrecienta la densidad expositiva. El objetivo consiste en justificar que la Historia de la Filosofía enlaza con la tarea de la Filosofía y no constituye un apéndice ilustrativo, como frecuentemente acontece con la historia de las restantes ciencias. El objeto que compete a la Filosofía, como a cualquier otra forma de saber, manifiesta su inteligibilidad en cuanto «hace referencia a otra entidad y se exhibe ordenado a ella» (8). En la relación se pone la base de una cierta inteligibilidad entre distintos objetos, y cuando no existe tal relación la inteligibilidad se trunca. Evidentes son los matices y grados que acompañan a estas afirmaciones. Pero en contra, de ellas también se deduce que la ruptura de las relaciones, o de algunas de las relaciones, oscurecerán, más o menos, el conocimiento de los objetos. En el caso de la Filosofía, la exigencia en las referencias de unos términos absolutos (en la base) y la pretensión también «totalizadora» en el extremo de la trama relacional, inteligible, de los sistemas, nos enfrenta a unos límites constituidos por lo no-inteligible. En último término hay una irreductibilidad en los enigmas, sin embargo, también hay otro aspecto inteligible que permite aproximaciones en la dilucidación de los objetos. El esfuerzo a través de la historia consiste en alcanzar un cierto progreso en la determinación de esas relaciones y, en consecuencia, implica un progreso en el conocimiento humano. Aunque Montero rechaza el corte radical establecido por N. Hartmann entre problemas y teorías, consistiendo estas últimas en efímeros «castillos de naipes» para el segundo, y entendiendo Montero que los problemas siempre los presentan las mismas teorías que atienden a sus aspectos inteligibles; sin embargo, finaliza el artículo aludiendo a una cierta *posibilidad* (subrayado) de progreso filosófico, pero afirmando que «los problemas filosóficos no son un suelo firme sobre el que se puedan alzar construcciones sucesivas de acuerdo con una arquitectura rigurosa»

(p. 17). Como la Filosofía es de suyo histórica, dice, se le deberá atribuir la misma ausencia de suelo firme.

En 1978, publica «La Filosofía Presocrática», inicio de una truncada colección de Historia de la Filosofía⁷, en la que colaboran diversos miembros del Departamento. La introducción lleva también por título «La historicidad de la Filosofía» y retoma el tema tal como hemos visto en los trabajos anteriores. Pero también en este caso se presentan matices expresivos de los estudios en los que se encuentra inmerso. Entre ellos, uno merece especial atención: introduce un apartado que no había aparecido en sus escritos anteriores, «Filosofía y 'mundo'». Tras el análisis de la persistencia de los problemas, referidos con un vocabulario filosófico que ha mantenido equivalencias a lo largo de la historia y entre los distintos idiomas, defiende la subsistencia de un panorama objetivo que reaparece en los diversos planteamientos. «La reaparición de un vocabulario filosófico similar en los distintos momentos de la Historia de la Filosofía tiene sentido en tanto que es la expresión de un mundo y de unas actividades humanas que, dentro de sus variaciones, pueden ser considerados *los mismos* en sus estructuras esenciales y que, por tanto, han generado los mismos problemas» (p. 25). La *mismidad* del mundo decide la permanencia de los problemas y del vocabulario con el que se teorizan.

Ahora bien, el análisis del *mundo* conduce a distintos niveles en el mismo. En este momento Montero señala tres: los mundos históricos, las actividades humanas y el mundo vivido. Los primeros, constituidos por las diversidades culturales, ofrecen escasa base para justificar la permanencia de los problemas, según Montero. No rechaza que puedan encontrarse elementos teóricos en estos ámbitos que remiten a las ciencias y las artes, y que califica como «mundo de la caverna», pero en diversas ocasiones insiste en la escasa importancia que tiene para la Filosofía la Historia externa. El segundo nivel, las actividades humanas, remiten a los distintos modos cómo la

⁷ F. Ferrer, F. Montero, C. Moya, V. Sureda, *La filosofía presocrática*, Departamento de Filosofía Universidad de Valencia, 1978.

acción humana se manifiesta, originando ciertas funciones que pueden considerarse esenciales y, por tanto, deberán aparecer en los distintos sistemas que a lo largo de la historia se prestan para dar cuenta de los problemas filosóficos. Funciones tales como la actividad sensorial o las verbales se presentan siempre en la constitución de los mundos históricos. Su vigencia en la conducta teórica y práctica del hombre justifica la persistencia, aunque su indeterminación no ha permitido «definirlas» con exactitud. Por último, el *mundo vivido* alude a las estructuras radicales («fundamentalmente empíricas», señala en la p. 30) que subyacen a las construcciones teóricas y prácticas generadas por la actividad humana, esto es, que subyacen a los mundos históricos. Estos dos últimos niveles, las actividades humanas y el mundo vivido fundamentan todas las construcciones filosóficas y perduran, con manifestaciones distintas a través de la historia. La historicidad de la filosofía queda con ellos justificada. Pero el rasgo que aquí quería señalar es la «constancia» con la que el *mundo vivido* subyace en los *mundos históricos*. Utiliza aquí Montero la expresión «dilucidación de las dimensiones trascendentales» (p. 42) y, en relación con la Historia de las Ciencias, como «el subsuelo de las construcciones científicas». El *mundo vivido* constituye el plano originario del que arranca tanto la especulación científica como la filosófica. Los contrastes que pueden presentar movimientos filosóficos, incluso los separados en el tiempo, se levantan sobre un suelo común: «la *mismidad* de los problemas que dilucidan» (p. 46). Y sobre el significado de *mismidad* puede verse, en estos mismos años, su clara determinación en *Objetos y palabras* (1976), especialmente el capítulo titulado «La mismidad de los objetos hablados»⁸.

¿Ha encontrado Fernando Montero, en este momento, el suelo rocoso sobre el que apoyar una posible construcción filosófica y la crítica histórica que la acompaña? Esta ha sido, durante mucho tiempo, una de sus preocupaciones fundamentales, reforzada por la fenomenología husserliana. Se distancia de ella, porque sustituye las esencias racionales *a priori* por problemas permanentes en su

⁸ Montero, F., *Objetos y palabras*, Valencia, Fernando Torres ed., 1976.

insolubilidad, pero subyace la necesidad intelectual de encontrar alguna manera de ser permanente que justifique el proceso de la filosofía como una unidad. Que se pueda hablar de filosofía, al menos en el arco de tiempo que nos separa de los orígenes griegos, aunque en el fondo se encuentren problemas y no conceptos nítidos.

En *Retorno a la Fenomenología* (1987)⁹ vuelve sobre el mismo tema en todo el capítulo introductorio, pero especialmente en un apartado que titula: «La fenomenología y la historicidad de la filosofía». Las ideas centrales recopilan aspectos señalados antes y pueden resumirse en las siguientes notas:

- a) La finalidad del análisis indaga si es posible proponer una investigación en historia de la filosofía que opere *more phenomenologico*, con resultados distintos a los de otros procedimientos.
- b) El objetivo de esta indagación se centraría en la crítica de los sistemas filosóficos, según la presencia, más o menos clara, de aquellos fenómenos originarios que deben fundamentar la filosofía.
- c) Este método supone, al menos, dos prejuicios: uno asumido, la historia de la filosofía se construye desde el presente, con las consiguientes dependencias derivadas de nuestra situación en el siglo XX; el otro rechazado, el «exultante» *apriorismo* mantenido por Husserl en la mayor parte de su obra y que conlleva unos principios firmes y eficaces.
- d) En contra de este último prejuicio, Montero prefiere la interpretación de Nicolai Hartmann que apoya la historicidad, como ya hemos visto, en la problematicidad de los fenómenos originarios. Aparecen los *mismos* problemas sobre los que se levantan efímeras teorías. Entendiendo por *mismidad* la presencia regular de ciertos rasgos, diferenciada de *identidad*.
- e) Los problemas que arrastran los fenómenos originarios presentan un aspecto enigmático y otro inteligible. El primero ofrece una patente irracionalidad que está ahí, y que en manera alguna precisa una explicación mística o intuición privilegiada que lo desvele. A

⁹ Montero, F., *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987.

partir del segundo rasgo y de las relaciones que entraña, se estructuran los juicios explicativos de la realidad. Entre ambos aspectos no existe una frontera nítida, así se explica que se avance en el dominio de lo enigmático y a veces se retroceda, sin que se haya descubierto ley alguna en este proceso.

De la actitud de Fernando Montero con respecto a la historicidad de la filosofía, pero también con respecto a la fenomenología en general, constituye un texto muy ilustrativo este fragmento de la Introducción que he sistematizado. Con respecto a la historicidad se desvincula de Husserl y se acerca a un autor, como Hartmann, con frecuencia considerado un heterodoxo dentro de la Fenomenología. Pero el rasgo más significativo lo proporciona la entidad atribuida a los fenómenos originarios. Lejos queda la pretensión de alcanzar unos estados de conciencia básicos, con sus referentes objetivos, de tal manera que se alcance en ellos un cimiento firme, una evidencia racional absoluta. Por contra, la fenomenología misma «no puede consagrarse a la dilucidación de los fenómenos que fundamentan cualquier actividad humana con la esperanza (mucho menos la certeza) de que va a descubrir así una región última de objetividades o de procesos de la conciencia que posean una absoluta racionalidad» (60). Debe, por el contrario, el fenomenólogo dirigir la investigación con el talante de que encontrará tanto formas inteligibles como enigmas, en consecuencia sin la posibilidad de levantar una ciencia estricta, sino siempre aproximativa.

4.

El panorama se modifica (no cambia radicalmente) cuando alrededor de 1990 (tras una previa preparación en clases y seminarios) inicia Fernando Montero sus publicaciones sobre el tema del «mundo». Todos recordamos cómo era ésta su preocupación filosófica en los últimos años. La historicidad de la filosofía que se arrastraba desde su exposición académica en la Memoria de Oposiciones, se trastoca ahora en una preocupación por la historicidad en general, por la historia e incluso por el historicismo. Al compás de

las reflexiones de Husserl sobre estos temas en sus últimas obras, sobre todo en *La Crisis de las ciencias europeas*¹⁰, toma cuerpo la advertida distinción, a partir de Husserl, entre Mundo vivido concreto, mundo primordial y mundo originario. Supera mis pretensiones actuales esta clasificación y los niveles que implica, a pesar de que proporcionan un material muy interesante no sólo para la filosofía de la historia, sino también para la elaboración de un método en la investigación histórica.

Mi preocupación ahora, y en breve tiempo, consiste en preguntarme por aquellas primeras situaciones originarias, transformadas después en problemas y en fenómenos originarios. ¿Qué tipo de entidad conservan en obras tales como *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl* y en los últimos artículos que publica al inicio de la década de los noventa?

Me gustaría encontrar una línea sencilla y breve de desarrollo que condujera al objetivo antes indicado. Para ello delimitaré conceptos, con los peligros y provisionalidad que encierran, para sobreseer cuestiones sin duda ricas y a veces ambiguas. Si partimos del concepto de «actitud natural» elaborado en *La crisis*, aparece como correlato del mismo un «mundo de la vida concreto» en el que las experiencias se perfilan ya atravesadas y revestidas por las «idealizaciones» de las ciencias o de los saberes en general¹¹. Como estas idealizaciones han variado en el tiempo, se asume la dimensión histórica tanto en el despliegue del pasado, como en la asimilación del mismo en el presente. El ámbito de objetivación se enriquece, pero al mismo tiempo se introduce una perspectiva que podría conducir al «relativismo» o al «historicismo» tantas veces denostado por Husserl y rechazado por Montero. La investigación fenomenológica debe retroceder hacia las actividades de la conciencia, del «yo» trascendental o de infinitos «yos» que coincidan intersubjetivamente,

¹⁰ E. Husserl (1976), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Ed. Crítica, 1991.

¹¹ Montero, F., «El historicismo fenomenológico», *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Societat de Filosofia del País Valencià, (1991), 41-50.

regidas por formas esenciales de pensamiento *a priori*, esto es, valen universal y necesariamente para toda situación objetiva. Ahora bien, si esta reducción se efectúa desde un mundo histórico concreto, sólo podría mantener la «pretensión» de la validez universal. Esta es, muy sintentizada, la conclusión a la que se llega en «El historicismo fenomenológico» (1991)¹². En 1992 concluye «La lógica del mundo»¹³ indicando, con respecto a *La crisis*, que la «Lógica trascendental asume así el problema de la historicidad impuesto por el análisis de 'mundo'... Y con ello se plantea la pregunta sobre si esta historicidad afecta también a los principios analíticos...». Y continua, un poco después: «Aunque no creo que la respuesta se halle explícita en la obra de Husserl» (204-205). La respuesta de Montero aparece al año siguiente en «Storicismo e apriorismo»¹⁴: «Sostengo que esta validez que pretende ser *a priori* es *relativa* al momento histórico en el que se vive el *mundo concreto* que constituye el horizonte de su formulación» y añade «es posible que esto suene a relativismo». Acusación

¹² Concluye el artículo con el siguiente esbozo: «1) Si el 'mundo de la vida concreto', en especial el de nuestro propio tiempo, es el 'punto de partida' para el retroceso de la fenomenología hacia sus fundamentos esenciales (que se hallan en los niveles del 'mundo de la vida originario' y en el 'primordial'), éstos sólo valen *en tanto que* tienen en el primero su 'hilo conductor'. La cautela fenomenológica y la renuncia a todo supuesto que rebasa una estricta constatación fenoménica, no puede ignorar esa dependencia: lo que la reducción fenomenológica descubra como leyes esenciales de la objetividad y de la conciencia que la constituye, *sólo puede valer en la medida* en que tiene su 'punto de partida' en un 'mundo de la vida concreto', el que nuestro tiempo ha configurado con todas las idealizaciones de la cultura actual. 2) Las leyes esenciales que rigen toda objetividad y toda función de la conciencia recaban una validez *a priori* como una *pretensión* que condiciona toda actividad comunicativa. Sería un contrasentido un discurso sobre entidades objetivas que *no pretendiera* valer universalmente. Sólo la realización de ese discurso puede confirmar, refutar o restringir esa pretensión. Pero el rigor fenomenológico tiene que tomar conciencia clara de que ésta (incluso la que reclame el mismo discurso fenomenológico) se halla vinculada al momento histórico en que se produce, en tanto que 'su punto de partida' y el 'hilo conductor' para su desarrollo es precisamente 'el mundo de la vida concreto' vigente en ese momento» (pp. 49-50).

¹³ Montero, F., «La Lógica del mundo», *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º extra, homenaje a S. Rábade, Ed. Complutense, (1992), 185-205.

¹⁴ Montero, F., «Storicismo e apriorismo», *Archivio di storia della Cultura*, Morano Editore, Anno VI, 1993, pp. 139-150.

que no elude, pero que rechaza. Para concluir la ponencia afirmando que «si se me permite la expresión, diré que todo *a priori* es provisional, pero que, a pesar de asignarle esta provisionalidad, una conducta teórica o práctica no puede funcionar si no tiene la pretensión de que sus principios valgan universal y necesariamente» (149-150).

En *Mundo y vida en la Fenomenología de Husserl* (1994)¹⁵ explana con gran amplitud estas cuestiones, al hilo de la interpretación del pensamiento de Husserl a partir de la idea de mundo como guía. Con más énfasis, si cabe, se subraya la historicidad del mundo y de la conciencia. Pero esta historicidad, junto con las restantes consideraciones sobre el mundo de la vida concreto, en el que «se reúnen el mundo objetivo construido por las ciencias y la actitud natural que es propia del 'hombre de la calle', de nuestra vida cotidiana» (p. 111), esto es, tanto las experiencias mundanas como las estructuras ideales elaboradas sobre ellas por la cultura; y a las que podemos añadir las reflexiones sobre el *telos* griego y su engarce espiritual en lo más profundo de nuestro ser; todo ello, «no es en modo alguno el desenlace de la fenomenología, sino el material desde el que debe lograr el descubrimiento de las funciones de la subjetividad trascendental» (p. 123). Sobre todos estos procesos racionales debe actuar una «reducción histórica», para descubrir «las funciones trascendentales de la subjetividad que operan en la misma 'razón universal' que mueve la historia» (ibíd). En este ámbito se presentan los problemas perennes de que hemos venido hablando, pues la reducción histórica deberá descubrir los elementos «míticos» en la base de los complejos culturales, entre ellos los sistemas filosóficos, «así como los enigmas que se encierran en las situaciones fundamentales que subyacen a esas construcciones culturales y que han motivado los sistemas científicos y morales o políticos que superasen su problematicidad» (pp. 123-124).

¹⁵ Montero, F., *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Universitat de València, 1994.

De nuevo la tarea de la historia de la filosofía o de la historia del pensamiento en un sentido más amplio (pues la ciencia de la mano de Husserl, desempeña un papel relevante en las idealizaciones del mundo de la vida concreto) ostenta aquellas funciones que anteriormente se le habían atribuido: señalar los mitos, los aspectos inteligibles y los enigmas. A partir de estos tres peldaños dispares, determina la coherencia de los sistemas que sobre ellos se levantan. Una historia de la filosofía de talante fenomenológico, según estos supuestos, debería desempeñar una función crítica. Así interpreta Montero «que la vigencia de esos ideales y de su teleología histórica es un proyecto que está en curso y a cuya realización sólo puede incorporarse la fenomenología realizando la 'comprensión crítica' que se acaba de esbozar» (p. 124).

Sin embargo, esta reiteración no parece suficiente para cubrir la tarea recomendada. Máxime cuando la reducción histórica se ha añadido como punto de partida natural: somos seres históricos. Y la historia de la filosofía no ha constituido para Fernando Montero una ciencia auxiliar, sino que forma parte de la misma tarea del fenomenólogo, véase su testamento filosófico *Caminos sobre la mar* (1995)¹⁶. ¿Conduce el desarrollo dinámico del mundo de la vida concreto a un *a priori* trascendental que dé cuenta de esa historicidad en un despliegue infinito? O, más bien, como en muchos momentos ha señalado ¿no constituye el mundo de la vida concreto, el nuestro del siglo XX, el punto de partida e hilo conductor que indicará unas funciones lógicas trascendentales que consideramos universales y necesarias, al mismo tiempo que tenemos conciencia de su relatividad? En esta obra *Vida y mundo en la fenomenología de Husserl* Montero comenta la existencia de «una grave tensión en su planteamiento» y aducirá textos que parecen derivar en una dirección u otra, desde los ideales de racionalidad depositados en nuestra cultura ya en el pensamiento griego, hasta la historia propia de nuestro mundo concreto. «Los ideales reclaman una validez que debe superar los

¹⁶ Montero, F., *Caminos sobre la mar*, València, Societat de Filosofia del País Valencià, 1995.

avatares históricos. Proponen una infinitud que concierne tanto a la conducta teórica como a la práctica, superando las contingencias de la historia. Pero tienen que realizarse en mundos de la vida concretos que, como se destacó en las *Meditaciones cartesianas*, son diversos a lo largo de la historia y crean construcciones que son 'relativas' a un momento histórico» (p. 126).

No me detendré en señalar la evidente importancia que esta tensión genera para aclarar la relación entre culturas, tanto para la búsqueda de soluciones políticas como para la interpretación histórica, pero sí creo imprescindible indicar el carácter que debe atribuirse al *telos* que atraviesa la historia y en especial al *telos* del pensamiento griego depositado en nuestra actitud natural. Al lado de las esencias o de los principios lógicos que la reducción fenomenológica alcance, se halla el *presentimiento* de que los ideales del pensamiento helénico depositados en la cultura occidental configuran el espíritu europeo como una tarea infinita dirigida por ideas normativas.

El problema se cierne ahora sobre el carácter de *presentimiento*. Nada más alejado de la racionalidad exigida. ¿No será el presentimiento también forjador de mitos? En todo caso, ese elemento de irracionalidad aparece siempre que los principios o las formas esenciales que tienen vigencia en un sistema desde un mundo concreto determinado, *pretenden* tener validez también para otros sistemas del pasado o del presente, pero sólo presentan el carácter de constituir un «presentimiento vital» (*lebendige Vorahnung*). Y en este sentido se expresa también en *Caminos sobre la mar* (1995, pp. 77 y ss.) en el capítulo titulado «El 'vital presentimiento' de lo *a priori*».

Este mismo carácter enigmático se cierne sobre la subjetividad. El último apartado de *Caminos sobre la mar* (1995) se titula precisamente «La problematicidad del sujeto trascendental», y su último trabajo, sacado en este caso de su ordenador por sus hijos, aparece bajo el título «El mito de la subjetividad»¹⁷. Ni la cosificación de la *res cogitans* cartesiana, ni la *intencionalidad* husserliana resuelven el problema que anida en el «yo profundo». La dominante interpreta-

¹⁷ De próxima aparición en *Analecta Husserliana*.

ción cartesiana se ve superada por la función referencial del «yo», pero también para Husserl¹⁸, «la unidad de la conciencia ‘se constituye intencionalmente’ como un ‘haz de vivencias’ que pertenecen a un ‘sujeto personal’» según sintetiza Montero (*Caminos*, p. 99). El sujeto personal queda excluido de esas vivencias, no cabe que tengamos del mismo una intuición o que constituya un dato que se pueda apreciar entre los actos que el sujeto realiza. Montero piensa que la mejor manera de caracterizarle sería pensarlo como una «idea trascendental» kantiana, con la carga de enigmaticidad que encierran, pero también, no debe olvidarse, con el valor que ostentan para entender los procesos de la razón no mecánicos. Pero al margen de estas cuestiones, interesa subrayar que la *identidad* del sujeto, entiéndase idea en su función reguladora o presentimiento vital manifiestan el mismo carácter de *presunción* que caracterizaba a lo *a priori*. Es decir, Montero concluye el trabajo antes citado de «El mito de la subjetividad» preguntándose «si los dos sistemas que han ponderado con más énfasis la subjetividad racional que constituye la objetividad de las cosas o que rige la conducta humana, los sistemas de Kant y Husserl, encierran el reconocimiento de que la racionalidad de la subjetividad humana incluye enigmas y limitaciones, que se proyectan en las estructuras mundanas que el hombre vive teórica y prácticamente» (p. 23 del original). No en vano el legado de la racionalidad griega queda atravesado por guerras e intransigencias brutales.

¿Qué podemos concluir para la historia de la filosofía? Poco más que volver al punto de partida, la tarea crítica encomendada al historiador de la filosofía de talante fenomenológico intentará señalar los límites de los enigmas y recuperar del pasado unos datos que se acumulen a los obtenidos a través de la experiencia presente. Otro cantar sería si a las ideas reguladoras llegásemos por reducción de fenómenos y de juicios, o si admitiésemos además la existencia de una elección (consciente o no), plasmada en la actividad teórica y práctica del hombre y que configuraría el *telos* de una cultura.

¹⁸ Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, 5ª, parágrafo 12.

LA MENTE EN KANT Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD EN MONTERO¹

Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN
Univ. Jaume I
Castelló de la Plana

1. Fenómeno y trascendencia

Las propuestas fenomenológicas del Profesor Montero han ido siempre acompañadas de un conocimiento profundo de la historia de la filosofía que le han permitido explicitar los elementos fenomenológicos originarios que encontraba en sus lecturas de los clásicos. Elementos originarios que siempre mantenían una profunda relación con la experiencia. De hecho su interpretación de Kant, por ejemplo, siempre ha estado ligada a resaltar lo que llamaba el “empirismo kantiano”. En este sentido, podría parecer sorprendente encontrarle ocupado en indagar precisamente en la *Crítica de la razón pura*, «la efectividad de un conocimiento que se realice al margen de la experiencia» (p. 23), o tratando de escrutar las Ideas trascendentales

¹ Una versión de este artículo apareció en *Er. Revista de Filosofía*, nº 11, Invierno 90-91, pp. 213-220 y en inglés en *Phenomenological Inquiry* vol. 16, octubre 1992, 155-162 («Montero: Subjectivity, Gemüt, and Phenomenology in Kant»). Ambas versiones tuve la ocasión de discutir las con el Profesor Montero. Es un estudio y recensión de Montero, Fernando, *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*. Crítica. Barcelona, 1989. Los números entre paréntesis no precedidos de ningún año de publicación, corresponden a esta obra. Merece la pena atender también en relación con el mismo tema: «El uso regulador de la Idea de “alma” en la *Crítica de la razón pura*», *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, 4 (1983), 153-160, y «La Idea de mente en la *Crítica de la razón pura*», *Agora*, 7 (1988), 55-65.

kantianas con la intención de encontrar alguna que, además de “trascender” los límites del conocimiento impuestos por la Estética y Analítica trascendentales (pp. 65 [2.2], 70, 76, 133, 144), sirva como “principio sistematizador” de toda actividad cognoscitiva humana, sensible e inteligible (p. 26 [1.3], 30, 60, 62, 104, 117). Sobre todo, por el carácter “absoluto” e “incondicionado” con que esas Ideas se han presentando a la “razón” cuando las “piensa” y se hace “ilusiones” sobre su “entidad”. ¿Se dejará seducir Montero por las ilusiones de la razón? Como es sabido, del mismo Montero hemos aprendido que «hoy parece más dudoso que nunca la elaboración de un pensamiento metafísico que se lance a la búsqueda de las dimensiones últimas, incondicionadas y absolutas de las cosas... eludiendo la sospecha de que se trate de un juego de palabras gratuito que responda sólo a una motivación sentimental» (1971, p. 7), así como una «desconfianza» frente a las «aventuras metafísicas» «propias de las especulaciones que intentan llegar hasta las dimensiones incondicionadas de la realidad» (1987, pp. 15, 22, 27). Su “revisión de la fenomenología” nos ha enseñado que había que reducir «toda entidad a su estricta presencia fenoménica» con una interpretación de la noción de fenómeno con toda su «originariedad», es decir, sin que «suponga determinados estratos o dimensiones que pudiéramos inferir, pero que no se muestran por sí mismos» (1968, pp. 122 s.; 1971, p. 11; 1987, pp. 13 ss.).

En relación con la interpretación de Kant que hace Montero aprendimos que, si como fenomenólogos nos dejamos llevar por el detallado análisis de la estructura empírica del mundo vivido que realiza Husserl en *Experiencia y juicio* (1986, p. 12), teníamos que enfrentarnos a las interpretaciones de Kant que reducían lo empírico a un mero caos sin estructura y sin orden propio, y lo sometían a las exigencias de organización categorial del entendimiento. Precisamente el análisis textual realizado en *El empirismo kantiano*, nos enseñó a considerar la trama de la experiencia, su propia legalidad (*natura materialiter spectata*), por debajo de la “experiencia posible o en general” constituida por la actividad de la razón (*natura formaliter spectata*) (1973a, p. 52 y ss. y passim. Cfr. 1972). La heterogeneidad

entre las categorías, con su propia estructura, y el material sensible también con trama propia, venía «homogeneizada» por la función atribuida a los «esquemas trascendentales» (Ibíd. pp. 158 ss.). La perspectiva fenomenológico-lingüística venía garantizada por un análisis de la significación en Kant que aseguraba el cumplimiento empírico de las categorías, en la medida en que era la «intuición sensible y empírica» la que llenaba la «vaciedad» de aquellas (1973b). Sin embargo, el propósito de este trabajo va a ser precisamente el de situar el resultado de las últimas investigaciones de Montero sobre Kant en el doble marco de su fenomenología y su interpretación empirista de la *Crítica de la razón pura*.

La reducción de toda entidad a su estricta presencia fenoménica a la que aludíamos no significa la pretensión de una presencia absolutamente inteligible del fenómeno delante de la razón de manera completamente aporética. Se da cuenta de la estricta presencia de los fenómenos originarios pero atendiendo lo que tienen de aporético en cuanto que delatan o apuntan entidades aporéticas o “enigmáticas”, que “trascienden” la pura presencia fenoménica. La pluralidad fenoménica de esta hoja de papel, el hecho de que sea rectangular, blanca, tamaño DIN A4... problematiza la consideración de la misma como una y la misma hoja que escribí ayer y hoy leo. Su unidad es aporética porque de ella sólo sé, como fenomenólogo, sobre los aspectos que presencio. Ciertamente no tengo ningún acceso cognoscitivo privilegiado más allá de la pura presencia fenoménica —hablada, añadiría desde la fenomenología lingüística—, pero tampoco tengo una inteligibilidad absoluta de los fenómenos. Por el contrario, la originariedad de los fenómenos apunta a su aporeticidad (1987, pp. 12, 19) y su índole aporética ratifica su originariedad en la medida en que sobre los mismos problemas apuntados por los fenómenos originarios se ha construido la historia de la filosofía. Hay un juego entre «fenómeno y trascendencia» en el mismo Kant que es aprovechable en fenomenología: «el reconocimiento de que la entidad del objeto desborda, en cada caso, su estricta presencia fenoménica» (Ibíd. p. 83).

El descubrimiento fenomenológico de que todo objeto es intencional, esto es, relativo a unas actividades mentales que tienden hacia él, no impide que, sin traspasar la pura presencia fenoménica, se de cuenta de «la trascendencia que aparezca emparejada con su pretensión de realidad» (Ibíd. p. 339). Tenemos pues un primer marco en la fenomenología de Montero en el que encuadrar su investigación sobre la mente en Kant. En el libro que nos ocupa en este trabajo tenemos suficientes textos que justifican la inserción de la investigación sobre la Idea trascendental de mente en el marco de una fenomenología que atiende a esta suerte de trascendencia delatada —con mayor o menor riqueza— por su manifestación fenoménica (pp. 12, 16, 24, 70 ss., 74, 76, 133, 243, 285). Parece que, de momento, Montero no se deja llevar por las «ilusiones de la razón» en cuanto que el reconocimiento de la trascendencia delatada por los fenómenos, no «ilusiona» al fenomenólogo respecto de las pretensiones de entidad de «lo delatado» sino que su conocimiento se restringe a su mera manifestación fenoménica.

2. Fenomenología de la subjetividad

Pero este marco fenomenológico general de la investigación se puede restringir a una fenomenología de la subjetividad dado que la Idea trascendental escogida para ella es la de «alma», «sujeto pensante, absoluto, o incondicionado», o, como definitivamente Montero propone traducir *Gemüt*, la de “mente” (pp 7-9). Ciertamente el fenomenólogo no puede obviar la “intencionalidad” por la que aprendemos que sabemos sobre nosotros mismos a partir de los objetos sobre los que proyectamos nuestra actividad (1971, pp. 109 ss.; 1987, pp. 340 ss.). Por ello, si superamos el paradigma cartesiano de la *res cogitans*, al querer aprehender el origen (sujeto, persona, alma, mente, conciencia, yo...) de la actividad intencional, se escapa, “elude” o “esquiva” su propia comprensión fundiéndose en sus manifestaciones fenoménicas (1971, pp. 103 ss.; 1987, pp. 332-336). El problema fenómeno-trascendencia aplicado a la fenomenología de la

subjetividad consiste en estudiar qué hay en la actividad mental que delate la presencia de esa mente o “yo” que trasciende su misma actividad pero que entra ineludiblemente en escena en cualquier iniciativa humana. Expresado en términos de fenomenología lingüística: ¿cómo se muestra en “lo que decimos de lo que hacemos” el yo o persona que es el origen de las coordenadas verbales? (Cfr. Austin, 1962, pp. 60 s.). Esta esquividad de la mente reconocida por la fenomenología de la subjetividad, está presente en los textos de Kant que Montero recoge (158 s., 188, 246, 273, 284). Desde ella, serían denunciadas las “ilusiones de la razón” que, cartesianamente, pretendieran una intuición intelectual que concibiera la mente como sustancia, haciendo un uso ilegítimo de las categorías (72 ss., 85, 93, 210 ss. 224). Pero en Kant encontramos textos que permiten elaborar de manera positiva una fenomenología de la subjetividad a partir de lo que se manifiesta fenoménicamente. La investigación de Montero, en este marco, procede a organizar los textos kantianos de manera que se aclare cómo aparece apuntada la mente en la actividad discursiva de la razón (deducción metafísica de la Idea de mente) y cómo se puede legitimar su uso en algún tipo de experiencia (deducción trascendental de la Idea de mente). Precisamente, el hecho de que Montero busque una justificación textual que explicita el tipo de experiencia que legitime un uso de la Idea trascendental de mente ratifica de nuevo que no se deja llevar por las “ilusiones de la razón”, sino que mantiene la coherencia con su *Empirismo kantiano* de 1973.

3. Deducción metafísica de la Idea de mente

Por tanto, los primeros elementos de “delación” de la Idea de mente los hemos de buscar en la misma actividad discursiva (p. 60, 297). Si se me permite decirlo otra vez fenomenológico-lingüísticamente, hay que investigar el corretear humano a través del lenguaje (discurrere) con que se expresan los fenómenos, para aprender desde lo aludido, mencionado, o referido por ellos, sobre el origen de las coordenadas verbales o el “agente” de los actos de habla. Evidente-

mente la “lógica” que conocía Kant no era “matemática”, ni la lógica del discurso ordinario sistematizada en la doctrina de los actos de habla. Pero la lógica aristotélica ya le había facilitado en la deducción metafísica de las categorías, una explicitación de la actividad judicial del entendimiento que dió lugar al conocido cuadro de las mismas. En la medida en que las Ideas trascendentales se deducen de la «actividad silogística de la razón», Montero encuentra motivos para denominar «metafísica» a esta deducción de forma paralela a la denominación de Kant para la deducción lógica de las categorías.

De las tres formas de los silogismos, los categóricos permiten la deducción metafísica de la Idea de mente. En primer lugar los juicios que constituyen las premisas de los silogismos categóricos van condicionando los diferentes sujetos progresivamente. El sujeto de “Sócrates es mortal”, está supeditado a, o condicionado por, el de “los hombres son mortales”, éste a su vez por el de “los mamíferos son mortales”, que también está condicionado por “los animales son mortales”, “los vivientes son mortales”, etc. De manera que en el discurrir del silogismo categórico se «apunta», lógicamente, un primer sujeto incondicionado o absoluto (pp. 55, 65 [2.2]). En una segunda etapa este sujeto es caracterizado, siguiendo motivos lógicos, como sujeto «pensante al que son inherentes todas las representaciones». En la «lógica trascendental», la que «fija las leyes del entendimiento y de la razón... en la medida en que tales leyes se refieren a objetos a priori» (A 57/B 81-82) (p. 83, 88), el sujeto que tiene conciencia de las representaciones objetivas categorizadas por el entendimiento se da cuenta de sí mismo por la «apercepción trascendental» (p. 81 ss.).

Tenemos pues que el sujeto incondicionado o absoluto es explicitado como sujeto pensante o “yo pienso” que ha de poder acompañar todas mis representaciones por motivos de lógica trascendental (pp. 55, 59, 80 [2.3], 297). Finalmente, también por “lógica”, ahora por el “principio de identidad”, «la diversidad de fenómenos o facultades de la mente humana, la sensación, la conciencia, la imaginación, la memoria, el ingenio, el discernimiento, el placer..., apunta a una identidad oculta» (56 s., 102 [2.6]) unificadora de esa diversidad. Ahora se acentúa el talante ontológico (pp. 102, 114 ss., 117) de la

reflexión kantiana en la medida en que desde la lógica del silogismo que apuntaba un «sujeto absoluto o incondicionado», hemos pasado a la lógica trascendental por la que nos apercebíamos como «sujetos pensantes», y la multiplicidad de representaciones que son inherentes al sujeto pensante, nos hacían buscar -por la necesidad lógica del principio de identidad- la identidad oculta que ahora nos hace pensar como si aquel sujeto fuese una «sustancia» o «facultad básica» (pp. 114 ss., 297 s.).

En mi interpretación, los resultados alcanzados por la primera parte de la fenomenología lingüística de la subjetividad, esto es, por la indagación de lo que hacemos al hablar, en este caso según la interpretación kantiana de la lógica aristotélica, nos han llevado al reconocimiento de un sujeto del que nos damos cuenta cuando pensamos, que reclama una identidad unificadora de las múltiples actividades que realiza. Se nos ha mostrado, lógicamente, a través del análisis del discurso, el origen de las coordenadas verbales de toda actividad lingüística. Por las “filtraciones de jerga” de nuestra propia historia filosófica, hablamos o “pensamos” como si fuese una “sustancia” o facultad básica de toda actividad humana. Justamente este reclamo “ontológico”, constituirá la segunda parte de la fenomenología de la subjetividad, porque de hecho en la fenomenología lingüística nos interesa agudizar nuestra apercepción (*awareness*) de las palabras (del discurso o de la lógica), para agudizar nuestra percepción de los fenómenos (Cfr. Austin, 1961, p. 182).

4. Deducción trascendental de la Idea de mente

Que Montero busque textos que “llenen” la Idea trascendental de mente con un “contenido empírico”, es coherente también con su interpretación empirista de Kant. En este caso, es el propio Kant quien adopta la misma denominación para justificar las Ideas trascendentales, que anteriormente había utilizado para la justificación empírica de las categorías. Bien entendido que aquella deducción trascendental explicaba el carácter constitutivo de las categorías,

mientras que las Ideas trascendentales se van a entender simplemente como principios reguladores (pp. 130, 274 ss.). Interesa el *uso regulador* o heurístico de las Ideas porque, aún reconociendo su trascendencia, no podemos caer en las trampas del *uso dialéctico* que nos lleven a pensar que tenemos intuición directa de nuestra alma o nuestra mente (pp. 21 s., 25 s., 64, 72, ss., 121, 281, 309). Hay que escrutar los límites de la experiencia categorizada por el entendimiento para dilucidar si queda algún tipo de experiencia que justifique el uso regulador, en nuestro caso, de la Idea trascendental de alma (pp. 46, 69, 77, 103, 134 [3.3]). A su vez, esta experiencia que exceda la categorialmente constituida, será el referente significativo que nos permita usar con sentido las ideas trascendentales y hacer un uso significativo de las categorías por analogía con el uso que tienen en el entendimiento. (pp. 48, 77, 105, 245, 258 [3.14], 272, 278, 310). Montero organiza los textos kantianos de manera que podemos ver cómo en el «mismo contenido fenoménico» en que tenemos la experiencia externa sujeta al uso normal de las categorías por el entendimiento, se muestra un «sentido, experiencia, o intuición interna» que delata la capacidad unificadora de la mente respecto de todos los fenómenos y todas sus actividades (p. 155 ss., 223).

Hay que matizar mucho lo que signifique ese sentido interno para mantenernos en el rigor fenomenológico de lo que se muestra en los mismos fenómenos y no caer en la trampa de la dicotomía “interno-externo”. La esquizencia ya referida de la subjetividad se manifiesta también en este sentido interno que, insisto, en cuanto que tiene el mismo contenido fenoménico que la experiencia externa, no hay que atribuirle de ninguna manera su propio contenido fenoménico, ni en general su propio contenido sustancial susceptible de ser intuido intelectualmente (pp. 85, 93, 158, 210 ss., 224, 246, 273, 284). Para Kant un objeto es exterior cuando es representado en el espacio e interior cuando es representado en su relación temporal. Esta distinción puede empezar a iluminar lo que se quiera decir calificando de “interno” el sentido que sirve de hilo conductor de la mente, o de excedente empírico al cual alude la subjetividad. La

exégesis que realiza Montero permite clarificar las dos perspectivas con las que podemos examinar un mismo fenómeno.

Ciertamente las “formas puras” de la sensibilidad son el espacio y el tiempo. Cuando siento, la forma en que siento es espacio-temporal. Incluso la forma temporal de sentir está mediatizada por el espacio. El tiempo que ha tardado un móvil en recorrer un trayecto va ligado al espacio recorrido. Pero ésta es una perspectiva del fenómeno movimiento, es la experiencia externa. Excediendo esa experiencia puedo prescindir del espacio y atender solamente la sucesión temporal o duración del fenómeno. Aquí no hay mediación. Aquí me doy cuenta inmediatamente del aspecto temporal del fenómeno como lo vivo. Es la otra perspectiva, el «tiempo como condición inmediata del sentido interno» (pp. 44, 97, 147, 160 ss, [3.6], 173, 179 ss. [3.9], 189, 193, 195 ss.). Pero recordemos, el contenido fenoménico es el mismo con dos perspectivas, y la segunda es la experiencia de mi mismo desde la inmediatez empírica de la sucesión temporal desespacializada. También las categorías mediatizan el tiempo en la experiencia externa, precisamente porque la experiencia externa está constituida categorialmente. Desde esta perspectiva objetivan el tiempo como había empezado a hacerlo el espacio. Así la aplicación de la categoría “sustancia” a una constelación de fenómenos —mediante la aplicación del esquema temporal correspondiente, como decíamos más arriba—, mediatiza el tiempo de la experiencia, objetivándolo y desatendiendo la pura sucesión para resaltar la “permanencia”.

De nuevo por contraste, al tiempo del sentido interno lo atendemos prescindiendo de su objetividad mediatizada por las categorías, como antes prescindiáramos de la mediación del espacio. Lo atendido es una experiencia que excede la experiencia externa categorial y espacialmente mediatizada, atendiendo la mera sucesión temporal de los mismos fenómenos, pero desde la perspectiva según la cual me «experimento, intuyo o siento» a mí mismo (pp. 188 ss. [3.10], 194 ss. [3.11], 301 ss.). Aquel sujeto incondicionado de los silogismos, pensante de la apercepción trascendental, identidad oculta lógicamente (“metafísicamente”) deducida, en definitiva, la Idea

trascendental de mente, tiene ahora una experiencia con que llenar la pura lógica de su significación, aunque sea una experiencia fluida y excedente de la que constituye la aplicación legítima de las categorías. Es más, en la medida en que no hay ninguna experiencia propia, ningún contenido fenoménico peculiar, son todas las representaciones, interrelacionadas por su fluidez temporal, las que delatan fenoménicamente la mente. La unificación temporal de la diversidad de las representaciones es la mostración fenoménica de la ineludible entrada en escena de la mente o subjetividad que se convierte en «facultad radical» que sistematiza toda actividad cognoscitiva tanto de la sensibilidad como del entendimiento (pp. 7, 8, 33, 50, 280, 298).

