

## FENOMENOLOGÍA Y PENSAMIENTO ESPAÑOL ACTUAL

NO ES CORRIENTE EN NUESTRO PAÍS QUE UN FILÓSOFO se decida a hablar. Y menos todavía a plantearse, por cuenta propia, problemas que están siendo debatidos en otros países filosóficamente más fecundos que el nuestro sin recurrir al aval de alguna «autoridad respetable» tras la cual ampararse. En no pocos casos el exceso de cautela tiene como resultado la infecundidad de aquellos que debieran mantener vivo el pensamiento español. No es hora de replantear un tema tan debatido como el de la ciencia española, y si ahora se hace referencia a él es a propósito de una publicación que reúne características poco comunes. Me refiero al libro del profesor Montero: «La presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica». La ambigüedad del título (deliberada, a decir del autor) nos obliga a situarla en el contexto del pensamiento filosófico actual.

A pesar del subtítulo, la obra no se inscribe tan sólo, aunque sí principalmente, en la línea de la fenomenología alemana y francesa. Otras corrientes del pensamiento de nuestro siglo —el análisis del lenguaje y el marxismo— encuentran un eco especial a lo largo de sus casi 500 páginas. Veamos, pues, cómo se realiza este entronque.

Hay que partir de la base de que se trata de un libro esencialmente heterodoxo. No le importa tanto al autor autoinscribirse en una escuela determinada cuanto intentar resolver un haz de problemas, recurriendo para ello, si es necesario, a los autores más contrapuestos. Y no se trata, sin embargo, de una obra ecléctica. Las distintas corrientes van inscribiendo sus respectivas aportaciones con una coherencia que es la del autor. Ya en la introducción se nos dice que «se tratará de

<sup>1</sup> Comentario al libro: *La presencia humana*. Fernando Montero Moliner, G. del Toro, editor. Madrid, 1971.

una fenomenología que no rehuirá los coqueteos con la filosofía del lenguaje contemporánea o con ciertas corrientes de raigambre neopositivista, que se sentirá muy próxima a Wittgenstein y a corrientes sociológicas modernas que pudieron parecer muy distintas de la fenomenología actual». (Op. cit., página 6). Efectivamente el capítulo más amplio —y, a mi juicio, también el más logrado— está consagrado a la elaboración de una teoría del lenguaje que recoge, a la vez, las aportaciones de Husserl y las de Wittgenstein y Quine.

No es menos significativa —aunque sí cuantitativamente inferior— la relación con el marxismo que también puede apreciarse ya desde la introducción. Al referirse a los condicionantes de la lucha social, el Profesor Montero afirma: «Las circunstancias concretas en que se ha desenvuelto el trabajo humano, los factores que han crecido dentro de la división de las clases sociales, los motivos geográficos, las creencias políticas y religiosas que se han *constituido* sobre esa compleja trama de elementos, etc., condicionan el enfrentamiento humano y han de ser atendidos ineludiblemente si se pretende exponer con prolijidad su desarrollo.» (Ibíd., p. 19.)

Más allá de lo anecdótica que pudiera parecer una cita aislada, existe una relación de fondo con lo que podíamos llamar la fundamentación, desde una fenomenología revisada, de la antropología marxista. Esta fundamentación es posible en la medida en que fenomenología y marxismo se sitúan en planos teóricos distintos: «La actitud descriptiva de la fenomenología vale como renuncia a toda inferencia o construcción teórica que incluya hipótesis», actitud que, a todas luces, no es la del marxismo. Aunque el autor es plenamente consciente de que «sería ilusorio aspirar a una fenomenología que se moviese en un vacío histórico y social, enfrentándose directamente con los fenómenos originarios» (p. 102), no por ello renuncia a su tarea de indagar aquello cuya presencia es previa a toda teoría. Es ello una tarea con limitaciones conscientes, como veremos más adelante, pero que se justifica por sus resultados.

