

F. MONTERO MOLINER: *La presencia humana*, ensayo de fenomenología sociológica. Ed. Gregorio del Toro, Madrid, 1971.

Cuando ví el nuevo libro del profesor Montero Moliner, me quedé gratamente sorprendido por la novedad que un trabajo de fenomenología —sobre todo, de tal extensión— supone en España. En este amplio estudio tenemos todo un capítulo dedicado a la doctrina husserliana de la intersubjetividad. Aunque se nos advierte modestamente que «cualquier fenomenología posterior a la husserliana es sólo una modificación suya» (pág. 27) y que, por lo tanto, es imprescindible dar cuenta de ella antes de iniciar cualquier examen del tema, el libro no es un mero análisis de la filosofía intersubjetiva de Husserl, sino que, en una casi continua confrontación e incorporación de intenciones genuinas de la fenomenología, se nos da una original síntesis de Husserl, Merleau-Ponty y análisis modernos del lenguaje. A partir de ahí se obtiene una clara visión sobre el carácter fenoménico de la «conciencia» y de sus principales manifestaciones, si don Fernando nos permite usar esta expresión tradicional.

Tras una clara, penetrante y —yo diría— preciosa introducción y después del capítulo dedicado exclusivamente a Husserl, se adentra en una investigación de los fenómenos típicos del hombre que soy yo, para llegar a la conclusión, tesis fundamental del libro, de que «somos inicialmente conviventes» y que «lo originario de nuestro ser está constituido por una presencia en la que coincidimos indisolublemente con los otros» (pág. 15); lo que integra nuestro mundo íntimo, mis pensamientos, «es *de suyo* intersubjetivo» (pág. 400), comunicable; «la yoidad y la alteridad se compenetran indisolublemente» (pág. 414); en la medida en que yo soy «lo otro», «el otro» tendrá acceso a mí y yo a él, pues también él es «lo otro». Me atrevería a afirmar que el resultado al que llega Montero Moliner difiere poco de aquella afirmación husserliana: «La auto-experiencia y la experiencia del otro son inseparables» (K. 256); el modo como ambos llegan a esta conclusión es ciertamente distinto; sintentizando podríamos decir que Husserl llega a esa tesis a partir de una concepción «insistencial-existencial» de la intencionalidad, mientras que Montero llega a través de una concepción meramente ex-sistencial; aquí radica la originalidad, pero también las dificultades del valioso trabajo de Montero Moliner.

Dejando de lado la introducción, en la que el autor nos da su comprensión del método fenomenológico y la relación de la fenomenología a la filosofía —en especial a la filosofía de la ciencia—, vamos a pasar al primer capítulo dedicado

a un extenso estudio de la intersubjetividad en Husserl. El núcleo de la interpretación creo que se centra en un motivo fundamental, a saber, que Husserl se ha visto influenciado por un prejuicio de doble carácter, por un lado «la índole natural de la convivencia humana» basada en la comunicación de los espíritus, que contemplan un mundo de esencias y, por otro lado, el privilegio del yo, de donde hay que partir debido a que esa comunicación se halla obstaculizada por la inserción de los espíritus en el cuerpo; la primera afirmación se basa en la teoría de las significaciones, cuya idealidad trasciende su expresión; mas el hecho de que los espíritus estén en un cuerpo que aísla las conciencias hace que esas significaciones sólo puedan ser intuitivas en la intimidad de cada sujeto, dando paso inequívoco al solipsismo (cfr. págs. 87, 206, 216 y 336). Este solipsismo se ve reforzado por la teoría de las reducciones, que se nos presenta triplemente estructurada en reducción existencial (epojé), reducción eidética y reducción egológica; por una frase posterior podemos deducir cómo concibe Montero Moliner el yo conseguido en la reducción; en ellas se supera «la conciencia individual... por un Ego trascendental que rebasa la pluralidad de los sujetos conscientes» (pág. 452). No podemos discutir el conjunto de la interpretación; sólo queremos indicar que esta interpretación difícilmente podría comprender el sentido y alcance que la frase antes citada de la *Krisis* tiene en la fenomenología de Husserl. Quizás M. M. nos respondiera con la distinción de dos o tres Husserl, teoría ésta que se trasluce también en su interpretación; el primer Husserl sería el de I. L.; el segundo, el de Ideas, y el tercero, el de la *Krisis* y *Experiencia y juicio*; un detalle que problematiza esta interpretación es el hecho de que *Experiencia y juicio* tiene a la base manuscritos de 1919/20 y la problemática de la *Krisis* se remonta a manuscritos del año 1917; la única distinción radical en Husserl hay que verla exclusivamente entre el Husserl antes de haber descubierto la trascendentalidad del yo mediante la reducción y después, e. d. entre el Husserl de I. L. y el resto; la diferencia consiste, pues, en el descubrimiento y despliegue de la reducción trascendental; ahora bien, ésta no se deja encuadrar en ninguna de las mencionadas por M. M. Igualmente se hecha de menos la consideración de lo que Husserl llama «reducción intersubjetiva»; ambas reducciones han de ser aplicadas a la teoría de las significaciones, aplicación que Husserl lleva a cabo en *Experiencia y juicio*. ¿No habría que ver la evolución de Husserl como un camino progresivo a partir de esos prejuicios hasta su superación?