Sin renunciar a la importancia fenomenológica de la intencionalidad que nos hace partir del objeto como hilo conductor que nos lleve hacia la subjetividad, interpreto que la exégesis de los textos kantianos realizada por Montero permite una fenomenología de la subjetividad que a través de la ejecución (304) temporal de las representaciones muestra fenoménicamente «nuestra mente como si ésta fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente (al menos durante esta vida)...» (A 672 / B 700) (305). La ineludible presencia del yo se muestra fenoménicamente en la ejecución de toda actividad cognoscitiva y, en su expresión verbal, necesitamos explicitar la *fuerza ilocucionaria* o dimensión ejecutiva, realizativa o performativa de toda actividad humana usando la «primera persona del singular del presente indicativo activo». Explicito lo que hago cuando prometo diciendo “yo prometo”, lo que hago cuando sé algo diciendo “yo sé”, lo que hago cuando apuesto diciendo “yo apuesto”. «El ‘yo’ que está ejecutando la acción entra esencialmente en escena» (*The ‘I’ who is doing the action does thus come essentially into the picture*). (Austin, 1962, pp. 60 s.). Los “realizativos explícitos” son recursos verbales para explicitar la ineludible presencia del yo como origen “ejecutivo” de toda actividad humana, no sometido a ninguna condición, incondicionado, identidad oculta y esquiva, pero presente fenoménicamente en todo lo que hacemos y expresado lingüísticamente en lo que decimos de lo que hacemos. La lectura que Montero propone de los textos kantianos permiten una fenomenología de la subjetividad

que, pese a la volatilidad o fluidez de la experiencia que muestra al yo expresa una delación suficiente para considerarlo ineludible origen de toda actividad humana. No sé si esta presencia ineludible de la mente en sus actividades, rebajará la todopoderosa presencia del objeto como hilo conductor para el hallazgo del sujeto, tal como exponía Montero en anteriores obras. También habría que indagar la relevancia que la fenomenología lingüística adquiriría para buscar testimonios fenoménicos en favor de la subjetividad. Ciertamente los problemas filosóficos permanecen.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, J.L., (1961), *Philosophical Papers*, Urmson, J.O. and Warnock G.J. (eds.), London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1979, 3ª ed.
- AUSTIN, J.L., (1962), *How to do things with words*, Urmson, J.O. and Sbisá, M. (eds.), 2ª ed. 1976, Oxford/London/New York: Oxford University Press.
- MONTERO MOLINER, Fernando, (1968), «Notas para una revisión de la Fenomenología», *Man and World* 2, 1, pp. 117-138.
- (1971) *La Presencia Humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, Madrid: G. del Toro, Editor.
- (1972) «Analogía y experiencia en la filosofía de Kant», *Teorema*, núm. 5, pp. 107-13.
- (1973a) *El empirismo kantiano*, València: Dep. H. Filosofía, Univ. València.
- (1973b) «Elementos semánticos en el sistema kantiano», *Teorema*, III, núm. 4, pp. 481-510.
- (1983) «El uso regulador de la idea de "alma" en la *Crítica de la razón pura*», *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, 4, pp. 153-160,
- (1986) «Autobiografía intelectual», *Anthropos*, núm. 64, pp. 6-12.
- (1987) *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona: Anthropos.
- (1988) «La idea de mente en la *Crítica de la razón pura*», *Agora*, 7, pp. 55-69. Universidad de Santiago de Compostela.

¿ES LA IDEA DE MENTE EL PRINCIPIO SISTEMATIZADOR DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*?

Jacinto RIVERA DE ROSALES
UNED

1. Un nuevo ensayo de sistematización

En 1989, el Prof. Fernando Montero publicó un libro titulado *Mente y sentido interno en la "Crítica de la razón pura"* (Editorial Crítica, Barcelona) en el que defendía la tesis de que el principio sistematizador de la *Crítica de la razón pura* era la Idea de mente. No se trata, por tanto, de un libro de iniciación al pensamiento kantiano, o de mera exposición de alguna parte de su obra, sino de una propuesta fuertemente interpretativa de la primera *Crítica* kantiana, que anuncia incluso posibles repercusiones en la comprensión de las otras dos, las cuales, sin embargo, no están desarrolladas. Esa obra de Montero se ve sostenida por un manifiesto placer de tejer un discurso filosófico, casi de rumiar unas cuantas ideas, lo cual hace que a veces vuelva y retorne sobre lo mismo. En ella late además un espíritu sistemático, muy trabado en su interior, con una tesis central, un desarrollo articulado y un balance final de lo expuesto. Esto nos obligará a examinar en qué medida esta propuesta constituye un desarrollo de la filosofía crítica, y si la interpretación de los textos kantianos que en ella se ofrece es iluminadora o no. En principio se puede decir que estamos ante un ensayo seriamente filosófico y original en su conjunto.

Partiendo de los mismos textos de la *Crítica de la razón pura*, Montero quiere abordar «un tema que Kant no desarrolló de modo

explícito con la suficiente claridad» (p. 58)¹, y que atañe nada menos que a su clave arquitectónica, en una obra además que proclama el carácter sistemático de la razón. Y sin embargo, ése ha sido uno de los destinos más fructíferos de la obra kantiana (como el de otras grandes), el que desde sus primeros admiradores: Reinhold, Maimon, Beck, Fichte, etc., haya espoleado continuamente a seguir pensado, o como decían esos pioneros, a ir más allá de la letra, siendo con ello fieles a su espíritu. También Montero quiere alejarse de las exposiciones escolásticas de la filosofía kantiana, pues proclama la problematidad irreductible del mundo, lo que conlleva la ambigüedad fundamental de todo sistema y de toda interpretación, también de la suya propia (pp. 15-17, 38).

Y es que, ciertamente, el texto kantiano no admite una recepción acrítica, sino que obliga a elegir claves interpretativas, porque en él se encuentran no sólo oscilaciones terminológicas, sino también una filosofía trascendental que hunde aún algunas de sus raíces en planteamientos anteriores y precríticos. Así sucede en mayor o menor medida con toda obra humana; sale del *humus* madre de la misma cultura que pretende sobrepasar, y sin embargo lo lleva pegado no sólo en los bordes, sino también en sus entrañas. Baste recordar que a Kant no le surgió una obra acabada y completa de una vez por todas, como Palas Atenea que salió ya armada de la cabeza de Zeus, sino que en la segunda mitad de los años ochenta fue modificando no poco su proyecto, y escribió dos *Críticas* que al inicio no había previsto, introduciendo importantes cambios respecto de la primera. Él también se encontraba a la búsqueda, rompiendo moldes, hasta en su *Opus postumum*. Eso obliga al lector a elaborar una estrategia interpretativa, a señalar cuáles son los elementos más propios de la nueva filosofía, hacia dónde caminan sus pasos más originales y renovadores.

Esa es la cuestión que se plantearon los primeros postkantianos, y el Prof. Montero vuelve a formularla: ¿desde dónde, desde qué

¹ "p. 58" quiere decir página 58 del libro de Montero. Así lo citaré también en lo sucesivo.

principio, fundamento o idea, alcanzamos una visión coherente de lo que se nos dice en la *Crítica*? En definitiva, ese es el propósito de toda interpretación-comprensión, aunque para ello se deba hacer cortes, establecer planos, privilegiar unas piezas sobre otras, separar la paja del trigo, etc. «El intento de Reinhold viene a coincidir con el que aquí se está proponiendo en el sentido de hacer de la *mente* la Idea central de la *Crítica de la razón pura*, es decir, la Idea que sistematice su arquitectónica total» (p. 94).

Esa visión sistemática es, sin duda, la que Kant proclama y alaba como la más filosófica en un texto que Montero hubiera podido aducir para sus propósitos: «Cuando se trata de la determinación de una facultad particular del alma humana, en sus fuentes, contenidos y límites, no se puede ciertamente, según la naturaleza del conocimiento humano, empezar más que por las partes del alma, por la exposición exacta y completa de esas partes (en la medida en que ello es posible, dada la situación actual de nuestros elementos ya adquiridos). Pero hay una segunda atención que es más filosófica y arquitectónica; a saber: concebir exactamente la idea del todo, y, partiendo de ella, considerar en una facultad pura de la razón todas aquellas partes en su recíproca relación unas con otras, derivándolas del concepto de aquel todo. Este examen y esta garantía sólo es posible por medio del conocimiento más íntimo con el sistema, y aquellos que, en consideración de la primera investigación, se hubiesen hastiado, estimando, por tanto, que no valía la pena adquirir ese conocimiento, no llegan al segundo grado, a saber: la visión de conjunto, que es un regreso sintético a aquello que ha sido antes dado analíticamente»². Pero mientras que Kant apunta a una idea arquitectónico-geográfica, a un principio que dirija la sistematización de la totalidad y sus divisiones, Montero, al igual que los postkantianos, quiere sacar a la luz una realidad que haría de soporte (genético) a los distintos elementos.

² *KpV* A 18-19, *Ak.-Auszg.* V, 10; trad. *Crítica de la razón práctica*, Espasa Calpe, Madrid, p. 20; ver también *KpV* A 162.

Con esto (pp. 11 ss, 293-294) él no pretende decir que haya entendido a Kant mejor de lo que él se entendió a sí mismo, pero sí ordenarlo más adecuadamente, a fin de que se pueda leer la *Crítica de la razón pura* mejor de lo que se logra hacerlo en un primer contacto con su textualidad. Para llevarlo a cabo, nos dice, es preciso trastocar los planos y pasar de una preferencia primera por la Estética y la Analítica transcendentales (apreciación positivista) a resaltar la Dialéctica transcendental y sus Ideas, sobre todo la menos atendida de ellas, la de la mente, alma o sujeto pensante, pues las otras dos lograron posteriormente su desarrollo: la de la libertad se convirtió en la clave de bóveda de la *Crítica de la razón práctica*, y la de Dios, como *Intellectus archetypus*, en la *Crítica del Juicio* (pp. 41-42). Esa mente sería, a su vez, el sujeto último de todos los elementos y facultades que hacen posible el conocimiento. Más aún, en *Mente y sentido interno en la "Crítica de la razón pura"* se defiende la prioridad de la Idea de mente respecto a las otras dos, en cuanto identidad oculta que presidiría cualquier actividad humana de conocer, saber, querer y esperar, y que respondería a la cuarta pregunta kantiana «¿qué es el hombre?» (p. 39). En esa obra se sostiene que una mente concebida como identidad es necesaria para un análisis de la razón humana y para una fenomenología de la subjetividad (p. 12). En ella «lo que impera es una interpretación de la índole intencional del conocimiento humano, que postula una subjetividad última que sea a la vez el centro dinámico de toda actividad mental y el centro pasivo de las afecciones que llegan del contorno aportando los datos cognoscitivos» (p. 280).

2. La Idea de mente

Con el término de "mente" Montero traduce la palabra alemana *Gemüt*. A pesar de la ya larga tradición en la traducción de textos kantianos, ésta sigue siendo una palabra conflictiva (pp. 7-10). Verterla por "psiquismo", como hace Pedro Ribas, podría dar pie a una mala interpretación psicologista de la *Crítica*. Hacerlo por

“espíritu”, según Morente, además de entrar en conflicto con *Geist*, apuntaría más bien a las actividades superiores de la razón, descuidando el aspecto sensitivo. Traducirlo por “mente”, como lo hacen N. Kemp (*mind*) y R. Torretti, tiene la ventaja de «significar tanto lo sensible como lo intelectual» (p. 9) y de seguir la indicación del *Opus postumum*³, donde Kant identifica *Gemüt* con el término latino *mens*. Montero rechaza la otra versión latina, quizás más interesante, que el mismo Kant ofrece, la de *animus*⁴, alegando que subrayaría connotaciones de tipo afectivo o sentimental que no corresponden al *Gemüt* kantiano (p. 9). En esta observación olvida la laxitud con la que Kant mismo utiliza de vez en cuando su propio vocabulario; pues si bien reduce a veces el término *Gemüt* a lo teórico⁵, otras más lo emplea significando el ámbito que incluye también a los deseos y a los sentimientos⁶, o sea, como un término que se limita a designar el conjunto de todos ellos⁷. Pienso que estos aspectos volitivos y

³ *Ak.-Ausg.* XXI, 13 y XXII, 112. También en la reciente traducción de Inmanuel Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)* (CSIC, Madrid, 1996), el Prof. José Gómez Caffarena vierte el término de *Gemüt* por “mente” (pp. XXX y 53 ss.).

⁴ En *Ak.-Ausg.* XXII, 112, texto que el propio Montero indica, al que habrían de añadirse *Anthropologie* § 74 y *Ergänzungen* aus H. (*Ak.-Ausg.* VII, 252 y 399) y *Über das Organ der Seele* (*Ak.-Ausg.* XII, 32).

⁵ «Por *Gemüt* se entiende sólo la facultad (*animus*) de unificar representaciones dadas y de elaborar la unidad de la apercepción empírica» (*Über das Organ der Seele*, *Ak.-Ausg.* XII, 32). «El *Gemüt*, que es representado como mera facultad de sentir [sensaciones] y de pensar» (*Anthropologie* § 24; *Ak.-Ausg.* VII, 161). Obsérvese la polisemia con la que Kant utiliza este término; en la primera cita, *Gemüt* señalaría la apercepción transcendental en su acción de síntesis conceptual e imaginativa, mientras el segundo texto lo utilizaremos después al hablar de “la raíz común” a sensibilidad y entendimiento.

⁶ Por ejemplo cuando Kant escribe: «La disposición del *Gemüt* para el sentimiento de lo sublime» (*KU* § 29; *Ak.-Ausg.* V, 265). O cuando dice: «Estar sometido a afectos y pasiones es realmente siempre una enfermedad del *Gemüt*» (*Anthropologie* § 73; *Ak.-Ausg.* VII, 251).

⁷ «El *Gemüt* (*animus*) del hombre, que es el conjunto (*Inbegriff*) de todas las representaciones que tienen lugar en él, posee una extensión (*sphaere*) que comprende las tres partes fundamentales: la facultad de conocer, el sentimiento de placer y dolor y la facultad de desear, dividiéndose cada una en dos partes, en el campo de la sensibilidad y el de lo inteligible» (*Anthropologie*, *Ergänzungen* aus H.; *Ak.-Ausg.* VII,

afectivos difícilmente se encuentran recogidos en el término español de “mente”. En todo caso, Montero limita aquí su investigación a lo teórico.

Tampoco es usual la elección del término “mente”, más acorde quizás con cierta filosofía actual, para designar con él el objeto de la primera de las tres Ideas⁸ que la razón elabora al exigir un conocimiento de la totalidad de lo real o de lo incondicionado⁹, la del sujeto pensante o alma, la analizada en los “Paralogismos de la razón pura”. Allí se parte de la necesidad racional en la sistematización de los juicios categóricos, cuando la razón exige un último sujeto que ya no fuera predicable de ningún otro (el concepto lógico de substancia). Esa necesidad lógica se aplica entonces al “yo pienso” o apercepción trascendental, que es el sujeto último pensante¹⁰, pero olvidando

399). Félix Duque, con otros, traduce también *Gemüt* por “ánimo” (véase el «Índice de materias» a su traducción de Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 738; reed. Anthropos, Barcelona). Por consiguiente, el *Gemüt* kantiano tiene ahora cuatro versiones en español: espíritu, psiquismo, mente y ánimo.

⁸ Montero siempre escribe en este caso “Idea”, con mayúscula, aunque en alemán no cabe hacer esa distinción, ya que todos los nombres, sin excepción, se escriben con mayúsculas. Con ello quiere, sin duda, resaltar que no se trata de cualquier idea en el sentido corriente del término, sino una de las tres que se encuentran en la cumbre de la exigencia teórica de la razón. Respetaré aquí, por tanto, ese uso.

⁹ *KV A 322, B 379.*

¹⁰ El paso que se da en la Sección tercera (del Libro primero de la Dialéctica trascendental) del sujeto último lógico al sujeto pensante, Montero lo encuentra infundado y esto le obliga a proponer claves de interpretación (pp. 81-114, 298). Se hubiera facilitado la tarea y hubiese llegado con más precisión a sus mismas conclusiones (ligar este sujeto pensante con la Apercepción trascendental, pero no como motivo adicional, sino central) si se hubiese dado cuenta de que al inicio de dicha Sección tercera (A 333, B 390) se dice claramente que en ella pasamos de un análisis lógico, o mostración de la dialéctica lógica, a tratar propiamente la dialéctica trascendental, que es la que le interesa a Kant. La primera es sólo un mapa, un hilo conductor para encontrar esta última, la cual ya no se ocupa de la estructura meramente lógica de los juicios y silogismos, sino de la relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido y la pretensión de la razón de ir más allá de toda experiencia. Ver cómo surge esa exigencia racional, que cuaja en la primera de sus Ideas, es lo que Montero denomina «La deducción metafísica de la Idea de sujeto pensante» (capítulo segundo del libro), por analogía con la deducción metafísica de las categorías.

su modo de ser ideal-transcendental e interpretándolo como cosa, como alma o substancia simple, espiritual e inmortal. Digamos que las otras dos Ideas son la del mundo como totalidad y la de Dios. La libertad se encuentra en la tercera de las antinomias relativas al mundo, aquella que surge en el intento de encontrar una explicación última en la causa de los cambios fenoménicos. Para esa primera de las Ideas, tratada por la Psicología racional, Kant y sus comentaristas utilizan normalmente los términos de “yo”, “sujeto pensante” o “alma”. Incluso Roberto Torretti, al que Montero invoca como precedente para su traducción de *Gemüt* por “mente”, no emplea ese término a la hora de explicar la primera Idea de la razón¹¹. Donde puede encontrarse es en algunos comentaristas anglófonos¹².

El texto que más apoya esta elección terminológica del Prof. Montero, y que él también cita repetidamente, es *KrV A* 672, B 700. Estamos al final de la «Dialéctica transcendental», en el segundo de sus dos Apéndices: «El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana»; esos Apéndices serán «los textos más frecuentados en este trabajo» (p. 25). Se ha llegado al resultado de que la razón, en su constitutiva petición de conocer y sintetizar la totalidad de la experiencia, sólo lograría satisfacerse si en su regreso discursivo de lo condicionado a su condición, con el que va tejiendo la trama del

¹¹ Véase Roberto Torretti, *Kant*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980, pp. 524-529.

¹² En la Bibliografía (pp. 324-327) hay una gran presencia de literatura en inglés, 25 entradas, el mismo número de títulos que en alemán, más 9 en francés y 7 en español. Por ejemplo, Henry E. Allison, en su libro *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa* (Anthropos, Barcelona, 1992), cuyo original en inglés (*Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven, 1983) incluye Montero en su bibliografía (p. 324), sostiene lo siguiente: «Por *alma*, Kant entiende una substancia inmaterial individual con capacidad de pensar, sentir, etc. Sin embargo, no parece ir en contra de la doctrina kantiana el considerar *mente* y *Yo* como sinónimos de *alma*» (p. 396). Después hace referencia crítica al libro de T. D. Weldon, *Kant's Critique of Pure Reason* (Oxford, Clarendon Press, 1958), donde se afirma que «el sentido interno nos proporciona representaciones sensibles del alma, mente o Yo» (pp. 398-399), que coincide con la tesis de Montero (aunque éste no recoge en su bibliografía el libro de Weldon), pero que Allison ya no comparte (pp. 399-402).

mundo, se encuentra con una condición que, al ser incondicionada, detiene y da por concluido el proceso. Pero esa exigencia racional no la satisface ninguna experiencia real, ningún fenómeno, justamente porque éstos surgen, se objetivan, en la medida en que la realidad es captada desde el punto de vista de la heteronomía, o sea, desde la relación y la dependencia de lo otro; luego dicha petición racional carece de realidad empírica adecuada. Por eso las Ideas de la razón no sirven en el ámbito teórico para (re)conocer objetos propios y específicos a ellas, o como dice Kant, no tienen aquí un uso constitutivo (otra cosa ocurrirá con la idea de libertad en el ámbito práctico), aunque sí un uso regulativo indispensable: dirigen al entendimiento, o sea, guían nuestro conocimiento de la experiencia desde un *focus imaginarius*, situado idealmente fuera de la experiencia, con el fin de darle la mayor unidad y amplitud¹³. Es decir, gracias a nuestra petición de totalidad sistemática nos damos cuenta de los límites de todo fenómeno, así como de toda experiencia real, y de las limitaciones y fragmentariedad de nuestro saber; esto nos pone a la búsqueda y nos señala la meta: alcanzar un conocimiento cada vez más global y metódico (científico) de la realidad del mundo.

Lo que caracteriza, por tanto, a la razón teórica es la sistematización de los conocimientos a partir de principios¹⁴, una unidad sistemática dirigida en última instancia por las Ideas. En este sentido la razón no es dialéctica, sino absolutamente necesaria¹⁵. En efecto,

¹³ *KrV* A 644, B 672.

¹⁴ Cuando Kant habla, en la Analítica, de los principios y del entendimiento como fuente de esos principios (por ejemplo en *KrV* A 158-159, B 197-198) usa el término de raíz germánica: *Grundsätze*. Mientras que en la Dialéctica trascendental, cuando aborda la razón como facultad de los principios (p.e. *KrV*, A 299, B 356), utiliza preferentemente la palabra de raíz latina: *Principien*. Así se podría encontrar una cierta respuesta a la dificultad planteada por Montero en p. 66.

¹⁵ «Las Ideas de la razón pura, escribe Kant al inicio de ese segundo de los Apéndices, no pueden ser nunca en sí mismas dialécticas, sino que únicamente ha de ser su mero mal uso el que haga que de ellas nos surja una ilusión engañadora; pues nos vienen dadas por la naturaleza de nuestra razón, y es imposible que ese tribunal supremo de todos los derechos y pretensiones de nuestra especulación pueda contener él mismo engaños e ilusiones originarias» (*KrV* A 669, B 697).

con las formas a priori estudiadas en la Estética y la Analítica trascendentales (espacio y tiempo, esquemas, categorías y principios) sólo llegamos a sintetizar e interpretar la experiencia u objetividad en general, es decir, sólo lograríamos decir “esto es un objeto”. No tendríamos mayor articulación de los fenómenos, careceríamos de los conceptos que Kant llama empíricos, tendríamos la ley general de la causalidad pero aún no sus especificaciones reales, o sea, las leyes particulares de la experiencia concreta¹⁶. Es lo que Montero llama “excedentes” de la experiencia categorialmente comprendida, y que juega un papel importante en su construcción.

Esa experiencia concreta es la que debe ser sistematizada por la razón, a partir de lo ya elaborado por el entendimiento, de sus juicios, a fin de ordenarla enteramente, poderla dominar (científica y técnicamente) y saber a qué atenernos. El que esto sea posible es una exigencia transcendental, una necesidad básica de la subjetividad para su propia realización. Pues si la naturaleza no fuera adecuada (*zweckmäßig*) a nuestras capacidades de conocer (la finalidad de la que habla la *Crítica del Juicio*) al menos en alguna medida, si la diferencia entre los fenómenos fuera tan grande que hiciera imposible toda semejanza u ordenación conceptual más particularizada (específica y genérica) de la naturaleza, entonces careceríamos de razón, de uso coherente del entendimiento en la verdad empírica, de ciencias de la naturaleza, de reglas de comportamiento técnico, de líneas de actuaciones concretas para la realización de nuestra vida y de nuestra libertad en el mundo¹⁷.

Los objetos de las Ideas de la razón, nos sigue diciendo Kant en ese segundo de los Apéndices¹⁸, no constituyen una realidad, sino esquemas que nos sirven para la sistematización de esa experiencia concreta, haciéndola depender del incondicionado que representa, *como si* los fenómenos de aquélla se derivaran de éste. Por tanto, esas

¹⁶ Véase, por ejemplo, *KrV* B 165.

¹⁷ Véase *KrV* A 651-654, B 679-682, más *KU*, Introducción V (final, B XXXV).

¹⁸ *KrV* A 670, B 698.

Ideas no indican objetos, sino la forma en la que hay que buscar el enlace de los objetos de la experiencia, y por eso son principios reguladores necesarios de nuestro conocimiento. Mostrarlo es llevar a cabo algo análogo a lo que se hizo en la deducción trascendental de las categorías.

Kant se propone entonces clarificar esto con cada una de las tres Ideas, y es aquí cuando viene nuestro texto: «*En primer lugar*, de acuerdo con las mencionadas Ideas en cuanto principios, ligaremos (en la psicología), bajo el hilo conductor de la experiencia interna, todos los fenómenos, acciones y receptividad de nuestra mente (*Gemüt*), como si ésta (*dasselbe* [no cabe duda en la interpretación, que apoya claramente la postura de Montero]) fuese una substancia simple, que existiera, con identidad personal, permanentemente (*beharrlich* [el esquema de la substancia]) (al menos durante la vida), mientras que cambian continuamente sus estados, de los que forman parte los estados del cuerpo sólo como condiciones externas»¹⁹.

Montero interpreta ese “como si” en el sentido de una *analogia entis* que tiende, aunque de manera no totalmente determinada, a señalar hacia una realidad, y no a una mera idealidad (pp. 116-117, 272-292, 310-311). «Es interesante apuntar que todo ello supone una rehabilitación del númeno» (p. 291), a medio camino entre su sentido positivo (conocimiento directo de una realidad objetiva no empírica) y su sentido negativo (un simple señalar el límite a nuestro conocimiento objetivo), como «una objetividad meramente inteligible, independiente de su verificación empírica» (p. 275), con «status ontológico» (p. 116); «una objetividad que no necesita del cumplimiento empírico para configurarse como tal [si bien indirectamente lo tendría gracias al sentido interno], y para ser puesta como término de una intencionalidad simplemente pensada» (p. 272). Veamos sus razones en pro de esta tesis que, al menos en un primer momento, parece vulnerar la limitación crítica.

¹⁹ *KrV* A 672, B 700.

3. La raíz común o facultad básica

La tesis de Montero es que hemos de conceder cierta realidad a la Idea de mente (sigamos la denominación que él le da), dado que sería la facultad básica, la raíz de la sensibilidad y el entendimiento. Gracias a ella, la razón lograría la sistematización última que también exige en relación a las facultades del sujeto, como veíamos ya en la cita anterior de Kant. Con ello se alcanzaría la clave de bóveda del sistema, al menos de su parte teórica, es decir, de la *Crítica de la razón pura*. Sigamos viendo algunos textos más.

Que la razón, por medio de la primera de sus Ideas, va en busca de una única facultad básica es lo que se nos explica en otro texto de ese segundo Apéndice de la Dialéctica, pero sin que aparezca en él el término de *Gemüt*, sólo los de sujeto (pensante) y alma. Allí Kant quiere mostrarnos cómo y en qué medida cada una de las Ideas sirve de esquema para dirigirnos hacia la unidad sistemática de toda la experiencia. La primera de ellas se dirige a lo que soy yo en cuanto ser pensante o alma. En la mera experiencia interna de las representaciones, ya lo había dicho Hume, no encontramos ninguna unidad permanente. Entonces la razón toma «el concepto de la unidad empírica de todo el pensar», o sea, la unidad del «yo pienso» o apercepción transcendental en su función de conocer lo empírico, e interpreta esa unidad como si se tratara «de una substancia simple que, inmutable en sí misma (personalmente idéntica), se encontrara en relación con otras cosas reales exteriores a ella; en una palabra: de una inteligencia simple e independiente. Pero en eso, la razón no tiene presente otra cosa que principios de la unidad sistemática para la explicación de los fenómenos del alma; a saber: considerar todas las determinaciones como en un único sujeto, todas las facultades, en la medida de lo posible, como derivadas de una única facultad fundamental (*Grundkraft*), todo cambio como perteneciente a los estados de un mismo ser permanente, y a representar todos los *fenómenos* en el espacio como enteramente distintos de los actos del pensar»²⁰. ¿Y

²⁰ K7V A 682-3, B 710-1.

qué se consigue con eso, que no deja de ser «una simple idea»²¹? No mezclar, en la explicación de lo que corresponde al sentido interno, leyes empíricas relativas a fenómenos corporales, que son de otra naturaleza; una distinción parecida, pues, a la que perseguía Descartes al diferenciar netamente la *res extensa* (estudiada en su física puramente mecánica) por un lado, y por otro la *res cogitans* o substancia pensante. Pero Kant no confiere a esa distinción un alcance metafísico o relativo a cosas en sí, pues se trata sólo de una Idea regulativa para la correcta comprensión de los fenómenos.

En otro de los pocos textos claves que Montero encuentra a favor de su interpretación²², se nos vuelve a hablar de que la razón nos pone a la búsqueda de una facultad básica. De nuevo estamos en los Apéndices de la Dialéctica, esta vez en el primero de ellos: «El uso regulador de las Ideas de la razón pura». Kant se propone aclarar la sistematización de los conocimientos por las Ideas mediante un caso: el de la búsqueda de una fuerza básica o fundamental (*Grundkraft*) para las distintas manifestaciones de una substancia, o sea, la búsqueda de una fuerza única que explique los distintos efectos de una substancia, o las distintas fuerzas de la naturaleza, algo similar a lo que está intentado la física actual. Así, por ejemplo, y aquí viene nuestro texto, en el *Gemüt* humano encontramos sensación, conciencia, imaginación (*Einbildung*), memoria, ingenio, discernimiento, placer, deseos, etc. Entonces, guiados por este uso regulativo y heurístico de la razón teórica, nos preguntamos si no habría allí una “identidad oculta”, una fuerza o facultad²³ básica, por ejemplo, «si imaginación (*Einbildung*), unida con conciencia, no sería memoria, ingenio, discernimiento, quizás incluso entendimiento y razón»²⁴.

²¹ *KrV* A 683, B 711.

²² Pero, nos dice, «aunque sean escasas las ocasiones en que se propone de modo explícito a la mente como la Idea que puede sistematizar toda actividad cognoscitiva, importa subrayar la frecuencia con que aparece [habría que decir: el término de *Gemüt*] a lo largo de la *Crítica de la razón pura*» (pp. 314-315).

²³ Esos dos significados tiene aquí la palabra *Kraft* y que en este caso no recoge Pedro Ribas en su traducción.

²⁴ *KrV* A 649, B 677.

Además, a esa exigencia racional de comprensión, sigue diciendo Kant, tiene que responder la naturaleza, aunque no sabemos hasta dónde, en qué medida. Ahora bien, en ese pasaje yo no veo, como quiere Montero (pp. 102-118), la afirmación de que el *Gemüt* sea la facultad básica, sino que es presentado como el “lugar” en el que ésta ha de ser buscada (*in dem menschlichen Gemüte*), o sea, significando más bien un nombre colectivo (como rebaño o enjambre), un conjunto (*Inbegriff*)²⁵; yo diría incluso que ese sentido del término es el habitual en Kant. Textualmente se lanza más bien la propuesta de ver si no sería la imaginación esa facultad básica, según quiere Heidegger, y entre nosotros Marzoa, interpretación que, como veremos, Montero rechaza.

Algo similar ocurre, a mi parecer, con otra de sus citas más utilizadas, la del inicio de la *Lógica trascendental*: «Nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales (*Grundquellen*) del *Gemüt*, de las cuales la primera es [la capacidad] de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda, la capacidad [o facultad, *Vermögen*] de conocer un objeto por medio de esas representaciones (espontaneidad de los conceptos)»²⁶. De nuevo el *Gemüt* no creo que deba interpretarse aquí como la raíz de ambas facultades, según sostiene Montero, sino como el lugar donde se manifiestan las dos fuentes del conocimiento. Estas son calificadas por Kant de fundamentales o básicas²⁷, con lo cual quiere significar que la experiencia no nos deja ir más allá, y que ellas no pueden ser deducidas de ninguna otra²⁸. Más aún, que sólo la experiencia nos

²⁵ Véase la nota 7.

²⁶ *KrV* A 50, B 74.

²⁷ Esto se desdibuja en la traducción de P. Ribas, dado que traduce «básicamente de dos fuentes». Pero Montero no sigue aquí a Ribas (pp. 50, 294-295).

²⁸ «Que se haya de hacer comprensible la posibilidad de las fuerzas fundamentales, es una exigencia enteramente imposible; pues ellas se llaman precisamente fuerzas fundamentales porque no pueden ser deducidas de ninguna otra, es decir, no pueden ser en absoluto comprendidas», captadas conceptualmente (Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Teorema 7, Observación 1; *Ak.-Ausg.* IV, 513; hay traducción de esta obra en Alianza). Véase también o. c. «Observación general para la dinámica» (*Ak.-Ausg.* IV, 524).

las puede ofrecer, pues «todo conocimiento humano alcanza su límite tan pronto como llegamos a las fuerzas fundamentales (*Grundkräfte*) o facultades fundamentales (*Grundvermögen*); ya que su posibilidad no puede ser comprendida mediante ninguna otra cosa, pero tampoco pueden ser inventadas y admitidas arbitrariamente»; en lo teórico, sólo lo han de ser por la experiencia²⁹.

Que la facultad fundamental sea una exigencia de la razón que se objetiva en la primera de sus Ideas le sirve a Montero para rechazar la postura que Heidegger toma en *Kant y el problema de la metafísica*, el único intérprete de Kant con el que dialoga. Éste defiende que la raíz común de sensibilidad y entendimiento es la imaginación transcendental. Ella sería, por tanto, la facultad fundamental de la que saldrían todas las demás. En dos momentos de la *Crítica* habla Kant de esa raíz común. El primero de ellos y el más conocido se sitúa al final de la Introducción: «hay dos troncos (*Stämme*) del conocimiento humano, que quizás surgen de una raíz común (*gemeinschaftlichen Wurzel*), pero desconocida para nosotros, a saber, sensibilidad y entendimiento. Por la primera nos son *dados* objetos, y por el segundo los *pensamos*»³⁰.

El que esa raíz común sea desconocida por nosotros no se aviene bien con la propuesta de Heidegger de que ella sea la (conocida) imaginación transcendental, argumenta Montero (pp. 50-51, 124), pues por más que Kant calificara al esquematismo de «arte escondido en lo profundo del alma humana»³¹, no deja de ser algo a cuyo conocimiento accedemos justamente en la *Crítica*. Dado que dicha raíz se sitúa más allá de nuestra experiencia, en lo suprasensible³², apunta a lo expresado por una Idea de la razón. Menos aún se compecede con la tesis de Heidegger cuando Kant escribe que «hay

²⁹ *KpV* A 81: *Crítica de la razón práctica*, Primera parte, Libro primero, I.- De la deducción de los principios de la razón pura práctica (el párrafo 13). Véase también para esta idea y la anterior el breve escrito de Kant *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (*Ak.-Ausg.* VIII, 180-182).

³⁰ *KrV*, A 15, B 29.

³¹ *KrV* A 141, B 180.

³² Véase al respecto *KU* § 57 (final).

tres fuentes (capacidades o facultades del alma) originarias que contienen las condiciones de la posibilidad de toda experiencia y que no pueden ser deducidas de ninguna otra facultad del *Gemüt*, a saber, el sentido, la imaginación y la apercepción³³. Este texto, apostilla Montero, «menciona las tres facultades en un mismo nivel, sin que la imaginación sea destacada como una posible raíz de las otras dos. Antes bien, las tres quedan subordinadas al alma o a la mente, en la que parecen tener la raíz y el fundamento de su existencia» (p. 314 nota). Que sea así, lo ve también Montero en las palabras iniciales de la *Lógica trascendental*³⁴, que ya he comentado.

El otro lugar donde Kant vuelve a hablar de esa raíz se sitúa hacia el final de la *Crítica*, en la «Arquitectónica de la razón pura»: «comencemos sólo por el punto donde la raíz general (*allgemeine Wurzel*) de nuestra capacidad de conocer se divide y le salen dos troncos (*Stämme*), uno de los cuales es la razón. Entiendo aquí por razón toda la capacidad superior de conocer, y por tanto contrapongo lo racional a lo empírico³⁵. En ninguno de los dos textos kantianos se nos dice cuál o qué sería esa raíz común a la pasividad (sensibilidad) y a la espontaneidad (facultad superior) de nuestra capacidad de conocer. Pero este segundo nos señala que uno de los troncos es la razón. Esto podría representar cierta dificultad a la tesis de Montero. Él no discute este detalle, pero supongo que hubiera podido contestar que la raíz, según su propuesta, no es la razón misma, sino el objeto señalado por una de sus Ideas.

Otro texto, esta vez del § 24 de la *Antropología*, hubiera sido interesante haberlo introducido para su discusión, pues se unen en él la primera Idea de la razón y el término de *Gemüt*, y éste además en cuanto facultad básica de las otras dos. Dice así: en la consideración psicológica del sentido interno «se cree percibir en sí un alma, y se ve al *Gemüt*, representado como mera facultad de sentir y de pensar,

³³ *KrV* A 94.

³⁴ *KrV* A 50, B 74.

³⁵ *KrV* A 835, B 863.

como una substancia particular que habita en el hombre»³⁶. Ahora bien, frente a la tesis de Montero, encontramos ahí de nuevo, en el «se cree» (*man glaubt*), el distanciamiento crítico ante la psicología racional y su modo de entender el *Gemüt*. ¿Hasta qué punto, entonces, aparecen o se pueden ver en el pensamiento Kant rasgos y elementos similares a los de su contrario, que pertenecía asimismo a su propio pasado?

4. El sujeto kantiano y la cuestión trascendental

Estas que acabamos de ver en el punto anterior son las citas fundamentales sobre las que se apoya la argumentación de *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*. No dicen demasiado, Montero lo reconoce (p. 31), pero él justamente se había propuesto abordar un tema no muy desarrollado por Kant (p. 58). Ahora bien, si pasamos a considerar la *Crítica* en su conjunto y lo que ella nos aporta, ¿cabe pensar que su clave de bóveda, «su eje sistemático» (p. 296), es el objeto de una Idea que además, según hemos visto en las citas aducidas, sólo sirve para sintetizar *parte* de la experiencia, la del sentido interno, una parte que depende de la externa, según se nos hace ver en la Refutación del idealismo? Si vamos por ese camino, ¿no llegaríamos realmente a la Idea de Dios, con la que tendemos a sistematizar *toda* la realidad, y a la que Kant por ello denomina «el ideal de la razón pura»?³⁷ Pero en ese caso, ¿haríamos otra cosa que “metafísica dogmática”? La *Crítica* intenta más bien mostrarnos que son meras Ideas que el sujeto trascendental necesita utilizar como recursos subjetivos en vistas a la sistematización de la experiencia. Pero entonces nos descubre que el pivote último es ese sujeto trascendental. Este, por lo demás, ya no es fenómeno, ni externo ni

³⁶ *Ak.-Aus.* VII, 161. En la traducción española de José Gaos (Alianza) se ha omitido el término *Gemüt*. Michel Foucault, en su versión de la *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Vrin, Paris, 1988 -cinquième tirage-, p. 42), pone “esprit”.

³⁷ *KrV* A 567, B 595 ss.

interno, y por consiguiente no cae dentro de la posible sistematización de la Idea de alma o mente.

Por el contrario, Montero piensa que «la Idea de mente es decisiva para entender de modo radical los procesos cognoscitivos humanos [...] deparándole [a la *Crítica de la razón pura*] los últimos fundamentos en que se asienta la teoría del conocimiento que se plantea en la *Estética* y en la *Analítica trascendentales*» (p. 296). Por ejemplo, al inicio de la *Lógica trascendental*, Kant habla de que las categorías, o sea, el conjunto del conocimiento que ofrece el entendimiento puro «constituirá un sistema comprendido y determinado bajo una idea»³⁸. Montero piensa que Kant se refiere aquí a la Idea de mente (pp. 294 y 312-313). Pero si leemos todo ese inicio de la *Lógica trascendental*, vemos que el problema que plantea ahí Kant es el de que la *Analítica* ha de lograr establecer de manera sistemática y completa, sin mezcla de elementos sensibles, todas las categorías o conceptos primarios puros, y sólo ellos. Por eso, esta ciencia «únicamente es posible mediante una *idea de la totalidad* [o del conjunto, *Idee des Ganzen* del conocimiento a priori del entendimiento y mediante la clasificación determinada a partir de ella [de la idea de conjunto]- de los conceptos que lo componen»³⁹. Para llegar a la tabla de las categorías hay que ir provistos de un principio, y no proceder rapsódicamente como Aristóteles⁴⁰. Dicho principio o idea de conjunto no sería entonces una entidad (la Idea de mente), como lo interpreta Montero, sino una comprensión de lo que es un concepto en general, y en particular un concepto primario o categoría, una comprensión capaz de proporcionarnos la estrategia necesaria, esto es, «una regla»⁴¹ para encontrar y relacionar sistemáticamente dichas categorías. En efecto, «el hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento»⁴²

³⁸ *KrV A* 65, B 90.

³⁹ *KrV A* 64-65, B 89.

⁴⁰ *KrV A* 80-81, B 106-107.

⁴¹ *KrV A* 67, B 92.

⁴² *KrV A* 67, B 92.

es la tabla de los juicios, o sea, considerar a los conceptos como funciones de juicios, y a los conceptos primarios como las funciones o reglas que hacen transcendentamente posible las distintas clases primarias de juicios⁴³.

Pero, más allá de ese detalle, ¿puede el planteamiento transcendental del conocimiento ser descrito como la relación de una sustancia inteligible afectada por los objetos que le rodean (p. 280), de modo que la revolución copernicana de Kant se funde en la Idea de mente (p. 322)? ¿Cómo pueden rodear los objetos a algo inteligible y afectarlo? Yo diría más bien que Kant ha desubstancializado al sujeto cognoscente y ha mostrado suficientes pistas para pensarlo según otro modo de ser («el ser se dice de varias maneras», Aristóteles). Él no es una cosa o substancia como pensaba Descartes, ni sensible ni inteligible (Hume había criticado suficientemente ese supuesto), sino una acción o función lógico-transcendental. Sólo ella puede crear el espacio ideal gracias al cual la realidad del mundo se manifiesta, es decir, sólo ella puede ser el fundamento constitutivo de una relación objetiva, de la objetividad que pretenden nuestros juicios. Si ese «yo pienso» fuese en última instancia una substancia, las idealidades a priori estudiadas en la *Crítica* serían formas innatas de ese objeto o ente particular (individuo o especie), pero no las de la objetividad en general. Habríamos descrito las formas de un objeto, pero no las que hacen posible el conocimiento de cualquier objeto en general, las cuales han de tener otro modo de ser. Caeríamos necesariamente en un subjetivismo (no transcendental) y en el escepticismo, o bien tendríamos que recurrir a Dios⁴⁴.

⁴³ *KrV* A 68, B 93 ss.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, el rechazo kantiano al innatismo racionalista al final de su deducción transcendental de las categorías (*KrVB* 167-168). Por eso mismo, tampoco en la *Estética* transcendental hace Kant un análisis del sujeto empírico estudiando los cinco sentidos con los que está provista nuestra sensibilidad. En caso contrario, hubiera realizado un análisis (científico incluso) de un objeto más del mundo, pero no contestado a la pregunta filosófica por la totalidad, por la objetividad en general. En vez de eso, estudia las formas del espacio y el tiempo como condiciones de posibilidad de la estructuración objetiva (y científica) del mundo, también del conocimiento objetivo de nuestros cinco sentidos.

