

“MUNDO DE LA VIDA” Y FILOSOFÍA DEL SUJETO

Manuel JIMÉNEZ REDONDO
Univ. de Valencia

1.

En *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl, en *Ser y Tiempo* de Heidegger, en las *Investigaciones filosóficas* y en *Sobre la certeza* de Wittgenstein y en *Dos dogmas del empirismo* de Quine, de forma inmediata o mediata, damos con algo que es común. Hoy podemos expresarlo de forma casi trivial reduciéndolo a tres puntos. Primero, la unidad de significado no es la oración (o la proposición), sino que ésta queda suplantada en esa su función (con lo cual el concepto de significado casi se volatiliza) por una instancia en la que el hablante está y en la que el hablante ha de entenderse de antemano como condición de que lo que dice puede tener sentido. Saber hablar, decimos, no es distinto del saber de, y entenderse en, la textura formal y material de un “mundo”. Este “mundo”, no como *universitas rerum*, sino como suelo, horizonte y transfondo, esta instancia aquí descubierta, es de tipo “práctico”, holístico, totalizador, envolvente, y nuestro estar en ella, nuestro saber de ella y nuestro entendernos en ella se caracteriza por algo así como “familiaridad”, por una certeza tan atemática como inmediata. Segundo, si decimos que hablar es siempre hablar con alguien sobre algo, ello desde luego implica la suposición, la realidad, o la necesidad de un mundo compartido en sus rasgos esenciales. Ser entes dotados de logos, dotados de la capacidad de hablar, significa, por un lado, tener mundo, pero, por otro, un mundo que los hablantes han de compartir para poder entenderse. Tercero, por cuanto que a nuestro hablar le es inherente una pretensión de verdad, lo que acabo de señalar implica de forma casi inmediata un replanteamiento de los problemas concernientes a validez y verdad. Pues la comunidad del mundo de la vigilia, de la claridad, de la razón y del logos se torna sospechosa frente al derecho de los mundos plurales, los mundos que Heráclito calificaría de mundos del sueño; y

sin embargo, los conceptos de verdad, de conocimiento, de saber, sin los que nuestro hablar parece carecer de sentido, se volatilizan o parecen volatilizarse con la fragmentación, la pluralidad, la espesura y la oscuridad de esos mundos. Esta tensión entre mundo uno y pluralidad de mundos, por la que se ve transido y se torna imposible todo intento de teoría completa de la razón, es sin duda una característica del pensamiento de nuestros días.

2.

Por lo demás, citar a la vez al Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, a Heidegger, a Gadamer, a Wittgenstein, a Quine, y a los discípulos de Quine, sobre todo a H. Putnam, D. Davidson y R. Rorty, se ha convertido casi en un hábito en el pensamiento de hoy, en algo que se considera casi obvio, al menos cuando se habla de este tema, del tema del “mundo”, y de la problemática que este ineludible concepto introduce en teoría del significado, en teoría de la comunicación, y en todo tipo de teoría sociológica y antropológica que en definitiva dependa de (o haya de recurrir a) el concepto de comunicación, y en teoría de la racionalidad. Más aún, ello casi ha dado lugar a una especie de *koiné*, de lenguaje algo desvaído, sí, pero desde luego compartido por un buen número de protagonistas del pensamiento de nuestros días, en el que concepciones provenientes de tradiciones de pensamiento muy distintas pueden focalizarse sobre problemas que han devenido problemas comunes, o que supuestamente han devenido problemas comunes. Es precisamente esto lo que define una cierta situación “post”, la situación en que desemboca cada corriente de pensamiento (tornándose así “post”-ella-misma) cuando sus portadores se percatan de que su tema específico se les escapa de las manos y de que, para permanecer fiel a lo que siempre quisieron, han de dejarse instruir por los portadores de otras corrientes y ver mejor desarrollado en ellos lo que se consideraba pretensión y tema propio, retornando desde ello a lo que siempre se pretendió “en casa”, que necesariamente se habrá convertido ya en algo distinto. El resultado global es una cierta indiferencia frente a los lenguajes de las distintas tradiciones. Se pueden emplear todos ellos, pero sabiendo cuándo, por qué, en qué temas y con qué límites; es

