

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 eternos, cuyo enigma ha movido constantemente a la investigación filosófica. La teoría brota como respuesta a esos problemas que la suscitan y de cuya estructura, enigmática por una parte y suscitadora de inteligibilidad 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 indicados. 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. Explanar 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 válido 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 filosófico 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, Berlin, 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.