Justamente el error que se comete en los Paralogismos de la razón es la pretensión racionalista de sustancializar en última instancia a esa autoconciencia transcendental. Su «yo pienso» es, según Kant, el único «texto» del que dispone la razón teórica para tramar la primera de sus Ideas y toda la psicología racional⁴⁵. Si el sujeto último kantiano es esa substancia «que oculta su identidad bajo la pluralidad de las representaciones» (p. 298), si la limitación crítica reside simplemente en la afirmación de que esa substancia no se objetiva directamente sino a través del sentido interno o representaciones (que mantienen con ella una relación de inherencia, como la de los accidentes a la substancia), y en esa medida es algo problemático⁴⁶, entonces poco o nada hemos avanzado en relación con el planteamiento ontológico y gnoseológico de Descartes y su *res cogitans*, según el cual «no conocemos la substancia inmediatamente por ella misma, sino solamente porque es el sujeto de algunos actos»⁴⁷. Y sin embargo, es cierto, algunos intérpretes de Kant no están lejos de esa asimilación. Incluso quizás algunos textos de Kant⁴⁸, y por eso es ne-

⁴⁵ Véase *KrV* A 341-343, B 399-401.

⁴⁶ Si bien a veces Montero acentúa esta reserva crítica, ella es sólo gnoseológica y no ontológica, pues mantiene el carácter último sustantivo del sujeto kantiano. Ciertamente escribe a veces, por ejemplo, «que todo el desarrollo de la *Crítica* está presidido por lo que se puede llamar el uso regulador de esa Idea» (p. 315). Pero también hemos visto y veremos textos donde afirma claramente la realidad ontológica (no meramente ideal y regulativa) del objeto de esa Idea; de igual modo que hay otros donde se queda a medio camino como, por ejemplo, cuando escribe: «... conviene insistir en que la hipotética problematización de las ideas no supone menoscabo alguno para su valor objetivo. Más bien lo lleva implícito, de manera que sólo se puede hablar de una objetividad problemática o hipotética en tanto que se postula una entidad absoluta que rehuye una ostensión inmediata de su objetividad» (p. 123).

⁴⁷ *Segundas Objeciones y Respuestas a las Meditaciones metafísicas*, en *Œuvres philosophiques*, ed. F. Alquié, Éditions Garnier, Paris, 1967, tomo II, p. 605. «Pues, como ya he señalado en otras partes, no conocemos en modo alguno las substancias inmediatamente por ellas mismas, sino que, por el hecho de que percibimos algunas formas o atributos que deben ser adjuntados a alguna cosa para existir, le damos el nombre de substancia a esa cosa a la cual se adjuntan» (*Cuartas Objeciones y Respuestas*, o. c. p. 662), pues «la nada no puede tener atributos, ni propiedades o cualidades» (*Principios de la Filosofía*, o. c. tomo III, p. 123).

⁴⁸ Pienso, por ejemplo, en la insistencia con la que Kant habla de cosas en sí y en

cesaria una estrategia interpretativa que oscurezca lo nuevo bajo el peso y la sombra de lo viejo.

el postulado de la inmortalidad. El mismo término de "facultades" no me parece el más afortunado, pues tiende a suponer un sujeto sustantivo como soporte de las mismas, un sujeto que puede actuar o no. Por el contrario, el sujeto kantiano es sólo acción, ideal en la apercepción trascendental y real en la libertad. Contra esta posición, el Prof. José Gómez Caffarena vuelve a argumentar, con la finura que le caracteriza, en su reciente «Estudio preliminar» (pp. XLVIII-LIV) a la *Dissertatio* kantiana (véase nota 3). El está interesado en mostrar que el proyecto del criticismo no se agota en lo epistémico, sino que se extiende al estudio del sujeto humano y de su realidad, una realidad que no se circunscribe a lo empírico (pp. XLIII-XLV, y XLVIII nota 66). Para eso, según él, es preciso darse cuenta de que tampoco la apercepción trascendental queda reabsorbida en su función epistémica, sino que es además el fundamento de una autoafección del sujeto sobre sí mismo, gracias a la cual surge el sentido interno (*KrV* B 67-69, 153-156), como veremos; luego aquí el sujeto trascendental hace también las funciones de objeto trascendental o *realidad* prefenoménica afectante (pp. XLVIII y L). Coincido con él en que "afección" significa, desde el punto de vista crítico, limitación, finitud de un sujeto que no crea *ex nihilo* la realidad del mundo, sino sólo la idealidad de su conocimiento, y que, por tanto, aquélla le ha de venir dada. Pero mientras que en la afección externa se me revela la *realitas* del mundo que yo no protagonizo, con respecto a la afección interna Kant nos dice que es el entendimiento, o sea, la espontaneidad lógico-transcendental de la Apercepción, la que, bajo el nombre de síntesis trascendental de la imaginación, determina y con ello afecta (delimita, configura) al sentido interno (*KrV* B 153-154 y 162 nota). Describiéndola de una manera más plástica, la limitación interna sería un acto de reflexión o, como nos dice Kant (*KrV* B 156-157 nota), de atención, gracias a la cual controlo y no dejo que mi actividad ideal se derrame en el infinito campo de representaciones empíricas o internas posibles (entre las que hay que contar por ejemplo las fantasías), fijo su incesante flujo (algo similar a lo que hace el genio en el arte: *KU* § 49, B 198-199), lo ligo con algo concreto y lo objetivo, pues no sería capaz (=finitud) de atender a todo, y «convierto las representaciones del sentido externo en una conciencia empírica de mi estado» (*Loses Blatt Leningrad* 1, I, 10-11, en *Kant Forschungen*, Band 1, Meiner, 1987, p. 18). ¿Y qué tipo de realidad le corresponde a ese acto? Ciertamente «el "Yo pienso" expresa el acto de determinar mi existencia. Luego la existencia ya está dada con él (*dadurch*)» (*KrV* B 157 nota), pero eso es así porque «no tendría lugar el acto «yo pienso» sin alguna representación empírica, que proporcionara la materia al pensamiento» (*KrV* B 423 nota). En consecuencia, el acto realizándose, o sea, el hecho de que el acto se realiza implica ya la existencia real dada en cuanto *conditio*

Esa subjetividad última, no puede ser buscada en el orden de los objetos, ni siquiera entre los objetos de una Idea. Desde el lado teórico, aquélla se presenta como una función ideal-transcendental: el «yo pienso» o aperccepción transcendental. En efecto, en la Deduc-

sine qua non. Sólo soy consciente de mí como inteligencia en el acto o espontaneidad de ligar o enlazar (*verbinden*) la multiplicidad sensible (*KrV* B 157-159 y nota). Por tanto, si al “Yo pienso” le conferimos una significación existencial (“yo existo”, “existo pensando”), como quiere la Psicología racional, ya estamos incluyendo allí subrepticamente una intuición empírica en general (indeterminada, es decir, una cualquiera), pues sin ésta aquél no puede darse como acto, y cometeríamos un paralogsimo. Eso es lo que yo leo por ejemplo en *KrV* B 422-423 nota o en B 429-430, textos aducidos por Caffarena. Ese acto, como tal acto, es ciertamente “algo real”, nos dice Kant en esa nota, pero a renglón seguido añade que «no como fenómeno, tampoco como cosa en sí misma (*noúmeno*)» (*KrV* B 423 nota). Lo real se dice, entonces, de varias maneras. Por consiguiente, si reservamos para el yo actuante o libre el modo de ser de realidad nouménica, ya no podremos aplicárselo al “yo pienso” teórico sin introducir confusión. Podríamos caracterizarle, por ejemplo, como acción idealizante, para distinguirlo de la mera forma ideal; *es un acto cuyos “productos” no son acciones reales* o de transformación real del mundo, ni práctica ni pragmático-técnica, sino que origina conciencia, sentido, conocimiento, formas, la idealidad o “transparencia” ilimitada frente a la cual, por contraste, se manifiesta mi realidad y la de lo otro. En verdad nunca va sola, la realidad subjetiva es sintética, y por tanto hemos de pensarla unida a todos los elementos que Kant estudia en sus tres *Críticas*: no podría darse un conocer sin un actuar ni un sentir, ni a la inversa; el interés teórico sólo encuentra su pleno sentido en el práctico, dice Kant (*KrV*, “Dialéctica” III, A 219; *Ak.-Auszg.* t. V, p. 121). La espontaneidad del pensar no podría darse sin la libertad real y la autoconciencia de la propia realidad no fenoménica, pero a ésta la llama Kant conciencia moral: «El conocimiento de sí mismo según la constitución de lo que el hombre es en sí mismo, no puede ser adquirida [...] sino única y exclusivamente por al conciencia de su libertad, que sólo se le manifiesta mediante el imperativo categórico del deber, es decir, sólo mediante la razón práctica suprema» (*Anthropologie, «Ergänzungen aus H», AK. Ausg.* VII, 399). En esa acción real del “yo actúo” habríamos de fundar ontológicamente la espontaneidad ideal del “yo pienso” y la realidad de la limitación sentida (Fichte), así como la fuerza o energía necesaria para la atención o autolimitación y la capacidad de la revolución interior (práctica, y no teórica) a la que hace referencia el Prof. Caffarena (p. LIII-LIV). Pero en su mera vertiente objetivante u objetivadora, esa autoconciencia lo es sólo del *Verbinden*, que es una acción o función idealizante, no una acción real. Eso se puede y se debe analizar separadamente (sin olvidar tampoco su unión), porque en una unidad sintética sus elementos no están confundidos; en caso contrario no habría conciencia ni subjetividad, pues conciencia es distinción.

ción trascendental de las categorías (edición B) se nos dice que a ese "yo pienso" ha de ser referida toda representación, es decir, que él ha de poder acompañar todas mis representaciones para que sean *mías*, para que yo llegue a ser consciente de ellas y sin lo cual no serían nada. Dicha función es el fundamento último trascendental de la objetividad de nuestros juicios. Luego «este principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano»⁴⁹, texto que cita el propio Montero (p. 55), pero sólo para fundamentar por qué la primera Idea de la razón es determinada como sujeto pensante. No retiene en modo alguno este término de «apercepción trascendental», aduciendo (p. 21) un texto de Husserl en el que se le tacha de mitología⁵⁰. Kant, por su parte, no deja de designarla como «la facultad radical (*Radikalvermögen*) de todo nuestro conocimiento»⁵¹. Bien es cierto que sólo lo relaciona expresamente con el entendimiento (tomado en sentido amplio) y su espontaneidad, pero esa autoconciencia trascendental ha de acompañar a *todas* las representaciones, luego también a las sensibles y a las racionales, máxime cuando el espacio y el tiempo, así como las Ideas de la razón, son incluso a priori, es decir, proceden de la actividad del sujeto cognoscente.

Por el contrario, Montero considera que el sujeto pensante señalado por la primera Idea de la razón, justamente porque va más allá que la apercepción trascendental, es más propiamente el último, pues englobando también su carácter inteligible, presenta además (y ese añadido se valora aquí positivamente) unos rasgos sustanciales que no se corresponden con la pura función intelectual expresada con el "yo pienso" (pp. 111-114). Por tanto, dice, «si la razón postula la Idea de mente como el sujeto último a que pueda ser referida toda representación, los conceptos puros del entendimiento y los conoci-

⁴⁹ Kant, *KrVB* 135. Véase todo ese § 16 y ss, más «El principio supremo de todos los juicios sintéticos» (*KrV A* 154-158, B 193-197).

⁵⁰ *Erste Philosophie* (1923/24), *Gesammelte Werke*, Band VII, Martinus Nijhoff, Haag, 1956, p. 235.

⁵¹ *KrV A* 114

mientos empíricos que éstos elaboren pueden ser “recapitulados” como representaciones inherentes a esa mente» (p. 76); a ella pertenece toda representación «como soporte activo o raíz dinámica de su presencia» (p. 304; véase también pp. 98-100). «En todo caso el “yo pienso” sólo podía constituir la función mental más destacada de las actividades que realiza la mente» (p. 89). Esta interpretación Montero se la hace más fácil fijando terminológicamente a Kant, algo realmente arriesgado, es decir, interpretando todas las veces que se usa en la *Crítica* la palabra *Gemüt* como si se refiriera invariablemente al objeto de la primera Idea de la razón.

Ciertamente, no todo está dicho en la *Crítica*, ni Kant mismo lo pretendió⁵². Posiblemente, y esta vez en contra de lo que él afirmaba, ni siquiera está dicho allí todo en lo que se refiere a sus fundamentos, incluso para una reflexión filosófica que quiera seguir la senda del método transcendental. Pero, me pregunto, ¿qué añadiría esta tesis de Montero a la explicación transcendental de cómo es posible la objetividad, la capacidad de *relacionar* las representaciones a los objetos, y cuáles son sus *límites* ontológicos, que son las tareas que se propone esa obra de Kant?⁵³ Como vemos, esa primera Idea de la razón sólo sirve para sistematizar los fenómenos del sentido interno y distinguirlos de la constitución diferente que tienen los externos⁵⁴. Ni siquiera nos dirige la mirada hacia la relación o unión sintética y transcendental entre ambos ni nos la explica, sino que permanece en el plano del análisis diferenciador, y por tanto cosificador y ajeno en sí mismo a límites.

Además, la apercepción transcendental no pertenece al sentido interno, sino que Kant los distingue cuidadosamente⁵⁵, ni tampoco

⁵² Véase, por ejemplo, *KrV* A XX-XXI, B XXXVI; A 11-12, B 25-26; A 81-83, B 107-109; A 841, B 869; A 850, B 878. *KU*, Prólogo (*Ak.-Ausg.* V,168).

⁵³ Véase, sobre todo, el Prólogo a la segunda edición de la *KrV*.

⁵⁴ *KrV* A 341-342, B 399-400; A 682-3, B 710-1

⁵⁵ Véase, por ejemplo, *KrV* §§ 24-25, B 153-159, pero también la Refutación del idealismo (p.e. B 278), y los Paralogismos (p.e. B 422-423 nota), textos todos ellos conocidos por Montero, pero de los que saca otras conclusiones. «El sentido interno no es la apercepción pura, una conciencia de lo que el hombre *hace*, pues ésta

el entendimiento y sus categorías se encuentran en cuanto tales entre sus fenómenos, por eso dicha Idea de "mente" no podría «recapitularlos»⁵⁶. Menos aún ser «concebida como "facultad básica" de la que irradian todas las funciones de la razón, es decir, también la misma espontaneidad del entendimiento que "pone" las objetividades categoriales a priori» (p. 322). Al contrario, lejos de ser la razón y el «yo pienso» un producto (o atributo en terminología de Descartes) de esa substancia-alma inteligible, en la crítica kantiana se hace ver (o por lo menos se intenta hacer ver) que aquí la razón pura comete un paralogismo y que esa substancia simple es en realidad una mera Idea de la razón, es decir, un producto de la acción ideal del sujeto transcendental, «una unidad proyectada» por él⁵⁷.

Si la "mente" como Idea de la razón, contraargumentaría Montero, sólo cabe pensarla como una entidad problemática, no mejor suerte corre la espontaneidad del entendimiento, que tampoco puede ser aprehendida de modo inmediato (p. 323). Según él, el rechazo kantiano de la intuición intelectual significa «la convicción de que la actividad del entendimiento carece de la presencia inmediata o bien perfilada que es propia de los fenómenos», de que sólo es pensable, algo supuesto, como la mente (pp. 211-212, 224, 236-237). Por tanto, «carecemos de un conocimiento inmediato de la actividad estrictamente intelectual que realiza la apercepción transcendental [...] sólo puede ser supuesta a partir del testimonio de las objetividades categoriales» (p. 85; véase también p. 87); «de por sí el "yo pienso" sólo significa la espontaneidad de la razón que se *supone* determinante de todo conocimiento» (p. 231). Montero identifica conciencia inmediata con intuición, mientras que en Kant la intuición no es el

pertenece a la facultad de pensar, sino lo que *padece*, en tanto que es afectado por el juego de sus propios pensamientos» (Kant, *Antropología* § 24; *Ak.-Ausg.* VII, 161; hay traducción en Alianza).

⁵⁶ En realidad yo diría que el término de *Gemüt* en el texto kantiano es la mayoría de las veces un cajón de sastre que sirve para designar todo lo subjetivo, ya sea empírico como transcendental, antes de la distinción crítica de ambos, y por tanto, carente muchas veces de un valor crítico específico.

⁵⁷ *KrV* A 647, B 675.

único tipo de conciencia inmediata, por ejemplo, la conciencia moral. Tengamos en cuenta que “intuición” tiene en Kant un significado muy específico, designa el conocimiento de la singularidad o materialidad propia de un objeto. Dado que la apercepción transcendental carece de esa materialidad y no es un objeto, no podemos tener de ella una intuición. Pero eso no quiere decir que carezcamos de una conciencia inmediata de ella; todo lo contrario, es la autoconciencia que hace posible todo tipo de conciencia empírica o concreta (con un contenido concreto), pues sólo sé algo si sé que lo sé, y esto de un modo anterior a cualquier reflexión, ya que hace posible todo acto reflexivo, que es ya conciencia concreta. Ella es la conciencia más inmediata de sí (Fichte la llamó intuición intelectual), o, como dice Kant, «dicha conciencia intelectual es anterior»⁵⁸, se entiende que transcendental y no temporalmente anterior, porque nunca va sola ni está cósicamente encerrada en sí (no es substancia), sino acompañando nuestra conciencia del mundo y haciéndola posible. En los §§ 24-25 de la *Crítica*⁵⁹ Kant nos explica la diferencia entre la conciencia intuitiva que tenemos de los fenómenos del sentido interno y la conciencia intelectual que obtenemos por la sintética y originaria unidad de la apercepción, gracias a la cual sabemos que (*daß*) somos, y que no somos meros fenómenos. Esta es la conciencia intelectual de sí. “Intelectual” significa que es conciencia de la propia acción, de la espontaneidad en la síntesis, en virtud de la cual nos llamamos inteligencias⁶⁰.

Sin embargo, es cierto, con la apercepción transcendental no

⁵⁸ *KrV* B XL. Es lo inmediatamente incluido en la existencia de un sujeto (*KrV* B 277).

⁵⁹ B 153-159.

⁶⁰ *KrV* B 158 nota. «... la síntesis del entendimiento, considerado únicamente en sí mismo, no es otra cosa que la unidad de la acción (*Handlung*), de la que él es consciente como de una acción» (*KrV* B 153), texto que el mismo Montero cita en p. 169. Y en p. 226 escribe: «Desde el punto de vista kantiano, el «yo pienso» sólo expresaba una pura función lógica, la estricta conciencia [luego no algo meramente supuesto por la conciencia] transcendental que preside todo enlace realizado por los conceptos puros del entendimiento para obtener un conocimiento objetivo». Véase también la nota 55.

damos una respuesta enteramente satisfactoria a la cuestión de la raíz común a la sensibilidad y al entendimiento. Como mucho, ella podría dar cuenta de las formas de la sensibilidad, que son a priori. Pero siendo mera espontaneidad ideal, difícilmente puede ser el fundamento de la pasividad real que se anuncia en la materialidad de lo conocido. De ahí los problemas que ha producido siempre la afección de la cosa en sí, y las dificultades que encuentra Kant al explicar las «Anticipaciones de la percepción». Si esa raíz la hemos de buscar más allá de la experiencia objetiva, en lo suprasensible, entonces tenemos que salir de la *Crítica de la razón pura*, del ámbito de lo teórico, contrariamente a lo que propone Montero o Heidegger.

En el inicio del Prólogo a la *Crítica de la razón práctica* encontramos una indicación interesante: «el concepto de la libertad, en cuanto que su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa»⁶¹. La libertad (dinámica, acción), nos sigue diciendo Kant ahí, es la única Idea de la razón especulativa cuya realidad queda asegurada, y asegurada por el único modo en que puede serlo cuando se trata de una Idea de la razón, por la ley moral. Esto no ocurre con las otras Ideas, incluida, por tanto, la primera de ellas, la que Montero llama “mente”, y que aquí aparece como exigencia de “inmortalidad”, o sea, de identidad substantiva y permanente, sólo que esta vez incluso más allá de la muerte; esas otras Ideas únicamente pueden ser afirmadas en la medida en que se enlazan con la libertad y sus exigencias morales, pero sin que podamos captar su realidad, y ni siquiera su posibilidad⁶².

Ahora bien, de nuevo, esa “piedra angular” que sería la libertad Kant no la piensa desde un punto de vista genético, sino arquitectónico, o sea, no en el sentido de que las acciones teóricas dependan en su génesis de la libertad o procedan en última instancia de ella, sino que sólo están sometidas a ella en su ejercicio y debido a que los

⁶¹ *KpV* A 4 (*Ak.-Auszg.* V, 3-4).

⁶² *KpV* A 4-6 (*Ak.-Auszg.* V, 4). Véase también *KU* § 91, el final (B 465-468).

intereses prácticos de la razón son superiores a sus intereses teóricos⁶³. No obstante, podríamos hacer ver también en la obra kantiana cómo las exigencias racionales de incondicionado han de ser interpretadas en el fondo como exigencias morales, de modo que nos obligan a pasar de una metafísica dogmática a una metafísica de la libertad. Ella es lo único absoluto que podemos realmente postular, en cuanto acción absuelta de toda fundamentación empírica.

El Prof. Montero (pp. 33-38), por su parte, nos aconseja tomar con cautela lo que nos dice Kant en la última cita, pues la división entre lo teórico-naturaleza y lo práctico-libertad nos conduce a un hiato insalvable, dado que se trata de dos puntos de vista radicalmente incomunicados. Por ejemplo, no se puede demostrar la realidad de la libertad, ni siquiera su posibilidad. En estas afirmaciones él no tiene en cuenta dos cosas. En primer lugar, la posibilidad y realidad de la libertad, siendo ella una acción autónoma y originaria, no pueden buscarse en el ámbito de lo objetivo y heterónimo, de lo demostrable, sino desde la conciencia moral. Ese es el camino que elige Fichte: la espontaneidad subjetiva, de la que tomamos conciencia tanto en el imperativo categórico como en la apercepción transcendental, pero no como substancia o cosa, sino como pura actividad, sería la acción básica que, recorriendo diversos niveles en su configuración genética, daría lugar a las distintas acciones subjetivas, tanto teóricas, como prácticas y del sentimiento.

Y en segundo lugar, la libertad ha de realizarse en el mundo y por tanto es una exigencia transcendental que se comuniquen a fin de que ella se haga naturaleza. Eso es lo que, con mayor o menor fortuna, Kant aborda en la tercera de sus *Críticas*. Más aún, la síntesis es la primera acción de la subjetividad y la que la hace posible; sólo después puede venir el análisis, distinguiendo reflexivamente los distintos elementos que entraron a formar parte de ese complejo acto fundador de realidad. Sin la síntesis entre libertad y naturaleza no

⁶³ Véase *KrV* A 462-476, B 490-504; A 840, B 868. Y sobre todo *KpV*, Libro segundo, capítulo II, punto III: «Sobre el primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa».

habría subjetividad alguna, sólo que en ese acto de síntesis no se confunde todo, pues entonces, en la confusión, no habría conciencia y por tanto tampoco subjetividad. Por eso podemos, y debemos, retornar sobre lo hecho y analizar sus diferentes elementos, como lo hacen las dos primeras *Críticas*, pero sin olvidar su originaria unión sintética, que es lo que intenta estudiar la tercera.

5. El sentido interno

Con independencia de que la Idea de mente nos sirva o no para la tarea trascendental, ¿por qué caminos quiere Montero conferirle algún tipo de objetividad? Pues apoyándose en la realidad empírica del sentido interno, para la cual la Idea de mente serviría de unidad sistemática: «lo mismo que las funciones de los conceptos puros del entendimiento reclaman una regularidad empírica que justifique sus funciones determinantes de la objetividad de la experiencia y que sea, al mismo tiempo, el motivo impulso de esas funciones [ese fue el tema de su libro anterior *El empirismo kantiano*], también el uso regulador de las Ideas, su actividad sistematizadora, requiere una motivación empírica que las solicite y cumpla. En el caso de la Idea de mente, el sentido interno» (p. 53). Mostrar eso es «la deducción trascendental de la Idea de mente», el título del tercer capítulo del libro⁶⁴.

Montero se queja, con razón, de la imprecisión fenomenológica en la que Kant ha dejado la determinación del contenido específico del sentido interno (pp. 44-45). El sostiene que ese contenido no es otro que los objetos del sentido externo (pp. 147-160, 300-303), sólo que no en forma de objetos espaciales, sino en cuanto mera sucesión temporal de representaciones psicológicas; aunque por otra parte cuenta entre sus contenidos las fantasías, los sentimientos y los

⁶⁴ Sobre la posibilidad de una cierta “deducción trascendental” de las Ideas véase el Apéndice segundo a la Dialéctica (*KrV* A 669, B 697 ss). Pero también A 336, B 393, y A 663-4, B 691-2.

deseos, cosa que ampliaría considerablemente dicho contenido. Yo me inclinaría más bien por esta segunda interpretación⁶⁵, pero Montero hace prevalecer la primera en su argumentación⁶⁶. Ésta, ciertamente, se centra en el aspecto teórico del sentido interno, que es además el único que se encuentra algo desarrollado como tal sentido interno en la obra kantiana. Esa igualdad de contenido la ve él confirmada en la kantiana Refutación del idealismo problemático o psicológico⁶⁷ de Descartes, donde se rechaza el dualismo ontológico y «la hipótesis de que hubiera un sentido interno que aprehendiera en exclusiva unas representaciones encerradas en el interior de la mente» (p. 156). En rigor, en esa Refutación del Idealismo no se habla de que sea igual el contenido de los dos sentidos, sino de que para determinar objetivamente mi existencia empírica como ser consciente (sentido interno) necesito situarla en el mundo, en el espacio y el tiempo determinado de sus objetos.

Según Kant, lo específico del sentido externo es el espacio, mientras que el tiempo es la forma del interno. Esta repartición tan rígida, que se mantiene incluso en el Esquematismo transcendental, se atenúa después en los dos últimos Principios: en las Analogías de la experiencia, donde veremos surgir una temporalidad de los objetos distinta de la temporalidad subjetiva de las meras representaciones, y en la Observación general a los Principios (segunda edición de la

⁶⁵ «... toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, pertenecen en sí mismas al estado interno en cuanto determinaciones del *Gemüt*» (*KrV* A 34, B 50). Este es un texto que, por otra parte, el mismo Montero cita (p. 176), pero atendiendo a cuestiones algo diferentes. Lo mismo sucede con *KrV* A 98&99, citado en p. 177.

⁶⁶ El texto en el que propiamente se apoya es B 67, pues en A 373 no se relega expresamente del sentido interno ningún otro posible contenido. En el primero leemos: «las representaciones del sentido externo constituyen la verdadera materia con la que llenamos nuestro *Gemüt*», refiriéndose al sentido interno y al tiempo. Leído dentro del contexto, vemos que la intención de Kant es seguir respondiendo (y apuntalando en la segunda edición de su *Crítica*) a las objeciones de Lambert y de Mendelssohn, que aceptaban mejor la idealidad del espacio que la del tiempo (A 37, B 53 ss), diciendo que el contenido de ambos sentidos es prácticamente el mismo. Es usual que el polemista tienda a cargar las tintas.

⁶⁷ *KrV* B XXXIX nota.

Crítica), cuando Kant admite que el espacio es asimismo necesario para la significación empírica de las categorías⁶⁸.

Montero, por su parte, introduce otra diferencia que resulta decisiva para su argumentación: las categorías se aplican propiamente sólo a los fenómenos del sentido externo, pero a los del interno únicamente de modo analógico. El fin que con ello persigue es la indeterminación categorial del sentido interno, es decir, la consideración de sus fenómenos como “excedente” categorial, necesitado, por tanto, de la sistematización de una Idea, y en concreto de la de mente, con lo que conseguiría a la vez acercarlos⁶⁹ y fundamentar a ésta en la realidad de aquél. En efecto, como vimos en el punto II, las categorías (Montero prefiere emplear el término de conceptos puros del entendimiento) sólo determinan la experiencia en general, mientras que las Ideas (o el Juicio dirigido por la idea racional de la finalidad o adecuación, en la *Crítica del Juicio*) tienen como misión la de sistematizar, en la medida de lo posible, la variedad de las experiencias concretas y particulares. Por tanto, esa “segunda” (o tercera, si tenemos en cuenta la especificidad de la síntesis imaginativa) sistematización de la experiencia, la racional, va, como si dijéramos, en sentido vertical, o sea, parte, nos dice Kant, de lo ya sintetizado por el entendimiento⁷⁰, de esa experiencia en general, y trata de ordenarla más en por menor.

Montero, por el contrario, interpreta lo de “excedente” en sentido horizontal: habría parte de la experiencia, la del sentido interno, que no se encuentra primariamente categorizada. Y dedica largo espacio a argumentar su posición (pp. 221 ss). Antes de entrar en esa discusión, nos podríamos hacer ya la pregunta de que si el “excedente” al que se aplica la Idea de “mente” ha de ser virgen y no directamente categorizado, ¿por qué no ocurre lo mismo con las otras dos,

⁶⁸ *KrV* B 291-293.

⁶⁹ «La indeterminación del sentido interno coincide con la que tiene la misma Idea de mente» (p. 134).

⁷⁰ «La razón nunca se dirige directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento» (*KrV* A 302, B 359), para llevar a sus juicios a la unidad sistemática.

con las Ideas de mundo y de Dios, que se aplican también a los objetos del sentido externo, y nos conducen a organizarlos en géneros y especies, en leyes empíricas y particulares (pp. 134-144)? Acordémonos, por ejemplo, de lo que sucede en la “Dialéctica del Juicio teleológico”⁷¹. Esa dialéctica surge porque la explicación teleológica, en la que Montero, lo hemos visto, ve el desarrollo de la Idea de Dios como *Intellectus archetypus*, compite en el mismo terreno con la comprensión mecánica de la naturaleza originada por las categorías, o sea, en un terreno ya categorialmente “contaminado”, ocupado.

Pero sigamos con el razonamiento del libro (pp. 160 ss). En la Estética transcendental se nos dice que el sentido interno surge cuando la capacidad de ser consciente (la apercepción, lo ha dicho unas líneas antes) afecta al *Gemüt*⁷². Esta afección de sí mismo se vuelve a mencionar en la Analítica, en el § 24 de la segunda edición⁷³, acabando en una nota en la que leemos: «Todo acto de atención es un ejemplo de eso»⁷⁴, de esa autoafección. Dado que el tema de la afección en Kant ha tenido una larga y tormentosa historia, desde Jacobi, Montero prefiere el término de atención (pp. 164-171, 252, 300). Esta la interpreta como un acto de abstracción, en virtud del cual el entendimiento, eliminando de los fenómenos el espacio y las categorías, se queda con la pura sucesión temporal, o sea, atiende a la temporalidad propia e inmediata del sentido interno, sin la mediación del espacio ni de las categorías (p. 180, 183-186, 195, 198-209, 212-216, 235, 243-244, 303, 306). Pero si nos fijamos en el texto de ese § 24, encontraremos que allí únicamente se habla de «hacer abstracción del espacio»⁷⁵ y, anteriormente, de que la determinación del sentido interno la realiza el entendimiento gracias

⁷¹ KU §§ 69 ss.

⁷² KrV B 68.

⁷³ KrV B 153-156.

⁷⁴ KrV B 156-157 nota.

⁷⁵ KrV B 155.

a la síntesis trascendental de la imaginación⁷⁶, de la cual poco antes se había dicho que se realiza «de acuerdo con las categorías», luego no haciendo abstracción de ellas⁷⁷. Montero también toma nota de esto (p. 170-171), pero distingue dos direcciones que el entendimiento puede seguir a la hora de determinar el sentido interno: la categórica, la que da lugar a la objetivación de los fenómenos externos, y la de la abstracción (del espacio y de las categorías), que sólo atiende a la temporalidad inmediata de los internos (pp. 214-217). Ahora bien, Kant, en ese mismo § 24, presenta la determinación del sentido interno (del tiempo) por medio de la imaginación trascendental como «el primer influjo (*Wirkung*) del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (fundamento a la vez de todas las demás) a los objetos de una intuición posible para nosotros»⁷⁸. Al ser el primero y el fundamento de todos los demás, las posteriores “atenciones” reflexivas del entendimiento a cualquier material sensible concreto y específico han de llevarse a cabo sobre la base común de esa configuración categorial. En caso contrario caería en el caos.

Yo diría que la diferenciación entre sentido interno y externo, y por tanto su surgimiento fenoménico como tales, se produce con las Analogías de la experiencia. Donde queda más claro esto es en el ejemplo de la casa⁷⁹, que Kant coloca en la segunda de las Analogías, y que a mí me parecería mejor haberla situado en la tercera, pues combina la ley objetiva del cambio (segunda Analogía) con la permanencia de lo externo o sustante (primera Analogía). Montero también lo recoge para aclarar las dos temporalidades, la de los objetos externos y la del sentido interno (pp. 183, 189-205; en concreto, el ejemplo de la casa se encuentra en 203-204). Cuando visitamos una casa distinguimos entre la sucesión subjetiva de nuestras representaciones y la simultaneidad de todos los elementos

⁷⁶ *KrV* B 153-154.

⁷⁷ *KrV* B 152.

⁷⁸ *KrV* B 152.

⁷⁹ *KrV* A 190, B 235 ss.

o habitaciones que la componen. La primera depende de mi punto de vista empírico e individual, de en qué me vaya fijando, por dónde comience el recorrido, etc. (así interpretaría yo el acto de atención antes mencionado), mientras que la segunda es objetiva, intersubjetiva, corresponde al espacio y al tiempo de los objetos del mundo. Yo diría que ambas cosas se objetivan en la contraposición, pues conciencia es ser capaz de distinguir, y en una contraposición, lo hemos visto, categorialmente reglada y ordenada, no caótica; sólo así podemos determinar también nuestra posición empírica en la espacio-temporalidad del mundo, o sea, situar empíricamente nuestra existencia consciente (yo hubiera incluido aquí asimismo una alusión al cuerpo propio).

Montero, por el contrario, saca otra conclusión. Sostiene que la única temporalidad objetivada categorialmente es el tiempo objetivo de los sucesos, pero no el tiempo subjetivo de las representaciones, el cual quedaría entero para la libre imaginación (pp. 201-202, 209, 213, 227-228, 235). Kant, por su parte, le recordaría que sólo podemos medir el tiempo interno y ordenar sus fenómenos gracias a los cambios de los objetos externos, y por eso forman una sola experiencia⁸⁰. Para Montero, «la estricta sucesión significada por el tiempo es lo que caracteriza al sentido interno» (p. 189). Pero “sucesión” es ya una síntesis del tiempo, un acto de espontaneidad imaginativa e intelectual⁸¹, gracias a la cual surge la intuición empírica de esa forma pura de la sensibilidad que, en cuanto tal, no es intuible⁸². La imaginación libre y fantasiosa de la que habla Montero sólo es posible una vez que esté constituida la experiencia (la interna y la externa) como tal experiencia objetiva y objetivada, y sobre el suelo de la misma.

No piensa él así, y pasa a demostrar casi categoría por categoría

⁸⁰ *KrV* B XLI nota y B 156.

⁸¹ Véase, por ejemplo *KrV* A 77-79, B 103-104; B 129-130, 137-138, 154-155, 160-162; A 120, nota, 124.

⁸² Que el espacio y el tiempo en cuanto formas ilimitadas de la sensibilidad no son intuibles, es uno de los argumentos que se repiten a lo largo de las Analogías.

lo contrario, que en el sistema kantiano es posible afirmar una experiencia fenoménica, empírica, como es el contenido del sentido interno, que no está objetivada y sintetizada directa, plena y adecuadamente por los conceptos puros del entendimiento (pp. 221-244). Comienza con *la categoría de substancia*. Tanto en los Paralogismos como en la Refutación del Idealismo, Kant rechaza la posibilidad de utilizar esa categoría para el contenido del sentido interno, pues ella exige una permanencia, mientras que los fenómenos del sentido interno fluyen: «no hay ninguna intuición permanente en el sentido interno»⁸³. Luego «para suministrar algo permanente en la intuición que corresponda al concepto de substancia (y para mostrar así la realidad objetiva de este concepto), necesitamos una intuición en el espacio (materia)»⁸⁴. De ello concluye Montero que el contenido del sentido interno no se halla determinado por la primera de las categorías de relación, y por tanto tampoco por las otras dos (p. 227). Al concluir así, sin embargo, no tiene en cuenta que esa es una categoría doble: substancia y accidente, con la que no sólo es objetivado lo permanente, sino también cualquier cambio fenoménico, y ambos, lo que permanece y lo que cambia, únicamente gracias a su contraposición mutua. Después, la segunda categoría de relación, la causalidad, nos ofrece la regla de ese cambio, y es estudiada en la segunda de las Analogías de la experiencia. Pero a su vez, para comprender el cambio de los objetos del mundo como tales, necesitamos distinguirlo y contraponerlo al cambio subjetivo de las representaciones, según lo vimos en el ejemplo de la visita a una casa. Las tres cosas: lo permanente y los dos cambios, se objetivan sólo contraponiéndose recíprocamente entre sí, y por ello, en virtud de esas reglas o categorías, forman una sola experiencia. Luego mi conclusión sería distinta a la de Montero: no se daría sentido interno como tal si no estuviera objetivado y diferenciado (según reglas) de los objetos externos, y a la inversa, sin la determinación categorial, reglada, del contenido del sentido interno no se

⁸³ *KrV* B 292. Véase también B XXXIX nota, B 412-3,

⁸⁴ *KrV* B 291 (citado por Montero en p. 222).

determinarían tampoco los fenómenos del mundo. Después, la razón, en la primera de sus Ideas, busca un apoyo substancial propio a ese cambio subjetivo de representaciones, para darle una explicación última no meramente fenoménica; pero esa exigencia racional ha de ser reintrepretada desde la reflexión trascendental, como ya se ha indicado.

Para apoyar con un texto kantiano su afirmación de que el sentido interno está liberado de *la categoría de causa*, Montero aduce el siguiente: «si hago abstracción de la forma constante de mi intuición interna, es decir, del tiempo, esa unidad sintética, en cuanto condición a priori bajo la cual enlace la variedad de una intuición en general, es la categoría de causa»⁸⁵. Sin embargo, ahí no se dice que «para que opere la categoría de causa hace falta omitir la sucesión temporal que es propia de la intuición interna», como quiere él (p. 228). Leyendo todo el párrafo, y más aún si lo hacemos dentro del contexto de ese § 26, vemos que lo que allí se afirma es que en la relación temporal determinada (*bestimmt*, subrayado por Kant) o unidad sintética de dos momentos o estados de los fenómenos (por ejemplo, en el proceso de congelación del agua) no sólo hallamos necesariamente el tiempo (como forma a priori de la sensibilidad válida para todos los fenómenos, de la cual, por tanto, no se podría hacer abstracción), sino que además (eso quiere decir aquí «si hago abstracción del tiempo») encontramos una regla que la determina y le da unidad objetiva, y esa regla es la categoría de causa. A esa misma conclusión habría tenido que llegar el propio Montero de haber comparado este párrafo con el anterior, que son estrictamente paralelos, pues en ese anterior se nos dice, a propósito de la intuición de una casa: «Si hago abstracción de la forma del espacio, esa misma unidad sintética tiene su asiento en el entendimiento, y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición en general, es decir, la categoría de la magnitud»⁸⁶. Ese texto ya no hubiera podido interpretarlo con los mismos criterios, y concluir que para aplicar a los

⁸⁵ KrV B 163.

⁸⁶ KrV B 162.

objetos externos la categoría de magnitud haría falta omitir el espacio de la intuición externa, pues hubiese ido en contra de lo que estaba defendiendo en todas estas páginas. Pero si aquí no, allí tampoco.

Parecidos desplazamientos de significados encuentro cuando, después de estudiar la no aplicabilidad de las categorías de relación al contenido del sentido interno, Montero pasa a *las categorías de modalidad*, y en concreto a la segunda, la de existencia. Aquí los desplazamientos tienen lugar entre la primera Idea de la razón, la apercepción trascendental y el sentido interno, que ayudan a conducir a los textos hacia la interpretación que él busca. Por ejemplo, Kant escribe al final de los Paralogismos: «en la conciencia de mí mismo, en el acto del mero pensar, soy el ser mismo (*das Wesen selbst*), pero con ello, ciertamente, nada de él me es dado aún para pensar»⁸⁷. Montero lo interpreta como si el texto hiciese referencia a la Idea de mente o alma, en cuanto ser o identidad oculta o facultad básica (p. 230). Independientemente de cómo interpretemos ese «*das Wesen selbst*», yo diría que Kant habla aquí de la apercepción trascendental, que es ciertamente el acto del mero pensar, donde no se da aún una multiplicidad para ser pensada. De eso ha estado tratando durante todo ese párrafo, del pensar «tomado en cuanto tal», como «la función lógica meramente» o «pura espontaneidad de la unión de lo múltiple en una intuición meramente posible»⁸⁸.

Pero el razonamiento de Montero se centra más bien en una extensa y difícil nota que aparece un poco antes de aquel texto, en B 422-423. Ahí, y más claramente en el párrafo que está a caballo entre B 429 y 430, Kant discute el principio cartesiano, su *cogito, ergo sum*, y afirma que en él, al ser un acto existencial, se dan inseparablemente ligados la apercepción trascendental y algo empírico del sentido interno, sin determinarse qué en concreto; por eso se dice que «aquí la existencia no es aún una categoría». Pienso que esto es así porque falta la relación del sentido interno con los fenómenos externos⁸⁹,

⁸⁷ K_rV B 429.

⁸⁸ K_rV B 428.

⁸⁹ Me refiero a la relación que se establece entre el sentido interno y los

gracias a la cual aquél adquiere su determinación fenoménica necesaria para la aplicación de las categorías de modalidad, que presuponen las otras tres. Luego no puede darse una experiencia aislada del yo transcendental, sino que esta función y sus idealidades son sólo condiciones de posibilidad de cualquier experiencia real, y para que ésta se dé es preciso además algo empírico. Distinta es la interpretación de Montero; según él, aquí se está hablando de la Idea kantiana de mente y del sentido interno (pasa indistintamente de la una al otro), y se les atribuye una existencia indeterminada de rango no categorial (pp. 232-238)⁹⁰.