precisamente este “saber” el que asegura una cierta continuidad de la propia tradición, de la tradición en que cada cual se mueve, de la tradición de la que uno partió. Cada uno de esos lenguajes impone, ciertamente, sus propias condiciones de consistencia mientras se está en él; pero uno sabe muy bien que puede abandonarlo cuando le plazca, y seguir, sin embargo, expresándose equivalentemente, o en todo caso de forma focalizada sobre el mismo problema. Una discusión sobre el holismo de Heidegger y el holismo de Quine, dos autores cuyos lenguajes teóricos imponen a quien se expresa en ellos condiciones especialmente duras de consistencia, podría ser un buen ejemplo de lo que estoy diciendo.

3.

Cabría decir que esta situación no tiene nada de sorprendente si se repara en la evolución del pensamiento filosófico en este siglo. La filosofía de nuestro siglo viene determinada toda ella por la evolución, casi enteramente paralela, de las dos grandes corrientes de filosofía académica, la Fenomenología y la Filosofía Analítica del Lenguaje, que parten ambas de una misma situación y tratan de responder ambas a unos mismos problemas. A la base de la filosofía contemporánea están Frege y Husserl. Ambos son matemáticos. Ambos tienen una misma preocupación, la de imponer “cientificidad” en un discurso filosófico husmeador y acompañante de la próxima catástrofe del mundo liberal y, si no delirante, proclive al delirio. A ambos les es común el afán de reafirmar en ese contexto el espíritu de la Ilustración europea. Ambos se centran consecuentemente en la estructura del logos, en la estructura del decir con sentido. Ambos tienen una misma preocupación, la lógica. Y ambos recuperan desde la elucidación de la forma lógica la tradición “científica” (sea esto lo que fuere, pero en todo caso no es ningún misterio, sino que en las realizaciones de ellos queda perfectamente claro) de la ontología occidental. Lo iniciado por Frege, una vez pasado a través de B. Russell, tiene como hitos el *Tractatus* de Wittgenstein y la filosofía del Círculo de Viena. Lo iniciado por Husserl experimenta una radical transformación en el Husserl de las *Ideas* (la forma lógica del pensamiento no hace superfluas las operaciones de una subjetividad

trascendental) y a partir de ahí va teniendo sus hitos en la propia obra de Husserl; entre esos hitos cabría señalar la *Lógica formal y trascendental* y las *Meditaciones cartesianas*, que vienen a coincidir en el tiempo con algunos importantes hitos de la tradición de Filosofía Analítica del Lenguaje. Ambas tradiciones tienen sus excelentes pequeños escritos de tipo introductorio y de explicación programática (breves y excelentes momentos de autorreflexión, en los que queda de manifiesto su completo paralelismo), como son «Nuevo viraje de la Filosofía» de M. Schlick y el artículo «Fenomenología» escrito por Husserl para la Enciclopedia Británica. Ambas tradiciones registran grandes panfletos de defensa de la Ilustración europea frente al fascismo emergente o al fascismo en ascenso, como pueden ser «La crisis de la humanidad europea» de Husserl (tras haber reformulado magníficamente unos quince años antes el contenido normativo de los ideales de la Ilustración en «Idea de una vida individual y colectiva en autorresponsabilidad absoluta» y haber convertido a la filosofía en garantizadora de ellos) y «Esencia y Valor de la Democracia» de H. Kelsen. Porque la Fenomenología de Husserl y el Positivismo Lógico (y jurídico) son las dos únicas corrientes de pensamiento que en ese contexto no se dejan equivocar por las ideas de un “más allá” del racionalismo occidental, de la sociedad ilustrada, y ambas hacen ostentación de ser las “conservadoras” de la Ilustración europea. El único “más allá” del racionalismo occidental no puede consistir sino en más racionalismo occidental, no en un borrarse éste a sí mismo, sino en el tornarse éste consciente de su propia dialéctica (Husserl), y de su propia fragilidad. Bien es verdad que entre ambas tradiciones de pensamiento se da una radical diferencia. Husserl acaba convirtiendo a la filosofía en una ciencia universal de fundamentos. En cambio, la Filosofía Analítica del Lenguaje, entendiéndose como una actividad de ilustración y limpieza, acaba borrándose a sí misma para afirmar la universalidad de un lenguaje vuelto claro, fundado y transparente por efecto de la influencia de un lenguaje de la ciencia vuelto asimismo claro y transparente, pero en ambos casos ciencia universal como plasmación de lo mejor de la razón. Y ambas tradiciones, en fin, tienen su punto de inflexión. El de la Fenomenología viene representado por *Ser y Tiempo* de M. Heidegger y por *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl. El de la Filosofía Analítica del Lenguaje viene