*Revisión de la fenomenología:* La actitud del Profesor Montero ante la fenomenología de Husserl es ambivalente; por

una parte, se rechazan como superadas dos tesis que fueron básicas en el pensamiento de Husserl: la relación de fundamentación establecida por aquél entre «esencias puras» y «hechos» y el carácter intuitivo de aquéllas. Los tres tipos de «reducción» examinados (existencial, eidética y egológica) resultan no sólo inviables, sino, en cierta medida, poco deseables por razones extragnoseológicas: «Esas abstenciones (propuestas por la reducción) entrañarían una depauperización de la integridad humana de quien las realizara, privarían al pensador de los vínculos que le unen con el vínculo de realidades en que debe actuar.» (Ibíd., p. 34.) No es ya posible para el fenomenólogo postergar la realidad fáctica —ni siquiera por motivos metodológicos— para dar prioridad a una hipotética fundamentación esencialista. No siendo viable la «ciencia rigurosa de la esencia» que pretendía Husserl, el único camino abierto a la fenomenología ha de ser el de una aproximación a lo que hay de originario en la presencia de lo empírico. Ello comporta un cambio de actitud que, si bien insinuado por el último Husserl, tiene un precedente más claro en la obra de Merleau-Ponty y cobra perfiles más definidos en el libro que nos ocupa.

La fenomenología, como cualquier otra actividad teórica, se ve afectada por una serie de condicionamientos históricos a los que no puede sustraerse. En este sentido reconoce el autor: «Tal vez haya que abandonar la pretensión de una fenomenología *sub specie aeternitatis*. Pues forzosamente ha de arrancar de la situación que tiene el fenomenólogo en su momento histórico, de su ambiente cultural y del impacto que en él hayan producido las diversas ciencias, aunque aspire a descubrir lo que valga como fenómenos originarios de que se nutre toda praxis y toda teoría» (Ibíd., p. 11.) ¿Qué queda, pues, de la primera fenomenología? La ruptura con las esencias como objeto, con la «puesta entre paréntesis» como método, y la renuncia a un saber incondicionado como pretensión final hacen suponer un abandono total de los puntos de vista cardinales de la filosofía de Husserl. No obstante, el autor afirma que «a pesar de que sus posiciones hayan sido rectificadas o superadas en gran parte, las distancias que, con respecto a ellas se han ido estableciendo no son tales como para rele-

garlas al olvido» (p. 27.) El fenomenólogo no tiene porqué ser husserliano. Las expresiones «Fenomenología» y «filosofía de Husserl» no son sinónimas. De hecho, las tesis del primer Husserl han sido abandonadas sin que ello implicara la muerte de la fenomenología que demuestra así una dinámica propia, independiente de su fundador y capaz de responder a exigencias totalmente nuevas. Pero aún cabe preguntar: esta ruptura ¿supone un cambio *dentro* de una continuidad básica?, o, dicho en otros términos, ¿por qué seguir llamando fenomenología a una actividad filosófica que niega sus propios postulados iniciales? La continuidad hay que buscarla en la pervivencia, al menos, de dos de los objetivos fundacionales que, aunque revisados, subsisten, a saber: la eliminación de los supuestos de toda actividad teórica —científica o espontánea— y la búsqueda de lo originario.

También estos dos motivos requieren puntualización. En primer lugar, la ausencia de supuestos constituye más una aspiración que una realidad efectiva. Ya en el uso que hacemos del lenguaje hay una tradición teórica sedimentada, por lo que «habrá que advertir que se está intentando elaborar la fenomenología que puede surgir dentro de la situación histórica del occidente europeo, desde la perspectiva de sus productos culturales». (Ibíd., p. 25), lo cual supone por sí mismo, una limitación insuperable y de la que debemos tener plena consciencia. Tomar por incondicionado aquello que es, en gran medida, producto de una situación histórica y de un pasado filosófico es encubrir los propios límites con una ilusión ideológica. La fenomenología, si ha de ser rigurosa, debe partir de ese reconocimiento de su propia situación.