Más problemas tiene para desligar el sentido interno de *las categorías de cantidad y cualidad*, y él lo reconoce (pp. 239-240). Su argumentación es que si no se aplican unas categorías, tampoco las otras restantes, pues constituyen un sistema (yo diría que a este razonamiento se le podría dar la vuelta), y que lo real (categoría de cualidad) apunta al objeto y no propiamente al sentido interno (pp. 241-243). Pero hemos de tener en cuenta que, gracias a las categorías de cantidad y su esquema (el número o unidad de medida; yo añadiría la línea), las formas puras de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, que en cuanto tales no son intuibles, llegan a serlo en virtud de la limitación imaginativa, por tanto también la sucesión temporal del sentido interno. Y en cuanto a las categorías de cualidad, es tan fenoménicamente real la sensación como el objeto, los dos tienen su *realitas*, que serán distinguidas en las Analogías de la experiencia.

Por último (pp. 206-207, 245-258, 307-308), Montero recurre a la distinción entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia,

fenómenos externos gracias a las categorías de relación, según vimos en el ejemplo de la visita a una casa. Y esa relación falta no porque estemos «antes de la experiencia» (B 423 nota) en sentido temporal, pues «todo conocimiento comienza con la experiencia» en cuanto al tiempo (B 1), sino que yo lo comprendería más bien en el sentido de que se ha hecho abstracción de ellas mediante la duda metódica. Ya vimos en la nota 48 cómo el Prof. Caffarena refería no a la Idea de mente, sino a la apercepción transcendental, la realidad de la que Kant habla en estos textos

⁹⁰ Esto y que el sentido interno no tenga contenido propio, «constituye una valiosa aportación a lo que se podría llamar una fenomenología de la evanescencia de la conciencia o de lo mental [...] que rehuyen una directa captación» (p. 300).

que aparece en los §§ 18-20 de los *Prolegómenos*. Los primeros se referirían al sentido interno, mientras que los segundos, a los fenómenos externos. En aquéllos tendría lugar una aplicación no plena sino análoga, indeterminada y cuasi objetiva de las categorías, y eso es lo que daría fundamento a la posterior sistematización del sentido interno por la Idea de mente. Ciertamente Kant acepta un significado analógico de las categorías. A parte del significado empírico que adquieren gracias a los esquemas de la imaginación, ellas de por sí, en cuanto conceptos, tienen un significado lógico, en el que se hace abstracción de toda sensibilidad⁹¹. Eso es lo que permite utilizarlas, con un significado análogo al que tienen en lo teórico, a la hora de pensar el ámbito no empírico de lo moral⁹². Montero, sin embargo, quiere hacer esa aplicación analógica de las categorías ya en el ámbito teórico, y además de manera indistinta al sentido interno y a la Idea de mente, o sea, a lo sensible y a lo suprasensible (pp. 258-290, 309-311).

Esa aplicabilidad analógica de las categorías a lo suprasensible teórico, y en concreto a la primera de las Ideas de la razón, la de "mente", sería posible porque Montero piensa que la significación lógica de las categorías lleva ya consigo sin más un significado trascendental, o sea, la mención de una cosa en general: «esta significación meramente lógica o trascendental de los conceptos puros del entendimiento explica que éstos puedan funcionar al servicio de las Ideas trascendentales, [...] representar una objetividad que no necesitaba del cumplimiento empírico para configurarse como tal y para ser puesta como término de una intencionalidad simplemente pensada» (p. 272, también pp. 273-275, 278). Hay «una referencia objetiva inscrita en los mismos conceptos» (p. 271), pues arrastran «el pensamiento de que haya algo» (p. 270). Cojamos la categoría de substancia, básica para la Idea de mente. En su significado meramente lógico

⁹¹ Véase, por ejemplo, *KrV* A 147, B 186, citado por Montero en pp. 268-269.

⁹² Véase, por ejemplo, *KrV* B 431-432 (Montero lo cita en p. 286), o *KpV*, Libro segundo, capítulo II, punto VII: «De cómo una ampliación de la razón pura en sentido práctico es posible pensarla, sin amplificar con eso, al mismo tiempo, su conocimiento como especulativa».

no dejamos de pensar *algo*⁹³, y *algo permanente*, pues la permanencia está implícita en la noción de sujeto (p. 269, 271-272).

Yo diría, sin embargo, que Kant distingue cuidadosamente la lógica formal de su lógica trascendental⁹⁴, y por tanto también el significado meramente lógico de los conceptos (por ejemplo, de las categorías, el estudiado por la lógica formal) de su significación trascendental y objetiva, que sólo la alcanzan gracias al esquematismo de la imaginación trascendental. Así, por ejemplo, el mero significado lógico de substancia es el de «algo que sólo puede ser pensado como sujeto (sin ser un predicado de otra cosa)»⁹⁵. En sí misma no indica permanencia, sino que ésta es una significación temporal que le llega gracias al esquema de la imaginación⁹⁶, sin olvidar el espacio⁹⁷. Justamente uno de los pilares del sistema kantiano es haber trasladado el espacio y el tiempo del ámbito de los conceptos al de la sensibilidad, ya en su *Dissertatio* de 1770, aunque eso pueda ir en contra de «un consenso fenomenológico predominante en la actualidad» (p. 210). Así, por ejemplo, Kant se esfuerza por eliminar de la formulación del principio de no contradicción (primer principio de la lógica y de lo analítico) toda alusión a la temporalidad⁹⁸. De igual modo ocurre con las categorías; «si elimináramos del concepto de substancia la determinación sensible de la permanencia» nos quedaríamos con su significación meramente lógica⁹⁹.

⁹³ Es Montero mismo el que lo subraya, dándole a ese “algo” un sentido no de mera posibilidad lógica, que es el que yo creo que tiene en esa cita que está comentando (*KrV* A 147, B 186), sino de realidad actual. Lo mismo ocurre en la p. 290 con las Ideas y un texto de Kant (*KrV* A 674, B 702), donde afirma que con ellas nos representamos un algo (*ein Etwas*). Pero justo a continuación de donde él deja la cita, Kant sigue diciendo: «Por tanto, si aceptamos tales seres ideales (*solche idealische Wesen*) ...».

⁹⁴ *KrV* A 50-63, B 74-88.

⁹⁵ *KrV* A 241-242, B 300. Véase también A 147, B 186; y A 245-246.

⁹⁶ *KrV* A 144, B 183.

⁹⁷ *KrV* B 291-293. Véase A 243, B 301 para la categoría de causa.

⁹⁸ *KrV* A 152-153, B 191-192.

⁹⁹ *KrV* A 147, B 186. No es éste un texto que desconozca Montero, sino que lo cita ampliamente y lo comenta (pp. 268-269). Lo mismo ocurre con *KrV* A 241, B

De todo el análisis anterior, Montero concluye como ya sabemos: gracias a la significación analógica de las categorías podemos dar un valor real a la Idea de mente, pues «la objetividad significada por esos conceptos puros pasa a constituir el significado de la Idea, el contenido estrictamente noemático evocado por ella» (p. 278; también pp. 288-290). Para eso nos apoyamos además en una experiencia, la interna, y en la exigencia racional de sistematizarla: «esta experiencia interna vendría a justificar que la Idea de mente hace verdaderamente referencia a una entidad que consiste en la identidad latente¹⁰⁰ en la dispersión sucesiva de los fenómenos del sentido interno» (p. 276; también p. 117-118, 283-285, 304). Aunque Kant se mostrase muy receloso ante la psicología racional, e incluso insista en la ilusión transcendental y en tratar las Ideas como desenlaces de procesos racionales que bien podrían apuntar sólo a «meros productos mentales vacíos (*entia rationis ratiotinantis*)»¹⁰¹, «hay que reconocer que conservó ese status ontológico para su Idea de mente o sujeto pensante» (p. 116)¹⁰². Podríamos entonces recomenzar la discusión; eso daría también la oportunidad de traer a colación otros de los muchos detalles que encierran las 330 páginas de su libro, y que he tenido que ir dejando en el camino.

«¡*Sapere aude!*» Pensar es tan arriesgado como necesario. Estemos o no de acuerdo con la propuesta de Montero, ofrecer una interpretación propia, razonada y sistemática de un autor tan polisémico y de cruce de caminos como Kant es siempre una obra meritoria.

300: «Si elimino la permanencia (que es una existencia en todo tiempo), no me queda para el concepto de substancia otra cosa que la representación lógica del sujeto»; y sin embargo Montero afirma que ahí «se insiste en esa significación lógica del concepto de sustancia como “sujeto permanente”» (p. 270 nota).

¹⁰⁰ Por tanto, «se trata de una referencia que no saca de su transcendencia al ente denotado» (p. 285).

¹⁰¹ *KrV* A 669-670, B 697-698.

¹⁰² «Por eso hay que tomar con cautela la fórmula “*focus imaginarius*”» (p. 123).

**EL RETORNO A LA FENOMENOLOGÍA
DE FERNANDO MONTERO**
o la difícil senda de una fenomenología no idealista
enraizada en la finitud humana

Jesús Miguel DÍAZ ÁLVAREZ
UNED

¿Cuál es la verdad? ¿El río/ que fluye y pasa/donde el barco y el
barquero/ son también ondas del agua? ¿O este soñar del marino
siempre con ribera y ancla?

(Antonio Machado)

Besinnung is der Mut, die Wahrheit der eigenen Voraussetzungen und
der Raum der eigenen Zielen zum Fragwürdisgten zu machen.

(Martin Heidegger)

Meine grossen Worte/ werden mich nicht vor dem Tod schützen/ und
meine kleinen Worte/ werden mich nicht vor dem Tod schützen/
überhaupt kein Wort/und auch nicht das Schweigen zwischen/ den
grossen und kleinen Worten/ wird mich vor dem Tod schützen
Aber vielleicht/ werden einige/ von diesen Worten/ und vielleicht/
besonders die kleineren/ oder auch nur das Schweigen/ zwischen den
Worten/ einige vor dem Tod schützen/ wenn ich tot bin

(Erich Fried)

Consideración preliminar

Como nos dice Fernando Montero en el prólogo de su *Retorno a la fenomenología*, el título de un libro debe de ser el anticipo de aquello que se va a desgranar en las sucesivas páginas que lo componen. ¿Qué debe entenderse, pues, por *Retorno a la fenomenología*? No simplemente un regreso a y elucidación de las teorías husserlianas, que también lo es, sino un intento de recuperar un modo de entender la filosofía, el fenomenológico, que ha estado presente en

cualesquiera pensadores que han tratado de dar cuenta de los *fenómenos originarios* (espacialidad, temporalidad, libertad ...) que *desde siempre* han motivado la reflexión filosófica.

La fenomenología entendida, por lo tanto, como desvelamiento, como regreso, como *retorno* a los fenómenos originarios. Desde esta perspectiva, es lógico que Montero dialogue en su obra no sólo con Husserl sino con todos aquellos autores que en su opinión han contribuido de modo más relevante al esclarecimiento de tales fenómenos originarios. Así, hacen su aparición en estas apretadas y densas 508 páginas, a parte del fundador y los clásicos del movimiento fenomenológico (Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Max Scheler, Meinong, Ortega¹...), Heráclito y Wittgenstein, Parménides, Aristóteles, Kant, Fichte, Gadamer, Strawson, Austin o Ryle², en lo que

¹ No quiero dejar de anotar el mérito que tiene, a la altura de 1987, incluir a Ortega y Gasset, primero, en un libro de filosofía que valora en tono elogioso sus contribuciones acerca de la problemática del yo. Para Montero, el pensador madrileño es un filósofo que sí tiene algo que decir sobre este tema en paridad con muchos otros (Sartre, Husserl...). En segundo lugar, Montero no deja lugar a dudas sobre la inclusión de Ortega en la fenomenología. Para él, la famosa frase que Ortega escribe en sus *Meditaciones del Quijote*: «yo soy yo y mis circunstancias» no es otra cosa que «una formulación a la manera orteguiana del principio fenomenológico husserliano de que toda vivencia se resuelve en la presencia de su objeto intencional...» Cfr. Fernando Montero, *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 399. (A partir de este momento, cada cita que se haga del libro será seguida por un paréntesis en el que se indicará la página o páginas correspondientes). Para un minucioso estudio de la relación de Ortega con la fenomenología de Husserl cfr. Javier San Martín, *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid, 1994; *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, 1998. Otro libro que se hace cargo de la importancia de la fenomenología husserliana en la obra de Ortega, así como de su relación con el pensamiento de Heidegger, es el de Pedro Cerezo, *Voluntad de aventura*, Ariel, Barcelona, 1984.

² A este respecto, tampoco resulta ocioso resaltar la amplia discusión que Montero entabla con autores procedentes de la filosofía analítica, probablemente aquellos con los que más dialoga a lo largo de todo el libro. Sus consideraciones sobre el tema son pioneras en España. Para aquellos que puedan ver una excentricidad en la vinculación de la fenomenología, no solo con los autores procedentes del ámbito analítico, sino con los griegos, los medievales o los modernos, no dejaría de ser instructivo el echar una simple ojeada a, por ejemplo, los ya abundantes títulos de la colección *Phaenomenologica*. Una exhaustiva y reciente bibliografía sobre Husserl y la filosofía analítica puede encontrarse en el *The Cambridge Companion* dedicado

podría considerarse una peculiar y muy interesante historia de la filosofía contada desde una perspectiva fenomenológica. Ahora bien, esta apertura o incluso laxitud con respecto a lo que pueda considerarse fenomenología y a los autores que la practican, no le impide reconocer a Fernando Montero de modo explícito que el autor gozne en toda su obra, el referente permanente al que vuelve una y otra vez, aun para afirmar frente a él sus postulados heterodoxos, es Husserl. Y ello es así porque es con Husserl con el que la fenomenología en cuanto tal llega a una plena autoconciencia de sí, a una madurez que se plasma en una serie de investigaciones sistemáticas sobre los fenómenos originarios que jamás se habían dado en ningún otro pensador a lo largo de la historia de la filosofía. Por lo demás, la utilización de Husserl como punto de anclaje permanente, va a evitar que el libro se convierta, sin más, en un correteo desordenado por las doctrinas de los diversos filósofos que en él aparecen.

Esta utilización de Husserl, de la fenomenología husserliana como elemento articulador del libro, le lleva a dividirlo en dos partes que serían algo así como los dos grandes ámbitos en los que acaecen los fenómenos originarios, siendo ellos, a la vez, una especie de trasunto general de esos fenómenos primordiales. Tales ámbitos son la subjetividad y la objetividad o, expresado de otra manera, la conciencia y el mundo. Con ello, nos dice Montero, «se respeta la bipolaridad del arco intencional, es decir, la necesidad de que toda indagación fenomenológica cuente con una conducta humana dirigida hacia un campo objetivo o, lo que viene a ser lo mismo, con un repertorio de objetos que de suyo están determinados por su presencia ante o en aquella conducta» (p. 10). Partiendo, pues, de este esquema básico, Montero dedicará a la «Fenomenología de la objetividad» la parte más voluminosa del libro (pp. 63-289), siendo el tratamiento que hace de la conciencia —«Fenomenología de la subjetividad»— sensiblemente menor (pp. 311-483). Por lo demás, el

libro se completa en su estructura con una amplia y muy sugerente «Introducción» (p. 13-62), de la que yo destacaría sobre todo el capítulo 4, dedicado al problema del “mundo vivido”, y unos breves «Prólogo» y «Epílogo» (pp. 7-12 y 505-508) que abren y cierran el libro.

Como puede intuirse por esta somera presentación de la intención del libro y de su estructura, nos enfrentamos a una obra que, a pesar de la claridad a la que Fernando Montero nos tenía acostumbrados, es densa y compleja. La cantidad de temas que se abordan y la propia naturaleza de los mismos hacen imposible que en las páginas que siguen podamos hacerle justicia. Por ello, a continuación, sólo voy a entresacar algunos de ellos con la intención de alumbrar lo que desde mi punto de vista define de modo primordial esa concepción de la fenomenología como desvelamiento de los fenómenos originarios. Y a este respecto, la tesis que voy a tratar de ilustrar es que el enfoque con el que Fernando Montero aborda los fenómenos originarios en este libro da a su fenomenología dos rasgos esenciales que no conviven en perfecta armonía. El primero, su antiidealismo, lo que no significa que abrace posiciones realistas. El segundo, su asunción de la finitud humana como radicalmente incompatible en filosofía con un proyecto fundacionalista. Ello le llevará a renunciar a las tesis “fuertes” sobre el apriori que cree descubrir en Husserl y a un deslizamiento, a pesar de las propias aserciones en contra, hacia posiciones que terminan por convertirse en un historicismo relativista extremo.

1. Por una fenomenología no idealista

Si algo queda claro desde las primeras páginas de *Retorno a la fenomenología* es la concepción radicalmente antiidealista que Montero tiene de la fenomenología. Pero, ¿qué significa esto? Montero ve muy bien en esta obra que el problema central de la fenomenología en general, y de la fenomenología que a él más le interesa en par-

ticular, es decir, la husserliana, es el mundo³. Ahora bien, recordemos que las interpretaciones usuales de la filosofía de Husserl han solido insistir en su carácter idealista, en su cartesianismo, del que no sería sino su versión más refinada a la vez que su canto de cisne. En este sentido, el mundo es presentado como un producto de la subjetividad o, mejor dicho, como una *creación* de la misma. En esta interpretación, el mundo se torna representación, imagen, entidad fantasmática de la propia subjetividad, a la que se le ha despojado de su carácter de realidad. Ahora bien, frente a semejante comprensión, no es un mérito menor del texto que nos ocupa, el insistir en que, a pesar de las ambigüedades que hay en la obra de Husserl, una parte importante de sus escritos y el espíritu, la intención fundamental de su filosofía, no pueden ser comprendidos rectamente si se los coloca bajo la lente del “idealismo cartesiano”. Esto se va a plasmar con claridad meridiana en el tratamiento que Montero hace de dos conceptos clave de la fenomenología: los de epojé y reducción.

En el primer capítulo de la «fenomenología de la objetividad» se nos dice que, a pesar de que el término reducción ha sido muy problemático y se ha ausentado de la mayor parte de los fenomenólogos posteriores a Husserl, puede afirmarse que la fenomenología sigue siendo reductiva en la medida en que, con independencia del vocabulario empleado, todo fenomenólogo no ha hecho otra cosa que reducir su “mundo vivido concreto” a los fenómenos originarios en los que se sustenta. «Lo cual no quiere decir —prosigue Montero— sino que, reteniendo el espectáculo de las situaciones en que ese

³ Un texto de Husserl que es ejemplar al respecto, reza del siguiente modo: «La renuncia al mundo, “la puesta entre paréntesis del mundo”, no significa que de aquí en adelante el mundo no sea ya en absoluto nuestro tema, sino que, más bien, el mundo tiene ahora que ser nuestro tema de un modo nuevo y en una dimensión más profunda. A lo que hemos renunciado es sólo a la *ingenuidad* en la que dejamos que la experiencia general nos dé previamente (*vorgeben*) el mundo como siendo y siendo así respectivamente.», E. Husserl, «Phänomenologie und Anthropologie», en *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hua XXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. 173.

mundo ha sido vivido —el mundo vivido concreto—, ha fijado —el fenomenólogo— las estructuras objetivas que son el fundamento inteligible de dichas situaciones y de sus objetos (*reducción eidética o esencial*); ha restringido el valor de esas situaciones y de sus fundamentos a su estricta presencia, poniendo fuera de juego toda presunción sobre una existencia absoluta que pudieran tener o toda estructura que tuviera que ser inferida trascendiendo también su mera presencia fenoménica (*reducción existencial*); y ha subrayado el nexo de los objetos así constatados tienen con las actividades mentales, con las formas de conducta o de conciencia que hacen posible su presencia objetiva (*reducción egológica*)» (p. 63)⁴. Como podemos observar, se distinguen aquí tres tipos de reducción: la reducción eidética o esencial, la reducción existencial y la reducción egológica. Indaguemos brevemente en las dos últimas, que son las que ahora me interesan⁵.

No hace falta estar muy familiarizado con los textos de Husserl para darse cuenta que lo que Montero denomina *reducción existencial* no es otra cosa que la epojé husserliana, como el propio autor reconoce, entre otros lugares, en ese mismo capítulo primero y en el cuarto, dedicado al estudio más pormenorizado de la reducción existencial. Por otro lado, lo que aquí se designa como *reducción intencional* o *egológica* es lo que Husserl designará en múltiples lugares propiamente como reducción, en un intento de distinguirla nítidamente del mero proceso de neutralización que realiza la epojé. Pero sigamos avanzando y desgranemos brevemente la manera en que Montero concibe estos dos pasos metodológicos esenciales de la fenomenología.

El sentido profundo de la reducción existencial o epojé no es otro que el de negar el carácter absoluto a los objetos del mundo y al mundo en cuanto tal. Se impugna, así, la tesis básica del realismo

⁴ Los guiones parentéticos y las cursivas son nuestras.

⁵ Más adelante se le unirá una cierta reducción, la histórica, de la que nos ocuparemos cuando tratemos el tema capital de la relación entre el “mundo vivido concreto” y “el mundo vivido originario”.

ingenuo, para el que la subjetividad es un testigo mudo y pasivo frente a la realidad primaria del mundo que se le impone. Ahora bien, el sentido de semejante reducción existencial sólo se va a cumplir cabalmente con lo que Montero va a denominar como reducción egológica o intencional, pues la negación que la reducción existencial realiza del carácter absoluto del mundo no tiene otro objetivo que el de establecer la ligazón del citado mundo y sus objetos con la subjetividad. En tal sentido, el mundo y sus objetos lo son siempre en relación *a* y en virtud *de* una subjetividad. La reducción egológica es, así, para Montero, y en estricta conexión con Husserl, la reconducción del mundo a la subjetividad. Ahora bien, y aquí está la clave del asunto, semejante abstención del mundo, para posteriormente reconducirlo a la subjetividad, no significa asumir una posición idealista como la que antes comentamos a propósito de las interpretaciones cartesianizantes de Husserl. No estamos aquí ante ninguna teoría idealista-representacionista, sino en sus antípodas. La subjetividad husserliana, se nos repite una y otra vez, y a pesar de las ambigüedades que ciertamente se dan en sus textos, no es nunca concebida cartesianamente como una sustancia en cuyo interior se representa el mundo. Un mundo que, más allá de esas representaciones fruto de la propia potencia de la subjetividad, va a permanecer siempre, en el mejor de los casos, oculto e inaccesible y, en el peor, negado en cuanto tal (Berkeley)⁶. Y es que si el realismo negaba los

⁶ Algunas de las ambigüedades que recoge Montero son las contenidas en el famoso § 49 del libro primero de las *Ideas*, en donde se nos habla de la aniquilación del mundo, de la conciencia como residuo y se proporciona una definición de la subjetividad en el sentido clásico de sustancia: *nulla res indiget ad existendum*. Comentando algunos pasajes de este parágrafo, se nos dice: «Es de temer que las fórmulas que empleó Husserl [por ejemplo, la de aniquilación del mundo] para subrayar... la necesidad de la conciencia como horizonte que preside la presencia de cualquier objeto, no fueron siempre afortunadas. Tal vez la más desdichada sea la del parágrafo 49 de las *Ideas para una fenomenología pura* en el que, para enfatizar la necesidad de la conciencia frente a la contingencia de las diversas clases de seres reales, dice que el ser de aquella es *nulla res indiget ad existendum*. Si se tiene en cuenta que esa caracterización de lo que “no necesita de nada para existir” es la que tradicionalmente se utilizó con respecto a las sustancias, hay que reconocer que era

fueros de la subjetividad, el idealismo inclina todo el fiel de la balanza hacia la misma en detrimento de la propia realidad y consistencia del mundo. No, la fenomenología husserliana no es idealista. Su cometido es, precisamente, mediar entre estas dos posturas, hallar un tercer camino que, al modo de la *Aufhebung* hegeliana, conserve en sí la parte de verdad que se manifiesta tanto en el idealismo como en el realismo. No se niega, así, la existencia del mundo. Es más, de lo que se trata es de dar cuenta de ella, pero teniendo presente que sólo acaece en virtud de la subjetividad. El mundo siempre se da, se muestra, aparece en la subjetividad. Ésta, por decirlo de otro modo, es la instancia de apertura al mismo. El mundo no está encerrado en mi subjetividad, es algo diferente a ella, pero solo tengo acceso al mismo en virtud de esa subjetividad y del modo en que ella despliega su comportamiento en relación al mundo. Con ello, estamos de lleno en lo que Montero considera el núcleo esencial del pensamiento husserliano y de la fenomenología en general: la intencionalidad, a la que le dedicará el capítulo 4 de la «Fenomenología de la subjetividad». Este necesario estar volcado de la conciencia a lo que no es ella, al mundo y, al contrario, ese ser del mundo siempre a partir de una conciencia es lo que hace imposible tanto la postura realista como la idealista. Desde esta perspectiva, cobran plena intelección el carácter no idealista, tanto de la reducción existencial, como de la reducción egológica (epojé y reducción en la terminología husserliana). Por la primera, eliminamos la postura realista —el mundo en tanto que absoluto al margen de la subjetividad— y ponemos las bases para que pueda darse la segunda, la reconducción del mundo a la subjetividad, el nexo, como nos ha dicho Montero, que los objetos y el mundo tienen con las actividades mentales, con «las formas de conducta o conciencia que hacen posible

lo último que Husserl debía haber dicho para definir la *conciencia*. Y es que en modo alguno se aviene con la inmensa mayoría de los textos en que se subraya la índole intencional de la conciencia, es decir, su esencial vinculación con campos objetivos, sin los cuales nada sería» (pp. 342-343).

su presencia objetiva», pero descargados ahora de cualquier posible interpretación cartesiano-idealista⁷.

En continuidad con estos puntos programáticos que auspician una visión no idealista de la fenomenología, Montero va a dedicar la mayor parte de su estudio de la «Fenomenología de la objetividad» a una reivindicación muy interesante de la experiencialidad del mundo, de su ordenamiento en tanto que mundo de la experiencia o, como él también dice, de la «ininteligibilidad peculiar en la misma trama de los fenómenos empíricos» (p. 120)⁸. Y es que para Montero, siguiendo en esto muy de cerca al Husserl de *Experiencia y Juicio*, obra a la que va a dedicar las breves y esclarecedoras páginas del capítulo 22, el mundo, ese mundo originario al que tenemos acceso por medio de la apertura en que consiste la propia subjetividad, no es, sin más, un conjunto desordenado de datos sensibles que posteriormente la subjetividad ordena creando con ello los objetos. Si esto fuera así estaríamos, de nuevo, en la senda idealista-constructivista. En efecto, se nos dice, «la primera parte de *Experiencia y juicio* despliega un denso panorama de formas empíricas⁹ que preparan de alguna manera la actividad categorial del juicio o la cumplen. En verdad, la posibilidad de realizar su recuento y de fijar sus formas

⁷ Algunos textos que avalan la interpretación que mantengo son los siguientes: «la trama fundamental de la conciencia (el sucedáneo de la *res cogitans* cartesiana) es la intencionalidad, es decir, una radical vinculación entre esa conciencia y sus objetos: ello constituye la antítesis de la *distinción* que Descartes estableció entre la *res cogitans* y las cosas pensadas que existen fuera de los límites que enmarcan el sujeto pensante» (p. 101). «Utilizando una terminología menos solemne —se refiere Montero a la de *sustancia*—, habría que decir que la intencionalidad hace de la conciencia una entidad contrapuesta a lo que tradicionalmente se ha llamado “sustancia” en la medida en que esta radicalmente proyectada sobre la totalidad de los objetos que integran el mundo, cuya presencia hace posible y de cuya presencia necesita para que la actividad que en ella se despliega adquiera la configuración de las situaciones objetivas en que incide intencionalmente» (p. 343).

⁸ Montero emplea en realidad, en la mayor parte de las ocasiones, el término empírico. Un término que no traduce adecuadamente aquello que Husserl recoge bajo el sustantivo *Erfahrung*: experiencia y los adjetivos de él derivados.

⁹ Conforme a lo explicado en la nota anterior, habría que decir, en vez de empíricas, de experiencia.

fundamentales es tan manifiesta que sólo podría ponerla en duda una retorcida mentalidad filosófica que se hubiese obsesionado con la ilusión de que la razón posee una potencia creadora capaz de dar de sí toda estructura objetiva... Esos idealismos superlativos caen muy lejos de lo que puede ser una elemental fenomenología de la experiencia... (y un poco más adelante se continúa)..., es decisivo señalar..., que ese substrato empírico¹⁰ no es un caos...» (pp. 224, 225-226).

Conforme a estas tesis, el mundo, y no se olvide que éste es el tema fundamental de la fenomenología, está conformado, en primera instancia, por un ámbito de experiencialidad prepredicativa que es el substrato en el que posteriormente se plenificará o no el juicio o cualquier otra actividad humana. Es decir, y por emplear un lenguaje que en algunos casos apunta Montero y que desde luego se desprende claramente de sus análisis, la capa básica que constituye el mundo es la material-animal. Semejante capa tiene sus propias legalidades, sus propias estructuras que sirven como andamiaje a todas las construcciones superiores que sobre ella se edifican. Por eso, la constitución verbal de los objetos de la que también habla Montero (capítulo 11 y siguientes) y que generará una muy interesante discusión con la moderna filosofía del lenguaje (Wittgenstein, Austin, Strawson...) o cualquier teorización que aborde la «constitución inteligible (esencial) de los objetos» (p. 153), siempre va a permanecer segunda en relación a esa capa originaria, debiendo satisfacerla si quiere hablar con verdad sobre el mundo¹¹.

¹⁰ Cfr. nota anterior.

¹¹ Para despejar ciertas sospechas que pudieran sugerir que Montero está abrazando con esta tesis posiciones realistas sin más, quiero decir que cuando se apunta la idea de que hay una estructura originaria de la experiencia que marca unos límites a los rendimientos creativos de la vida de la conciencia —constitución como creación—, no se está diciendo en modo alguno que la subjetividad no participe en la constitución de esa capa material-animal que conforma el estrato básico del mundo. Así, todo el movimiento cinestésico del cuerpo es imprescindible, por ejemplo, en la constitución de la espacialidad, y Montero alude a ello en un esclarecedor capítulo, el 12, de la «Fenomenología de la subjetividad» («El yo corpóreo»). En este sentido, la subjetividad constituye también, como no podría ser de otra manera en

2. Disolución del apriori y emergencia del relativismo historicista

Hasta aquí hemos visto la coherente reivindicación que Montero hace de una fenomenología no idealista y el lugar central que en ella ocupa ese estrato primario, material-animal, del mundo. Será precisamente en relación con semejante estrato del mundo y con las posibilidades de aprehenderlo o no en toda su pureza que se va a revelar la otra característica que yo quiero destacar de su fenomenología: su historicismo relativista, que lo alejarán, ahora sí, de las posiciones husserlianas, aunque siempre en polémica con las mismas.

fenomenología, ese nivel básico del mundo, pero constituir aquí no significa y esto es lo que quiere insistir Montero, construir. La subjetividad no construye el mundo en la manera y modo en que quiere, ella siempre esta condicionada por ciertas legalidades que gobiernan los diferentes órdenes objetivos en particular y el mundo en general. Unas legalidades que también contribuye a formar, pero que no son de su exclusiva potestad. Es decir, la conciencia, por poner un ejemplo, no podría haber conformado el mundo perceptivo y sus objetos de un modo distinto al que lo hace. Aquí es donde la palabra constitución se torna peligrosa, dada la carga idealista que arrastra. En este ámbito primario, constitución es donación, aparecerse, manifestarse originario del mundo a la subjetividad o, como ya dijimos más arriba, reconducción del mundo a la conciencia, una conciencia que, desde luego, en su apertura al mundo, no se deja nunca describir con la metáfora de la *tabula rasa*. Ella es siempre activa en esa donación primaria. Husserl va a hablar en varias ocasiones de "actividad en la pasividad".

Un tema interesante que surge aquí, y en el que ahora no puedo entrar, es si Husserl, en sus textos sobre la conciencia interna del tiempo, no pretendería dar un paso más allá de este esquema, situándose, así, en posiciones que le llevarían a un tipo muy peculiar de idealismo. De esta opinión es, por ejemplo, Herbert Spiegelberg, «Una estructura peculiar de la constitución pasiva es su dependencia de un material dado previamente, la así llamada *hyle*, ejemplificada primariamente por los "sense data". La existencia de semejante material y, en un grado menor, todo el proceso de la constitución pasiva, lleva consigo, naturalmente, la dependencia de la constitución transcendental de factores independientes del ego y preserva, en última instancia, un elemento realista fuerte en el propio corazón de la fenomenología constitutiva. No es por esto sorprendente que Husserl nunca pareciera quedar del todo satisfecho sobre el status de los *hyletic data* y sobre la síntesis pasiva, y que tratara de reconducirlos a una clase más profunda de constitución de una naturaleza más creativa o productiva. El campo fundamental de estos esfuerzos últimos era la conciencia del tiempo». H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1965, pp. 147-8.

Para abordar este asunto, retomemos de nuevo la categorización de la fenomenología como retorno a los fenómenos originarios que desde siempre han motivado la reflexión filosófica. Pues bien, el intento de sacar a la luz semejantes fenómenos lo va a superponer Montero con la clarificación y aprehensión en toda su pristinidad de ese ámbito primordial del mundo —su estrato material-animal—, que es sobre el que se asentarán todas las construcciones posteriores que él aventa. Ahora bien, se preguntará Montero, ¿hasta dónde podemos llegar en la aprehensión de ese mundo primordial que parece conformarse ahora como matriz y condición de posibilidad de los fenómenos originarios? ¿Podemos estar seguros de que lo hemos captado en toda su pureza o más bien hay que conceder que siempre se nos cuelan nuestros prejuicios históricos, aquellos que pertenecen al mundo histórico cultural y concreto en el que siempre vive el filósofo y desde el que en toda ocasión hace sus preguntas? Y es que junto a ese mundo de los fenómenos originarios o, mejor dicho, fundido con él está el mundo cultural concreto en el que los hombres —el filósofo también— nacen, viven y mueren. Husserl había llamado de modo equívoco a esos dos conceptos o niveles del mundo *Lebenswelt*, que Montero traduce aquí por “mundo vivido” y que diferenciará añadiéndole dos adjetivos que definen sus características. Así, va a llamar «mundo vivido originario» a ese ámbito de la experiencia primaria y «mundo vivido concreto» al mundo cultural particular¹². La discusión sobre la articulación de estos dos mundos se produce a lo largo de toda la obra de Montero, no en vano refleja un aspecto esencial y peculiar de su modo de entender la fenomenología, pero hay dos capítulos que creo son centrales a la hora de tratar este asunto: el capítulo 4 de la Introducción, «El problema del mundo vivido», y el 14 de la Fenomenología

¹² Montero en su penúltima obra, *Mundo y vida en la fenomenología*, cambiará la traducción de este término, asignándole, igualmente, un nivel más. Así, *Lebenswelt* pasará a verterse como “mundo de la vida” y el nuevo estrato será calificado como “primordial”. Para un análisis sobre el significado de estos cambios en relación con el propio desarrollo de la obra posterior de Montero, ha de consultarse el artículo que Javier San Martín dedica en este volumen a *Mundo y vida en la fenomenología*.

de la objetividad, «Psicologismo y solipsismo». La discusión del apriorismo. En el primero de ellos, se nos va a dar ya una respuesta clara a cómo ve él la relación entre el mundo vivido originario y el mundo vivido concreto. En su opinión, esos fenómenos originarios nunca se nos pueden aparecer en su total pureza, siempre están contaminados por los mundos vividos concretos desde los cuales emprendemos su búsqueda. Esta grave limitación de lo que, siguiendo a D. Carr, se califica en el libro como «reducción histórica»¹³, es decir, la posibilidad de ir quitando las capas pertenecientes a los mundos vividos concretos para llegar al mundo vivido originario, va a propiciar una voladura, que se quiere controlada, del apriorismo, pero que, en mi opinión, conduce a una asunción no querida de un relativismo e historicismo extremos. Un ejemplo claro de lo que termino de sostener se manifiesta claramente en los dos textos que reproduzco a continuación: «No se podrá presumir que esos fenómenos originarios tengan validez como tales más que en relación con los mundos vividos concretos de que se ha partido para su hallazgo, cuya huella bien puede estar presente en la misma configuración del fenómeno originario descubierto. Evidentemente, todo ello significa una renuncia del apriorismo que dominó en la fenomenología de los primeros tiempos. O, lo que es igual, el abandono de la presunción de que la fenomenología sea la ciencia rigurosa que quiso ser» (p. 50). «Pero por sorprendente que pueda parecer, aunque no podamos concretarlo de ninguna manera, hemos de dejar abierta la posibilidad de que el mundo objetivo se exhiba con otras estructuras esenciales distintas de las que hoy damos por insustituibles o de que el pensamiento pueda discurrir por cauces expresivos provistos de términos y mecanismos distintos de los que hoy identificamos con los sincategoremáticos que funcionan en nuestro lenguaje» (p. 148).

Consideremos el primer texto. ¿Cuál es la idea esencial? No ya, simplemente, que no es posible alcanzar en su pureza los fenómenos originarios, dado que están contaminados por el mundo vivido

¹³ Cfr. D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History*, Northwestern University Press, Evanston, 1974.

concreto, sino un corolario lógico de esta tesis: puesto que nos enfrentamos a una pluralidad de mundos concretos, es decir, dada la pluralidad de culturas, los fenómenos originarios que logramos atisbar, al estar siempre “contaminados” por un mundo particular, lo son siempre, en el mejor de los casos, dentro de un marco cultural determinado. Nos enfrentamos, así, paradójicamente, no ya a un conjunto de fenómenos originarios que no pueden ser alcanzados, sino a un rosario de tales fenómenos. Y ello nos conduce a otra paradoja más. Si una de las virtualidades más interesantes del posible descubrimiento de los fenómenos originarios podía ser su carácter transcultural, resulta que ahora, en virtud de su contaminación y consiguiente pluralidad, se terminan por convertir en los responsables máximos que determinan de modo férreo la inconmensurabilidad de los diversos mundos.

Dado este panorama, una de las cosas que me resulta más difícil de entender en la posición de Montero es la siguiente, ¿cómo es posible defender a la vez esta inconmensurabilidad de mundos y fenómenos y hablar, como se hace en *Retorno* (p. 60, por ejemplo), de progreso, aunque sea en la formulación de las preguntas, en la captación de semejantes fenómenos? Una respuesta que en principio podría parecer plausible es que lo que Montero hace en el libro es evaluar el descubrimiento de los fenómenos originarios dentro del mundo occidental, es decir, dentro del mundo de la tradición filosófica que nace en Grecia. Esta respuesta es, sin embargo, errada. Y es errada porque para él, asumiendo coherentemente su punto de vista, eso que llamamos cultura occidental se descompone, a la vez, en diversos mundos. En efecto, es verdad que los griegos o los romanos, por poner un ejemplo, me son más cercanos que el papúa, pero también es cierto que mi mundo, mi marco cultural “posmoderno”, secular y tecnológico difiere mucho del de un griego o un romano. En tal sentido, como un día nos comentó el propio Montero en uno de los primeros seminarios de la Sociedad Española de Fenomenología, dedicado precisamente al problema del mundo de la vida en Husserl, «yo, en realidad, no puedo saber si la formulación que Parménides hizo del principio de no contradicción tiene que ver

o no con la que, por ejemplo, podría hacer Russell o un lógico contemporáneo». Y ello era así, porque el mundo de Parménides era diferente del mío y ambos “contaminaban” *su* y *mi* recepción del supuesto fenómeno originario.

Esta contradicción entre hablar de un cierto progreso en la aprehensión de los fenómenos originarios y defender una pluralidad de mundos con sus respectivos “fenómenos contaminados”, no es sino una versión más concreta de lo que para mí es la difícil conciliación de una fenomenología no idealista fuertemente pegada a la dimensión experiencial (capa material-animal) del mundo y una visión, creo, claramente idealista-culturalista en la tesis sobre la “contaminación” de los fenómenos originarios. Y es que no es fácil mantener, por un lado, la limitación de la subjetividad, su carácter no constructivo en la configuración del mundo y, por otro, otorgar prácticamente potestad absoluta a sus constituciones (en este caso, verdaderamente construcciones) hasta el extremo de ocultar la originariedad de aquel primer estrato del mundo.

Para terminar ya con este primer texto, y antes de adentrarme muy brevemente en el segundo, sólo quiero señalar que mantener la radical inconmensurabilidad de mundos y de los fenómenos a ellos ligados no deja de ser una tesis tan metafísica como aquella que sostuviera su completa y perfecta identidad en todos los órdenes. Una descripción elemental de la experiencia que tenemos de otros mundos, incluso de aquellos muy diferentes al nuestro, nos permite mantener que es posible comprenderlos y que nos comprendan de un modo razonable, teniendo, así, la posibilidad de entablar un diálogo.

Pasemos ahora al segundo texto. En él, Montero no hace otra cosa que radicalizar hasta el extremo el planteamiento relativista. Lo que parece defenderse aquí no es sólo que aquello que entendemos por fenómenos originarios depende del marco cultural en el que nos movemos, sino que incluso aquellos que funcionan de modo más “neutro” como estructuras del mundo y que son susceptibles de ser abordados, es decir, “contaminados” desde diferentes marcos culturales, por ejemplo, el espacio y el tiempo, podrían ser en un futuro radicalmente distintos de lo que ahora son o, incluso, no ser. Frente

a este planteamiento sólo puedo decir, de nuevo, que, so pena de defenderse una postura lo más abierta posible, Montero cae en una tesis metafísica tan radical como aquellas que pretende criticar y evitar en su libro. La noción de posibilidad, de apertura a lo nuevo que se termina de manejar, le posibilitaría decir al científico, igualmente, que es verdad que las ciencias todavía no han podido explicar qué es el ser humano, pero que en un futuro lo harán, cerrando con ello el paso a cualquier reflexión filosófica¹⁴.

3. Reflexión final. Finitud humana y fundamentación

Antes he expresado que la voladura que Montero realiza del apriori quiere ser controlada. Pero ya hemos visto como el núcleo de su tesis vascula claramente hacia el relativismo y encuentra bastantes dificultades a la hora de convivir con la fenomenología no idealista que igualmente se propugna. También he analizado en los párrafos precedentes el por qué eso es así, sus, podríamos decir, razones internas claramente expresadas. Sin embargo, en mi opinión, hay otra razón implícita, o no tan explícita, que es la que en el fondo empujaría a Montero a dar una explicación de los fenómenos originarios en clave relativista. Tal razón, que planea constantemente sobre todo el libro, es la asunción de la finitud humana como radicalmente incompatible con la pretensión de la tradición filosófica de alcanzar un fundamento racional último de nuestra conducta en los diferentes órdenes en los que ésta se desenvuelve: teórico, estimativo y práctico. Y en este punto su filosofía, y supongo que ello no le desagradaría en absoluto, pues supone una cierta confirmación de sus tesis, se manifiesta como hija de su tiempo y sus circunstancias. Me explico.