representado por la evolución autónoma de Wittgenstein desde el *Tractatus* a las *Investigaciones* y por la recepción del Empirismo Lógico en el contexto del pragmatismo americano, que es como expresamente se entiende a sí mismo el Quine de «Dos Dog-mas de Empirismo» (un empirismo sin dogmas conservando la perspectiva del *logical point of view*). Y en los cuatro casos queda radicalmente quebrantada (en el mismo sentido) la imagen, el mapa, la arquitectónica, que en la etapa anterior (de forma por entero paralela) se había ofrecido de la razón. Con el segundo Heidegger y con Gadamer la tradición fenomenológica experimenta su “giro lingüístico” (aunque ya el primer Heidegger pone como centro de su filosofía una reconsideración del papel de la proposición, del logos, en la filosofía griega clásica). Tras lo cual, un puñado de sus mejores discípulos puede abrirse (las importantes razones políticas que con-dujeron a ello sólo pudieron operar sobre tal base) a la Filosofía Analítica, a la vez que los herederos de Wittgenstein y Quine pueden dejarse influir por los resultados de una Fenomenología lingüísticamente transformada. ¿Qué tiene, pues, de extraño que ante la pre-gunta de qué hay del contenido normativo de la Ilustración europea haya que recurrir a esos cuatro autores tomados conjuntamente, y a todo lo proveniente de ellos?, ¿qué tiene de extraño que, una vez que nos percatamos de la evolución interna que han sufrido, y la correa-lizamos, podamos expresarnos de forma casi equivalente en esos dis-tintos lenguajes para abordar unos mismos problemas, el problema en definitiva de una teoría de la racionalidad que, a decir de H. Putnam, es a lo que la filosofía se reduce hoy toda ella?

4.

A mí esta forma de plantear las cosas, o mejor dicho, esta perspectiva así articulada, me ha parecido siempre enteramente correcta. Ello tanto más cuanto que siempre la he tenido casi por costumbre. Se trata de orientarse en filosofía utilizando una aguja de marear con la que poder percatarse del lugar en que uno se encuentra, estableciendo los necesarios pasos lógicos para ello. Me explico: inicialmente yo casi nunca me interesé propiamente por la temática a la que he empezado refiriéndome, sino por la evolución de toda la corriente de teoría de la sociedad y análisis del presente, proveniente de Hegel y Marx. Conforme a una