La búsqueda de lo originario es también una tarea de aproximaciones sucesivas que no prejuzgan, sin embargo, un hallazgo definitivo y absoluto. La fenomenología «debe confiar, más bien, en que se aproxima al hallazgo de los fenómenos originarios que operan en nuestra existencia, no como entidades ocultas que sólo pudieran ser vaticinadas, sino como estructuras manifiestas condicionantes de toda conducta o de todo objeto». (Ibíd., p. 24.) De lo que se trata es de encontrar aquellas estructuras reales que condicionan toda

otra realidad así como todo otro conocimiento (vulgar o científico). El programa de trabajo puede ser —lo es de hecho— discutible, pero su aproximación a lo empírico lo convierte en una propuesta filosófica más modesta y fructífera que la ciencia de esencias inicial. La consciencia de sus limitaciones hace de la fenomenología una filosofía cuyos logros no son necesariamente excluyentes de los resultados de otras posturas teóricas. Y, en algunos casos, la relación puede ser de fundamentación.

*Cuestiones fundamentales para una fenomenología de la presencia humana:* Consecuente con su programa, la primera tarea que aborda el autor es la de revisar las consecuencias que derivaron de la actitud de Husserl para una sociología fenomenológica. El tema husserliano de la consciencia como residuo absoluto de la reducción conducía a un solipsismo y, en todo caso, a un conocimiento prioritario de mi mismo frente a una consciencia derivada del ser del otro, que no corresponde a los hechos. Frente al conocimiento transparente que de mi propia consciencia tengo, la realidad del otro queda como algo inferido y, en última instancia, inaccesible. La concepción dual de la consciencia, como integrante del mundo y como sujeto que se enfrenta con ese mismo mundo, encierra cierta contradicción. La actitud idealista de Husserl le lleva a ella al admitir la consciencia como realidad primaria subsiguiente a la «epoché». También es producto de su idealismo la subvaloración de la corporeidad como elemento integrante, y acaso decisivo, de la consciencia que tenga de mi mismo. Igualmente «se echa de menos en la obra de Husserl una ponderación de lo que es el lenguaje, como vehículo de significaciones ideales en consonancia con la teoría de la constitución del otro en el interior de la propia consciencia». (Ibíd., p. 85.) Todas estas insuficiencias y errores encontrados en el pensamiento de Husserl hacen obligado un replantamiento del problema del yo en sus relaciones con el mundo y con los otros. Las cuestiones centrales de tal investigación serían las siguientes: «¿Hasta qué punto constituye el ego propio una mónada cerrada en sí misma y poseedora de una evidencia primordial? ¿Es *el otro* una consciencia remota que trasciende

lo que se nos muestra inmediatamente y que sólo puede ser delatada por su conducta corpórea? ¿En qué medida son las significaciones entidades ideales poseedoras de un valor intersubjetivo que atraviesa la clausura de los sujetos conscientes?» (Ibíd., p. 88.)

*El «yo» como iniciativa y corporeidad:* El pensamiento idealista ha recurrido con frecuencia a explicar la praxis humana en términos espiritualistas, colocando junto al cuerpo un principio anímico que fuese capaz de explicar todas aquellas facetas de la conducta menos directamente observables. En esta línea dualista se inserta también una cierta tradición fenomenológica al afirmar la sustantividad de la conciencia y de las «significaciones ideales» por ella constituidas. Las teorías intensionalistas del lenguaje, en su tendencia al «mentalismo» tampoco han sido ajenas a la cuestión. Palabras tales como «conciencia», «Pour-soi», «yo», «alma». «¿Denotan una entidad que puede ser inferida o que debe ser supuesta dada la índole de los fenómenos con que se exhibe lo humano? ¿Son el producto de una construcción mental realizada filosófica, científica o ingenuamente?» (Ibíd., p. 126.) La mayor dificultad que ha de salvar una teoría materialista del hombre —el soporte más firme del espiritualismo— hay que buscarlo en el carácter aparentemente peculiar de un tipo de significaciones que carecen de denotación ostensiva (libertad, justicia, etc.) y que parecen por tanto remitir a entidades ideales que existen, al menos, en mi mente. Paralelamente, todo dualismo mente-cuerpo ha tendido a desvalorizar el papel del segundo en virtud de un prejuicio animista nunca suficientemente justificado. Una reelaboración de la teoría del cuerpo y un análisis del papel de las representaciones en nuestro conocimiento son tareas centrales en una fenomenología de la presencia humana.