¹⁴ Para una crítica en esta misma dirección, cfr. E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua XXV, Kluwer, Dordrecht, 1986, pp. 55-56.

Creo que una de las características que mejor define a gran parte de la filosofía de esta turbulenta centuria, después de haber vivido dos guerras mundiales (en nuestro caso una guerra civil) y de haber experimentado diversos totalitarismos y el hecho crucial del holocausto, es la conciencia de la finitud humana. En efecto, una gran mayoría de los pensadores de este siglo ha insistido en el carácter menesteroso, falible del ser humano. Pero el abandono prácticamente unánime de lo que Thomas Nagel en una frase feliz designó como *The View from Nowhere*¹⁵, ha traído como consecuencia la proliferación de filosofías que han renunciado al proyecto ilustrado y se han inclinado hacia el relativismo. Aquellos que, sin embargo, han visto las consecuencias devastadoras de una postura semejante, han intentado establecer difíciles equilibrios entre la asunción irrenunciable de la finitud y el tratar de salvar un mínimo de racionalidad.

Creo que la fenomenología de Montero encaja perfectamente en este esquema general que termino de esbozar y, particularmente, en ese segundo grupo de filosofías que no quieren echar por la borda la herencia ilustrada. Pero, también creo, como ya he manifestado, que en su caso, y aunque él lo rechace explícitamente (p. 150), el equilibrio termina por romperse del lado del relativismo historicista. Y es que Montero, y no sin fundadas razones, teme más al dogmático que al relativista. En el fondo, el relativista parece estar siempre más cerca de la tolerancia. Sin embargo, sería conveniente en algún momento analizar si esto es así. Yo no lo creo. Porque el relativismo que se suele identificar con la tolerancia no es un relativismo radical, no es, siquiera, relativismo, pues presupone siempre un marco universalista emancipatorio en el que se establece qué se tolera y qué no, y por qué. Presupone, así, un marco, que yo no tengo inconveniente en llamar apriori, que, en el fondo, no hace otra cosa que recoger la idea más cara a la tradición filosófica: el dar y recibir razones. Y es ese espacio, ese coto vedado, tomando liberalmente la frase de Ernesto Garzón Valdés, el que nosotros *debemos y podemos*

¹⁵ Cfr. Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, New York, 1983.

fundamentar. En este punto, creo que la idea de fundamento, que siempre tiene un elemento de ultimidad, no es en absoluto incompatible con nuestra finitud. Depende siempre de cómo leamos esa finitud. Porque si es cierto que somos seres finitos, falibles y, ciertamente, abocados a la muerte, también es cierto que somos seres en los que se da el “milagro de la racionalidad”. Un milagro que, permitiéndonos descubrir una ley matemática o la dimensión moral que nos es propia, nos refiere a un tipo peculiar de infinitud que nos proyecta más allá de la muerte.

Heidegger tituló una colección de sus ensayos más célebres *Holzwege*. En alemán, un *Holzweg* es un sendero del bosque que no se comunica con otros y que no tiene salida. Ello no significa, sin embargo, que no merezca la pena transitarlo, porque cuando uno sigue el camino hasta el final y se ve forzado a regresar, al volver, sabe más acerca del bosque y, probablemente, de sí mismo.

Uno puede no estar de acuerdo —y empleo el presente con toda intención— con Fernando Montero en puntos esenciales de su argumentación. Pero incluso ahí o, precisamente ahí, su obra se mostrará siempre para mí como un *Holzweg*, un sendero que merece la pena andarse porque en él se nos revelarán problemas dignos de ser pensados.

PARA UNA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO
Las últimas obras de Fernando Montero Moliner:
entre el “presentimiento” y la cautela

Javier SAN MARTÍN
UNED

Introducción

A principios de septiembre de 1995 nos sobrecogió la ida definitiva de quien, desde que se fundara la Sociedad Española de Fenomenología, había sido uno de sus más entusiastas impulsores, Fernando Montero Moliner. No es necesario en este momento acudir a motivaciones de la entrañable amistad que a él me unía, para verme obligado a contribuir en este homenaje con algo más que palabras de presentación. He elegido centrarme en las últimas obras de F. Montero, pero sobre todo en la penúltima, *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, porque esa obra supera con mucho el mero acontecimiento, ya por sí importante, de la publicación de un libro de investigación. En realidad, en ese libro se puede leer mucho más de lo que en él aparece de modo explícito, aunque sea realmente mucho lo que F. Montero escribió en él. Mi objetivo fundamental es, pues, doble; por un lado trataré de dar pistas sobre ese otro contexto no dicho, pero seguramente pensado, que rodea al libro y que hace que este libro sea realmente excepcional. En segundo lugar, creo que es un deber presentar la trabada fenomenología del mundo que en él se expone, porque, en mi opinión, es de lo más profundo que al respecto se ha escrito en castellano. Para la historia de la fenomenología española es, además, fundamental.

En realidad, la vida del profesor Montero es un jalón decisivo en la historia de nuestra fenomenología; y dentro de esa historia este libro es un momento crucial. Fernando Montero Moliner pertenece

a lo que en el Prólogo a *Phänomenologie in Spanien* (Alber, 1999) he llamado la «tercera generación de la fenomenología en España», la de quienes —muy poquitos, sobran tal vez, para contarlos, los dedos de una mano— ya no fueron discípulos de Ortega, se formaron sustancialmente después de la Guerra Civil y empezaron a ejercer la docencia en los cincuenta o sesenta. De entre ellos F. Montero ha sido posiblemente el más centrado en la fenomenología. Pero de la tarea filosófica de Fernando Montero durante sus años de permanencia en activo, es decir, hasta 1987, cuando al cumplir 65 años se jubiló, dan fe los diversos escritos que se reúnen en este volumen de las *Investigaciones fenomenológicas*. A mí me toca comentar precisamente los escritos posteriores. Y lo primero que hay que resaltar es que más de un tercio de sus trabajos publicados proceden de estos algo más de siete años. También de sus ocho libros, tres proceden de la misma época. Eso indica la actividad creadora de Fernando durante estos años y, como contrapartida trágica, la enorme pérdida que temprana muerte ha causado a la filosofía española. No voy a aventurar ninguna conjetura que explique esa situación, a parte de la obvia, de que con toda seguridad tendría bastante más tiempo, desligado de la tarea docente en los cursos de licenciatura. Pero, personalmente, estoy convencido de que el contacto con los compañeros dedicados a la fenomenología en España, desde el Congreso de Santiago de septiembre de 1988, supuso para él un estímulo decisivo y definitivo.

Quienes han asistido a las reuniones del Seminario Permanente de Fenomenología tuvieron ocasión de presenciar el entusiasmo que F. Montero desplegaba en las discusiones. Muchas de sus teorías encontraron esas discusiones como banco de prueba. Desgraciadamente, eso no duró mucho, porque ya en 1991 la enfermedad mortal salió a su encuentro, aunque su entereza y, sin duda, el apoyo de su Carmen le ayudaron, por un lado, a ir superando batallas parciales en la guerra trágica que con la enfermedad libró durante cuatro años, y, por otro, a culminar, entre otros numerosos trabajos, el libro en el que me quiero centrar. A lo largo de 1992 aún participó, y con pleno rendimiento, por una parte, en el Seminario y, por otra, el mes

de noviembre, en la tercera Semana Española de Fenomenología, en Peñíscola, aquí con una ponencia sobre un tema muy importante en su penúltimo libro, la dialéctica entre la individualidad y la mundanidad. Pero ya a finales de 1993, parecía que Fernando había perdido la guerra, los encuentros sobre Merleau-Ponty, de noviembre de ese año, fueron concebidos como un homenaje al amigo y profesor que se nos iba. Pero aún tuvo fuerzas para vencer una vez más a la ineluctable enfermedad, y él siguió en su trabajo. En 1994 vio la luz su libro sobre la fenomenología del mundo y, por entonces y en los primeros meses de 1995, debió de escribir su último libro, salido ya el mismo año de su muerte, con el expresivo y significativo título, confesión de una admirable humildad, *Caminos sobre la mar*, excelente autopresentación, en la que demuestra una lucidez excepcional en quien sabía que ya poco le quedaba. Ese año aún participó, ciertamente ya cansado, en el Seminario Permanente de Fenomenología de la SEFE, donde se estudió la crítica de Heidegger a Husserl, participando todavía con la pasión que sus mermadas fuerzas le permitían. Después de verle en esas reuniones, su muerte, por más que desde hacía algún tiempo la temiéramos, no dejó de conmovernos, convirtiendo en real algo en lo que no queríamos creer.

Fernando Montero Moliner nos ha abandonado para siempre, pero se ha ido dejando a la filosofía española una obra de conjunto que debe ser recomendada y estudiada por la claridad con que plantea los temas. Dentro de su considerable producción, para la fenomenología española destaca la obra dedicada al mundo, publicada en 1994, por lo que supone, primero, de ordenación de esa compleja problemática en Husserl; segundo, porque sirve de «visión de conjunto de la obra de Husserl» (p. 281), ya que el estudio de la fenomenología del mundo le «ha permitido reconstruir el sistema husserliano en sus líneas fundamentales» (ib.); tercero, por lo que representa de aportación a un tema de máxima actualidad en la filosofía contemporánea. Por eso me ha parecido oportuno dedicar unas páginas a la presentación y comentario de esta obra, que puede significar un cierto giro en la bibliografía de Fernando Montero. En efecto, esta obra es la

primera que Fernando Montero dedica a la fenomenología de Husserl como tema monográfico, exponiendo un estudio sumamente condensado de los textos de Husserl, aunque, como veremos, no sólo es eso, ya que *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl* es ante todo la presentación de una fenomenología del mundo, pues, con motivo de la presentación y discusión de la fenomenología del mundo de Husserl, F. Montero deja traslucir aquello con lo que él está de acuerdo y lo que, en su opinión, hay que completar en una u otra dirección. Por eso esta obra representa una excelente aportación a una fenomenología del mundo, aunque, como no podía ser de otro modo, y es el mejor homenaje que le puedo dedicar, también yo mismo tendré que hacer algunos reparos críticos, que es la forma como siempre dialogué con Fernando Montero desde que en febrero de 1973 entablé, por primera vez, una larga conversación con él, en el incomparable marco del Hostal de los Reyes Católicos de Santiago de Compostela. Con dolor me veo obligado a prolongar el diálogo, y aunque sólo tenga como interlocutor unas letras, el que sean tuyas, hace que estén animadas por el recuerdo vivo del ánimo, la juventud hasta el final, la honradez y la entrega a su vocación de aquel entrañable amigo que las escribió.

1. Una obra diferente

Y lo primero que llama la atención en esta obra de Fernando Montero es el contraste que al menos de modo aparente muestra en algunos aspectos con el *Retorno a la fenomenología*. La lectura sucesiva de ambos libros deja la impresión de que con el de 1987 Fernando Montero cierra una etapa, aquella en la que ha tenido que estar justificando la fenomenología en un ambiente en el que podía parecer un tanto *demodée*; de ahí la insistencia de Fernando Montero de mostrar una fenomenología abierta a otros muchos autores. En *Mundo y vida* no hay ni la más mínima alusión a la necesidad de la fenomenología de abrirse a nada. Segundo, en 1987 se tocan muchos temas en muchos autores, seguramente fruto de muchos cursos

monográficos. En esa obra aparece claramente que una de las preocupaciones fundamentales de Fernando Montero, desde el principio al menos hasta 1987, fue mostrar que la fenomenología estaba presente en todos los filósofos que intentaban describir los *fenómenos originarios*. Por eso no rehuía él estudiar *fenómenos originarios* en autores que otros fenomenólogos no frecuentaban. Incluso llevó esa estrategia hasta apenas incidir en un estudio centrado en los textos del fundador de la fenomenología. Él mismo parecía haber rehuido ese estudio. Pues bien, en la obra de 1994 el talante es radicalmente opuesto, el único tema de estudio es la fenomenología del mundo de Husserl. Las bibliografías de ambas obras son, en consecuencia, radicalmente diversas; en el libro de 1987 aparecen muchos autores que difícilmente salen en obras de fenomenología, como B. Russell, junto con clásicos de la filosofía, mientras en 1994 la bibliografía es la específica de la fenomenología, más parecida a la de una tesis doctoral. Además en el texto no aparece reflejada ninguna bibliografía secundaria. Casi se diría que Fernando Montero emprendió a la edad de jubilación el escribir una tesis doctoral, con la ventaja de la amplitud de la perspectiva filosófica de que disfrutaba, y de la libertad de no tener que contentar a nadie con citas de amistad o reconocimiento.

Pero no terminan ahí las diferencias entre las dos obras. En el prólogo a *Retorno* muestra Fernando Montero su carnet de identidad, y en él parece resaltar ante todo que no practica una fenomenología ortodoxa; que no sigue a Husserl con «fidelidad inquebrantable»; que practica una «fenomenología de trazos muy diluidos» (p. 21); y, por fin, que frente al apriori no puede menos de mostrar cierto recelo. Pues bien, si se exceptúa el último punto, que, como veremos, se mantiene al final del libro, parece que después de 1988 no le interesaban mucho los otros. La apariencia de justificación que se puede leer entre líneas en *Retorno* desaparece totalmente, se centra en su tema y lo persigue hasta donde puede, sin contemplación para con nadie.

Hay, por otro lado, indicios significativos de haber profundizado más en los textos, o de haber cambiado algunas perspectivas sobre

Husserl. En primer lugar, cambia la traducción de *Lebenswelt*, que si en el *Retorno* aparece como “mundo vivido”¹, en *Mundo y vida* se prefiere la de “mundo de la vida” (p. 12). La justificación denota la apreciación que Fernando Montero hace del carácter histórico del mundo que Husserl describe. En efecto, en la justificación de 1987 la vida del *Lebenswelt* indica ante todo que se trata de un «mundo previo a las especulaciones filosóficas o a las construcciones científicas, es decir, a toda clase de elaboración cultural»². En realidad está en consonancia con el hecho de que la fenomenología de Fernando Montero busca los “fenómenos originarios”. Pero unos años después la traducción ha cambiado, porque ahora no insiste tanto en el carácter previo a las elaboraciones científicas, sino en el hecho de que el mundo de la vida es resultado de las efectuaciones de la vida. Ahora se fija en la definición explícita que Husserl da de vida en las conferencias de Viena: «La palabra *vida* no tiene aquí un significado fisiológico: Significa vida activa de cara a fines, vida que produce formaciones espirituales; en el sentido más amplio, vida que crea cultura en la unidad de una historicidad». Y es que esa definición le abre al carácter radicalmente histórico del mundo de la vida del que va a tratar. No es sólo un mundo vivido, que también lo es, o un mundo vital, con la traducción de Ortega³, que F. Montero lamenta rechazar, pese a su mayor atractivo literario; sino que es un mundo en el que la vida deposita los resultados de sus actos, porque es un mundo radicalmente histórico. Este matiz no había sido tratado hasta ahora por F. Montero, que estaba más interesado en el mundo como fenómeno originario anterior a toda elaboración; por eso en el epígrafe 22 de *Retorno* se utiliza sólo la obra de Husserl *Experiencia y juicio*, donde se explora más bien el mundo que F. Montero llamará originario. Pero en la última etapa de Fernando Montero, cuando

¹ Cfr. *Retorno a la fenomenología*, nota 42, p. 62, donde se justifica la traducción, justificación que no carece de fundamento.

² *Retorno a la fenomenología*, ibídem.

³ Fernando Montero cita este uso por parte de Ortega en *El hombre y la gente*. Yo añadiría que ese uso es muy anterior, pues ya aparece en *Qué es filosofía*. Cfr. Ortega, O.C., VII, 310, 430, 431.

aborda la fenomenología del mundo asume que el *Lebenswelt* es ante todo un mundo histórico, en el que la vida activa, la vida concreta de las personas, realiza un trabajo que lo cambia, por eso es el mundo *de la vida* el mundo en el que la vida ha actuado, y por eso es un mundo histórico. Esta historicidad del mundo de la vida no aparece ni siquiera en el epígrafe 18 de *Retorno*, dedicado al concepto de mundo de Heidegger. Quizás el haber enfocado el *Lebenswelt* más desde la fenomenología husserliana que desde la búsqueda de los fenómenos originarios es lo que hace que de acuerdo a *Mundo y vida* ese *Lebenswelt* se encuentre ya en las *Meditaciones cartesianas*, es decir, mucho antes de *La crisis*, y éste es otro cambio del libro de 1994 en relación al de 1987, en el que el «desinterés hacia la historia» (*Retorno*, p. 37) llega a las *Meditaciones cartesianas*. En *Mundo y vida*, por el contrario, el mundo de la vida concreto, que, como veremos, es el mundo radicalmente histórico, aparece ya en las *Meditaciones cartesianas*, llegando a dedicar el epígrafe 6.2 al estudio de ese mundo de la vida concreto, que «se constituye históricamente adoptando distintas configuraciones culturales» (p. 100).

Pero aún hay más, aunque ahora ya no estoy seguro en qué medida lo que voy a mencionar responde a un cambio, aunque así lo creo. La forma en que Fernando Montero comprendió la fenomenología, como la mayor parte de quienes pertenecen a su generación, es a partir de las obras publicadas, que en gran medida quedaron envueltas en lo que en cierta ocasión llamé una “crítica de cercanía”⁴. Así, en general para esta interpretación Husserl no se preocupa para nada de la historia; sólo al final de su vida irrumpe ésta en su filosofía, porque la historia real se ha introducido tanto en su vida

⁴ Llamo así a la crítica que Heidegger realizó de la fenomenología, fundamentalmente en sus lecciones de Marburgo, que, asumida por discípulos tales como Gadamer o Hanna Arendt, ha pasado a constituir un lamentable tópico. Le llamo “crítica desde la cercanía”, porque toma un punto de vista excesivamente ligado a las *Ideas*, que era el libro cercano que todos tenían. El concepto lo presenté en el Encuentro de Praga de abril de 1997 sobre Patočka y Fink, porque el filósofo checo, al final de su vida, quizás bajo la influencia de una H. Arendt que iba subiendo en su estima, acepta en lo sustancial esa crítica.

que no puede dejar de cuestionarla en su filosofía. Esta visión tiene muchas consecuencias, alguna de las cuales nos irán saliendo a lo largo de este comentario. Pero hay una importante, que afecta a la estructura del libro cuyo comentario es objeto principal de mi trabajo. El libro de Fernando Montero tiene dos partes claramente diferenciadas, y la diferenciación está en función de ese tópico.

La primera parte de la obra abarca los capítulos primero a quinto, mientras que la segunda va desde el sexto hasta el final. El criterio de separación es la irrupción de la historia. La primera parte trataría de la fenomenología de un mundo no histórico, mientras que la segunda se inicia con el reconocimiento del mundo histórico. Pero lo que aquí nos interesa es que, según F. Montero, esa separación es también biográficamente real, de manera que hasta las *Meditaciones cartesianas* no hace acto de presencia la historia, y por eso la segunda parte se inicia con el comentario al mundo concreto de las *Meditaciones cartesianas*. Como dice al principio de esa segunda parte, en el epígrafe 6.1, «la fenomenología del tiempo estudiada por Husserl en la etapa que culmina con las *Ideas para una fenomenología pura* está lejos de constituir un tratado sobre la historicidad. Pues el tiempo histórico debe registrar la universalidad del mundo, es decir, la totalidad sucesiva de los hechos. Esta nueva perspectiva sólo hará acto de presencia cuando, en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*, el “punto de partida” de la fenomenología sea un mundo de la vida concreto que plantee en primer término el sentido de la existencia histórica de la humanidad, su destino como heredera del legado espiritual del pensamiento griego» (*op. cit.*, p. 93).

Pues bien, la tesis del texto de Fernando Montero sobre la seriación de los problemas en la obra de Husserl, seriación relacionada con el modo como Husserl entiende el mundo y la historia, queda relativizada o calificada de «convencional», pues en general muchos de los temas que son atribuidos a la época de las *Meditaciones cartesianas* o de *Experiencia y juicio* pueden ser encontrados en épocas anteriores, pero el hecho de que Husserl no los publicara legitimaría que no sean estudiados cuando aparecen sino cuando aparece el texto publicado. Así ocurre con la intersubjetividad, que no aparece tratada

en textos publicados hasta las *Meditaciones*, y por eso las aportaciones de las lecciones de 1910-11 son aplazadas⁵. Pero el hecho de que estas aparentes correcciones se hagan fundamentalmente en notas, induce a pensar que son modificaciones que Fernando Montero se vio obligado a introducir a su pesar. De hecho, nada más empezar la obra insiste en los dos niveles que se detectan en la obra de Husserl, aquel en que el punto de partida es un mundo no histórico, representado por las dos primeras obras de fenomenología publicadas, las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* de 1913, y el segundo, aquel en el que el punto de partida es el mundo concreto histórico, y que empezaría con las *Meditaciones*⁶. Fernando Montero señala que «ello da relieve a su mera sucesión en la vida de Husserl» sobre todo porque elementos doctrinales de la segunda etapa aparecen en la primera (*Mundo y vida*, p. 18), aunque a decir verdad no se termina de entender qué quiere decir. Parece que, por un lado, los textos publicados ratifican la seriación de las dos etapas, pero los no publicados la cuestionan y la hacen convencional. Las notas ratifican continuamente esta convencionalidad, que todavía se acentuaría más de tomar en consideración las *Ideas II*, que apenas hace acto de presencia en la obra de F. Montero. Personalmente me inclino a pensar que en esta obra mantiene la interpretación tópica, pero que a tenor de un conocimiento mejor de los textos queda señalada como convencional, sin decidirse a revisar a fondo el material. De acuerdo a lo que ahora sabemos sobre Husserl, el esquema de Fernando

⁵ Cfr. p.e. *Mundo y vida*, p. 94, nota 23. Correcciones de este tipo son frecuentes en la obra; cf. p. 26, nota 4; p. 37, nota 19; p. 57, nota 1; p. 92, nota 22; también es interesante la nota 6 de la p. 101, donde se alude al curso sobre psicología, en el que ya se adelantan temas de las *Meditaciones cartesianas*. También en p. 206, n. 140, en que se alude a *Ideas II*.

⁶ Hay que tener en cuenta que en la p. 19 habla de «el giro que en la obra de Husserl pudo significar la aparición del mundo de la vida concreto», que éste «hace acto de presencia en las *Meditaciones cartesianas*», dándose una «indudable novedad». Todo esto induce a pensar que el esquema es más que un mero artificio expositivo sistemático. De hecho también ha dicho que su exposición optará «por un método que, en cierta medida responde al desarrollo biográfico de Husserl». En realidad no responde más que al azar de las publicaciones.

Montero se basa fundamentalmente en las *Ideas I*; pero este libro es muy problemático y el mismo Husserl lo vio así muy pronto, justo a principios de los años 20, concibiéndolo como la primera exposición de la fenomenología para un público que se desenvolvía en un lenguaje totalmente ajeno a la misma, por lo que intentó resaltar aquellos aspectos que más podían, en su opinión, ayudar a superar la actitud natural⁷.

2. Una tesis fundamental de *Mundo y vida*

Pero una vez que he señalado los rasgos que moldean esta obra como diferente de la anterior, también será necesario mostrar la continuidad de la tesis fundamental, de una tesis doble, con la que Fernando Montero estaba muy identificado y que en mi opinión tiene un largo alcance. En el Seminario Permanente repetía muchas veces el valor universal intersubjetivo de las significaciones con que Husserl empieza su investigación; por eso, Fernando Montero nunca concedió más importancia a la acusación de solipsismo en una filosofía que rechazaba precisamente el valor meramente subjetivo de las significaciones y estructuras esenciales. Pues bien, junto a esa tesis, de la que Fernando Montero creo que estaba radicalmente convencido, había otra, que en sus publicaciones aparece de manera reiterada: la fenomenología de Husserl investiga con determinación el carácter individual de las cosas. Más aún, el gran descubrimiento y, a la vez, empobrecimiento de la fenomenología del mundo expuesta en las *Ideas* radica en que el mundo aparece en ese libro como un conjunto de objetividades individuales dadas en la experiencia concreta. El valor de la experiencia concreta es lo que Fernando Montero quiere reivindicar por encima de cualquier otra tesis filosófica.

⁷ También los apuntes sobre el momento de las aportaciones de Husserl al análisis del mundo originario ratifican la convencionalidad de la división por los años de publicación de los textos. Cfr. p. 143 ss, y 196 s.

En este contexto hay que decir que una de las palabras más utilizadas por la filosofía de Fernando Montero es la palabra 'empírico'; conocida es su tesis sobre el empirismo kantiano. En el terreno de la fenomenología, sin embargo, puede este uso despistar a muchos. No sé si Fernando Montero lo llegó a saber, pero el uso de esa palabra puede convertir muchas de sus afirmaciones en difíciles de ajustar; pero el error no es suyo, proviene de la traducción que Gaos hizo de las *Ideas*, ya que Gaos traduce los adjetivos referidos a la palabra *Erfahrung* como empírico, lo que es radicalmente confunde. Fernando Montero asume esa cuando menos equívoca traducción. El giro *Erfahrungsbewußtsein*, con que Husserl alude a la experiencia perceptiva, porque es una conciencia experiencial, frente a los recuerdos, fantasías, etc., Gaos lo traduce como 'conciencia empírica', sin tener en cuenta que la conciencia empírica es la superada por la epojé y la reducción. Así, lo empírico a que alude Fernando Montero es lo dado en la experiencia después de la reducción, cuya forma de conciencia es una "conciencia experiencial", como se traduce en *Ideas II*⁸.

Hecha esta aclaración, Fernando Montero pretende mostrar que la conciencia experiencial y su correlato, lo dado en la experiencia, lo que él, de un modo equívoco, llama empírico, nos pone ante un mundo concreto, que Husserl concibe, primero, como un conjunto de individualidades, pero que a lo largo del desarrollo de su obra va adquiriendo una consistencia estructural, que es lo que constituye el mundo. La individualidad de las cosas se nos da en la experiencia

⁸ Cfr. E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. traducción de Antonio Zirión Quijano, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, p. 500. Un caso de uso verdaderamente erróneo del término 'conciencia empírica' puede verse, por ejemplo, en la p. 67, cuando se dice que la reducción trascendental «conserva, por tanto, la pretensión de existencia real que es propia del mundo de la actitud natural, sólo que la considera como correlato de la conciencia empírica que le da validez». Obviamente esa conciencia empírica es la radicalmente superada por la reducción. En la cita que sigue a ese texto, en la que se habla de «multiplicidades empíricas», se habla en alemán de *Erfahrungsmannigfaltigkeiten*.

concreta, en la conciencia experiencial. Este tema es básico en las *Ideas* y a él dedica muchas páginas Fernando Montero. Inmediatamente después de escribir el *Retorno* parece que ese asunto le preocupa mucho. El tema que aparece ya en el epígrafe 19 de la segunda parte del *Retorno*, volverá en algunos trabajos posteriores⁹. Pero la importancia que tiene el tema se ve a partir del artículo publicado ya en 1990 «Notas para una fenomenología del mundo»¹⁰, en el que se exponen ya algunas de las tesis fundamentales de *Mundo y vida*. En efecto, aquí ya están presentes y ordenados los tres conceptos de mundo que Fernando Montero va a detectar en Husserl, el *mundo de la vida concreto*, que es en todo caso el punto de partida de la fenomenología; el *mundo de la vida originario*, que resulta cuando «se indagan ya los fundamentos de lo que ha aparecido en una estricta descripción como el “mundo de la vida concreto”»¹¹; y, tercero, el *mundo de la vida primordial*, que es el que aparece en las *Meditaciones cartesianas*, en el que «se lleva hasta sus últimas consecuencias la indagación trascendental que se inició al preguntar por la función genética que tiene la experiencia con respecto a las construcciones propias del juicio que sobre ella se levantan» (*op. cit.*, p. 21).

Una vez que ha expuesto Fernando Montero esta seriación en las nociones de mundo, se apresta a resaltar el punto clave que a él, que ha estudiado a fondo a Heidegger, más le interesa, para «subrayar aquél [aspecto] que constituye su enlace con la fenomenología del mundo de Heidegger, por cuanto puede significar un enriquecimiento en ciertos aspectos, un empobrecimiento desde otros, de la teoría de Husserl» (*op. cit.*, p. 23). Y lo principal es que la fenomenología de Husserl, de acuerdo a este texto «adolece de una grave insuficiencia», pues su mundo es «sólo una totalidad espacio-temporal de individualidades objetivas que aparecen desconectadas o vinculadas mutuamente

⁹ Cfr. por ejemplo, «El enigma de la individualidad», Valencia, *Quaderns de filosofia i ciencia*, 1989.

¹⁰ en *Recerca. Revista de Pensament i anàlisi*, pp. 13-29.

¹¹ «Notas...», p. 18.

por enlaces de muy escasa consistencia» (ib.). A juicio de Fernando Montero, lo que prevalece en el mundo de Husserl es la mera situación de las cosas «en un único espacio y tiempo». Por contra, «la teoría de Heidegger supone un progreso muy considerable» (ib. 24), por cuanto el mundo está constituido por una trama significativa desde la que las cosas toman su sentido. El mundo en definitiva, o mejor, la mundanidad «recoge con su sucesión temporal o su contorno espacial la diversidad y el engranaje de las situaciones que, con su intrínseca significación, es decir, remitiéndose mutuamente, constituyen la significación del mundo todo»¹². Partiendo, pues, de esta diferencia, lo que le interesa a Fernando Montero es resaltar que ambas teorías se complementan, pues la fenomenología de Heidegger «hace caso omiso de la individualidad o, al menos, la relega a un nivel exiguo» (p. 26), por lo que se echa en falta «un examen de lo que supone la presencia empírica¹³ del mundo y de las individualidades que en él se muestran» (p. 27).

Pero hasta *Mundo y vida* no vamos a poder calibrar todo el alcance de la complementariedad de ambas fenomenologías y de las consecuencias que eso tiene. En efecto, nada más empezar el texto plantea Fernando Montero el tema del mundo de la vida en Habermas, para quien el mundo de la vida es «un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente»¹⁴. Creo que se podría decir que a grandes rasgos esta definición de Habermas no difiere sustancialmente de la de Heidegger; ambos se desenvuelven en el mismo terreno, y no están, además, lejos de todos los que propugnan la novedad e irreversibilidad del llamado «giro lingüístico»; de hecho Fernando Montero sigue la cita de Habermas con una frase llena de guiños: Habermas en consecuen-

¹² *op. cit.*, p. 26. La palabra 'situación' parece querer transmitir el sentido de la heideggeriana *Bewandtnis*, de acuerdo a la p. 25. Sobre esta complicada palabra puede verse del autor *Teoría de la cultura*, Editorial Síntesis, Madrid, 1999, p. 162 ss. y 181 s.

¹³ Téngase en cuenta la aclaración que hemos hecho respecto a esta palabra. presencia empírica es, sin más, la experiencia sensible corporal.

¹⁴ *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, p. 10.

cia «rechaza la posibilidad de que su explicación [la del mundo de la vida] pueda realizarse “en el marco de una fenomenología y una psicología de la percepción”» (ib). Pues bien, ahora se ve la importancia de la confrontación entre Husserl y Heidegger, pues, como se sabe, la actualidad ha decidido insistir en el lenguaje, en las tramas significativas de la realidad al margen de la realidad misma. Y aquí es donde interviene Fernando como fenomenólogo: «Tan sólo he de sugerir que es difícil tratar de lo que sea el “mundo” considerando básicamente su estructura lingüística», pues «el mundo supone un sustrato de experiencias», y pretender resolver el problema del mundo, el problema de la realidad de las cosas con la apelación al lenguaje no parece sensato. Fernando Montero llama a lo meramente lingüístico, a la significación, «entidad fantasmal». El desconocimiento general que tenemos de la filosofía de Ortega nos hace olvidar que el filósofo madrileño ya había tratado esta cuestión desde su primera aproximación a la fenomenología en 1913. El concepto, que nos da la trama significativa de las cosas, es una *realidad espectral*, que sólo asiéndose a lo sensible se puede superar. Al despreciar Heidegger y, con él, cuantos apuestan por el “giro lingüístico”, la necesidad de la experiencia concreta material y corporal para dar cuenta del mundo, nos están dando como mundo una realidad espectral, una pura realidad *virtual*, canjeable por un diccionario, como si el mundo se nos diera en el diccionario, porque ahí es donde está la trama significativa del mundo, sólo que, para su desgracia, esa trama significativa no es *el* mundo, al que sólo tenemos acceso en la experiencia: «en su acepción básica el mundo supone un sustrato de experiencias» (ib.). En mi opinión, las dos páginas de la introducción que justifican la orientación fenomenológica, más allá de los intentos reduccionistas de los filósofos del “giro lingüístico”, representa la ratificación de Fernando Montero en una tradición sin complejos. En esta obra no cita a Heidegger ni siquiera en la bibliografía. Alude, sin embargo, a los «plexos de significaciones» de Habermas como la explicación de lo que sea el mundo. Obviamente en esos “plexos” no está sólo Habermas sino toda una cohorte de repetidores que Fernando Montero no necesita citar.

3. Los diversos conceptos de mundo en Husserl

Una vez que hemos centrado el tema básico del libro y algunas de sus tesis claves, vamos a recorrer algunos de sus puntos con cierto detenimiento. El objetivo global del libro es rastrear la relación que tienen los diversos mundos que aparecen en la obra de Husserl. F. Montero cita seis, el mundo lógico, el circundante, el primordial, el mundo objetivo, el mundo de la vida concreto y el mundo originario. Por lo general, cada mundo está especialmente citado en una obra. En la última obra de Husserl aparecen varios de ellos, por supuesto, el mundo objetivo, pero fundamentalmente el mundo de la vida concreto, el primordial y el originario. En *Experiencia y juicio* se trata del mundo originario y en *Meditaciones cartesianas* aparece ante todo el mundo de la vida concreto y el mundo primordial. En cuanto a los otros dos, el mundo lógico es el que estaría apuntado en las *Investigaciones lógicas* y el mundo circundante es el de las *Ideas* de 1913. Ya de entrada, podemos adelantar que mundo objetivo es el mundo en el sentido de mundo cósmico independiente de la actividad humana. Que el «mundo lógico» (p. 55) o la «mundanidad lógica» (p. 53) es la «trama lógica» (p. 49) que caracteriza al mundo, o «la forma lógica del mundo», cuyo rasgo fundamental es el ideal de compatibilidad¹⁵ «impuesto por los principios analíticos, que gobierna todo enunciado, así como sus enlaces discursivos. Es decir, es un ideal de licitud que concierne a los objetos individuales que constituyen el campo intencional del enunciado» (p. 51), un mundo que no se refiere al mundo de los objetos reales, pero que es aludido también porque éstos no pueden contravenir las leyes lógicas. Como ya había notado Fernando Montero, partiendo de ese conocimiento exhaustivo que tiene de las *Investigaciones lógicas*, el «curso del mundo», el *Weltlauf*, no puede negar las leyes lógicas, por tanto tiene que transcurrir de acuerdo a ellas, es decir, en el mundo no se puede dar un cuadrado redondo. El mundo, por tanto, transcurre de acuerdo

¹⁵ *Verträglichkeit*, que F. Montero vierte como 'licitud', traducción quizás un poco forzada.

a una trama lógica. Esa trama lógica es el mundo lógico. Desde esa perspectiva sólo recibe «indirectamente la denominación de “mundo”» (p. 55).

El mundo circundante es el mundo de la actitud natural descrito por Husserl en las *Ideas*. Fernando Montero lo aborda en dos aproximaciones, una primera en el capítulo 2, que constituye el *punto de partida* de la fenomenología en sentido estricto, y que toma el mundo tal como se nos da en la vida ordinaria, con las estructuras que muestra. En el capítulo 4, por contra, ese mismo mundo será abordado desde la elaboración de algunas nociones básicas en las *Investigaciones lógicas*. Ese mundo circundante inicial, aunque sea abordado «desde una perspectiva fundamentalmente teórica», no es sólo eso, pues es resultado de las actividades prácticas, por eso es un «mundo práctico»¹⁶. En la estructura del mundo circundante «coexisten datos empíricos con elementos inteligibles y axiológicos» (p. 28) de manera inmediata.

Las propiedades de ese mundo circundante práctico de la actitud natural, tal como se ofrece en una primera inspección, son las siguientes: en primer lugar es un mundo que se da en una evidencia primaria (p. 29), básica (p. 30), aunque esta evidencia tiene un alcance limitado, pues, por ejemplo, no llega a cierto momento del recuerdo, o a la intimidad del otro. Es un mundo en el que sencillamente se abren interrogantes sobre «su índole racional», a partir, además, de la aparición de otras personas. En segundo lugar, el mundo es espacio-temporal, siendo el espacio y tiempo horizontes «que se extienden a partir de los fenómenos que en cada caso formen su centro de dispersión» (p. 33). En tercer lugar, el mundo como horizonte espacio-temporal está lleno de cosas individuales y estados de cosas individuales. El mundo material constituye la capa fundamental del mundo natural, a ella está referido esencialmente todo otro ser real, y ese mundo material «estructura básica de cualquier

¹⁶ Habría que hacer notar que desde el momento en que aceptamos esto, ese mundo es ya irremediamente un mundo histórico. En *Ideas II* la insistencia en ese carácter histórico es manifiesta.

objeto... es un mundo formado por la experiencia de seres corpóreos individuales» (p. 37 s.). Tenemos, por tanto, como clave del mundo circundante la «capa fundamental» que es el mundo material, dado en la experiencia primaria que proporciona la percepción sensible. No hace falta decir que esta insistencia en la individualidad de las cosas del mundo circundante hace, según F. Montero, que ese concepto de mundo adolezca «de una alarmante pobreza de estructuras», aunque pienso que Husserl se había curado en salud al advertir ya en la primera sección de las *Ideas* que el mundo no era el conjunto de los hechos, sino el conjunto de los hechos clasificados, porque todo hecho tiene su encuadre en un marco esencial¹⁷.

Por supuesto, y para terminar el repaso de las características del mundo circundante, se trata de un mundo intersubjetivo, compartido y hablado, supuesto fundamental, por tanto, del entendimiento mutuo. Esta descripción es una descripción desinteresada, que sólo se fija en los rasgos que exhibe el mundo inmediato de la vida cotidiana en el que nos desenvolvemos ordinariamente.

Pero, según Fernando Montero, la primera fenomenología del mundo no se queda aquí, porque ese mundo circundante, con esas características no es más que el punto de partida. La verdadera fenomenología del mundo está en el estudio de cómo se presentan y son las realidades del mundo, lo que Fernando Montero hace en el capítulo 4, «La fenomenología del mundo en las *Ideas*». Hay en el libro de Fernando Montero un aspecto que quiero señalar, una especie de insistencia en llevar la fenomenología a las disciplinas filosóficas tradicionales. Así las *Investigaciones lógicas* son una lógica formal, o se desenvuelven en ese nivel. Como en las *Ideas* se da un

¹⁷ Que el libro *Mundo y vida* está escrito con cierta, por otro lado comprensible, aceleración se ve en la página en que F. Montero alude a las dos primeras secciones (cf., p. 38) de las *Ideas* como capítulos. También habría que matizar un poco su interpretación. Es cierto que se podría haber buscado otra ordenación y haber empezado por la segunda sección, la de la reducción. Incluso quizás habría que haber integrado la sección primera en la descripción del mundo circundante. En realidad la primera sección viene a ser un rechazo frontal del positivismo, al decirle que el mundo no es el conjunto de los hechos sino el conjunto de los hechos clasificados.

paso más en la fundamentación de la lógica, las *Ideas* se desenvuelven en un plano de una lógica trascendental. Ciertamente, la estructura de la obra de Husserl *Lógica formal y trascendental* apoya este planteamiento, por otro lado, con claras reminiscencias kantianas. Pues bien, si en la lógica formal no se podía hablar en sentido estricto de mundo, en la lógica trascendental sí que se puede hablar de mundo «en el pleno sentido de la palabra» (p. 55). Más aún, su estudio está exigido por el tema de la lógica trascendental, la subjetividad trascendental, lo que sólo se puede hacer tomando en consideración el «campo universal de sus vivencias», que está constituido «por el mundo sensible e inteligible, es decir, el mundo hilético y noemático». Sin embargo, apenas podemos hallar un tratamiento trascendental del mundo en las *Ideas I*, ya que lo que destaca más bien es la ausencia de «una teoría explícita sobre la mundanidad». Husserl no va más allá de lo que nos ha dicho sobre el mundo circundante. Lo único que parece interesarle es la constitución de los objetos individuales que lo llenan, haciéndose así deudor de los planteamientos de las *Investigaciones lógicas*. Sólo se podría encontrar algún atisbo en la teoría de la trascendencia que se da en cada objeto hacia «el contorno en el que se da el objeto» y «hacia los aspectos latentes que encierra cada objeto en el interior de su estructura superficial» (63), pero a pesar de eso, y de la idea de región, que prescribe las reglas de los fenómenos que a ella pertenecen, en las *Ideas* «se omite toda alusión a la mundanidad», que se pudiera constituir en base a esa trascendencia.

Sin embargo, sí se esclarece «la índole intencional del mundo» con motivo de la discusión del idealismo de Berkeley, en que parecería haber incurrido la fenomenología por la epojé y reducción. Aquí el tratamiento que F. Montero hace de la epojé y la reducción es francamente magistral. Distingue Fernando Montero la reducción eidética, en la que se pone fuera de juego las estructuras empíricas fácticas, para quedarse sólo con lo esencial, de la reducción trascendental, en la que se recupera lo fáctico y dado en la experiencia «para que el mundo valga como “real”». El mundo conserva «la pretensión de existencia real», sólo que «la considera como correlato de la

conciencia empírica¹⁸ [habría que decir: de la conciencia experiencial] que le da validez» (p. 67). Por tanto, en la reducción trascendental, lo único que se hace, primero por la epojé, es suprimir «el “objetivismo” dogmático que atribuye una realidad absoluta a las cosas de que nos ocupamos» (p. 67), es decir, que el mundo sea «una entidad absoluta que exista por sí y que trascienda su presencia objetiva» (p. 69), para convertirlo, como segundo paso, en correlato de la conciencia. La reducción «consistía sólo en un giro de la atención hacia la estricta presencia de los objetos y, por consiguiente, hacia las funciones de la conciencia que esa presencia delataba» (ib.), aunque, como advierte Fernando Montero tomando buena nota de lo que dice Husserl de una manera autocrítica, en las exposiciones de la reducción hay dos desajustes, uno referente a la primacía que se otorga a la conciencia frente al mundo, cuando son estrictamente simultáneos, como, por cierto, muy bien lo vio Ortega al proponer su metáfora de los *Dii consentes*; y segundo, el que «atañe a la existencia de los otros», cuestión que Husserl corrigió en su teoría de la intersubjetividad. De todas maneras creo que este epígrafe es de lo más acertado que Fernando Montero ha escrito en relación a este tema.