tesis subyacente en toda la obra de Habermas, esta corriente experimenta una crisis de fundamentos cuando en los años treinta y cuarenta de este siglo Horkheimer y Adorno tratan de estirar la conceptualización proveniente de Hegel y Marx con el fin de acomodarla al análisis de los acontecimientos de la historia mundial del momento. En el intento mismo de estirar esta conceptualización, ésta acaba revelando sus límites; una forma de la “teoría crítica” queda, pues, superada. La *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, es la propia tesis de Habermas, representaría la prosecución de las intenciones de esa tradición de pensamiento, ahora sobre una base conceptual tomada de la mencionada discusión sobre la racionalidad y de la teoría sociológica contemporánea, nueva base conceptual que vendría a sustituir a la desbordada conceptualización suministrada por la *Lógica* de Hegel. Y una vez que la tradición hege-liano-marxista se ve empujada a su “post”, vuelve a cumplirse la mencionada indiferencia frente a los lenguajes teóricos, pero no sin haber cobrado antes conciencia de la evolución interna del lenguaje propio y del lenguaje de los demás; esa conciencia forma parte de la propia evolución teórica, del nuevo *status quaestionis*. Habermas puede ex-presarse en términos de Husserl a la hora de defender el contenido normativo de la modernidad frente a un Heidegger afrancesado y, por tanto, internacionalizado y adecentado a través del estructuralismo de Saussure (perdonen Ustedes estas simplificaciones), e incluso ver en esa conferencia de Husserl sobre “la crisis de la humanidad europea” un esquema de su propio planteamiento, o puede utilizar lenguajes teóricos diversos para analizar la fascinante coincidencia de diagnóstico de actualidad que las distintas corrientes de pensamiento centroeuropeo hicieron en los años veinte y treinta de este siglo, y que se expresa en rótulos tales como “objetivismo” (Husserl), “cosificación” (Lukács), “técnica” (Heidegger), o “razón instrumental” (Horkheimer). Y digo que esta perspectiva me parece enteramente correcta, y que incluso la he tenido por costumbre, porque me he movido en los temas de una tradición de pensamiento que, ya desde la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, ha tenido a gala no saber proceder si no es enfrentando adversarios, absorbiendo lo que de razón tienen y dejando disolverse su sinrazón, reduciéndolos para ello a un lenguaje común que pretendía prevalecer sobre el de todos ellos, si bien no siempre los afectados

estarían dispuestos a reconocerse en ese perenne psicoanálisis teórico que los representantes de la tradición de pensamiento dialéctico y los "postdialécticos" se mostraron y se muestran siempre dispuestos a practicar. Habermas (y en el fondo ya en Hegel sucedía otro tanto) no es capaz de dar un paso sin contar lo que dice el prójimo y sin concluir cómo si éste se hubiera entendido bien a sí mismo (cosa que en raras ocasiones acaece) hubiera dicho explícitamente lo que el propio Habermas sostiene. Lo que el pensador propiamente dice no es posible averiguarlo si no es estableciendo con exactitud el preciso momento evolutivo de tipo conceptual que en el propio despliegue evolutivo de los conceptos ese pensador representa. Sólo que Habermas puede ahora hacerlo desembarazándose de la pretensión de Hegel de estar en posesión de un lenguaje mejor, por superior.

5.

Y sin embargo, es ésta una perspectiva que a Fernando Montero le suscita más que dudas: «La filosofía de la segunda mitad del siglo XX ha adoptado el estilo de los grandes desfiles circenses: hace pasar ante los ojos atónitos del espectador montañas de libros y artículos: los agrupa y cataloga, los distribuye en conjuntos que, a su vez, se subdividen en otros conjuntos y sobre cada uno de esos grupos coloca subjetivos rótulos. Se despliegan así grandes panorámicas, archivos minuciosos en que cada autor, cada teoría quedan clasificados y fichados. Y no cabe duda de que el lector logra con ello un mapa completo de todo cuanto ha sucedido en la historia del pensamiento. Pero es dudoso que consiga dilucidar de esta forma el significado de las teorías que han sido clasificadas con tanto esmero. Y más improbable todavía es que logre calar en los problemas que han motivado tantos esfuerzos. Jürgen Habermas puede ser un ejemplo modélico de este tipo de trabajo [...] es realmente abrumadora la masa de doctrinas y de autores que desfilan por sus obras [...] Lo más grave es que dentro de ese torbellino de citas y polémicas, la teoría de Habermas queda desdibujada en lo que deberían ser sus elementos fundamentales. Tal es el caso de lo que me atrevería a

considerar como una pieza básica de sus trabajos, el mundo de la vida (*die Lebenswelt*)»¹.

