

## EL ESTATUTO EPISTÉMICO DEL EMPIRISMO FENOMENOLÓGICO

Sergio SEVILLA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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