Pero no termina ahí esta primera parte de la obra de F. Montero. Antes de pasar al estudio de las tres nociones de mundo más importantes, el capítulo 5 constituye una reflexión gozne sobre el lugar de la historia en la fenomenología. El planteamiento de F. Montero es sumamente acertado, por un lado, reconoce la dificultad del planteamiento y, en cierto modo, la reticencia de Husserl frente a la historia, puesto que la fenomenología parece ser una ciencia de esencias. Esta tendencia hacia la búsqueda de lo apriori de validez universal la ejemplifica en el rechazo del historicismo presente en la obra de 1911 *La filosofía como ciencia estricta*. Pero F. Montero llama la atención sobre dos aspectos muy importantes, primero, «las consideraciones que Husserl realiza a favor de la historia» en ese mismo texto, hasta el punto de reivindicar, pese a las apariencias, la

¹⁸ Cfr. lo que se comenta en la nota 8.

necesidad de la historia y la importancia de la filosofía de la cosmovisión; y en segundo lugar, aun concediendo que todavía no se enfrenta directamente con la historia (p. 90), se dan ya dos elementos que o bien suponen la historia o bien la hacen posible; como los llama más adelante (p. 186), son «elementos teóricos necesarios para explicar la historicidad: el dinamismo y la temporalidad de la conciencia y su índole intersubjetiva», aunque ni en un caso ni en otro, en opinión de F. Montero, se da el paso a una «fenomenología de la historia». Las razones de esa denegación, en el caso de la intersubjetividad, son más bien precarias, porque la intersubjetividad que F. Montero considera es la de la comunidad del apriori y no la que «se enfrenta con el problema del “otro”» (p. 94), y sólo ésta tiene relación con la historia, pero inmediatamente tiene que reconocer —nota 23— que ese tema lo ha tratado Husserl ya desde 1905, lo que invalida la apreciación de su texto, al menos, en este aspecto. De todas maneras, la pregunta que deja en el aire para abordar la segunda parte de su investigación es si una ciencia que busca lo esencial puede hacerse cargo de la historia. La segunda parte del libro intentará responder a esa pregunta.

4. Una pauta para la fenomenología del mundo

La segunda parte de la obra, ciertamente no señalada como tal en el libro, abarca los tres densos capítulos finales, cada uno de ellos dedicado a una noción de mundo. La extensión de esos capítulos no permite pasar aquí de unos ligeros apuntes. Y lo primero que destaca es que en ellos se ofrece una pauta para la ordenación precisa de los tres conceptos de mundo. El mundo de la vida concreto, al que se dedica el capítulo 6, es un mundo en el que se reflejan los productos históricos; ese mundo, descrito en *La crisis de las ciencias europeas*, es el mundo tal como es en la realidad de la vida cotidiana y constituye el punto de partida de toda indagación fenomenológica. El resultado de la indagación fenomenológica será, primero, el descubrimiento y, luego, el análisis de los otros dos mundos. De esa manera quedan

ordenados los tres conceptos que Fernando Montero maneja y que según él se tratan prioritariamente, cada uno de ellos, en obras distintas de Husserl: el concreto en *La crisis*, —aunque un adelanto se halla en las *Meditaciones cartesianas* y también aporta una interesante nota (nota 6 de la p. 101) de la *Psicología fenomenológica*—; el mundo originario, en *Experiencia y juicio*, y el mundo primordial, como tema en la 5^o de las *Meditaciones cartesianas*, aunque también reconoce que en *La crisis* los textos «adolecen de cierta ambigüedad» (p. 105) y denotan tanto al concreto como al primordial.

Esta ordenación de los tres conceptos representa una especie de *arquitectónica* de la fenomenología del mundo, de una fenomenología que se las tiene que ver con un mundo tal como es, no un mundo al que se le haya negado la historicidad. En la presentación que se hace de la arquitectónica destaca la claridad con la que se describe el mundo concreto en el que vivimos y desde el que se plantea la fenomenología. En efecto, el mundo concreto de la vida que tomamos como punto de partida de la fenomenología es un mundo en el que la historia ya ha actuado, y no sólo en el sentido normal que ya había expuesto Husserl al describir el mundo circundante: que el mundo ordinario es un mundo cultural lleno de objetos instrumentales, resultado de la acción cultural, interpretados siempre en el sentido del uso que de ellos hacemos, sino que es un mundo, y esto es lo más importante, resultado de la *historia europea*, que en su momento inició la aventura filosófica como un «ideal de plena racionalidad» (p. 105); esta consideración es mucho más importante cuanto la propia fenomenología es «el desenlace de la historia del pensamiento europeo» (p. 115). Pero aún hay más, ese mundo histórico concreto que es el punto de partida de la fenomenología implica los ideales del pensamiento helénico (p. 122), más aún, esa implicación es un rasgo definitorio de la misma historicidad de ese mundo: «la historicidad que domina en dicho mundo [es] ... la del curso de la Humanidad que se encamina hacia una plenitud ética del hombre basada en la realización de las normas morales...» (p. 125), pues de una manera u otra en él están vigentes «los ideales racionalis-

tas ... como legado de la filosofía griega» (p. 207). Ahora bien, estos ideales, que señalan un telos y determinan la historicidad de nuestro mundo concreto, tienen que ser justificados, porque de entrada el “presentimiento” de que pertenecen a la vida humana no puede ser más que una “presunción”. Es tarea de la fenomenología ofrecer la justificación de esa historicidad, de esos ideales, de las estructuras de ese mundo de la vida concreto que, como es obvio, es particular de cada pueblo, aunque también parece que mantiene un rasgo de comunidad, porque la legalidad lógica que rige todos los mundos de la vida concretos particulares pretende regir para todos los hombres.

La tarea, pues, de la fenomenología es ingente. Y la propuesta de Fernando Montero es que, en la arquitectónica de la fenomenología del mundo, el tratamiento fenomenológico del mundo se verifica primero en la propuesta del mundo originario y, en segundo lugar, en el estudio del mundo primordial. En estos mundos hay que encontrar la fundamentación fenomenológica de lo que en el mundo de la vida concreto son presunciones, presentimiento o aspectos problemáticos.

El mundo de la vida concreto es el punto de partida de la investigaciones fenomenológicas, y el mundo de la vida originario es el desarrollo de esas investigaciones, en las que se debe hallar la fundamentación de lo que aparece en el mundo de la vida concreto. Ahora bien, para Fernando Montero es un problema que las explicaciones sobre el mundo originario se hallen en obras muy anteriores, de manera que «el “punto de partida” de la fenomenología... lo [es] para una filosofía desarrollada bastantes años antes» (p. 145). F. Montero lo resuelve acudiendo a la introducción a *Experiencia y juicio* que escribe Landgrebe en base a teorías de *La crisis*, pero dan paso, con autorización de Husserl, a las teorías sobre el mundo de la vida originario que proceden de muchos años antes. Naturalmente, esa situación pondría en tela de juicio el esquema “biográfico” con que F. Montero entiende la fenomenología. De todas maneras, la solución de Fernando Montero, aunque muestre cierto desajuste

con su forma de abordar el desarrollo de la fenomenología, es muy didáctica.

Una vez aclarado este punto, inicia el largo capítulo 7 un estudio del sentido y estructuras del mundo originario, que ocupa más de ochenta páginas. Lo primero que considera es el hecho de la «creciente valoración de la experiencia» (p. 146), —experiencia generalmente aludida en la obra de F. Montero como lo empírico—, que pudo extrañar a los que consideraron la fenomenología como estudio de las esencias formales. Pero una lectura atenta de las *Investigaciones lógicas* y de las *Ideas* daba claves suficientes para no caer en esa trampa. Pues la experiencia es siempre el nivel en el que las significaciones encuentran su cumplimiento. La lógica formal husserliana se remite a una trascendental, en la que se analiza la base en la que se sustenta el reino de las significaciones. Pero eso significa que los planteamientos de las *Investigaciones lógicas* han de dar pautas también para el modo de ser del mundo originario. La ventaja de una lógica trascendental es que en ella se ponen de manifiesto no tanto los casos individuales que dan cumplimiento a los juicios considerados en la lógica formal sino a la totalidad de la experiencia en que lo individual queda enmarcado. El correlato de esa totalidad es el mundo de la vida originario. Entonces, lo que F. Montero persigue es la estructura de ese mundo de la vida originario; y aunque es cierto que en *Experiencia y juicio* predomina la perspectiva más individual reflejada en los juicios predicativos, de manera que se estudia las «Sachlagen» que aparecen en la experiencia, también terminarán por aparecer las tramas que las unen y que Fernando Montero identifica con las veces que aparece en la obra de Husserl las palabras referencia o vinculación (p. 151 s.). Por eso, si aparece cierta prioridad del horizonte interno de las cosas: «posibles datos que son previsibles en su individualidad» (p. 165), el horizonte interno supone un fondo u horizonte externo. La prioridad del horizonte interno indica, de todas maneras, el predominio, en el análisis del mundo originario, de la perspectiva de las *Ideas*, más centrada en las realidades individuales. Pero la trascendencia indicada

con el horizonte interno no debe ocultar la otra, la del horizonte externo (p. 168 ss.).

El horizonte externo es espacio-temporal, arranca de la singularidad de las cosas, en las que encuentran «su motivación inicial», de manera que cada experiencia individual remite a ese horizonte espacial o temporal, que no es otro que el mundo en el que el objeto de esa experiencia queda englobado. La forma de esa pertenencia es lo que se llama la «remisión», la *Verweisung*, término especialmente querido para F. Montero, que aprendió de Heidegger, sobre el que hizo su tesis. Esta remisión es estudiada en su vertiente temporal, espacial y causal, insistiendo Fernando Montero en la insustituible importancia del «aquí absoluto» y «ahora viviente» (p. 199), como momento y lugar privilegiado de donde arranca toda perspectiva remitente a los horizontes mundanos espaciales y temporales, y en la «conexión típica» que muestra «una causalidad propia de las experiencias del mundo de la vida originario» (p. 205), por tanto una «causalidad primaria». Precisamente en «la temporalidad y espacialidad originarias que radican en la misma trama de remisiones que enlazan dinámicamente los elementos sensibles» (p. 201) reside la mundanidad, aunque Husserl «concedió al tiempo el privilegio de ser la dimensión prioritaria del mundo de la vida originario» (p. 206).

La temporalidad, por su parte, es histórica. Fernando Montero alude al apéndice XXV de *La crisis*, aun a sabiendas de que ahí sólo se trata de la historicidad de la ciencia, pero en su opinión esa historicidad se puede aplicar «a la misma historia universal» porque la infinitud espacio-temporal que opera en cada suceso mundano «inserta una pretensión de validez absoluta en los ideales..., convirtiéndolos en motivos determinantes de la historia universal» (p. 189). En realidad, le hubiera bastado a Fernando Montero con pasarse al apéndice XXVII, donde Husserl asegura que «todo tipo de forma cultural tiene su historicidad» (Hua. VI, 504). Por último, destaca Fernando Montero, en un avance de un tema que siempre ha pasado desapercibido en la fenomenología, «la constitución axiológica del mundo de la vida originario» (p. 215), de manera que los ideales

morales que constituyen la realidad del mundo concreto en el que nos desenvolvemos encuentran también en ciertas experiencias del sentimiento aún en el mundo originario un principio de «respaldo» (p. 218) o, como también dice, «un sugestivo “cumplimiento”» (p. 219). Con esta interpretación del artículo que yo mismo escribí sobre la ética de Husserl propone Fernando Montero un ambicioso programa de trabajo que la fenomenología española debería continuar.

Ahora bien, todas estas estructuras del mundo de la vida originario se dan en el ámbito de cada sujeto, en la experiencia propia. ¿Valen, entonces, sólo para cada uno? Esta pregunta, además, se hace perentoria desde el momento en que los mundos originarios de los diversos pueblos son profundamente distintos: el mundo originario del esquimal «difiere profundamente del que experimenta un habitante de la selva africana o un ciudadano de una urbe moderna» (p. 210). Pero esa subjetividad no está reñida con un valor intersubjetivo. Y es que el planteamiento inicial husserliano de buscar en la experiencia el cumplimiento de los principios lógicos sigue vigente en el estudio del mundo originario, porque, por más «relativo que sea a las gentes que viven en culturas distintas... registra, y ahora cita a Husserl, “objetos mundano-vitales comunes a todos, como son la figura espacial, el movimiento, las cualidades sensibles y otras similares”» (p. 213); ese mundo de la vida originario tiene una estructura general, en ella está la espaciotemporalidad, el estar lleno de cosas corpóreas relacionadas causalmente entre sí, es decir, en una inductividad dada directamente en la experiencia; estos aspectos trascienden la particularidad y las diferencias que puedan provenir de «su vinculación» a un sujeto (p. 215).

Precisamente este punto, el estudio concreto de esa vinculación a través del soma –es decir, del cuerpo vivido interiormente, el *Leib-* estrictamente particular, es lo que se radicaliza en el estudio del mundo estrictamente privado que es el mundo primordial, tema que constituye el último capítulo del libro de Fernando Montero.

5. La interpretación del mundo primordial

He preferido abrir un último número para este tema, porque la originalidad de las tesis de Fernando Montero en este libro se centra fundamentalmente en este apartado, a través del cual, además, recupera la línea antiabsolutista que había caracterizado siempre su fenomenología y que hasta el final del libro no aparece. En realidad, uno se lleva cierta sorpresa al no sospechar los caminos que va a seguir la reflexión de F. Montero, aunque también creo firmemente que sus propuestas son las más arriesgadas y las que exigen un estudio más detenido, que aquí no se puede emprender. El mundo primordial, que aparece en las *Meditaciones cartesianas*, es el mismo que el originario pero poniendo en juego la «somaticidad del sujeto que lo vive» (p. 225). No me voy a detener en la presentación que se hace de los problemas de la intersubjetividad ni de la “impatía” —creo que en todo caso hay que decir “empatía”—, sino en los dos puntos últimos de los cuatro que se citan (p. 226): el hecho de que la diferencia de los mundos primordiales es la responsable de la pluralidad de los mundos culturales, por tanto de los mundos concretos. En la extrañeza que el otro representa frente a mí, lo que ocurre porque yo no tengo acceso a su mundo primordial, ve F. Montero la fundamentación de la pluralidad cultural. Después de desarrollar ese tema, se expone en qué medida eso cuestiona la validez intercultural y universal de la lógica del mundo, que es lo que según F. Montero había defendido siempre Husserl.

El problema arranca de que la presencia del otro real, con su mundo primordial inaccesible a mi experiencia, que es lo que hace que sea otro, parece romper el acuerdo con el que Husserl daba por supuesta la intersubjetividad de los principios lógicos hasta la aparición de ese otro con una experiencia somática que yo no puedo tener. El otro me es, pues, extraño; pero F. Montero de entrada considera también un problema añadido, que en mi opinión es la causa de la problematicidad de su planteamiento: «Lo que entra en discusión no es sólo la “extrañeza” de unos individuos con respecto a un “yo”, sino también la “extrañeza” de otras comunidades que

tienen mundos de la vida concretos» (p. 230). Pero F. Montero no estudia con detenimiento la esforzada tarea de lograr el mundo primordial a partir del mundo originario, mediante la epojé y reducción primordiales, que consiste en abstraer —eliminar— los contenidos cuyo sentido puede provenir de efectuaciones de otros. Precisamente, esa operación pretende darnos un mundo sin significados culturales, que ciertamente es un mundo abstracto, pero que también debe ser fundamental —primordial— en la constitución del mundo. Creo, entonces, que falta en el libro de F. Montero una elaboración más precisa del sentido del mundo primordial. En ese sentido no se puede pensar en una teoría como la heliocéntrica o la geocéntrica como teorías asimiladas en el mundo primordial.

Pero esta imprecisión sobre el mundo primordial le lleva a F. Montero a asimilar sin restricción mi mundo primordial en sentido estricto con la función que mi mundo cultural cumple para comprender otros mundos, basándose en el § 58 de las *Meditaciones cartesianas*, donde Husserl considera el modo como conocemos otras culturas, y lo compara con el modo como accedo al conocimiento del otro. En ambos procesos hay un paralelismo: como mi mundo primordial es lo primordial para el conocimiento del otro, igualmente mi cultura, mi mundo familiar es lo primordial para el conocimiento de otras culturas; del mismo modo que el acceso al otro es una “experiencia del otro” —*Fremderfahrung*—, también el conocimiento de las otras culturas es una especie de «*experiencia ajena*» (Hua. I, 162), pero no quiere decir que mi cultura, en su función de primordial en ese caso, sea mi mundo primordial y que, por eso, no sea necesario tener en cuenta el carácter abstracto —sin predicados culturales— de mi mundo primordial. Precisamente el argumento de Husserl radica en que la somaticidad del mundo primordial no puede menos de ser idéntica, de manera que los mundos primordiales abstractos son idénticos, porque su referencia fundamental es la figura humana y la organicidad. Las etapas de la constitución son muy precisas, primero mi mundo primordial abstracto, luego el conocimiento del otro inmediato y con él la constitución de un mundo objetivo común, que por supuesto es a la vez un mundo

cultural, en el que se han sedimentado ya los resultados de las actividades de orden intelectual de los otros y que yo asumo al aprender mi cultura. Todo esto es anterior al encuentro intercultural, para el cual mi mundo cultural hace de base primordial, no de mundo primordial, porque éste es abstracto, lo que ocurre es que tienen una semejanza en ser ambos el punto cero de orientación para la comprensión. Pero sus caracteres son muy distintos. La diversidad cultural no proviene de la diversidad de la somaticidad (p. 249), —eso es una tesis muy arriesgada—, ni siquiera de la «diversidad de mundos primordiales» (p. 268), que sería lo mismo, sino de las diferentes condiciones demográficas, geográficas e históricas que condicionan o son punto de partida para las efectuaciones de los sujetos de un pueblo determinado. Sería altamente improbable que los contenidos concretos de una cultura coincidieran con los de otra, si son muy distintos los materiales a partir de los cuales se ha de crear la cultura o con los que se ha de tratar en las decisiones o actuaciones de las personas. Sería lo mismo que pedir que las recetas de cocina fueran idénticas con distintos ingredientes. La diversidad culinaria no viene de la diversidad corporal de los cocineros, sino, de entrada, de la diversidad de los materiales con los que van a cocinar. Es cierto que F. Montero destaca que para que se dé la posibilidad de comprensión intercultural tiene que haber una “comunización” del mundo, pero yo creo que hubiera sido deseable no alterar las etapas de la constitución.

De todas maneras, una vez expuestas estas ideas, recupera F. Montero el problema que a él le interesa, el de la intersubjetividad, el apriori de los diversos mundos, que según él está regido por las mismas leyes apriori que habían aparecido en la lógica formal inicial. Sin embargo, la validez de esa comprensión depende de la validez y alcance de los principios que son responsables de la comunización: «la intersubjetividad significa que los principios lógicos que rigen *a priori* el mundo objetivo o todo mundo de la vida concreto son idénticos para cualquier sujeto» (p. 262), la intersubjetividad, pues, «de la humanidad y las posibilidades de entendimiento entre las gentes» dependería «de la vigencia de un mundo lógico que no puede

ser modificado por las vicisitudes del curso del mundo empírico» (p. 264).

Pero esto es lo que a F. Montero le parece demasiado, y a exponer sus reservas personales a esa pretensión está dedicado el epílogo. Esa validez es un presentimiento propio de nuestro mundo histórico concreto, los europeos vivimos en esa idea, que nuestra cultura, por decirlo así, adelanta presintiéndola, pero sería excesivo dar como válidos para todo momento y todo lugar. Por eso todo es «relativo a nuestro momento» (p. 271), incluso esta misma tesis relativista es relativa, lo que le salvaría —ese relativismo que asume la relatividad de su propia tesis— de las contradicciones (ib.). Esa es la eventualidad de la fenomenología, su propio relativismo no está por encima de los avatares históricos. Sin embargo, todavía no renuncia F. Montero a la validez de sus esencias formales, al valor apriori de los principios, pues su relativismo «no elimina una ponderación positiva de su contribución esencial en la constitución de los mundos de la vida concretos y en la comprensión que de ellos tienen los que en ellos viven o son sus espectadores» (p. 272); esos principios conservan «El presentimiento de tener una validez universal». Con ese presentimiento se contenta Fernando Montero, con él puede abordar desde nuestro mundo la comprensión de otros mundos; pero de ahí ya no podemos pasar: «Sólo por un dogmatismo intolerable en un método fenomenológico se podría afirmar que los principios teóricos y prácticos que rigen nuestro mundo son los que tienen vigencia en toda forma de realidad o de conducta racional» (p. 264).

Con esta «restricción del apriorismo» (p. 278) F. Montero continúa o da cima a la trayectoria de su fenomenología, uno de cuyos rasgos más llamativos es, sin duda, el rechazo de la validez de la refutación del psicologismo, como se defiende en *Retorno a la fenomenología* (p. 147 ss.). En *Mundo y vida* parecía orientarse en una dirección distinta, pero el epílogo “retorna a su *Retorno*”, basado quizás en el talante humano cauteloso de un hombre que ve su obra como “camino sobre la mar” y que, sin lugar a dudas, en su humildad se sentiría abrumado de aceptar un “entusiasmo” —en su sentido más etimológico—, que a mí me parece consustancial con la filosofía.

III

**COLOQUIO
SOBRE
MAURICE MERLEAU-PONTY**

LA FUNCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA EN LAS CIENCIAS HUMANAS

M.^a Carmen LÓPEZ SÁENZ
UNED

Introducción

A comienzos de nuestro siglo, Husserl planteaba la necesidad de sentar las bases para la mutua relación y coexistencia de la filosofía y las ciencias humanas. Una de las grandes preocupaciones de la fenomenología de todos los tiempos ha sido contribuir al esclarecimiento de dichas relaciones. Con el paso de los años, el tema husserliano ha adquirido plena actualidad y se nos presenta todavía como un objetivo al que tender. De ahí el inevitable diálogo del fenomenólogo con las ciencias humanas. La crisis que éstas atraviesan en nuestra época responde a la crisis del hombre mismo y de su existencia. Husserl detectó hace tiempo este problema y lo hizo extensible al fracaso de la idea de Europa.

1. Crisis de la ciencia y crisis de la existencia

La intención husserliana de convertir la filosofía en ciencia rigurosa y estricta debe ser comprendida correctamente y no confundida con algún tipo de reduccionismo cientificista. Recordemos que las *Meditaciones* de Descartes son, para Husserl, el prototipo de la investigación filosófica¹. Ambos comparten el ideal de una ciencia universal fundamentada radicalmente. Para Husserl, sin embargo, la

¹ Cfr. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Tecnos, 1986. pp. 3-6.

evidencia predicativa de la ciencia implica siempre una evidencia pre-predicativa y el sentido final de la ciencia está en el hecho de que la vivimos como fenómeno noemático. Husserl considera que la fenomenología se ocupa de todos los problemas racionales, es decir, con sentido y los transforma en problemas de la espiritualidad transcendental de cuya solución depende el porvenir de una humanidad consciente de sí. Esta se funda en la corporeidad, pero frente al fisicalismo, es decir, frente al intento de reducir lo humano a lo físico, Husserl rechaza el dualismo entre naturaleza y espíritu y la pretensión de cimentar la ciencia del espíritu en la ciencia de la naturaleza². En su opinión, tanto las idealizaciones matemáticas de nuestro mundo circundante, como las objetivaciones ingenuas de la Physis adquieren su sentido sobre el fondo de la vida. La ciencia no nos dice nada de ésta y, por tanto, se olvida del propio hombre que la hace y, en general, de todo factor subjetivo.

Husserl era consciente de que la objetividad de las ciencias de la naturaleza no se bastaba a sí misma, de ahí que las ciencias del espíritu no deberían tomarlas como modelo, porque su tarea es perseguir una racionalidad última y, para ello, el espíritu debe abandonar su ingenua orientación hacia lo exterior y comprenderse a sí mismo³.

Por tanto, la fenomenología poco tiene que ver con el cartesianismo y con su separación substancial de la conciencia y el mundo. Descartes no se adentró en lo transcendental y olvidó que no es posible un cogito sin cogitatum. En cambio, en la fenomenología, el descubrimiento de la propia conciencia es el horizonte mismo en el que se desvela el ser del mundo. El Cogito no existe de manera aislada, sino a través de sus vivencias y el mundo es siempre el polo intencional de éstas. Desde la perspectiva husserliana, es absurda la preocupación cartesiana por demostrar que la teoría del conocimiento gire en torno a la cuestión de cómo el sujeto puede alcanzar el mundo exterior, porque la conciencia no es una substancia ni una

² Cfr. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Barcelona, Paidós, 1992. p. 80

³ Cfr. *op. cit.*, p. 124.

pura interioridad —como pensaba Descartes—, sino percepción y apertura.

El primado husserliano de la percepción y del *Lebenswelt*, mitigan su intelectualismo, el cual no es sino un denodado esfuerzo por salvaguardar la razón y la conciencia despierta de la humanidad. Para ello, la fenomenología tiene que someter los datos empíricos a unas normas ideales: las de la verdad incondicionada. La Racionalidad se convierte, entonces, en idea reguladora que debe recuperar la fe en la Verdad.

Aquí radica la diferencia entre la fenomenología y las ciencias factuales que fabrican hombres atentos sólo a los hechos. Estos son contingentes, no tienen en sí mismos su razón de ser y no pueden orientarnos sobre lo que más nos interesa. En cambio, la filosofía es la racionalidad autoconsciente que trasciende su propia facticidad. Por supuesto, no hay que olvidar que la razón se revela en la historia y que ésta es búsqueda del sentido racional de la existencia. La fenomenología propone la realización de una humanidad consciente de su protagonismo en la historia que aprenda a interrogarla desde el punto de vista del sujeto que la vive, porque la historia no se agota en su puro desarrollo.

Como dice Husserl, la ciencia como totalidad de teorías predicativas se enraiza en el mundo de la vida⁴, en el campo de evidencias originarias y debe guardar una relación de sentido constante con ese mundo. La fenomenología se ocupa de éste porque es la ciencia subjetiva de lo subjetivo; como ciencia de la *Lebenswelt*, busca los fundamentos últimos, y estudia esa totalidad que la ciencia especializada no puede abarcar.

El objetivismo que ha determinado la crisis de ésta tiene mucho que ver con la alienación, con la cosificación que el hombre experimenta en nuestras modernas sociedades avanzadas; también él se ha enajenado de su subjetividad, de su ser y se ha identificado con las cosas que le rodean, con el tener. De este modo, ha perdido su

⁴ Cfr. Husserl, *La crisis des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 147.

verdadero fundamento y su vida se ha convertido en un abismo cuyo fondo está mucho más allá del poder y del dominio.

Paralelamente ha tenido lugar el desfundamiento de Europa, la cual se ha servido de las ciencias y de la filosofía para propósitos opuestos a los que estaban destinadas hasta el punto de que la ciencia se ha convertido en instrumento para naturalizar al hombre, para transformarlo en objeto. Con ella, Europa ha dominado el mundo, aunque lo que debía haber hecho es liberar a la humanidad, perfeccionarla, conducirla a perseguir fines racionales infinitos.

La fenomenología ha tomado conciencia de esta colonización científicotécnica que experimenta nuestro mundo de la vida. Así, Alfred Schutz, siguiendo a Husserl, constata que el mundo de la teoría científica es tan sólo una provincia finita de significado en medio de otros mundos actuales y posibles; además la finalidad de la ciencia no es alcanzar un mundo de significados objetivos y neutros, porque éste es una abstracción: el significado siempre es subjetivo, es decir, siempre hace referencia a un sujeto. Husserl y Schutz creen que el rasgo principal que diferencia a las ciencias naturales de las ciencias humanas es que el objeto de estudio de las primeras no significa, mientras que las últimas estudian seres humanos conscientes de sí, de su mundo y de los otros, seres subjetivos cuya función principal es dotar de sentido todo aquello sobre lo que actúan.

La tradición científica no ha sido radical a la hora de clarificar sus fundamentos y se ha divorciado de las cuestiones significativas para la vida humana de forma que no puede resolver por sí sola la crisis de la ciencia y de la humanidad contemporáneas. A pesar de su éxito, la ingenua autosuficiencia de la ciencia no elimina su trasfondo de presupuestos incuestionados, no abandona la metafísica. Lejos de ser un hecho último, la ciencia es un ámbito parcial no exento de problemas y cuyo sentido está alejado de ella.

Merleau-Ponty entiende esta crisis de la ciencia como crisis de la existencia; la filosofía es lucha por recuperar el sentido de ésta y, para ello, debe hacer epojé de la ciencia objetiva y erigirse en ciencia subjetiva de la *Lebenswelt*.

La condena actual de la filosofía en nombre de las ciencias supuestamente neutrales es un síntoma más de la crisis de estas últimas. En realidad, la objetividad de las ciencias no es independiente del hombre, sino que es tan sólo una respuesta parcial a los problemas de éste. La ciencia que hace abstracción del sentido de la existencia por considerar que éste no es un problema o que no puede encararse racionalmente, debería ofrecer una solución a la encrucijada de nuestra vida, pero no lo hace. Cuando la racionalidad de las ciencias se impone como una norma absoluta degenera en cientificismo, en negación de la realidad de todo lo que no se puede calcular o medir. Esa ciencia que pretende invadir todos los sectores de la vida humana se torna totalitaria.

Así pues, la crisis de la ciencia se debe fundamentalmente a su renuncia a la cientificidad entendida como horizonte, sentido y telos de la vida. Esta era la ciencia a la que aspiraba Husserl, porque, en su opinión, lo verdadero no era sólo lo fáctico o lo objetivamente comprobable, sino también lo racional. La pretensión de reducir la verdad, tanto en las ciencias de la naturaleza, como en las ciencias del espíritu, a la facticidad choca con la intencionalidad fenomenológica. Para Husserl un conocimiento verdadero no es tal por ser fáctico, sino por estar rigurosamente fundado. Esa exigencia de fundamentación estaba presente en la ciencia renacentista y la capacitaba para ser forjadora de una nueva humanidad. En aquella época se quería revivir una existencia filosófica, es decir, autofundada libremente en principios filosóficos.

Hoy que este deseo se ha extinguido y el espacio de la filosofía se restringe cada vez más, junto con la utopía de la Razón, han desaparecido todas las otras utopías e incluso el anhelo de libertad. En nuestra época se confunde la experiencia con el experimento y la singularidad del individuo con la repetibilidad y la homogeneidad de la conducta. El hombre actual identifica su capacidad racional y su libertad con su poder de intercambio. Sus necesidades filosóficas han disminuido al igual que sus intereses emancipadores. Sin embargo, seguimos experimentando la necesidad de argumentar nuestras decisiones, de hacer más razonables nuestras críticas y continuamos

planteándonos problemas metafísicos. Si desapareciera el último rasgo de esta tendencia tan humana, la identificación con lo dado alcanzaría tales dimensiones que ya no podríamos reclamar el cambio.

Para superar esta situación incipiente en su época, Husserl propone la fenomenología, porque en ella cobra nueva vida el ideal de una filosofía universal y rigurosa capaz de constituir en acto una nueva humanidad. Esta constitución requiere una renovación a través del retorno al originario y teleológico sentido de la razón. El primer requisito para ello es la vuelta a la subjetividad y al mundo de la vida y este retorno no es posible desde la ciencia misma, sino desde la fenomenología.

Gracias a ella, Merleau-Ponty demostró que no hay hechos puros ni esencias puras, sino Ser Salvaje o Ser Vertical. Es cierto que la reducción nos conduce a las esencias, pero éstas no son, en Merleau-Ponty, una meta final, sino el vehículo que nos permite comprender el mundo, la idealidad necesaria para entender la facticidad. Así interpreta la intuición de esencias o *Wesenschau* husserliana como captación, a través de la experiencia contingente, de significaciones universales⁵. Como Husserl, Merleau-Ponty sabe que la percepción es previa a la visión de la esencia, pero también es consciente de que ésta supera la singularidad en tanto demuestra que la conciencia no es sólo una serie de sucesos, sino que todos ellos tienen un sentido: *La intuición de las esencias consiste, simplemente, en reconquistar ese sentido, todavía no tematizado por la vida espontánea*⁶ ..., en aprehender el sentido del sentido. Por consiguiente, las esencias se buscan descubriendo y describiendo la realidad. La misma reducción se convierte en Merleau-Ponty en la fórmula de una filosofía existencial que restituye el carácter paradójico de las evidencias originarias de la actitud natural. Merleau-Ponty no acepta la reducción trascendental porque supone un prejuicio idealista y desarraiga al sujeto cognoscente de sus raíces corporales. Revaloriza, en cambio, la intencionalidad

⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*. Buenos Aires, Nova, 1969. p. 32.

⁶ *Op. cit.*, p. 34.

operante porque efectúa la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida a partir del cuerpo propio.

Así es como Merleau-Ponty desarrolló los “impensados” de Husserl e hizo de la fenomenología una filosofía de lo concreto, una introducción a las ciencias humanas, una lúcida comprensión de nuestra existencia actual y posible.

2. La esencia de los hechos científicos

Si queremos superar la crisis de nuestra existencia, tenemos que comenzar por comprender en qué consiste nuestra humanidad. Para ello, no basta con describir sus avatares o yuxtaponer sus prácticas a través del tiempo; lo principal es ahondar en sus hechos para encontrar su esencia, la cual no es resultado de la simple abstracción ni tampoco una construcción artificial. Para ilustrar esta tesis, Husserl toma la psicología como paradigma de las ciencias humanas, porque para ella resulta evidente que la existencia de la conciencia es inseparable de la conciencia de existir y que, por consiguiente, el sujeto que tengo que conocer es el sujeto que soy. Husserl se aleja así de la neutralidad y del objetivismo propugnados por la ciencia y llega a la conclusión de que, para que un saber sea posible es necesario que no separe al sujeto de sí mismo o de lo otro, ya que hay implicación recíproca en todas las ciencias humanas. Suponer que en ellas se puede adoptar la perspectiva del espectador desinteresado o la neutralidad valorativa es enmascarar la intencionalidad del yo que actúa constantemente, la subjetividad y la intersubjetividad constituyentes.

Merleau-Ponty se adherirá a la fenomenología justamente porque busca la condición de la verdad a través de los hechos, sin colocarla en un mundo de los inteligibles puros, pero también sin reducirla a lo fáctico. En efecto, Husserl se oponía a la definición clásica de la inducción aduciendo que incluso los físicos practican ficciones idealizantes fundadas en los hechos que suponen una lectura de esencia. Lo que hace que esa ficción idealizante tenga un fundamento

en las cosas, no es el número de hechos que la justifican, sino la claridad que las ideas así forjadas arrojan sobre los fenómenos que se intentan comprender.

Siguiendo esta vía, Merleau-Ponty promueve una teoría de la visión filosófica como proximidad verdadera al Ser en dehiscencia⁷. Teniendo en cuenta que la visión está en contacto con un visible distante y próximo, a la vez, que nos abre a las cosas, a ese misterio de la coexistencia del todo en y por la distancia, dicha visión no puede agotarse en la inmanencia de una subjetividad desencarnada, sino que emerge del mismo ser que es visto por ella, es decir, abre el cuerpo de carne a la carne universal del mundo⁸. Ella, como todos los otros sentidos del hombre, posee la propiedad de la reversibilidad, ya que es un modo de la reflexión⁹. En definitiva, no es la inducción generalizadora la que nos permite pasar del ser del sujeto al ser del mundo, sino que aquél es una variante de éste.

Sujeto y mundo, esencia y existencia se dan conjuntamente. Esto, unido a la tendencia de las ciencias humanas a liberarse críticamente de los postulados positivistas que hoy por hoy no las favorecen, indica, a los ojos de Merleau-Ponty, que hay un acuerdo entre el desarrollo de las ciencias del hombre y la fenomenología que promete una solución al problema de las relaciones entre ciencias humanas y filosofía, ya que tanto Husserl como Merleau-Ponty consideran que, antes de plantear los problemas fundamentales de aquéllas, es necesario que el hombre sea evidente a sí mismo como tal, que su esencia como sujeto transcendental consciente de sí y de lo otro se revele con evidencia. De ahí que las ciencias humanas tengan que convertirse en ciencias transcendentales descubriendo sus fundamentos en la fenomenología transcendental, en la cual se constituyen las estructuras esenciales del modo de vivir precategorial.

Para comprenderme como hombre, debo delimitar en la ontología general de la *Lebenswelt* las ontologías regionales sobre las cuales

⁷ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*. Paris, Gallimard, 1964. p. 170.

⁸ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Signes*. Paris, Gallimard, 1960. p. 23.

⁹ Cfr. Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*. p. 194.

pueden constituirse las ciencias. Entonces éstas estarán trascendentalmente fundadas, se convertirán en estructuras esenciales de la única ciencia de la *Lebenswelt*. Las ciencias así fundadas dejarán de ser mundanas, simples medios o técnicas que transforman la subjetividad en un fetiche y adquirirán carácter teleológico, es decir, se convertirán en funciones de la racionalización de toda la vida operante que tiende al autoperfeccionamiento racional. Para ello, habrá que restituir a las ciencias su función histórica que es la de constituir valores permanentes y universales. Lo importante no es que constaten hechos, sino que constituyan el ser según la verdad y la fenomenología es justamente el campo de la verdad que da sentido al ser, la ontología general. Con el concepto de *Lebenswelt*, Husserl nos ha mostrado que, tanto las ciencias humanas, como las naturales deben ser comprendidas a partir de la intencionalidad de la vida universal.

El ontologismo husserliano rechaza cualquier tipo de conocimiento que considere al ser como algo dado o ya constituido. Por eso considera que hay que propugnar una ciencia de la subjetividad trascendental universal: la fenomenología trascendental, la única capaz de estudiar la conciencia, no como un *factum*, sino también como una objetivación del ser espiritual¹⁰.

3. Fenomenología como marco teórico de las ciencias humanas

Si la reflexión husserliana sobre la psicología nos muestra que es preciso trascender los hechos psíquicos y reflexionar fenomenológicamente sobre la conciencia de la que emanan, la obra de Merleau-Ponty nos anuncia que la fenomenología es capaz de suministrar un rico marco teórico para las ciencias humanas y sociales. Sin embargo, la fenomenología no nos propone un método científico determinado, sino una reinterpretación crítica y constructiva de las investigaciones científicas.

¹⁰ Cfr. *op. cit.* p. 232.

De ahí arranca la íntima conexión entre el programa husserliano de la vuelta a las cosas mismas y la comprensión sociológica reivindicada por Max Weber que, junto con la noción fenomenológica de intencionalidad, y la constitución subjetiva del sentido han sido de suma utilidad para las ciencias humanas. El énfasis fenomenológico en la libertad, en el protagonismo del sujeto y de su acción en la vida social (a diferencia del excesivo determinismo que se desprende del funcionalismo), el convencimiento de que el individuo no es simple resultado de la acción social, sino que constituye el principio de ésta, el interés por la realidad construida, por la génesis de las normas, por la microsociología y la interacción individual constituyen un inapreciable legado que la fenomenología ha otorgado a la sociología contemporánea, dividida en un buen número de escuelas y tendencias.

Baste subrayar uno de los temas más estudiados por la fenomenología: el de la intersubjetividad, que no sólo ejemplifica la necesidad de interdisciplinariedad en ciencias humanas, sino que además es ineludible para que todas ellas fundamenten sus teorías del hombre.

Un sociofenomenólogo como Thomas Luckmann ha analizado recientemente la crisis de las ciencias sociales y ha sugerido una solución: una *mathesis universalis del mundo social*¹¹, que analice la conducta humana en todos sus niveles, que no esté sometida al ideal de la matematización, que describa y explique la construcción de la realidad social. Está claro que Luckmann adopta la idea husserliana de una ciencia de la *Lebenswelt* y reformula su propuesta de una fundación fenomenológica para la metodología social.

Compartimos con Luckmann la idea de que la ciencia social y, por extensión, las ciencias humanas han de partir de un proceso reflexivo fundado en un método radicalmente filosófico¹². Creemos, además, que las ciencias humanas no deben rendirse ante el concepto

¹¹ Cfr. Th. Luckmann, «Philosophy, Science and every Life», M. Natanson (ed.), *Phenomenology and the social Science*. Evanston, Northwestern University Press, 1973. p. 165.

¹² Cfr. *op. cit.*, pp. 184-185.

moderno de método ajeno a la verdad de la cosa que se investiga, sino que tienen que entender que método y objeto de investigación están unidos íntimamente, que el mundo social es inseparable de los significados que le otorgan sus actores y es preciso emplear métodos especiales para alcanzar la comprensión de los procesos humanos. Opinamos que el método comprensivo de la fenomenología no sólo tiene utilidad en las ciencias sociales, sino que es la condición ontológica de la intersubjetividad y, por tanto, de la sociedad humana.

Si el yo es, como quiere Merleau-Ponty, comportamiento, nuestras relaciones intersubjetivas estarán basadas en la continua comunicación con los otros y ésta tiene lugar porque estamos en el mismo mundo, porque percibimos y coexistimos con los demás y este mundo social no es una cosa, sino una dimensión permanente de nuestra existencia.

Merleau-Ponty subrayó reiteradamente los inconvenientes de la separación —operada por el positivismo— entre las ciencias sociales y la filosofía. Siempre defendió la necesidad de restablecer la conexión entre conocer y ser, entre reflexión y mundo prereflexivo. Nunca hizo de la sociedad una mera colección de entidades monádicas, sino una estructura fundamental de la experiencia, el horizonte permanente de toda percepción.

Esta comprensión de la sociedad como totalidad deriva sin duda de aquella identificación husserliana de la verdadera sociedad con la racionalidad. Con ella, Husserl nos enseñó que hay una sola realidad en la que se mezcla lo físico, lo psíquico, lo espiritual, lo social, etc., que lo que hay son fenómenos de totalidad y que la parcelación de la realidad es un artificio cuya operatividad es cuestionable.

La mutua colaboración entre las distintas ciencias puede resolver la crisis que las amenaza en la actualidad. Si esta exigencia no quiere reducirse a una mera yuxtaposición de experiencias, ha de realizarse en el marco de la filosofía fenomenológica, ya que su objeto es la descripción de las múltiples formas en las que los sujetos humanos experimentan el mundo a través de sus actos de conciencia y su método heurístico coloca entre paréntesis la actitud natural para revelar las estructuras o priori que determinan lo que percibimos y lo

que tiene significado para nosotros. Gracias a esta epojé, el investigador vuelve a las cosas mismas, pero enfatizando la comprensión del fenómeno desde dentro para abordarlo de una forma más global. Así la fenomenología resuelve las controversias entre teorías subjetivistas y teorías objetivistas, porque es una aproximación relacional a la realidad que enlaza al sujeto y al objeto huyendo de los reduccionismos.