He seguido durante estos años todos los trabajos de Fernando Montero sobre el tema del *Lebenswelt*, y sobre todo he seguido las ochenta horas (dos cursos de doctorado) de dilucidación de este concepto en *La crisis de las ciencias europeas*, en las *Meditaciones cartesianas* y en *Experiencia y juicio*, es decir, todo el minucioso trabajo de Montero sobre cómo se engranan y traban en la obra de Husserl los conceptos que sucesivamente y en distintos contextos teóricos le van surgiendo e imponiéndosele de mundo de la vida concreto, de mundo de la vida originario y mundo de la vida pri-mordial, y sobre la relación que estos conceptos guardan con el concepto “mundo circundante” de las *Ideas* y con la idea casi kantiana de “mundo” de las *Investigaciones lógicas*. Mi perplejidad ante actitudes como la expresada ha ido gradualmente en aumento cuando he ido advirtiendo que en realidad lo que Montero tenía que decir y lo que podía decir sobre el concepto de *Lebenswelt* en Husserl (y sobre el concepto de *Lebenswelt* en general), básicamente no difiere mucho de lo que sobre el mismo tema puede decir y tiene que decir Habermas.

6.

Veamos qué es lo que Habermas tiene que decir sobre el concepto de *Lebenswelt* en Husserl (y me van Ustedes a permitir que me introduzca sin mas *in medias res* reduciéndolo a cuatro puntos). Primero: con la introducción del concepto de mundo de la vida como fundamento de sentido sobre el que se asientan las ciencias «Husserl mata tres pájaros de un tiro: a) de forma crítica puede explicar y dar por sentado el funcionamiento autónomo de las ciencias; b) con ese mundo de la vida que funda a las ciencias el ámbito de sentido común, es decir, el ámbito de lo práctico, cobra una inaudita dignidad; c) al mismo tiempo la filosofía puede mantener su pretensión, tanto de fundamentación última en lo tocante a la teoría, como su pretensión de orientar la práctica. Pues con el análisis fenomenológico del mundo de la vida, la filosofía habría de suministrar dos cosas. Habría de poner al descubierto los fundamen-

¹ F. Montero, «Mundo y Acción Comunicativa según Habermas» (inédito).

tos que las ciencias tienen en el mundo de la vida, en el mundo de la práctica cotidiana y del sentido común, y habría de clarificar los fundamentos de ese nuestro saber “mundano”, de ese nuestro sentido común en conjunto; y al hacer transparente la espesura del mundo de la vida, la filosofía superaría a la vez la autocomprensión objetivista de las ciencias europeas con la que éstas yerran el “propio sentido racional de la vida” sumiendo al mundo en una crisis caracterizada por la hostilidad al espíritu y la barbarie»². Dejemos de lado este recelo ante la ciencia, que en medios como el nuestro siempre resultó en realidad incomprensible y que Montero tiene la honestidad de no tocar. Segundo: «El concepto de mundo de la vida rompe la arquitectónica de la filosofía trascendental, pues lo que este concepto hace (con el predominio de los elementos `horizonte' y `trasfondo') es quebrantar la nitidez de la suposición, con que opera la filosofía moderna, de un sujeto frente a un objeto, pudiendo ser este `objeto' la totalidad de todos los objetos... En Kant el sujeto ocupa una doble posición: el yo trascendental se enfrenta al conjunto del mundo por él constituido, mientras que el yo empírico figura como una cosa más entre las que aparecen en el mundo. En Husserl, en cambio el yo empírico y el yo trascendental guardan una íntima relación. El mundo de la vida sólo se abre al fenomenólogo desde la perspectiva interna; por eso su propio yo mundano es la única fuente de donde puede obtenerse sus observaciones. Y porque cada persona porta, por así decir, en sí misma su yo trascendental que la *epoché* despierta, sólo puede haber sujeto trascendental en plural. En resumen, la perspectiva en la que el observador trascendental de Husserl ha de ponerse es la de un observador situado en el mundo, inserto en horizontes de mundo que están en constante movimiento. Simultáneamente, ha de aprender a ver todo el contenido material de su mundo natural, del mundo en que está situado, como un plexo de sentido y validez constituido por el yo trascendental. Entre los productos que han de mostrarse como constituidos están el propio cuerpo, la propia persona de uno, socializada en términos contingentes, la cultura y la historia, e incluso la propia investigación fenomenológica»³. Y el problema es entonces el de cómo

² H. Habermas, *Texte und Kontexte*, Francfort 1991, p. 35.