La concepción ex-sistencial de la intencionalidad se nos muestra en los tres capítulos siguientes dedicados respectivamente a un estudio de esa característica en el yo, en el lenguaje y en aquellos dominios egológicos que más podrían abogar por una interpretación in-sistencial, lo imaginario, la reflexión y la libertad. Evidentemente no podemos exponer todo lo que el extenso y profundo libro dice; ahí está con sus 450 págs. invitando a leerlo. Vamos, pues, a intentar explicar en qué consiste la intencionalidad ex-sistencial —palabras que ciertamente no usa M. M.— en los tres dominios mencionados. El análisis se abre con la constatación de que todo intento de captar, intuir o asir la conciencia, el yo o las vivencias psíquicas se muestra imposible; el yo es «esquivo» a su

aprehensión con anterioridad a sus objetos; esta tesis, ya tradicional (cfr. páginas 104 sigs.), es la teoría husserliana del «hilo conductor» (pág. 117). Lo que intenta M. M. es tomarla en serio. Si la conciencia no se deja captar por sí misma, de ella no podemos decir nada, porque sin sus objetos es totalmente vacía; la iniciativa —como Montero llama al dinamismo de la conciencia (confróntese pág. 165)— se agota en su despliegue en los ámbitos objetivos; es totalmente «ilusorio pretender fijar una presencia de lo anímico al lado de los correspondientes objetos, de modo tal que el término 'yo' pudiera gozar de un adecuado cumplimiento por parte de esos fenómenos psíquicos propios» (página 156). Mas si la conciencia es vacía, qué significa la palabra 'yo', mi 'yoidad', porque esa conciencia, la intencionalidad, la iniciativa es mi conciencia y mi iniciativa. La exploración del sentido de la 'yoidad' lleva a la conclusión de que el yo se refiere en primer término al cuerpo presenciante de la realidad o «lugar de la presencia de la realidad» (pág. 142). Así pues, el primer motivo de que la conciencia, la iniciativa sea mía, es que esa iniciativa se da en mi cuerpo; pero no se muestra como algo distinto de éste, sino como algo original que no le viene de fuera (pág. 174), aunque a la vez el mismo cuerpo es límite de esa iniciativa. La iniciativa que opera en el cuerpo es «praxis orgánica que... articula el conjunto de actividades y resistencias que funcionan en nuestro contorno» (pág. 187). Su carácter como iniciativa desplegada en mi cuerpo es el no «enfrentarse jamás consigo misma».

Ciertamente se podría objetar que la iniciativa que se despliega en el cuerpo y en el entorno no es algo que se muestre distinta del cuerpo; pero aquellos dominios no reducibles al mundo percibido ni a experiencias corpóreas ¿no justifican una experiencia originaria de mí mismo no reducible a mi cuerpo? Los fenómenos que justificarían el hablar de esa experiencia son las llamadas representaciones; don Fernando las reduce a las representaciones lingüísticas y a las imaginativas, considerando éstas en un sentido amplio.

El tercer capítulo, quizás el más elaborado de todos, trata de las representaciones lingüísticas; es claro que aquí no podemos hacer ni un mínimo comentario a la interesante y hasta seductora teoría del lenguaje; las palabras funcionan como un objeto sensible que es signo de otro y nos lleva al objeto que denota como la nube nos lleva a la tormenta; la referencia al objeto (denotación) consiste en una asociación afín a la que se da en los llamados signos naturales (cfr. pág. 280). Lo que ocurre es que la palabra arrastra consigo todo un sistema de connotaciones lingüísticas (referencias a otras palabras), que está conectado con ella en el juego lingüístico. El par denotación-connotación es el eje de la teoría del lenguaje de M. M. Con esa explicación no se necesita recurrir a la teoría de la idealidad de las significaciones; lo que la palabra significa es su objeto, que mediata o inmediatamente ha de encontrar un apoyo en la experiencia. El lenguaje es como un edificio perfectamente estructurado que se apoya en el suelo por una serie de pilares sobre los cuales se levanta toda la construcción. En fin, no podemos ni siquiera insinuar la riqueza de análisis que llenan esta parte del libro; nos interesa más ver la relación entre la conciencia y el lenguaje, o entre la iniciativa que hemos descubierto por lo menos

