

**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, Ortega<sup>1</sup>...), Heráclito y Wittgenstein, Parménides, Aristóteles, Kant, Fichte, Gadamer, Strowson, Austin o Ryle<sup>2</sup>, en lo que

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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 mundo<sup>3</sup>. 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

---

<sup>3</sup> 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)<sup>4</sup>. 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 interesan<sup>5</sup>.

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

---

<sup>4</sup> Los guiones parentéticos y las cursivas son nuestras.

<sup>5</sup> 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)<sup>6</sup>. Y es que si el realismo negaba los

---

<sup>6</sup> 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-idealista<sup>7</sup>.

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)<sup>8</sup>. 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 empíricas<sup>9</sup> 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

---

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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 empírico<sup>10</sup> 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 mundo<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. nota anterior.

<sup>11</sup> 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 particular<sup>12</sup>. 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

---

<sup>12</sup> 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»<sup>13</sup>, 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

---

<sup>13</sup> 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 filosófica<sup>14</sup>.

### 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.

---

<sup>14</sup> 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*<sup>15</sup>, 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*

---

<sup>15</sup> 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.