³ J. Habermas, *ibíd.*, p. 37 s.

compaginar la finitud del *ego cogito*, el cual siempre da consigo en un mundo, con la soberanía de ese proto-yo trascendental o, como dice Husserl, el problema es «cuál es la relación entre la humanidad en tanto que constituidora de mundo y en tanto que subjetividad inserta en un mundo». Pues bien, para Montero, igual que para Habermas, el concepto de “mundo de la vida” rompe la arquitectónica de la filosofía trascendental. Tercero: «Heidegger renuncia a un yo trascendental confrontado al mundo en conjunto, y eleva el ser-en-el-mundo del yo mundano al nivel de una estructura trascendental... Pero falta el punto de referencia de una subjetividad trascendental que subyazga al mundo en conjunto. La existencia, el ser-ahí, mantiene, ciertamente, la autoría de su proyección de mundo, pero esta autoría sólo la ejerce bajo condiciones fácticas de su existencia intramundana»⁴. Y esa autoría acaba desbordando hasta tal punto a la existencia individual fáctica, que el segundo Heidegger se ve obligado a llenar el puesto vacante de la subjetividad trascendental. «Se ve obligado a recurrir a una potencia original historicada, al ser, a un acontecer trascendental exento de sujeto, que es el que presta su autoría al cambio epocal de las interpretaciones del mundo»⁵. Con lo cual las otras dos formas de saber, esto es, las ciencias y el saber cotidiano, quedan entregados a este acontecer y a la soberanía de la filosofía como saber de él. «Con ello casi se pierde el gran descubrimiento de Husserl, a saber, el sentido pragmático y la función de suelo que ejerce el mundo de la vida... ; para Heidegger las ciencias no serían sino la ejecución del programa de interpretación moderna del mundo, prescrito a priori por esa potencia ignota, por el Ser»⁶. Y Montero coincide con Habermas en ignorar por entero a este Heidegger. De Heidegger sólo toma la idea de la “mundanidad” como “significatividad”, el punto en que la tradición fenomenológica queda casi directamente en contacto con el holismo de la escuela de Quine. Cuarto: para Habermas (y para Montero no sólo ocurre otro tanto, sino exactamente lo mismo) “una imagen completamente distinta es la que se sigue cuando se toma de verdad en serio el primado óptico-ontológico del mundo de la vida.

⁴ *Ibíd.*, p. 39.

⁵ *Ibíd.*, p. 40.

⁶ *Ibíd.*, p. 41.

Entonces la única ventaja que la filosofía tiene sobre las ciencias y el sentido común es dominar varios lenguajes, tanto los lenguajes ordinarios que circulan en el mundo de la vida como los lenguajes especiales de las culturas de expertos que se han diferenciado del mundo de la vida... En lugar de fundamentar el mundo de la vida en el proto-poder constituyente de una subjetividad trascendental, o en el *Ereignis* de una interpretación epocal del mundo que todo lo prejuzgue, la filosofía puede concentrarse en reconstruir el saber de fondo ligado a nuestras instituciones... no se trata tanto de descubrir fundamentos ocultos como de reconstruir lo que ya sabemos y podemos»⁷. Pues bien, pese a la insistencia de Montero en que el 'mundo de la vida concreto' ha de tomarse sólo como punto de partida, yo no veo que con sus minuciosas indagaciones sobre el mundo de la vida originario y el mundo de la vida primordial en Husserl, Fernando Montero pretenda cosa distinta que la de Habermas, y ello por muchas que sean las diferencias de diseño y de detalle y por distintas que sean las estructuras con que Montero y Habermas pueblan esos mundos. Y al igual que Habermas, Montero trata de abordar y responder desde ahí a las cuestiones con las que comencé esta intervención. No embargante lo cual, Montero sigue siendo terminante a la hora de rechazar y dar por inútiles esas “cabalgadas circenses” que caracterizan el proceder de Habermas y que para Montero son inútiles, nada aclaran, y, más aún, ocultan lo esencial. Tras muchas horas de contacto con Fernando Montero he creído averiguar por qué. Y creo que esa actitud de Montero implica una tesis importante que no sé si es correcta, pero que voy a tratar de exponer con brevedad.

7.