«Si eso que denominamos «yo»... es algo excepcional ya que en cada juego de lenguaje puesto en ejercicio sólo apunta a una entidad que merezca ser llamada así, el cuerpo propio reúne unas características que lo diferencian radicalmente de cualquier otro cuerpo y lo acreditan como susceptible de ser

designado mediante el término «yo» o, al menos, como algo próximo a lo que propiamente reciba esa denominación». (Ibíd., p. 138.) Las sensaciones cenestésicas adquieren un papel determinante en la explicación del hecho de que considere mi cuerpo como integrante de la denotación del pronombre «yo». Pero no son la única razón; el cuerpo propio es el «lugar de presencia de la realidad» (Ibíd., p. 142.) Difícilmente puedo prescindir de él a la hora de explicar mi relación cognoscitiva o práctica con el mundo. La relación entre el «yo» y los «objetos» no puede comprenderse —porque no puede darse— sin mi cuerpo. «El cuerpo propio presencia las realidades de su contorno imponiendo un ritmo a su presencia que, en cierta medida, procede de él». (Ibíd., p. 148.) No hace falta abusar de las citas para comprender el papel concedido a la praxis corpórea en esta concepción del «yo». No se trata de reducir las actividades del «yo» a un cuerpo inerte, sino a un cuerpo cuya iniciativa se canaliza en una actividad transformadora de la realidad. Pero esa actividad no es la de la conciencia, «los argumentos que han propugnado la existencia de una sustancia espiritual como núcleo del yo se han apoyado en la presunta experiencia de un destino humano que se realiza fundamentalmente en virtud de las actividades del pensamiento y de la voluntad... Es muy probable que todas esas especulaciones se hayan visto alentadas por los intereses de ciertos grupos sociales que vieran justificada así su situación privilegiada». (Ibíd., p. 153.)

El espiritualismo queda eliminado, pues, por un doble motivo: en primer lugar, se trata de un supuesto, no es un dato originario y, en consecuencia, debe ser rechazado por la fenomenología; en segundo lugar, el supuesto así introducido tiene un carácter ideológico denunciado por su función social conservadora.

El segundo obstáculo para una fenomenología del yo lo plantea el status epistemológico de eso que llamo «mis sentimientos, recuerdos, mis creencias, mis opiniones». En principio, la pertenencia al yo de todos ellos parece «robustecer el mito del yo espiritual». La tarea del fenomenólogo será «esclarecer hasta qué punto hay una genuina presencia del yo inserta en ellas». (Ibíd., p. 154.) La iniciativa, definida como

la «experiencia primaria de nuestro dinamismo» (p. 166), constituye el segundo rasgo definitorio de lo que denominamos nuestro «yo». Pero iniciativa y corporeidad son facetas que se presuponen mutuamente limitándose. No hay iniciativa fuera de la corporeidad: la «intencionalidad de la conciencia» de la fenomenología inicial se ha transformado aquí en «corporeidad traspasada de iniciativa». La acción del hombre es, en consecuencia, una acción corpórea que recae sobre un mundo de objetos empíricos, conociéndolos y transformándolos. Con ello, queda fundamentada una concepción del hombre como sujeto material de una praxis que recae sobre el ámbito de los objetos reales muy próxima a una antropología dialéctica. Esta relación de proximidad constituye, según creo, un hilo conductor tácito a lo largo de toda la obra. El análisis fenomenológico del hombre que realiza el Pr. Montero se acerca en no pocas ocasiones a lo que podría ser una antropología materialista. No obstante, la distancia que separa ambas concepciones no es nunca traspuesta en virtud de su programa de atenerse a lo originario. La fenomenología del Pr. Montero es programáticamente «descriptiva», jamás explicativa. La explicación comporta «construcción teórica» y la fenomenología debe atenerse a lo «dado, previo a toda teoría». Pero esto mismo, que es una ventaja en no pocas ocasiones, se convierte, en otras en una verdadera autolimitación impuesta en nombre de la cautela epistemológica. El método fenomenológico abandona al objeto allí donde lo recogen los saberes teóricos explicativos.