Generalmente, las ciencias humanas parten de presupuestos incuestionados como, por ejemplo, la intersubjetividad del pensamiento y de la acción, la concepción del hombre como un ser social, la temporalidad de las acciones humanas, etc. La fenomenología, en cambio, no acepta nada como evidente en sí mismo y, por lo tanto, escapa al positivismo ingenuo; se interroga por eso que el sentido común y la ciencia dan por descontado. Además, formula preguntas tan importantes para nuestra vida humana y social como las que siguen: ¿Cómo es posible la mutua comprensión y la comunicación? ¿Cuál es el origen de la intersubjetividad? ¿Existe un mundo de la vida común a las diferentes culturas? ¿Qué es lo que define al hombre y a su mundo?, etc. Estas cuestiones y otras muchas requieren un análisis filosófico que ha sido iniciado por la fenomenología y que es vital para las ciencias humanas contemporáneas.

Por eso es lógico que algunos sociólogos como Schutz hayan considerado la fenomenología como el método más apto para este tipo de ciencias, ya que es la única que se propone seriamente explicar radicalmente el mundo a través del espíritu¹³.

4. Coexistencia de la filosofía y de la ciencia

La filosofía es, para Husserl, el fundamento racional sobre el cual deben establecerse las condiciones de posibilidad básicas de una sociedad auténticamente racional; de ahí la importancia de la ética,

¹³ Cfr. A. Schutz, *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1962. p. 121.

de la investigación de la cultura y el profundo sentido sociológico del problema husserliano de la racionalidad.

No cabe duda de que la filosofía no se enraíza en el acontecimiento efímero, pero tampoco en lo eterno, sino en una historia que no se reduce a una suma de hechos enfrentados. Ser filósofo es comprender el pasado en virtud del lazo interior que existe entre él y nosotros. La comprensión se vuelve entonces coexistencia en la historia y ésta es la tarea de las ciencias humanas, tarea forzosamente fenomenológica porque, de lo contrario, se limitará a repetir lo que pasa sin comprenderlo: comprender algo es comprometerse con ello desde un cierto ángulo, hallar su esencia, aplicar conceptos a los hechos mudos.

Partiendo de esta premisa, Merleau-Ponty emplea como sinónimos filosofía y fenomenología ya que ambas invocan una investigación del ser antepredicativo y adquieren plena conciencia de nuestras paradojas, de ese fenómeno ambiguo que somos y del que sujeto y objeto sólo son momentos. La filosofía es la fe perceptiva interrogándose a sí misma. Hechos y esencias son abstracciones de ese verdadero existente, del mundo que nos revela nuestra fe.

Merleau-Ponty se apropia de esa tarea que Husserl asignó a la fenomenología: recuperar una nueva racionalidad autoconsciente capaz de superar los dualismos. Esto significa también proclamar la coexistencia del quehacer filosófico y del científico.

La tolerancia del filósofo facilita esta relación, porque nunca toma algo como definitivo, sólo sabe que la razón está en marcha, que filosofar es vigilar, tener responsabilidad, comprometerse. Su misión no es aislarse del mundo, sino asombrarse ante él y ante nuestra inseparable relación con él. A pesar de saber que no tiene la clave de la historia, la filosofía no renuncia a su radicalidad y, sin embargo, no pretende convertirse en saber objetivo, porque la realidad por la que se interroga no es un objeto. Desde sus orígenes aspira, eso sí, a alcanzar lo universal, pero persigue esa meta filosofando en singular, viviendo la filosofía. Merleau-Ponty entiende la fenomenología no como explicación del mundo o descubrimiento de sus condiciones de posibilidad, sino como formulación de una experiencia del mundo,

como ese contacto con él que precede a cualquier pensamiento sobre el, como esfuerzo por reconquistar lo constituyente. El filósofo no espera soluciones, porque el mundo existe, él mismo, de manera interrogativa. La filosofía es, en todo caso, ciencia de la pre-ciencia, expresión de lo que es antes de la expresión, conciencia de la racionalidad en la contingencia, reflexión radical o sobre-reflexión que mantiene en sí lo irreflexivo junto a la actividad reflexionante.

Como Husserl, Merleau-Ponty consideraba que las ciencias humanas aún partiendo de la factualidad histórica, debían aspirar a la universalidad. Esa aspiración se basaba en el descubrimiento de una estructura-tipo universal en la que se enraizaban los acontecimientos históricos.

Esto es lo que lleva al Husserl de *Die Krisis* a privilegiar las ciencias humanas. Las ciencias naturales son posibles, precisamente, gracias a la subjetividad y a la actividad constituyente que emerge de aquéllas y, por tanto, deben subordinarse a las ciencias del hombre. Así es como Husserl pretendía preservar la vida interna del sujeto y por eso definía las ciencias humanas como ciencias de la subjetividad relacionada conscientemente (perceptivamente, motivacionalmente, intencionalmente, etc.) con el mundo.

Recogiendo estas inquietudes, podemos afirmar que toda fenomenología susceptible de aplicación a las ciencias humanas ha de fundarse en principios filosóficos tan radicales como los siguientes:

1. Lo que cuenta es el sentido.
2. El sentido remite a las esencias.
3. Lo importante es comprender y se comprende aprehendiendo sintéticamente todo el contexto dado.
4. No se toma conciencia de un problema si no se tienen presentes sus orígenes y su génesis.
5. Para llegar a lo esencial hay que practicar la reducción fenomenológica y el método de la libre variación.

Mediante estas claves fenomenológicas podemos buscar el sentido de las acciones humanas y descubrir la red de intencionalidades que unen a los actores sociales en su acción objetivada. En otras palabras, se trata de averiguar cómo el actor da sentido a su acción y cómo

este sentido se hace objetivo. La objetividad en ciencias humanas se producirá gracias a la inteligencia de los observadores y a la inteligibilidad de sus construcciones y no en virtud de una hipotética independencia del sujeto con respecto al objeto o en la posibilidad de sustituir aleatoriamente a los observadores. No obstante, la objetividad sigue siendo difícil de delimitar en ellas, porque es complicado objetivar lo vivido. Quizás lo que tendríamos que hacer es redefinir el término objetividad sin hipostasiar su aplicación a las ciencias exactas.

Además de suministrarles problemas, la fenomenología puede ofrecer a las ciencias significados y vías de intercomunicación práctica. Dialoga con ellas para intentar conectarlas con una preocupación fundamental: las raíces del hombre. En este sentido, A.T. Tymieniecka ha propuesto una fenomenología de la condición humana como factor fundacional para una comunicación interdisciplinar¹⁴.

Desde sus orígenes la fenomenología ha estado relacionada con otras ciencias pero su misión no debe limitarse a analizar y estudiar teóricamente los presupuestos y resultados de ellas, sino que tiene que promover determinadas prácticas en las que colaboren las disciplinas científicas y la fenomenología o ejercer la crítica de ciertos presupuestos o aplicaciones de aquéllas.

La fenomenología es además un buen contexto de referencia y un buen ejemplo de antirreduccionismo, porque concibe al hombre y a la naturaleza como dos entidades mutuamente implicadas y al mundo de la vida como un universo cultural común.

Este propósito no exige la conversión del fenomenólogo en un espectador imparcial o la concepción de la fenomenología como una exhibición de puros fenómenos. La actitud reflexiva que adopta y el método que emplea condicionan su punto de vista y éste es inseparable de lo que intenta describir; no obstante, a pesar de que la neutralidad absoluta es impensable, el fenomenólogo debe aspirar a ella empleando la epojé y la reducción. No olvidemos, además, que

¹⁴ Véase, por ejemplo, A. Tymieniecka, *The Phenomenology of Man and of the human Condition*. Analecta Husserliana XIV. Holanda, Reidel, 1986. p. 40.

la fenomenología se declara partidaria de lo subjetivo y de los métodos comprensivos. Se ha dicho que comienza haciendo del hombre la medida de todas las cosas y quizá este punto de partida sea ineludible, porque ¿acaso existe otro paradigma paragonable a la intersubjetividad humana? ¿No es todavía más pernicioso otorgar la clave de la objetividad descarnada a la ciencia? Nietzsche decía que ésta tiene en común con el fanatismo la intolerancia de su exigencia de pruebas. Nadie es tan intolerante como aquél que quiere probar que lo que dice tiene que ser verdadero y la ciencia es intolerante porque es un síntoma de debilidad, un producto tardío de la vida, la herencia de un período de decadencia.

A diferencia de Nietzsche, Merleau-Ponty nunca rechazó la ciencia, pero constató su insuficiencia. Lo que Merleau-Ponty rechazaba era el dogmatismo constructivista de la razón especulativa y el realismo objetivista de la razón empírica. Así en «Einstein et la crise de la raison»¹⁵, nos habla del método «salvajemente especulativo»¹⁶ de Einstein y del encuentro de la especulación con lo real. Dice que la ciencia, en el fondo, es taumaturgia¹⁷, se limita a constatar misterios. El sabio se niega a reconocer otra razón que no sea la científica, pero ésta está preñada de paradojas.

Nuestro filósofo se pregunta qué modelo han de seguir las ciencias humanas si, por un lado, pretenden rigor científico y, por otro, su objeto, el hombre, no puede ser puesto entre paréntesis, dada su situación existencial. Rechaza el modelo matemático y el modelo estructural de Foucault, porque opina que las ciencias humanas no deben conllevar la muerte del hombre, sino que han de comprender el hecho de nuestra presencia en el mundo en su multiplicidad dimensional. Cada ciencia del hombre será, entonces, una perspectiva de esta inserción nuestra en el ser. Merleau-Ponty desarrolla así el acento existencial que toma la razón en Husserl al volver a la *Lebenswelt*. Piensa que hay que ampliar la concepción de la razón para que

¹⁵ Artículo publicado en *L'Express* en 1955 y recogido en *Signes*.

¹⁶ Merleau-Ponty, M., *Signes*. p. 244.

¹⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 245.

comprenda todo lo que la precede y la excede. Para ello, adopta el paradigma de una razón dialéctica que diferencia e integra (sin llegar a la síntesis hegeliana) los sentidos que emergen de la realidad expresiva. La filosofía ha de entenderse, entonces, como razón dialéctica, reflexión radical, mediación siempre implícita de la *Lebenswelt*.

Nunca se convertirá en saber absoluto, porque es un perpetuo comenzar. Este inacabamiento no debe confundirse con la ambigüedad; Merleau-Ponty nunca se propuso hacer una filosofía de la ambigüedad¹⁸. Utiliza la palabra sólo como adjetivo y quiere reflejar con ella el círculo dialéctico en el que se encuentra toda filosofía, su incapacidad de captar lo irreflexivo como tal. Husserl resolvía esta situación diciendo que reflexionamos sobre algo que es previo a la reflexión, pero no tenemos noción de ese irreflexivo más que a través de nuestra intención reflexiva. Ambas cosas son inseparables. La situación efectiva del filósofo es que reflexiona y que nunca alcanzará el puro irreflexivo porque, de hacerlo, dejaría de ser filósofo. Pero, entonces, ¿habrá verdaderamente un irreflexivo previo? ¿Qué datos tenemos de él? ¿No serán todos ellos reflexivos?

Lo único que responde Merleau-Ponty es que la reflexión no pretende de antemano romper ese círculo¹⁹ y, sin embargo, no puede evitar repensarlo. La filosofía no está aislada en una torre de marfil, sino que, como decía Husserl, el filósofo es el funcionario de la humanidad, en el sentido de que debe definir y hacer conscientes las condiciones de la participación de la racionalidad de todos en una verdad común.

Lo que hay que hacer es descubrir un método que permita pensar, a la vez, la exterioridad que es el principio mismo de las ciencias, y la interioridad que es la condición de la filosofía: las contingencias sin las cuales no hay situación y la certeza racional, sin la cual no hay saber. Husserl lo intentó buscando un conocimiento no deducti-

¹⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, «Discusiones», AA.VV., *Hombre y cultura en el siglo XX*. Madrid, Guadarrama, 1957.

¹⁹ Cfr. *op. cit.*, pp. 179-180.

vo, pero tampoco meramente empírico, un conocimiento conceptual que no se separara de los hechos y que, sin embargo, fuera filosófico.

La fenomenología de Merleau-Ponty se acercó más a los múltiples problemas del hombre y de las ciencias que se ocupan de él e intentó comprender las relaciones entre conciencia y naturaleza de manera dialéctica y antireduccionista. De ahí su constante oposición al idealismo y al objetivismo. Ambos son culpables de la crisis de las ciencias humanas y sociales y del abismo que se crea entre las ideas y los hechos.

Está claro que la fenomenología no se limita a acatar los resultados de la ciencia, sino que pregunta por su significado y fundamento. Tampoco es una síntesis de las diferentes aportaciones científicas, sino una actividad que busca el sentido y se adentra en la dimensión del deber-ser, que reintegra a la ciencia en el mundo de la vida.

Este es el marco de la nueva ontología de Merleau-Ponty que aúna la experiencia con la filosofía, que otorga a ésta la misión de pensar la ciencia y a la ciencia la de asumir su dependencia de la filosofía. Desde la perspectiva merleau-pontyana, la fenomenología es la filosofía que recoge todas las experiencias concretas del hombre, tal como se presentan en la historia (...) y, a la vez, las dota de sentido²⁰. Así muestra la inestimable ayuda que esta filosofía puede prestar a las ciencias humanas, en cuanto que detecta la fuente de sus errores y establece que la orientación adecuada de esas ciencias lleva a las verdades filosóficas, ya que filosofía y ciencia tienen el mismo objeto de estudio: el mundo, los hombres, el espíritu... Pero la filosofía se caracteriza porque la conciencia que ella tiene de ese objeto es inmediata, es decir, porque comprende la naturaleza y los hombres tal y como se ofrecen a nuestra acción y a nuestro conocimiento, como naturaleza en nosotros, los otros en nosotros y nosotros en ellos²¹.

Ser científico es, pues, comprometerse, asumir nuestra finitud y nuestra historicidad y no hacer ingenuamente epojé de nuestra formación filosófica para erigir el objeto científico en modelo de la realidad

²⁰ Merleau-Ponty, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*. p. 26.

²¹ *Op. cit.* p. 26.

absoluta. Esto último es científicismo, no ciencia ni verdadera objetividad, porque ésta no consiste en rendirse ante los hechos; éstos no hablan por sí mismos y el científico debe interrogarlos investigando el sentido que los hombres les dan.

Por eso, Merleau-Ponty está convencido de que las ciencias humanas son metafísicas en el sentido de que nos hacen descubrir una dimensión ontológica que el hombre olvida en la actitud natural. Mientras que la ciencia natural reposa en la hipótesis de un observador absoluto que adopta todos los puntos de vista, las ciencias humanas muestran que todo conocimiento del hombre por el hombre es una toma de postura, una apropiación de una estructura a priori sedimentada. El especialista en ciencias humanas no ha de aspirar a poseer el objeto, sino a comunicarse con esas diferentes maneras de ser y aproximarse así a la universalidad, la cual no radica ya en el ego cogito, sino en la percepción, en el diálogo con el Otro. Y ya que inducción y reflexión forman parte de un único saber, la metafísica no tiene por qué excluir la positividad.

La filosofía debe recordar constantemente al científico su tarea y proseguir el esfuerzo de la ciencia a un nivel más humano. Como todo pensamiento es inevitablemente objetivación y, por eso no puede considerarse definitiva. *Una ciencia sin filosofía no sabría literalmente de qué habla. Una filosofía sin exploración metódica de los fenómenos no llegaría más que a verdades formales, es decir, a errores*²².

5. Conclusiones

Estas ideas contrastan con las opiniones dominantes en la actualidad. Hoy en día el sentido de la ciencia parece no interesar a nadie; se ha convertido en algo incuestionado. Lo que importa son los resultados, la eliminación de los síntomas, la solución rápida de las dificultades que se nos presentan a corto plazo. Se olvida que la razón es lo que da sentido al mundo, ya que los problemas, para

²² Merleau-Ponty, M., *Sentido y sinsentido*. Barcelona, Península, 1977. p. 155.

resolverse, han de volverse conscientes. Se rinde culto a esa razón decapitada, la razón estratégica, que sólo sabe coordinar medios. El cientificismo dominante sólo puede ser superado por una reconsideración de la filosofía. Sin embargo, da la impresión de que ésta sólo será aceptada si consigue demostrar su estatuto científico o se convierte en filosofía de la ciencia.

Los conceptos cardinales de la filosofía y del humanismo de todos los tiempos han sido estetizados y separados de su función cognoscitiva. Así ha sido desacreditado el saber teórico que no satisface a las ciencias exactas y las ciencias humanas han sido obligadas a definir su cientificidad según el modelo alienante de las ciencias puras. En esta situación, la filosofía tiene que aspirar a recuperar su sentido y convertirse en ciencia del mundo de la vida.

La escisión moderna entre la racionalidad objetivada y los intereses vitales constituye una de las múltiples expresiones de la crisis que atravesamos. A pesar de nuestro culto al desarrollo tecnológico, somos conscientes de que éste sólo será un bien si logramos dominar su dominio y dominar el dominio no es una mera cuestión técnica, sino una tarea que pertenece, en buena parte, a la filosofía.

Somos conscientes de que la exactitud de la ciencia no siempre coincide con lo verdadero y que la técnica puede convertirse en ideología encubridora de la realidad. Los discursos científicos sobre el ser apenas nos dicen algo sobre el deber ser; tampoco manifiestan que los cambios tecnológicos no son la causa de los cambios sociales o que la técnica no es un poder neutro. Como dice Marcuse, la ciencia es tan sólo un fruto de la subjetividad histórica²³, pero lo condenable es que esto se enmascare. No cabe duda de que la ciencia practica una filosofía con orígenes y consecuencias sociales y que está guiada por una visión cuantitativa del mundo que se dirige a la clasificación, a la especialización, al dominio de la naturaleza, al control y a la predicción de los fenómenos. Aunque sabemos que sus resultados son provisionales e inciertos, que no ofrece garantías absolutas, que los "modelos" que construye son idealizaciones, que empobrece el

²³ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta, 1985. p. 159.

mundo para hacerlo manipulable, no podemos negar sus potencialidades liberadoras, ni tampoco afirmar ciegamente que posea el monopolio de la emancipación humana.

No sólo son cuestionables los resultados de la ciencia o el empleo que se hace de la técnica, sino también su método. El conocimiento científico se fundamenta en la asimilación de la información y de la manera de usarla, no en la interrogación o en la incertidumbre. De la misma manera, en nuestras sociedades tecnológicas, los conflictos se definen en términos puramente técnicos y son los expertos los que detentan el poder y deciden las cuestiones que afectan al mundo de la vida.

Husserl y Merleau-Ponty creían que esa tarea debía ser competencia de la filosofía, porque ella era una forma de coincidir a distancia, o, en términos merleau-pontyanos, una separación dentro del espesor común de la carne. Según esta interpretación, la filosofía nos hace aprehender la verdadera naturaleza de nuestro contacto primordial con el mundo vivido.

Merleau-Ponty era consciente de que la ciencia operacional exige una ontología complementaria²⁴. Este filósofo nunca se opuso a la ciencia, sino al cientificismo, a la interpretación filosófica que hacen de sí las ciencias sin explicitarla. Lo que rechazaba era el divorcio entre filosofía y ciencia y clamaba por una unidad de implicación recíproca: el filósofo debería ser el vigilante de la ciencia y su misión fundamental consistiría en evitar el reduccionismo.

Merleau-Ponty vivió en una época en la que la ciencia experimentaba la crisis de sus fundamentos y, a la vez, desarrollaba prodigiosos avances técnicos. Entonces el pensamiento riguroso se topaba, en los límites de la formalización, con lo indecible, con un mundo y un lenguaje del silencio. Según este filósofo, el científico, como cualquier hombre, piensa en función de una ontología. El equívoco consiste en creer que la experiencia que tenemos de nosotros mismos como existencia carnal puede traducirse científicamente. Las ciencias tienen una

²⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*. p. 279.

realidad técnica, pero no son verdaderas²⁵, porque no son capaces de hacer manifiesto el ser que ocultan, el sentido primero de las cosas, porque no se preocupan por la condición misma de la verdad. De ahí la necesidad de solidaridad de todos los saberes. Sin embargo, la filosofía no equivale a la suma enciclopédica de éstos, sino que consiste en la profundización en un saber radical, en el retorno a las cosas mismas, no para objetivarlas, sino para volver a esa experiencia primordial del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia carecerían de significado.

La fenomenología existencial nos propone así un nuevo tipo de objetividad: la racionalidad, la reflexión sobre lo irreflexivo que remite a todo lo otro y, por tanto, siempre está abierta. El saber científico, en cambio, trata las cosas al margen de nuestra existencia y, por consiguiente, es parcial y abstracto. La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas²⁶, decía Merleau-Ponty, no habla de las cosas que vivimos y, por eso, la verdad no puede estar únicamente en ella. La filosofía tiene como misión la indagación de las causas últimas, no acepta que lo dado sea lo verdadero, porque sabe que la aceptación irreflexiva de lo empírico no es empírica, ya que no llega a las razones de los hechos y no puede comprenderlos.

Tanto Husserl como Merleau-Ponty describieron las insuficiencias de la ciencia y la situación crítica en la que se encontraba por haber menospreciado la subjetividad. No la rechazaban, pero adoptaban una postura interdisciplinar en la que la fenomenología desempeñaba un papel determinante, porque es la ciencia que debe explicitar la estructura universal del mundo de la vida, del verdadero a priori concreto.

La epojé transcendental de Husserl tenía como meta alcanzarlo; Merleau-Ponty va más lejos y encuentra el verdadero sentido de la epojé en la imposibilidad misma de una completa reducción, en el brotar inmotivado del mundo.

²⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 30.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*. Paris, Gallimard, 1964. p. 9.

Esa ausencia de motivos no implica que debamos renunciar a su conocimiento. Los hombres, además de vivir nuestras interacciones, podemos estudiarlas, porque los intereses teóricos de nuestra razón son complementarios con los intereses prácticos. Ésta es la tarea de las ciencias del hombre, las cuales investigan el devenir histórico de la humanidad, sus ideas normativas, estéticas, políticas, etc. También éste es el tema de la fenomenología. Puesto que esta última no se concibe a sí misma como un sistema clausurado (prueba de ello son las diversas tendencias de los continuadores de Husserl), los interrogantes que le planteen las ciencias humanas pueden ayudarle a seguir ampliando horizontes y a contrastar sus conclusiones.

Hoy en día la hermenéutica no puede prescindir de las aportaciones fenomenológicas y las corrientes postmodernas tienen que vérselas con Husserl aunque sólo sea para elaborar sus críticas a la racionalidad. Los teóricos de la muerte del sujeto encuentran un fuerte oponente en la fenomenología, la cual siempre ha subrayado el papel activo de éste, tanto a nivel ontológico como gnoseológico.

Apel ha mostrado que las ciencias sólo son comprensibles en relación con ciertos supuestos históricos de interpretación de la realidad. Esto significa que las ciencias del espíritu son la condición de posibilidad de las ciencias de la naturaleza, ya que las ciencias surgen como resultado de una comunidad de investigación y expresan lingüísticamente sus fines, sus proyectos y la justificación de los mismos.

La fragmentación actual de las ciencias humanas indica el fraccionamiento de la imagen del hombre. La especialización incontrolada, la imitación de los métodos de las ciencias naturales, la actitud analítica y la renuncia a la globalización son algunas de las causas de esa crisis y quizás también de una parte de su desprestigiada situación social.

Nosotros creemos que la fenomenología podría servir para preparar la unidad de esos conocimientos, porque es capaz de fundamentar las ciencias humanas en unos principios antropológicos básicos y en una metodología ontológica determinada. Para ello, habría que asumir la racionalidad estructural de todos los objetos del conoci-

miento humano, el concepto de mundo de la vida o correlato de la conciencia existente del ser humano y la intersubjetividad radical de dicho mundo.

La fenomenología suministra a las ciencias humanas un marco teórico de referencia, nos sensibiliza ante la naturaleza y el papel fundamental que desempeña la intersubjetividad en las interacciones sociales, es una fuente de reflexión para investigadores conscientes de ellos mismos y de sus acciones y un catalizador para la ampliación de nuestro horizonte de problemas. Su misión no consiste en definir un método de investigación empírica, sino en clarificar los conceptos fundamentales de nuestra existencia y del conocimiento que tenemos de ella. Para ello, no basta esclarecer el estatuto epistemológico de las ciencias humanas; lo importante es interpretar el significado filosófico que tienen. Las ciencias del hombre no son realizaciones imperfectas de la idea de una ciencia rigurosa y la filosofía no es el organon de dichas ciencias, aunque la fundamentación verdadera de éstas pasa por ella.

Cuando el cientificismo penetra y dirige nuestra vida; sólo parece existir una verdad básica para el interés público por la filosofía: su utilidad científica. Esto significaría que, en la era de la ciencia, la filosofía sólo puede ser legitimada como positivismo. El fenomenólogo, por el contrario, se niega a convertir la filosofía en una teoría científica más, a contentarse con verdades banales adquiridas de forma exacta y prefiere arriesgarse a una mayor profundidad aun sin garantías metódicas.

EL NACIMIENTO DEL SENTIDO EN M. MERLEAU-PONTY Y C. LÉVI-STRAUSS¹

M.^a Luz PINTOS PEÑARANDA
Univ. de Santiago

¿Dónde nace el sentido, *en* el ser humano o *fuera* del ser humano? ¿Será el diálogo entre la Fenomenología y el Estructuralismo un debate entre *o* la experiencia *o* la reconstrucción? Y si esto fuera así ¿por qué ese empeño de Merleau-Ponty por hacerle ver a Lévi-Strauss, pese a su resistencia para admitirlo, que había *mucho en común* en sus respectivos intentos? O, dicho de otro modo, ¿por qué creía Merleau-Ponty que la línea de investigación de Lévi-Strauss, en principio y a pesar de todo, merecía la pena?

Apuntar alguna respuesta a estas cuestiones es lo que voy a intentar en estas apretadas notas. Siguiendo el empeño de Merleau-Ponty, y situándonos desde su perspectiva, podemos tratar de encontrar qué es aquello que de verdad le hacía a él, fenomenólogo, simpatizar con la Antropología lévi-straussiana. Y, aunque lamento tener que hacer aquí una imperdonable y radical simplificación de esta finísima filigrana que es la lectura que Merleau-Ponty realiza de Lévi-Strauss, éste va a ser mi objetivo principal, *buscar la sintonía entre estos dos pensamientos —la Fenomenología y el Estructuralismo— por medio de tan excelentes portavoces*; si bien esto no obsta para que, al par, mostremos que la coincidencia no es total.

¹ Estas modestas notas van dirigidas a Fernando, gran *maestro* de todos nosotros —*maestro*, además de profesor—, y a Carmen, su entrañable compañera, también nuestra maestra en sencillez, en inteligencia y, sobre todo, en haber sabido siempre ser fiel compañera. Para los dos, todo mi reconocimiento, que es también el reconocimiento de todos nosotros.

Antes de empezar quisiera hacer un par de aclaraciones, también en la línea de rastrear aspectos fundamentales *compartidos* más que puntos de separación; este objetivo se apoya en dos convicciones que en realidad constituyen el meollo de mi perspectiva sobre Merleau-Ponty.

Si entendemos el diálogo y probable coincidencia entre Merleau-Ponty y Lévi-Strauss como posibilitado exclusivamente por un modo muy *sui generis* de interpretar la Fenomenología por parte de Merleau-Ponty, esta coincidencia tendría un valor únicamente relativo. Por eso, un segundo objetivo debiera ser el de *presentar la auténtica unidad de inspiración de la Fenomenología merleau-pontyana con la más pura Fenomenología de Husserl y su común punto de partida*. En su diálogo con Lévi-Strauss Merleau-Ponty ha sabido recoger la Fenomenología husserliana para llevarla más allá de sí misma, cotejándola con este nuevo enfoque etnológico que se estaba iniciando. En este diálogo ha puesto a prueba los supuestos aciertos de la Fenomenología y, al medirla con ésta y otras teorías del momento, no sólo la ha puesto a la altura de los tiempos, sino que, además, de ello ha salido fortalecida. Probar esto pudiera ser aquí otro objetivo pero, por necesidades obvias, se menciona sólo a título de tesis.

Merleau-Ponty ha sido el discípulo de Husserl que mejor ha sabido captar su *intuición principal*, entenderla justamente como la pieza nuclear sobre la que gira todo el intento husserliano y, además, ponerla también como pivote central de sus propios desarrollos fenomenológicos. Pues bien, la segunda convicción que manejo como fondo es la de que esto pudo haber sido favorecido por una circunstancia muy especial que le tocó vivir y compartir, que las ciencias humanas de su tiempo caminaban todas ellas —según él lo entendía— en esta misma dirección: la de reencontrar en la multiplicidad de los hechos *aquello profundo* sobre lo que descansan y a partir de lo que toman tales hechos una dirección determinada. La lingüística saussuriana, la teoría psicoanalítica de Freud, las investigaciones de la *Gestalttheorie* o la antropología social francesa de Marcel Mauss y de Lévi-Strauss, etc., todas estas disciplinas humanas constituyen la

atmósfera científica en la que vive inmerso Merleau-Ponty y de la que se hace eco desde los inicios de sus investigaciones, participando en ella muy activamente. Esta dirección en la que se mueven las ciencias humanas de su momento él sentía que era también la de la Fenomenología. *Incluso podemos pensar que la especial sensibilidad de Merleau-Ponty para captar la intuición husserliana se veía favorecida por toda esa atmósfera científica. Y a la inversa.* El hecho es que supo ver de una forma pionera y más audazmente que nadie —incluso contradiciendo al propio Husserl— qué era aquello que, por debajo de lo meramente episódico, estaba abriéndose paso en la raíz de ese nuevo método que, tanto la reflexión fenomenológica como la ciencia estructuralista, utilizaban, y en lo que ambas coincidían como una inspiración común y fuente de todos sus desarrollos. Para Merleau-Ponty hay, incluso, algún pensador con cuya teoría estructuralista se identifica de forma absoluta. Puede que los estructuralistas no hayan sabido desentrañar todas las implicaciones de lo por ellos intuitido, pero su valor —según él— proviene de lo que han intentado pensar, no tanto de lo que efectivamente han pensado y conceptualizado con exactitud; entre otros motivos por estar siempre limitados por su situación histórico cultural. Querer probar todo esto en tan poco tiempo y como un tercer objetivo sería una osadía²; por eso únicamente lo señalo antes de pasar a ceñirme al ámbito de la Antropología social francesa.

Merleau-Ponty reconoce, de entrada, la validez del método estructuralista aplicado a la sociedad por parte de Lévi-Strauss. El simple hecho de dedicar —como hace— buena parte de su tiempo y muchas líneas escritas al intento de este antropólogo es un buen indicativo de que está viendo en él la importancia de su método, y esto en una época en la que todavía este reconocimiento no se había generalizado, por lo menos en el campo de la Filosofía. La exposición que de él

² Remito a la segunda parte de mi tesis doctoral, que trata de la relación de Merleau-Ponty con las ciencias humanas. De cara a una publicación esta parte llevaría como título *Fenomenología y estructuralismo. La aportación fenomenológica de Merleau-Ponty frente a las ciencias humanas de su tiempo.*

hace en su escrito «De Mauss a Lévi-Strauss» va a tener, pues, *en principio*, la forma de un reconocimiento y de una defensa de la investigación estructuralista. Este interés que presenta Merleau-Ponty para con la Antropología social quizás provenga, en cierto modo, de compartir una importante problemática sentida por gran parte de la esfera intelectual francesa de los años cincuenta. Se trata de la cuestión de en qué consiste y de cómo ha de ser la “objetividad” en las ciencias humanas, en comparación con la de las ciencias de la naturaleza. Y en el fondo de esta problemática probablemente se pueda atisbar *Die Krisis* de Husserl, y entender con ello que hay una cierta atmósfera fenomenológica empapando la cultura francesa de esta época. En cualquier caso, el asunto era en ese momento la necesidad acuciante, compartida tanto por Merleau-Ponty como por Lévi-Strauss, de precisar cuál debe ser el tema específico de la investigación de las ciencias de la naturaleza y de las humanas y, más en concreto, aclarar si la objetividad de éstas últimas puede ser —o *tiene* que ser— del mismo tipo que la de aquéllas. Este aspecto es, pues, algo a tener en cuenta a la hora de contextualizar el diálogo entablado entre ambos pensadores.

1.

Durkheim y Mauss ejercieron una influencia trascendental en el desarrollo de la Antropología social en Francia. Del método de análisis de los hechos sociales llevado a cabo por ambos pensadores se hicieron eco Merleau-Ponty y Lévi-Strauss, cada uno recibéndolo desde su propia área de trabajo, la Antropología filosófica o la Antropología social. Por eso, a mi juicio, estos autores son otro referente obligado a la hora de enmarcar este diálogo entre Merleau-Ponty y Lévi-Strauss.

Hay un aspecto de la actitud durkheimiana que Merleau-Ponty valora como muy positiva, la de no aceptar sin más la separación radical entre lo primitivo y lo moderno que había establecido Lévy-Bruhl. Durkheim, consideraba que aunque una de las características de nuestra sociedad actual es la actividad intelectual, esto es, la de

pretender conocer científica y racionalmente la realidad, también hay que admitir que *todavía hoy somos a veces pre-lógicos en algunos de nuestros comportamientos y creencias y que, por tanto, aún hay algo de común con la mentalidad primitiva*; posiblemente más de lo que podemos suponer.

Esta iniciativa, pues, de Durkheim de no aceptar como “hipótesis histórica” y real la imposibilidad total de comunicación entre la mentalidad primitiva y la moderna, es en principio no sólo un planteamiento correcto, sino que expresa además —según Merleau-Ponty— una actitud elogiada y superior frente a los antropólogos o sociólogos que le habían precedido. Sin embargo, Durkheim yerra al tratar lo social como una realidad exterior al individuo, como una “conciencia colectiva”, conectada al individuo únicamente por el vínculo externo de causa y efecto, y de la que los individuos no son más que sus instrumentos. Esta consideración durkheimiana de la conciencia colectiva como una especie de “naturaleza social” externa lleva a objetar a Merleau-Ponty que «lo social no es *conciencia colectiva*, sino intersubjetividad»; intersubjetividad entendida en el sentido de «relación viviente y tensión entre los individuos». Mas que haber hechos exteriores entre sí, en cada sociedad lo que hay es una *totalidad* en donde los fenómenos se expresan mutuamente.

Para corroborar esta idea —la de que lo social es intersubjetividad— Merleau-Ponty acude a M. Mauss. Mauss es, según él, «el verdadero anticipador de la Antropología social», puesto que admite que lo social y el hombre se pueden entender *desde dentro y desde fuera*. Este antropólogo, con su noción de cuerpo como expresión de un sentido no-consciente abre un acertado camino en la investigación antropológica, un camino —según el parecer de Merleau-Ponty— muy próximo al de la propia Fenomenología. Si la *Gestalttheorie* y el psicoanálisis habían tratado de encontrar *aquello profundo* sobre lo que se asientan los hechos psíquicos, si igualmente la lingüística saussuriana puede verse como una tentativa de hallar en la multiplicidad de los hechos lingüísticos *aquello profundo* en los que se fundan, la Antropología de Mauss busca esto mismo, pero en la diversidad de los hechos antropológicos. Merleau-Ponty se siente identificado en

muy elevada medida con la orientación maussiana con respecto al hombre y a lo social. Mauss capta perfectamente, según él, la existencia de una relación-viviente-entre-los-individuos; relación ésta que constituye lo social. Lo social no es una suma de hechos sociales “exteriores” entre sí; lo social es antes de nada una totalidad, una unidad o *Gestalt* intersubjetiva. En esta totalidad que es lo social el protagonista es el individuo como persona singular, el cual vive esta totalidad en su propia experiencia. Nos encontramos, en esto, con los siguientes postulados maussianos: lo social implica la existencia de *un sujeto real y viviente*, y en él convergen lo subjetivo y lo objetivo, puesto que es verdaderamente el ser humano vivo quien asume, crea y transforma lo social —«lo concreto es también lo completo», decía. Pero aún queda otro postulado fundamental a los ojos de Merleau-Ponty. Al decir que es el sujeto *viviente* y concreto el que encarna lo colectivo y general, no se trata de que con su “mente” interiorice y reproduzca ideológicamente las valoraciones y modos de vida institucionalizados en su sociedad. Esta asunción de lo social se produce tanto en su mente *como en su cuerpo viviente*. El cuerpo es, de este modo, *símbolo*; pero no ya símbolo de la interioridad del individuo, sino también de lo social. Por consiguiente, esto es estar presuponiendo que el cuerpo es de por sí actividad, que está dotado en sí mismo de una consciencia propia aunque *in-consciente*: el cuerpo es la expresión de un sentido no consciente; sentido que no es únicamente “privado”, sino *co-participado* por todos, pero ya no sólo por todos los hombres y mujeres de la propia comunidad, sino por todos los hombres y mujeres posibles de la humanidad entera.

¿Qué se gana con este planteamiento de Mauss?: el que ahora ya no se trata únicamente del hombre viviente como punto de partida y lugar de encarnación simbólica de lo social-objetivo. Este lugar de encuentro pasa a ser la humanidad entera, es decir, *todos y cada uno de los seres humanos* que, en su fondo más común y auténtico, más originario y primitivo, —o sea, en su ser seres simbólicos que experimentan la realidad como algo vivido en su propio cuerpo— rompen todo dualismo imaginable entre *afuera-adentro, objeto-sujeto, pasado-presente, primitivo-moderno, yo-tú, naturaleza-cultura...* En

Mauss, *aquello profundo* en que se funda lo social es interpretado ahora como corporalidad simbólica. La cultura es en él expresión simbólico-corporal de la naturaleza.

2.

En lo que Lévi-Strauss continúa y desarrolla estas concepciones maussianas, Merleau-Ponty ve tanta semejanza con la Fenomenología como la admitía con respecto a Mauss. A partir de la idea maussiana de que el protagonista y artífice de lo social es siempre el hombre viviente, cuya experiencia vivida es, en cuanto simbólica, reflejo de la unión de lo individual y de lo social, Lévi-Strauss va a realizar una aplicación de la metodología estructural de la lingüística para encontrar lo común a la diversidad cultural existente, como *aquello todavía más profundo* en lo que se funda el simbolismo corporal maussiano. Su intento que, en principio y por su recurso a la interrelación de distintos modos de vida, es aceptado como muy beneficioso para el saber por parte de Merleau-Ponty, se guía, pues, por este objetivo de encontrar *aquello profundo* en lo que se asienta la tan amplia gama de elecciones o variantes que presentan las sociedades. Según Lévi-Strauss, la posibilidad de hallar esto profundo y común a todos, supuestamente origen de la pluralidad de culturas, proviene del hecho de que el antropólogo que realiza tal tentativa también es un ser humano como los otros seres de su observación; como tal ser humano, parte de su situada perspectiva subjetivo-cultural —es decir, *simbólica*— determinada, y se encuentra con seres *semejantes a él*; esto en el sentido de que, *en ambos*, es en su propia particularidad simbólica, donde y como experimentan lo social y objetivo. Aunque, de hecho, los esquemas subjetivos y el contexto social de cada uno de ellos —observador y observado— sean muy diferentes, sin embargo *hay algo en lo que coinciden*; se trata del plano más hondo, más primigenio y, ¿por qué no?, más salvaje de todo ser humano; un nivel en donde no existe todavía distanciamiento diferenciador entre el “yo” y el “otro”, y en donde no hay lugar para la esfera de “lo privado” o de lo “superior”, el del cuerpo como

simbólico, postulado, pues, como origen de la sociedad o cultura. Tanto el hombre moderno como el hombre ágrafo (como casos más extremos) comparten una misma experiencia que, por ello mismo, podemos considerarla universal: todos participamos en lo social a través de la experiencia vivida a través del cuerpo. Por muchos siglos de adelanto tecnológico que posea el hombre de hoy, si atendemos a que todo surgimiento de sentido (en cuanto posibilitador de la co-participación en lo social y, en nuestro caso, en una mentalidad científico-tecnológica sofisticada) tiene lugar en el cuerpo, resulta que hombre moderno y hombre primitivo están ambos a la misma altura, los dos estén anclados por igual en la naturaleza. *La naturaleza, es decir, nuestro ser cuerpos-con-capacidad-simbolizadora, nos unifica a todos.* Éste es nuestro ser más natural y, también, más salvaje que, para Lévi-Strauss, es previo a cualquier conceptualización de la cultura; es esa base *no-consciente* que —en todos los seres por igual— actúa de *fondo vivido* sobre el que, después, se va a superponer la diversidad cultural existente. Todo sentido tiene su lugar de origen *en lo vivido por el sujeto*, aunque esto no pueda ser nunca visible objetivamente. Y todo saber, toda ciencia —de la naturaleza o humana—, tienen en común este mismo suelo básico del cuerpo como vivencial y simbólico. Por eso presiente Lévi-Strauss para el futuro un paulatino acercamiento de todas las ciencias entre sí, ya que se llegará a una reconciliación del hombre (ser simbólico-cultural) con la naturaleza (cuna de su simbolismo y de su diversidad de modos de pensar y de vivir). Se contempla, pues, en Lévi-Strauss, un sujeto; un sujeto que, tanto se trate de las ciencias naturales como de las ciencias humanas, es siempre el ser *humano* en su vertiente más natural, la del cuerpo vivido.

3.

Llegados aquí, planteémonos ahora una pregunta central. He resaltado el término “salvaje” en Lévi-Strauss. Merleau-Ponty en su pensamiento más maduro utiliza también, abiertamente, el de ser *salvaje*. La postulación, pues, por parte de ambos autores del ser

salvaje como nuestra realidad no-consciente y más universal por primigenia ¿implicará, acaso, que ambos se refieren a lo mismo?