Fernando Montero es ante todo un historiador de la Filosofía, en constante contacto hermenéutico con grandes textos de la historia del pensamiento. Montero, precisamente por ser ante todo un historiador, no se hace cuestión de la filosofía; nada más lejos de él que la autoflagelación característica de los profesionales de la filosofía a la hora de establecer su propia identidad, a la hora de decidir qué son ellos en

⁷ *Ibid.*, p. 41.

realidad. Cuando Fernando Montero se topa con esa duda, la “monumentaliza” (que diría Nietzsche): el que no sepamos bien qué es filosofía ni para qué vale, es algo que siempre fue así, ya desde que la criada se riera de Tales de Mileto cuando éste, escudriñando el cielo, se cayó en el hoyo, es algo que forma parte de la indudable realidad de la filosofía. Para Montero la filosofía es algo que está ahí, en los grandes textos de la historia del pensamiento. Y Montero, al menos desde que he trabado contacto con él, viene siempre de leer dos grandes series de esos textos, la obra de Kant, y la obra de Husserl, o más exactamente, la *Crítica de la razón pura* de Kant y los hitos de la obra de Husserl. Y ello hasta tal punto, que en la prosa de Montero cabe reconocer sin ninguna sombra de duda la brillante y lapidaria pesantez del alemán Kant, que también imitara Husserl. Pero hay un punto donde el historiador Montero deja de serlo y se convierte en teórico, o, dicho a la inversa, en el que cuando Montero se pone a hacer teoría (cosa que en el historiador Montero sucede siempre muy pronto) resuelve la tarea convirtiéndose de nuevo y con toda buena conciencia en historiador; pero en historiador de Kant y de Husserl. Cabría citar múltiples lugares de lo escrito últimamente por Montero en que esto sucede en esa doble dirección. Y la tesis subyacente me parece que podría explicitarse así: las grandes obras de la historia del pensamiento se acreditan a sí mismas como grandes por su carácter de encrucijadas (en el caso de la obra de Kant y de Husserl: Ilustración europea, y qué hay de esa Ilustración tras la crisis del orden liberal en nuestro siglo y tras las consecuencias de lo generado por esa crisis), por su capacidad de definir una situación cultural, existencial y de pensamiento que insistentemente resulta ser la nuestra, por su capacidad de mostrarnos una trama de problemas que una y otra vez resultan ser precisamente los nuestros, problemas que a veces se muestran en la propia aporeticidad de la obra o del texto que se está analizando, y frente a los que la propia respuesta del autor no es sino un intento más de hacerles frente entre otros posibles. Y entre estos otros posibles, los mejores para Montero serían aquellos que saben permanecer en contacto directo con la potencia conceptual que esas obras exhiben, aquellos que llegan a conocer con minucia todos sus rincones, aquellos que saben explotar todos sus secretos. Y éstos son planteamientos que no se limitan a repetir sin más al autor, sino que, repitiéndolo,

nos mantienen frescamente, refrescantemente, en contacto con lo que son sus problemas, esto es, los nuestros, excelentemente sacados a la luz y magníficamente expuestos, y nos mantienen también frescamente y refrescantemente en contacto con la posibilidad de respuestas alternativas. En todo caso todas esas alternativas son equidistantes de la problemática que en esas grandes obras se nos muestra, no hay "evolución" que conduzca de una alternativa a otra, y ello porque respecto a tales textos no hay evoluciones conceptuales internas, sino, si acaso, sólo externas; respecto de ellos, no hay evolución real, porque en realidad no representan una posición, sino una situación; de ahí que las cabalgadas habermasianas no toquen nada esencial, ni en el fondo ayuden a comprender nada. Es, por lo demás, el contacto con esos grandes textos el que nos descubre que la Filosofía siempre trató de lo mismo.