en el cuerpo y el lenguaje. Este no es sino «un conjunto de signos que no poseen más entidad que su realidad física» (pág. 308), pero que está animado por la iniciativa que lo usa, pero de modo que el lenguaje no está tomado por la iniciativa para expresar una intención expresiva anterior con conciencia de su propio ser; la iniciativa que usa el lenguaje sólo se capta en cuanto se despliega en él: «La actividad que constituye el uso del lenguaje se identifica con la misma entidad corpórea de la palabra» (pág. 309); así la conciencia, el pensamiento, lo que es mi entidad pensante desde un punto de vista fenomenológico se reduce a la iniciativa corpórea y lingüística. Esa iniciativa sólo ex-siste y sólo es en cuanto ex-siste; en cuanto ex-siste en el cuerpo, se encuentra con una presencia-presenciante de una realidad presenciada que se le resiste; en cuanto ex-siste en la palabra re-presenta esa realidad, que ya es significativa, porque en ella ha organizado la iniciativa las líneas referenciales interobjetivas (pág. 273). La manifestación más plenaria de la presencia humana es el lenguaje (pág. 197); mi sistema lingüístico en todos sus juegos de denotaciones y connotaciones, en cuanto animado —o identificado— con la iniciativa es mi conciencia: «la conciencia es el lenguaje» (pág. 352). La iniciativa ex-siste en el lenguaje y fuera de esa ex-sistencia no se muestra nada más. Ciertamente el lenguaje puede ser silencioso, entonces mi iniciativa da pie a una interiorización; pero mi vida de conciencia no es más que el conjunto de denotaciones-connotaciones lingüísticas, incluidas también las axiológico-normativas, de ahí que no quede ningún reducto para la afirmación de una interioridad de derecho. Tampoco podríamos afirmar esta interioridad basados en nuestra vida imaginativa, pues ésta, además de ser comunicable, participa de las mismas estructuras que la realidad presenciada por el cuerpo. Un último reducto de esa interioridad podría ser la libertad; dos parágrafos se dedican a exponer la teoría de la libertad, no como libre albedrío autónomo, sino como indeterminación de las estructuras objetivas en las cuales se despliega la iniciativa.

No podemos seguir más; en esta breve nota no se puede agotar la riqueza insustituible de este libro, que, estamos seguros de ello, marca un hito en el pensamiento español. Para dar una visión de lo que se intenta, hemos usado la terminología de existente-insistente tratando de exponer el contenido de esta exteriorización de la conciencia. Si la intencionalidad ex-siste, no ha de haber problema para la comprensión de la presencia ajena, pues tanto yo como los otros no tenemos más reducto personal 'interior' que aquella vida de conciencia resultado de un silenciamiento fáctico. Este valioso trabajo no se deja reducir a unas breves notas y mucho menos despachar en una crítica facilona. Quizás nos pudiéramos preguntar si la mera ex-sistentividad de la iniciativa da cuenta del fenómeno de la temporalidad, que parece reducida «al sentido de unos vocablos, que concluye en la sucesión concreta de los hechos» (pág. 326); si la temporalidad no tiene una dimensión in-sistentiva ¿cómo podremos hablar de retención del pasado? (pág. 428); más aún, ¿tenemos un asidero para distinguir el recuerdo y la imaginación? Mientras lo recordado tiene estructuras fijas, lo imaginado no; ¿garantiza la realidad actualmente presenciada la fijeza estructural del recuerdo?

Los pequeños reparos que nos hemos permitido exponer no restan valor alguno a esta obra, que, creemos firmemente, se encuentra entre los logros más profundos de la filosofía española de la postguerra; estamos seguros de que pronto se convertirá en material indispensable de trabajo para los estudiosos de la filosofía, pues en ella don Fernando da un paso gigantesco en la clarificación de muchas confusiones frecuentes en nuestros medios filosóficos.

JAVIER SAN MARTÍN

Santiago de Compostela