Situémonos en Merleau-Ponty, en el núcleo de su filosofía; justamente en lo que aparece como raíz e inspiración principal de todas y cada una de sus obras, desde la primera a la última: para Merleau-Ponty, el sentido de las cosas, el sentido del mundo —nos dirá, como fenomenólogo— es siempre *para mí* y *vivido por mí*. Este aspecto propiamente *subjetivo* de nuestra experiencia conlleva postular el hecho de la subjetividad radical de toda experiencia; significa comprender que hay *un sujeto humano* —como tal sujeto, es consciente, aunque se trate de una consciencia *ingenua*— que es el que organiza estructurando y dando significatividad a su entorno. Tal como Merleau-Ponty entiende la *Gestalt*, ésta no es una “propiedad” de lo real (es decir, de lo real interior al sujeto), sino *algo aportado en la percepción por una conciencia —no física ni fisiológica— que, en la instantaneidad de su acto, no es consciente de su actividad; actividad, pues, simplemente vivida*. Esta conciencia perceptiva con su “yo puedo”, es decir, con su posibilidad de simbolización —e, insisto, no por su sustrato material— es la condición esencial de toda significación. El sujeto perceptor estructura la experiencia desde su mirada y estilo propio; y en esta estructuración participa la totalidad —estructurada— de su organismo como tal (físico-vital-simbólico). Esto explica todavía más el hecho de que el sujeto en su actividad perceptora no sepa *intelectivamente* lo que en realidad está efectuando *todo* su organismo, y no únicamente su *parte* mental. Por eso, podemos decir que quien crea el sentido es el propio sujeto viviente, concreto y total. Esto es lo que defiende Merleau-Ponty pues, desde el principio de su vida, el individuo —todavía sin tener formada su consciencia “mental”— ya es capaz de estructurar su comportamiento; esto aunque sólo sea a ese nivel tan básico —pero, por eso mismo, *tan básico*— de “figura”-“fondo”. Existe, entonces, una actividad organizativa del mundo en todo ser humano *antes*, incluso, de que posea capacidad para la representación intelectual o su mente esté culturalmente educada. La comprensión perceptiva no está subordinada a lo mental —lo cual es algo fisiológico, material (como sí, por ejemplo,

piensa erradamente Piaget). La percepción *actual*, la actualidad simbolizante del sujeto perceptivo, es la que organiza la experiencia. Desde aquélla, se reclaman las otras experiencias memorizadas en la inteligencia. Y nunca ocurre a la inversa, según Merleau-Ponty, pues unos esquemas operatorios o mentales —en definitiva “fisiológicos” y determinados por lo “biofísico”— nunca pueden crear el significado de la percepción. *El verdadero órgano operante de la comprensión del mundo es la persona* que, desde su “estilo” propio y en el que interviene la totalidad de su organismo, esto es, desde su estar *situado* comoun cuerpo-sobre-el-fondo-de-su-personalidad-y-de-la-de-los-otros que con él conviven y le afectan, *configura vitalmente su entorno; nunca sólo intelectualmente*. La circunstancia humana que posibilita la comprensión de la realidad es de tono afectivo y total (implicando en él la intersubjetividad que es nuestra vida subjetiva), no intelectual meramente. E incluso —dice Merleau-Ponty en réplica al constructivismo piagetiano— el sujeto humano evoluciona estructurando y comprendiendo cada vez mejor su entorno *no* por su capacidad mental y a medida que va madurando, sino por ser un sujeto *viviente*, con un cuerpo perceptivo y en medio de otros comportamientos que a él le afectan en algún grado, y que cada vez va sabiendo integrar o estructurar mejor.

Para Merleau-Ponty, no hay un sujeto consciente que constituya las cosas en una absoluta actualidad y por un esfuerzo “totalmente individual” de actividad y de inspiración “del espíritu”. Es el cuerpo *carnal* el que nos lleva y percibe bajo su mirada. *En la percepción individual, los puntos perspectivos de los otros me atraviesan y me superan, confiriéndome, así, un soporte de universalidad*. Mi mundo, mi percepción, ya no es sólo mía («el mundo percibido —afirma— no es solamente *mi* mundo..., sino también de toda conciencia *con que pueda encontrarme*»); más bien, «todos participamos como *sujetos anónimos* de la percepción», como sujetos carnales, cuyos cuerpos vivos se prolongan unos en otros y conforman un todo, o una existencia *anónima*, que habita todos los cuerpos a la vez, *en unas estructuras idénticas en todos*. Existe un *Yo universal* para Merleau-Ponty, un fondo común y significativo, una unidad experimentada

intersubjetivamente, que es invocada cada vez que el sujeto efectúa una percepción. Hay para él, en todos nosotros, un *Cogito* tácito (experiencia muda dada en la fe perceptiva), de unión carnal (es decir, de tejido único en donde todo se constituye y que es el *lo mismo* de que están formados el objeto y el sujeto; se trata ésta de una noción *relacional*), *vertical*, *salvaje*, en el que se funda la unidad del mundo, y donde radica lo esencial y común a todos los hombres. Por eso, en el corazón de la individualidad y del sujeto —y no en su provocada “consciencia”—, dice Merleau-Ponty que se encuentran la universalidad y el mundo. «Mi vida —confiesa en «Le metaphysique dans l'homme»— me parece absolutamente individual y universal».

Este ser distinto y fondo de lo “representado” que ninguna “representación” agota y todas “alcanzan”, es para Merleau-Ponty considerado como *Ser vertical*. Lo fenoménico, lo vivido, lo no depurado, eso es lo vertical; es decir, lo inmediato, lo perceptivo, lo que se da siempre, de forma natural, en el sentir silencioso. Vertical es todo lo que se eleva sobre el “achatación” o visión horizontal que puede ofrecer la “conciencia” intelectual; es ese saber primario de la experiencia del mundo que se ofrece a un nivel no reflexivo y anterior a la conciencia.

La inteligibilidad vertical, es decir, el mundo y el ser tal como se me dan en la fe perceptiva o visibilidad carnal, nos lleva hacia el *espíritu salvaje*, que en Merleau-Ponty aparece como fundamento del ser en general, y del cual nuestro cuerpo es una variante muy señalable. Al mostrarnos la Tierra y el *Lebenswelt* como suelo de nuestro pensamiento, Merleau-Ponty considera que Husserl despertó todo un mundo salvaje y un espíritu salvaje. Éste, como *doxa* originaria o certidumbre del mundo natal es no sólo *suelo de todo pensamiento*, sino de toda otra posibilidad; cualquier posibilidad ha de ser forzosamente una variante de este ser salvaje o *bruto*. Mas ¿cómo se descubre este ser salvaje? Su descubrimiento tiene lugar en la fe perceptiva, la cual es ignorancia de sí o una especie de impercepción. La percepción natural es, en términos merleau-pontyanos, *percepción salvaje* que hace entrar en contacto, sin más, con lo sensible, con la *chair*, como lo más sobresaliente o lo más vertical de

nuestra experiencia. Como fondo del ser, se descubre en nuestro *contacto perceptivo* con el mundo, actuando la percepción como vínculo entre el ser bruto o salvaje y mi cuerpo. Pero que el ser salvaje se descubra en la experiencia perceptiva significa que es por medio *del funcionamiento* perceptivo de los cuerpos cómo se revela esa capa natural, salvaje o bruta, y que, en realidad, no hay en ella estabilidad alguna; sólo se da y se posee en movimiento —exactamente en la praxis perceptiva. Sin embargo, pese a esto, «tiende de por sí a vérselo como *acto* y a olvidarse como intencionalidad latente» u operante, a pesar de que es distinto de toda “representación” e inalcanzable por ellas; como afirma Merleau-Ponty, «ninguna representación agota y todas ‘alcanzan’ el Ser salvaje». Pues bien, el restablecimiento de tal mundo salvaje o bruto como sentido totalmente distinto de lo “representado”, confiesa Merleau-Ponty que es un propósito que quiere conseguir, y mostrarlo como ese fondo de *indivisión* por debajo de las divisiones establecidas en nuestra cultura. Esta indivisión salvaje de la que todos participamos, como despersonalización enclavada en el mismo corazón del sujeto humano, hace que, en este sentido, el fondo de nuestra subjetividad sea *des-subjetivización, despersonalización, anonimato*.

Sin duda, con esto estamos tocando un aspecto de notable importancia para resolver el diálogo entre la Antropología social y la Antropología merleau-pontyana. Esta despersonalización del ser salvaje tiene una serie de implicaciones de trascendental importancia. Conlleva, en primer lugar, la existencia de un *fondo pre-reflexivo, anónimo, natural y originario* que sostiene la unidad de nuestra experiencia. En segundo lugar, una *participación intercorporal* (la cual será base, a su vez, de la comunicación intersubjetiva que se da en toda cultura) de tal grado entre el yo y los otros, que en ella se ven anuladas las diferencias como simples abstracciones surgidas *a posteriori*. Y, en tercer lugar, *la corporalidad humana* se descubre en este contexto *como un simbolismo* o momento expresivo de la *chair* que la fundamenta.

La visibilidad carnal es universal y, como tal, arropa toda experiencia que sobre ella se tenga. *Mi* visibilidad afirma Merleau-Ponty

que es un simple ejemplar particular de esta universalidad, de esta especie de visibilidad anónima. Se nos abre, así, un ser intercorporal, un *campo universal* e indiviso que se extiende más allá de lo que yo o el *otro* vemos. En la «unidad maciza del Ser», el yo y el otro aparecemos desdiferenciados en un torbellino de experiencias sobre un “*campo de existencia ya instituido que siempre está detrás de nosotros* y cuyo peso, como el de un aspa, interviene hasta en las acciones gracias a las cuales lo transformamos». A esto es a lo que denomina Merleau-Ponty *Ser salvaje, Ineinander, Chair*. Es el tejido común de que estamos hechos y del que participamos todos, y desde cuya perspectiva se puede *pensar la experiencia del otro no como negación de nuestras diferenciaciones, sino como una participación lateral, preanalítica, que es la experiencia perceptiva*. En el torbellino de la experiencia perceptiva se intercomunican todos los hombres entre sí, y en ella el “sujeto” no es de ningún modo soberano. Esta, pues, indivisión “salvaje” —como él dice, «por detrás o por debajo de las divisiones de nuestra cultura adquirida»— es el *suelo natural* que posibilita toda diferenciación cultural. De ahí su noción de *polimorfismo*. Lo cultural —afirma— se apoya en el polimorfismo del ser salvaje. El Ser es polimorfo; la esencia más primigenia del hombre es polimórfica.

Es evidente que, como contrapartida a tal concepción merleau-pontyana, si concebimos al sujeto como una “conciencia pura”, *entre* nuestra conciencia y la de los otros (por ejemplo, la de los primitivos) habrá una diferencia abismal. Mas si entendemos al sujeto en su forma original de existir, o sea, como “ser en el mundo” dotado de un cuerpo propio y “vivido”, inevitablemente comprometido en las relaciones mundanas y humanas, *sentiremos la unidad por encima de tal diferencia*. El cuerpo vivido es ese «mundo primordial, salvaje, donador y fundante de sentido, anterior a ese mundo segundo y adquirido, al ‘mundo del pensamiento’ o mundo cultural, en el que, efectivamente, hay establecidas diferenciaciones de muy diversa índole». El cuerpo vivido en la percepción es ese tejido carnal y salvaje que es fondo natural y la textura común de mí mismo y de los otros. No es lo mismo reducir al sujeto primitivo (u *otro* cualquiera) a una realidad “sujeto pensante” *otro*, que comprender a

ese otro como también poseedor de un comportamiento humano que tiene el cuerpo como fundamento. El niño, el primitivo, el adulto de hoy, pueden estar efectivamente distanciados en cuanto a sus “formas de pensamiento” racionales; mas, desde el punto de vista de que poseen un comportamiento humano *simbólico*-corporal, con unas relaciones de sentido y una conducta que se orienta siempre por relación a lo posible, a lo mediato, a su propio medio y a otros hombres, desde este punto de vista en todos ellos se da una misma “experiencia originaria” que, como perceptual es *total*, y en la que no hay oposición alguna entre el sujeto y el objeto, el antropólogo y el ser humano observado. Con arreglo a esto, la esencia de la “mentalidad” primitiva es algo secundario en relación a su experiencia vivida a través del cuerpo; en ésta encontramos al ser en estado ante-predicativo, primigenio, salvaje, bruto. Pero la esencia de la mentalidad primitiva decimos que es algo secundario porque en la fenomenología merleau-pontyana la esencia no es nunca la cuestión última; esta filosofía nos muestra que la esencia es siempre dependiente. Dependiente, claro está, de la experiencia de habitar y “vivir” un mundo a través del cuerpo; experiencia ésta más antigua y universal que toda otra experiencia; experiencia perceptiva salvaje, pues, *en la que todos somos co-participes por igual*. Nuestra insistencia en señalar la distancia existente entre el hombre primitivo y el de ahora, proviene de que nos obstinamos en ver al ser humano como un ser primeramente intelectual, como un ser simbólico sólo a nivel del pensamiento conceptual, y nos olvidamos de lo más esencial, de su experiencia más originaria, la experiencia simbólica como cuerpo viviente siempre ya en contacto perceptivo. Por consiguiente, para Merleau-Ponty, lo más originario o primitivo, no hay que buscarlo exclusivamente en los mal llamados por nosotros “hombres primitivos”. Lo originario no está detrás de nosotros —temporalmente hablando—, circunscrito en las tribus y modos de existencia primitivos. Y es por eso que la virtud del antropólogo debiera consistir tanto en traducir lo desconocido como en despertar al sentido de lo que no se ha ofrecido al puro “conocer”, pero que, sin embargo, es el *lazo secreto* que hace que aquel otro permanezca todavía vivo entre

nosotros. Nuestra experiencia es nuestra; pero, a la vez que es absolutamente individual, lo es también absolutamente universal. O, como lo expresaba Husserl, la subjetividad es, en su raíz, intersubjetividad.

4.

Una vez mostrada la concepción merleau-pontyana sobre nuestro no-consciente primitivo y salvaje, hagámonos ahora de nuevo la pregunta crucial: ¿podremos pensar que hay entre Merleau-Ponty y Lévi-Strauss acuerdo pleno con respecto al problema de *lo inconsciente*? Es obvio que acuerdo pleno no. Es cierto que la noción de inconsciente de Lévi-Strauss, igual que la de Mauss, por lo menos en principio se ve que no riñe con la concepción merleau-pontyana de cuerpo *carnal*, ni con su idea de que lo vivido nunca es absolutamente comprendido por una consciencia. Sin embargo, una cosa es reconocer que el ser humano no tiene consciencia de las estructuras que lo conforman, y otra bien distinta es considerar que estas estructuras *son necesariamente inconscientes*; una cosa es ver nacer el sentido vivido *desde dentro* del sujeto humano, en su actividad corpóreo-perceptivo-simbólica, y otra bien diferente es postular que este sentido no es un fenómeno primero, que es siempre reducible ya que *por detrás* de todo sentido humano, de toda significación vivida, hay un no-sentido. Lévi-Strauss creyó descubrir que el desorden visible (la diversidad existente) es el recubrimiento de un orden secreto que, como estructura que es, es algo interno y actúa a modo de vínculo invisible. A la reconstrucción de estas estructuras expresadas a través de las distintas formas sociales es a lo que, según él, debe intentar llegar el antropólogo. Para acceder a estas estructuras el antropólogo debe situarse *desde fuera* de los fenómenos observados. No se busca el sentido de los hechos, sino la lógica (natural y, por tanto anterior y gobernada por la necesidad) de este sentido; de un sentido o *pensamiento inconsciente* que, como estructuras supraindividuales que son, modelan la conciencia de cada sujeto particular. De ahí la escéptica conclusión con que finaliza *Tristes Tropiques*: «el mundo

comenzó sin el hombre y terminará sin él». Si hay un orden en las cosas naturales por necesidad lo tiene que haber en nosotros los hombres, pues también somos parte de la naturaleza. Somos tan “naturales” como las demás cosas existentes. Este orden, con su propia realidad ontológica, está grabado en cada uno de nosotros, y en todos a la vez, en la multitud de estructuras o condiciones cerebrales, hormonales, nerviosas que, como indica en *La pensée sauvage*, son, en definitiva, de orden físico o químico. Esto es lo que denomina Lévi-Strauss un “pensamiento objetivado”, inconsciente, ley universal, y lo que, por tanto, rechaza de él Merleau-Ponty.

Pues bien, por muy paradójico que esto pudiera parecer, con todo, Merleau-Ponty afirma que todavía se puede salvar el pensamiento estructuralista de este antropólogo. Porque incluso proponiendo esas estructuras naturales, lo universal a que se llegaría de este modo —dice— jamás sustituiría lo particular. Y efectivamente, no se le escapa a Merleau-Ponty que eso “elemental” buscado por Lévi-Strauss son las estructuras o los goznes de un pensamiento que nos reconducen a la otra cara de las estructuras, a su encarnación, a su encarnación en hombre y mujeres concretos. «Las operaciones de que da testimonio la estructura formal de las sociedades, es preciso que sean realizadas de algún modo por las poblaciones que viven esos sistemas de parentesco. Debe, pues —mantiene Merleau-Ponty— existir una especie de equivalente vivido de ellos». Todo remite, por lo tanto, a la postre, a la *experiencia vivida* —vivida psíquica y corpóreamente— del individuo singular. Y, además, la experiencia vivida se halla también en el mismo principio de la investigación etnológica. En ambos casos, la Antropología levi-straussiana y la fenomenología son coincidentes. Aquello *vivido* en lo que centra su atención el fenomenólogo en su primera aproximación es también lo que le resulta indispensable a Lévi-Strauss en el primer momento de sus investigaciones.

Este enlace entre el análisis objetivo y lo vivido que realiza la Antropología es, de todos modos, algo no muy fácilmente admitido por las ciencias, según opina Merleau-Ponty. Todavía quedan demasiados prejuicios que, al oponer la inducción a la deducción, es

decir, lo vivido a lo objetivo, descalifican este método de conocimiento. Y lo hacen como si con Galileo no hubiese quedado lo suficientemente claro que «el pensamiento efectivo es un ir y venir *entre la experiencia y la construcción* o reconstrucción intelectual». En 1960 Lévi-Strauss se niega a oponer lo concreto a lo abstracto, y de reconocerle a esto segundo un valor privilegiado: «La *forma* [del análisis estructural en Lingüística] se define por oposición a una materia que le es ajena; pero la *estructura* [en Antropología] no tiene contenido distinto: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real». Es más, dice, «si un poco de estructuralismo aleja de lo concreto, mucho devuelve a él». Esto es, por consiguiente, lo que para Merleau-Ponty se sigue como presupuesto y metodología de la Antropología estructural; que se haga por parte de Lévi-Strauss de un modo consciente o, por el contrario, sólo implícitamente, es lo de menos.

Concluyendo: para Merleau-Ponty la investigación de Lévi-Strauss contiene en sí dos orientaciones posibles de distinta aceptabilidad para él; una que va *hacia la monografía*, como él dice; o sea, hacia lo elemental y concreto, hacia lo vivido; otra que va *hacia lo universal*, es decir, hacia la postulación de variantes eternas de aplicación universal. Es a partir de esta doble perspectiva de Merleau-Ponty acerca de la también doble orientación de Lévi-Strauss como ha de leerse lo que escribe sobre este antropólogo. Y su juicio sobre estas dos exigencias levi-straussianas será también muy distinto, apoyando una, cuestionando otra. La orientación hacia lo universal objetivado en leyes naturales es la que Merleau-Ponty descalifica y toma por una desviación *no necesaria* de la concepción estructural de la sociedad, mientras que la necesidad de ir a la experiencia concreta y vivida y de encontrar también en ella, indirectamente, algo co-participado por todos los seres humanos por igual, es el punto de unión entre ambos pensadores y, por ende, entre la Fenomenología y el Estructuralismo.

LA TRANSGRESIÓN INTENCIONAL

M.^a Luisa PFEIFFER
Univ. de Buenos Aires

El tema de la intersubjetividad es el más complejo para la fenomenología pero es al mismo tiempo el que le da su verdadera dimensión. Además es clave para determinar la situación que ocupa la intencionalidad dentro de la fenomenología para comprender el tema del hombre y del mundo.

Podemos tener en cuenta tres cuestiones para abordar este tema:

1) La intersubjetividad parece tropezar con el hecho de que podemos verla como el encuentro de dos intencionalidades, lo que nos enfrenta a una gran dificultad: que la relación con el otro me supone.

2) Toda relación con el otro está hecha desde un yo que es un mí mismo. Podemos preguntarnos entonces ¿cómo separo la relación con otro de mí mismo si no puedo sustraerme de mí mismo para que el otro sea otro y no yo?

3) Si el otro es real, es decir separado, trascendente, si no somos uno sino dos ¿somos dos sustancias separadas como para el planteo clásico. Penetrar en el otro significa entonces avasallarlo o lo que es peor perderme.

He dividido este problema en tres cuestiones para una mayor claridad, ya que en realidad podrían resumirse en una sola: “la posible o imposible realidad del otro”. Husserl y Merleau-Ponty tuvieron esta cuestión como problema fundamental. Partiendo de sus posiciones, trataré de mostrar que la única respuesta posible proviene de la consideración de una intencionalidad corporal. Lo que garantiza precisamente que el otro es otro y no soy yo es que mi intencionalidad es corporal y por serlo tiene como característica una percepción particular que es transgresora. No avasalladora sino transgresora, es decir que para ser percepción debe ir más allá de sí misma. Sólo

puedo transgredir cuando hay un límite. La conciencia cartesiana no podía ser transgresora, lo es la conciencia corporal ya que la primera nota esencial al cuerpo es su límite.

Si recordamos la primera cuestión en que mi encuentro con el otro se plantea como un encuentro de intencionalidades, podemos preguntar: ¿Qué significa que cada uno intenciona un mundo? ¿Que desde su condición de sujeto apunta a una realidad para conocerla? ¿Que hace conocer su propio mundo a los otros como condición de posibilidad de un encuentro? ¿Que hay mundos propios hechos a la medida de cada uno? Si fuese así es válido el problema de la relación entre esos mundos diferentes, es decir del puente a tender entre ellos. Pero no lo es. Al constituir el mundo intencionándolo cuento con los otros, aunque no de manera temática. Lo que constituyo es el mundo y no un mundo. No cuento con el otro como con las cosas de la naturaleza o de la creación humana. Con éstas cuento pasivamente y en realidad no me originan ningún compromiso¹. Lo que está realmente comprometido, lo que provoca conflicto, lo que me obliga a pensar, es la relación con el otro.

Volviendo a la intencionalidad hemos de tener presente entonces que nunca puedo significar la realidad solo, siempre está el otro como co-constituyente del mundo. Es imposible ignorarlo, pero no sólo es imposible ignorarlo sino que es imposible constituir el mundo sin el otro, si lo hago el mundo se convierte en mi mundo y eso es lo que llamamos patología. No es entonces que esa constitución me supone sino que también lo supone a él. No hay dos intencionalidades paralelas que debo relacionar de alguna manera, sino que el acto intencional supone al otro. No hay acto intencional sin el otro. Es por eso que Husserl descubre la intersubjetividad cuando por la reducción trascendental alcanza la intencionalidad.

¹ E. Fink dice que el problema fundamental de la fenomenología es el mundo natural. Sin embargo lo que podríamos denominar "subjetividad" u "objetividad" de lo natural carece de peso como problema. De hecho las ciencias naturales actúan sobre la naturaleza sin cuestiones previas, es más, muchas veces aparecen como las que conocen las cosas "en sí". Toda la ciencia es trabajar con la naturaleza "como sí" pero concibiéndola como "en sí".

El planteo de la segunda cuestión es cómo me substraigo a mí mismo en mi relación con el otro para que el otro siga siendo tal.

Esta pregunta está hecha desde una concepción cartesiana del yo.

Cabría preguntarse hasta qué punto todo yo trascendental es un yo cartesiano. San Martín, se refiere precisamente a esta cuestión cuando se cuestiona si al aceptar de antemano la posibilidad de un yo trascendental estamos condenados al solipsismo². Es más dice que el fantasma del solipsismo acompañó a Husserl en toda su reflexión.

San Martín diferencia en Husserl tres tipos de solipsismo posibles: el escéptico, el natural y el trascendental. Este último queda reducido al natural puesto que debe partir de la actitud natural y como el natural queda rechazado por Husserl como ridículo (*lächerlich*) ya que hay una fe existencial básica a toda reflexión filosófica que incluye necesariamente al otro. Aunque Husserl dice en las *Meditaciones Cartesianas*: «Parece que el objeto no sólo primero sino también único de la fenomenología es y sólo puede ser mi yo trascendental»³, considera que el hombre tiene en sí como horizonte, el sentido de otros seres humanos, lo cual supone una evidencia natural y primera que es ser con los otros. Pero lo que posibilita ese horizonte social en que vivimos es el cuerpo. Nuestro yo es social por la mediación del cuerpo. En ese sentido Merleau-Ponty habla del chiasma original que se estructura como *chair*, elemento indiferenciado del que debo ir separándome, buscando mis propios límites.

Es importante apuntar aquí que uno de los síntomas más notorios de la esquizofrenia es la pérdida de los límites del cuerpo, también el paranoico por su parte manifiesta esta pérdida de los límites de su habitat y su lugar en la sociedad. El esquizofrénico y el paranoico son la misma manifestación aunque con signo contrario de la misma manera de intencionar patológicamente un mundo propio. Para el esquizofrénico el parámetro es él mismo, para el paranoico es el otro.

² J. San Martín, «El solipsismo en la filosofía de Husserl», *Éndoxa*, Facultad de Filosofía, UNED, No. 1, 1993, pp. 239-258.

³ Recordemos el planteo orteguiano en el mismo sentido.

Perder los límites del cuerpo es patológico, tanto como lo es no llegar a constituirlos. Siguiendo la idea de Merleau-Ponty es la pérdida de los límites de la identidad, es decir estar inmerso en el chiasma original. Refiriéndose a este estado a nivel genético, Merleau-Ponty dice que en la infancia se da un estado en que el niño se ignora como diferente⁴.

Entonces vemos que constituyo mi yo como toda otra realidad desde lo que Heidegger llamaría el estado de arrojado, de ser-en-el-mundo y lo hago separándome de ese mundo primordial. En ese chiasma original encuentro al otro tan mezclado conmigo en la constitución del mundo que necesito todo un trabajo de reflexión para separarlo de mí. Freud habla de esa separación en el plano psicológico, Merleau-Ponty y Husserl en el ontológico.

El sujeto del mundo deja de ser yo y pasa a ser nosotros. El trabajo de identificación, es de diferenciación, de separación. Tengamos en cuenta que todo crecimiento supone el dolor de la separación, todo crecimiento se experimenta como pérdida.

Este trabajo de separación se va haciendo por el movimiento intencional del cuerpo en que al mismo tiempo siente y es sentido, constituye y es constituido.

Llegamos así a la tercer pregunta: ¿somos finalmente uno con el otro o somos dos?⁵

El problema no es tanto la justificación de la experiencia propia que puede llegar, como en el idealismo, a la construcción de la fortaleza del yo, sino la de la experiencia de lo extraño como extraño, ya que finalmente podemos preguntarnos desde dónde se realiza esa experiencia.

Las preguntas que surgen son: ¿Cómo conozco el cuerpo de otro? ¿Por analogía? ¿Por deducción? ¿Por empatía?

⁴ M. Merleau-Ponty, *Bulletin de psychologie*, No. 236, Tome XVIII 3-6, noviembre, 1964, París, p. 298. Este ha sido retomado en *Merleau-Ponty à la Sorbonne, résumé de cours, 1949-1952*, Cynara, Grenoble, 1988.

⁵ Creo, por mi parte, que ésta es la pregunta fundamental de la metafísica que se vienen haciendo los filósofos desde el principio de los tiempos y que hace que nos alineemos detrás de Heráclito o Parménides.

Merleau-Ponty afirma que para conocer mi propio cuerpo no es suficiente la cinestesis, es necesario un esquema corporal que es el que transfiero a otro y por el cual lo “interpreto”. Esa “interpretación” es la que me impide que me “choque” con los otros por la calle. Eso sólo sucede si el esquema corporal está alterado, por ejemplo por una droga o una enfermedad. ¿Qué relación tiene ese esquema corporal con la empatía de Husserl? Mucha y poca. Poca si entendemos empatía como un sentimiento, como, según dice el propio Husserl, proveniente de la afectividad ya que en este caso, aunque estamos en un mundo pre-consciente “llevamos a los otros en nosotros mismos” pasivamente y por eso padecemos la experiencia del otro afectivamente (nos afecta). Mucha si cuando hablamos de empatía nos referimos a la capacidad que me permite diferenciar a otro de un objeto, como actividad. Podríamos asimilar esta empatía que se da en el ámbito pre-consciente, con lo que Merleau-Ponty llama intencionalidad operante⁶. Esta intencionalidad está lejos de poner al otro como objeto referente y constituir su sentido, sino que desde ella vemos venir al otro a nuestro encuentro en cuanto que el mundo es constituido en tal por los dos. Se trata de una co-constitución intencional. Hay una interdependencia recíproca en el seno de esa unidad primordial que es el campo intencional. Así el medio percibido se revela como unidad primigenia. Es el medio del Ser Bruto desde donde pasamos los unos a los otros y nosotros a nosotros mismos, es el “desde donde” puedo realizar toda reflexión. Yo y otro son resultados de un “hacerme lugar”. Así como a nivel ontológico podemos hablar de un ser que posibilita los entes (Heidegger), a nivel de conocimiento hay un haber previo (*Vorhabe*) que es el que lo posibilita.

Bernet, hablando de la relación médico-paciente, dice al respecto: «En la intersubjetividad constitutiva de la experiencia psicopatológica,

⁶ Recordemos que Merleau-Ponty distingue entre intencionalidad de acto que es la que me permite emitir juicios, la objetivadora, focalizadora, y la intencionalidad operante que es la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y nosotros mismos.

dos conciencias constituyentes se entrelazan de manera correlativa (...). Nos encontramos (médico y paciente) frente al apogeo de dos operaciones trascendentales: la del otro y la mía, en que ambos jugamos el final de esa difícil partida interhumana en que la expresión “trascender al otro”, “ser trascendido por el otro”, llega a su punto culminante⁷. Es justamente en la psicopatología donde el problema del otro es acuciante, ya que la cuestión mayor es la posibilidad de que una subjetividad constituyente sea “objetiva”. Es decir, el problema es encontrar la objetividad de mi propia subjetividad y lograr su entrecruzamiento con la subjetividad constituyente del otro psicótico. Esto podemos reducirlo simplemente a la pregunta ¿desde dónde determino la enfermedad?

El otro no es un objeto. Lo que puedo representar, objetivar, hasta cierto punto son las cosas inanimadas, naturales, que sin mayores conflictos puedo aceptar como cristalizadas, habiendo alcanzado un “en sí”, más allá del tiempo, al menos de un tiempo propio. Pero el hombre es dinámico y se me aparece dinámicamente entreverado en una intencionalidad también dinámica. El otro hombre es cuerpo significante y sólo podemos alcanzar su mensaje por «nuestra participación carnal en su sentido, uniéndonos por nuestro cuerpo a su manera de significar»⁸. Merleau-Ponty pone el ejemplo de la mujer que sabiéndose mirada arregla su escote. (Saberse es empleado aquí no de una manera temática, consciente). «Su esquema corporal, dice, es para sí y para otro»⁹. El otro sólo puede ser un objeto tras una reflexión condicionante de la intencionalidad.

En su análisis de la percepción se encuentra Merleau-Ponty no con un mundo “en sí” ni con un mundo “para mí”, sino en un mundo que aparece constituido por mí y por los otros como respuesta a una realidad que llama a ser constituida. En la percepción hay entonces

⁷ Rudolf Bernet, «Delirio y realidad», ponencia en la Primera Conferencia Internacional de Psicología y Psiquiatría Fenomenológicas, Buenos Aires, 1992, p.3 (por aparecer en Actas).

⁸ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, VI, Gallimard, Paris, 1978, p. 261.

⁹ *Op. cit.*, p. 243.

un co-funcionamiento de yo y el otro, en que «funcionamos como un cuerpo único»¹⁰. Sin embargo, hay algo que garantiza que el otro es otro conmigo y no parte de mí mismo y es que la intencionalidad constitutiva del mundo es corporal. De allí que mi percepción sea esencialmente transgresora. «El sujeto que realiza la transgresión intencional, sólo puede hacerlo porque está situado»¹¹. Vamos más allá del límite que experimentamos como cuerpo ya que el mundo es el más allá del cuerpo mío y del otro donde la intención significativa mía y del otro se hace común. Y esto es posible desde esa intencionalidad corporal que vivo como espacio, tiempo y expresión. El psicótico carece de esa intencionalidad y eso es lo que lo “separa”, es decir lo que lo “enferma”.

Y la percepción de esta percepción, la reflexión fenomenológica, es “el inventario de esta salida originaria cuya documentación hallamos en nosotros”¹², cuando la referimos a la mano que toca y es tocada.

La transgresión intencional es la que nos permite pensar sin negar las diferencias. Y es precisamente la percepción la que me pone frente a esa separación, frente a la presentación originaria de lo impresentable, frente a lo invisible de lo visible¹³.

Encontrando una respuesta al problema de la intersubjetividad encontramos la verdadera respuesta al problema de la identidad y la diferencia, el mayor problema metafísico. La fenomenología es el camino, no porque sea el método de conocimiento apropiado, sino porque es la posibilidad de descubrir y dimensionar la constitución dialógica del mundo.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 268.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*.

¹² VI, p. 257.

¹³ *Cfr.* VI, p. 257.

IV

**BIBLIOGRAFÍA
DE
FERNANDO MONTERO MOLINER**

- «Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental», *Revista de Filosofía*, XII, n° 42 (Madrid), pp. 443-465, 1952.
- «La teoría de la significación en Husserl y Heidegger», *Revista de Filosofía*, XIII, n° 46, (Madrid), pp. 393-426, 1953.
- K. Löwith, *Heidegger. Pensador de un tiempo indigente*. Traducción y estudio preliminar de F. Montero Moliner. Ed. Rialp, 1956.
- «El relativismo trascendental de Heidegger», *Revista de Filosofía*, XV, n° 56, (Madrid), pp. 43-53, 1956.
- «¿Es posible un estudio fenomenológico de la libertad», *La libertad*, III Semana Española de Filosofía celebrada en Madrid en 1955. (Madrid), Instituto "Luis Vives" del C.S.I.C., pp. 79-86, 1957.
- «El pensar en la doctrina de Parménides», *Revista de Filosofía*, XVII, (Madrid), pp. 349-361, 1958.
- «Lo ente en la doctrina de Parménides», *Revista de Filosofía*, XVIII, n° 71, (Madrid), pp. 445-463, 1959.
- «La realidad de las "apariencias" según Parménides de Elea», *Revista de Filosofía*, II, n° 5, pp. 3-10 (Costa Rica), enero-junio, 1959.
- «Contribución del vitalismo a la doctrina de la forma sustancial en los vivientes», *La forma*. IV Semana Española de Filosofía celebrada en Madrid en 1957. (Madrid), Instituto "Luis Vives" del C.S.I.C. y Sociedad Española de Filosofía, pp. 134-137, 1959.
- Parménides*, Madrid. Gredos, 1960.
- «El descubrimiento del yo», *Revista de Filosofía*, XX, n° 78-79 (Madrid), pp. 337-363, 1961.
- «Inteligibilidad y enigma», *Revista de Filosofía*, XIII, n° 89-90-91 (Madrid), pp. 215-235, 1964.
- «Fenomenología y transcendencia», *Crisis*, XIII (Madrid), pp. 303-326, 1966.

- «Contribución a la experiencia del conocimiento científico», *Aporía*, 5-6, vol. II, pp. 5-20, 1966.
- «Notas para una revisión de la fenomenología», *Man and World*, (Pittsburgh), pp. 117-138, 1968.
- «La historicidad de la filosofía», *Saitabi*, XX (Valencia), pp. 3-18, 1970.
- La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, Madrid, Gregorio del Toro, Col. Molino de ideas, 10, 1971.
- «Proximidad y lejanía en la convivencia humana», en *Miscelánea en Homenaje al profesor Dr. D. José Ignacio de Alcorta*, Barcelona, Bosch, pp. 373-381, 1971.
- «La interpretación dialéctica de la libertad», *Teorema*, n° 1 (Valencia), pp. 75-89, 1971. De nuevo en *Dialéctica y libertad* (Valencia), 1976.
- «El análisis del lenguaje y la reducción eidética», *Convivium*, II n° 34 (Barcelona), pp. 7-22, 1971.
- «Analogía y experiencia en la filosofía de Kant», *Teorema*, n° 5, marzo (Valencia), pp. 107-113, 1972.
- «Significado y objeto», *Diálogos* (Puerto Rico), pp. 7-24, 1972.
- El empirismo kantiano*, Valencia, Universidad de Valencia, 1973.
- «Elementos semánticos en el sistema kantiano», *Teorema*, III, n° 4 (Valencia), pp. 181-510, 1973.
- «Esencia y respectividad según Xavier Zubiri», *Realitas*, I (Madrid), pp. 437-455, 1974.
- «La Filosofía como interpretación, reinterpretación y transformación del Universo, según García-Bacca», *Teorema*, 5, pp. 117-131, 1974.
- «Sentido y alcance de la "revolución copernicana"», *Revista de Filosofía*, 2ª Serie, I, noviembre (Madrid), pp. 7-27, 1975.
- «La deducción de las categorías kantianas», *Teorema*, VI, n° 2 (Valencia), pp. 219-275, 1976.

- Objetos y palabras*, Valencia, Fernando Torres, Col. Serie interdisciplinar, 27, 1976.
- «La ambigüedad del fenómeno en la filosofía de Kant», *Pensamiento*, nº 32 (Madrid), pp. 5-22, 1976.
- «Prólogo» a M. Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, Península, Barcelona, 1977.
- «La fenomenología del yo en Jean Paul Sartre», *Teorema*, X, nº 4 (Valencia), pp. 327-346, 1980.
- La filosofía presocrática* (en colaboración con F. Ferrer, C. Moya Espí y V. Sureda, profesores del Dpto. de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia), Valencia, Universidad de Valencia, Dpto. de Historia de la Filosofía, 1978.
- «La historicidad de la filosofía», introducción al libro anterior, pp. 7-13.
- «La identidad de la persona», *Aporía* (Madrid), pp. 23-54, 1981.
- «Las paradojas del sentido interno en la filosofía crítica de Kant». *Revista de Filosofía*, IV, julio-diciembre (Madrid), pp. 197-216, 1981.
- El problema del yo en la filosofía del siglo XX*, discurso leído en la solemne apertura del curso 1981-82, Valencia, Universidad de Valencia, 1981.
- «El problema de la subjetividad en Kant», en *Estudios sobre Kant y Hegel*, (Salamanca), ICE de la Universidad de Salamanca, pp. 7-25, Col. Documentos didácticos, 5, 1982.
- «Identidad y mismidad», en *Filosofía, sociedad e incomunicación. Homenaje a Antonio García Martínez*, Murcia, Universidad de Murcia, pp. 291-309, 1983.
- «Lenguaje y experiencia en la fenomenología de Husserl», *Contextos*, nº 2 (León), pp. 7-26, 1983.

- «El uso regulador de la idea de "alma" en la *Crítica de la razón pura*», en *Actas del Primer Congreso de Filosofía al País Valencia*, Cuadernos de Filosofía y Ciencia (Valencia), nº 4, pp. 153-160, 1983.
- «La teoría del yo de Ortega y Gasset», *Agora*, nº 3 (Santiago de Compostela), pp. 5-29, 1983.
- «La sistematización de la experiencia interna según Kant», en M.^a L. Lafuente (ed.), *Estudios sobre filosofía moderna y contemporánea*, Universidad de León, pp. 145-162, Col. Contextos, 1984.
- «La semántica de la subjetividad», *Contextos* (León), 4, pp. 7-25, 1986.
- «Las paradojas de la identificación», *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense, Madrid, 1987.
- Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, Ed. del Hombre, Col. Autores, textos y temas de filosofía, 1987.
- «Autobiografía intelectual», *Anthropos*, nº 64, pp. 6-12, 1987.
- «La idea de mente en la *Crítica de la razón pura*», *Ágora*, 7, pp. 55-69, Universidad de Santiago de Compostela, 1988.
- «Intencionalidad y libertad», en *Sartre: Antropología y compromiso*, Barcelona, pp. 87-111, 1988.
- «En defensa de la objetividad», *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense, 1989.
- Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*, Crítica, Barcelona, 1989.
- «Las paradojas de la intencionalidad», *Anuario*, Departamento de Filosofía de la Univ. Autónoma de Madrid, 3-4, pp. 265-287, 1989.
- «El enigma de la individualidad», *Quaderns de filosofia i ciència*, 15/16, (Valencia), pp. 177-184, 1989.
- «Libertad y experiencia», en *Kant después de Kant* (Madrid), pp. 23-43, 1989.
- «Notas para una fenomenología del mundo», *Recerca*, 1990.

- «Referencia y sentido del yo», *Quaderns de filosofia i ciència*, 17 (Valencia), pp. 25-34, 1990.
- «El historicismo fenomenológico», *Quaderns de filosofia y ciència*, 19 (Valencia), pp. 41-50, 1991.
- «El mundo en el sistema de Ortega», en J. San Martín, (ed.), *Ortega y la fenomenología*, UNED, Madrid, pp. 147-166, 1992.
- «The Construction of Subjectivity», *Analecta Husserliana*, 34, 1992.
- «La lógica del mundo», en *Anales del Seminario de Metafísica*, Homenaje a Sergio Rábade, Universidad Complutense, Madrid, 1992.
- «Mundo y acción comunicativa según Habermas», *Fragmentos de Filosofía*, 1 (Sevilla), pp. 149-165, 1992.
- «Fenomenología del prejuicio», *Isegoría*, nº 5, pp. 28-42, 1992.
- «El “averroismo” en la filosofía moral de Kant», *An. Sem. Hist. Filos.*, 9, pp. 39-58, 1992.
- «El mundo primordial en las *Meditaciones cartesianas*», en J. San Martín (ed.), en *Sobre el concepto de mundo de la vida*, pp. 55-74, UNED, Madrid, 1993.
- «Historicisme: Some Thoughts on Life-World», *Analecta Husserliana*, 1993.
- «Storicismo e apriorismo», *Archivio di Storia della Cultura*, Nápoles, 1993.
- Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Universitat de Valencia, 1994.
- Caminos sobre la mar*, Societat de Filosofia del País Valencià, Valencia, 1995.
- «Husserl y Kant», *Agora*, nº 15 (Santiago de Compostela), 1996.
- «El mito de la subjetividad», en Pérez Tapias y J.A. Estrada, *Para qué filosofía*, Universidad de Granada, Granada, 1996, pp. 321-345.
- «Mein Weg in der Phänomenologie», en J. San Martín, *Die Phänomenologie in Spanien*, Karl Alber Verlag, Friburgo 1999.