Voy a poner un ejemplo de lo que estoy diciendo. En un seminario que tuvimos con J. Habermas en la Facultad de Filosofía de Valencia, Montero objetaba a Habermas lo siguiente (el texto de la pregunta lo he encontrado después en un escrito reciente de Montero): «Es posible que Habermas haya rechazado la Fenomenología de la conciencia porque plantea con toda crudeza el problema de la "extrañeza" de los "otros sujetos" y, como ya se ha apuntado más arriba, se enfrenta con una intersubjetividad que ha de contar con esa "extrañeza" del alter ego. Por ello dice que las *Meditaciones cartesianas* de Husserl fracasaron al intentar resolver el problema de la intersubjetividad. Es cierto que fracasaron, si por tal fracaso se entiende que no lograron justificar un pleno "entendimiento" entre las gentes. Pero habría que indagar si ese "fracaso" no es una virtud teórica. Con otras palabras, ¿es lícito hablar de una actividad comunicativa que no cuente con los límites del "entendimiento", es decir, con el hecho palmario de que las gentes fallan con frecuencia (¿o siempre?) en sus intentos de lograr una plena comunicación? ¿No habrá que indagar entonces qué hay en el mundo de la vida (en el "mundo primordial" en la teoría de Husserl) que posibilita el "desentendimiento" entre los humanos desde el momento en que los otros, aunque compartan un mismo mundo y se suponga que operan con principios ontológicos [gramaticales, diría Habermas] comunes, son en definitiva extraños para el que los vive como otros? ¿No habrá que buscar en el mismo mundo de la vida lo que le hace susceptible de ser

“colonizado” por los sistemas económicos y políticos, convirtiéndolo en el mundo de la incomprensión (del “desentendimiento”) entre las gentes que se ven sometidas a una adulteración de los medios de comunicación, a una “colonización” fomentada por esos sistemas económicos y políticos?». La respuesta de Habermas versó sobre la tesis aquí subyacente: la conceptualización de la teoría de la acción comunicativa y la conceptualización husserliana compiten equidistantemente a la hora de enfrentarse a un fenómeno, el de la incomunicación; probablemente haya que moverse en ambas; más aún, las consideraciones de Husserl ponen de manifiesto la necesidad de adentrarse también en raíces de tipo antropológico, de las que la teoría de la acción comunicativa lo ignora todo. Pero si esto es así (y Habermas lo entendió perfectamente bien, y todos lo entendimos perfectamente bien) respecto de Kant y de Husserl, por ejemplo, no hay progresos ni evoluciones que merezcan realmente ese nombre, sólo hay un dar vueltas en torno a lo mismo; la serie de pasos “lógicos” que Habermas establece para mostrar que la conceptualización y problemática de la filosofía de la conciencia habrían quedado superados en la conceptualización y problemática de la filosofía del lenguaje y de la comunicación, puede resultar sugerente, pero en el fondo, o es falsa, o puramente externa, y no contribuye a la aclaración de nada esencial. Dicho lo cual, Montero está dispuesto a aceptar el lenguaje de Habermas, al igual que Habermas el de Husserl; Habermas a título “post”. Y Montero, porque sin moverse de Kant y Husserl, sino dentro de ellos, y sabiendo de la radical inconsistencia de todo gran pensador, que nunca es capaz de dar consistentemente forma todo a lo que abre, ha sido siempre, más que un kantiano o un husserliano, un “postkantiano” y un “posthusserliano”, es decir, lo que es cualquier pensador europeo actual. Pero Montero deja siempre con la duda de si en realidad son menester cincuenta libros cuando para contar los verdaderamente originales basta y sobra con los dedos de la mano. Y no es que Montero considere esos cincuenta libros como puro “ruido”, sino como una estimulante conversación sobre “lo mismo”, en la que, por desgracia, con mucha frecuencia se tiende a olvidar dónde están las genuinas fuentes de lo que uno dice. Montero vino a sugerirlo una vez más al aceptar participar no hace mucho en un colectivo sobre modernidad/postmodernidad. La construcción del sujeto moderno (y el propio sujeto moderno) es tan frágil, que siempre vino

acompañada y amenazada por la sombra de su propia destrucción; nuestra situación “moderna/postmoderna” consiste en la patencia de ello. Pero Montero mostraba esa fragilidad analizando los “paralogismos de la razón pura” de la *Crítica de la razón pura* de Kant, exclusivamente⁸.

⁸ F. Montero, «Los límites de la racionalidad en la *Crítica de la Razón Pura*» (inédito).