

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 acaece: 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».