

PARA UNA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO

Las últimas obras de Fernando Montero Moliner: entre el “presentimiento” y la cautela

Javier SAN MARTÍN
UNED

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

1. Una obra diferente

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

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

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

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

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

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

² *Retorno a la fenomenología*, ibídem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Una tesis fundamental de *Mundo y vida*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹ «Notas...», p. 18.

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

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

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

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

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

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

3. Los diversos conceptos de mundo en Husserl

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Una pauta para la fenomenología del mundo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. La interpretación del mundo primordial

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

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

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

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

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

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

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

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

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