*Iniciativa, lenguaje y realidad*: El lenguaje como problema filosófico no es patrimonio de ninguna escuela en particular. De hecho ha sido tratado desde perspectivas muy distintas. Pero no cabe duda de que, en nuestro siglo, el tema está ligado a las corrientes filosóficas vinculadas a los nombres de Frege y Wittgenstein. Sin embargo, también ha alcanzado un desarrollo importante —aunque cuantitativamente inferior— dentro de la fenomenología. Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty son los nombres más frecuentemente citados al respecto.

Para la fenomenología, «el análisis del lenguaje debe constituir sólo un punto de partida». La conexión entre este punto de partida y la descripción de lo originario queda establecida

en los siguientes términos: «Debemos comprobar el rigor referencial de los términos que pretenden denotar entidades observables y la justeza denotativa de aquellos que valen por su enlace con otros términos. Esa comprobación debe efectuarse a partir de las mismas estructuras lingüísticas, indagando qué expresiones funcionan denotando lo fenomenológicamente originario y que otras denotan estructuras derivadas. Hemos de operar dentro del lenguaje. Y serán sus juegos, su organización, los que permitirán detectar las expresiones *de* lo originario o lo originario *desde* sus expresiones». (Ibíd., p. 100.) Dentro de esta perspectiva, el análisis del lenguaje no es sino un instrumento para el análisis de la realidad. Se parte, pues, de la conexión entre lo real originario y su expresión lingüística.

La teoría del carácter ideal de la significación «extendería sobre el lenguaje una enojosa *yoidad*, la del *solipsismo*». (Ibíd., p. 216.) El idealismo, de nuevo, forzaría una imagen del hombre incompatible con la realidad. Por ello, el Pr. Montero, intenta devolver al lenguaje su conexión con la iniciativa corporal humana, por un lado, y con el mundo de los objetos empíricos, por otro. Con ello entramos en el que, a mi modo de ver, es el capítulo más sugestivo del libro: la presencia humana en el lenguaje. En él se intenta mostrar «que la teoría de la idealidad de las significaciones es incompatible con el uso del lenguaje, que el análisis de la significación realizado por los mismos idealistas conduce a resultados opuestos a su idealidad y que el uso del lenguaje puede ser explicado sin apelar a significaciones ideales». (Ibíd., p. 224.) «Vale la pena que se intente otra interpretación del lenguaje más respetuosa con la objetividad de las cosas. Que sostuviera que el sentido de las expresiones es *lo que* denotan, es decir, los objetos poseedores de determinadas estructuras referidas por ellas. Y que ese sentido se diferencia en distintas expresiones que apuntan a un mismo objeto en tanto que refieran otras tantas estructuras; pero que se identifica en cuanto éstas constituyen distintos aspectos *de* un mismo objeto». (Ibíd., p. 240.) «La materia de la significación sólo puede ser determinada en función del objeto denotado, dentro de las condiciones en que se hace presente como tal». (Ibíd., p. 243.) Para cumplir

este programa de interpretación empirista del lenguaje se revisan las siguientes cuestiones: «La objetividad de los términos sincategoremáticos (cap. 25), el cumplimiento de las expresiones en general (caps. 26, 27 y 28), hasta terminar con el examen de la verificación de las denotaciones mediatas (cap. 29) y de aquellas expresiones que poseen de alguna forma una denotación «subjetiva» (caps. 30, 31, 32) o que denotan entidades abstractas (cap. 33)». (Ibíd., p. 249.)

El objetivo básico del capítulo consiste en eliminar lo que el autor llama la aparente «vocación idealista del lenguaje». La reducción de la significatividad a la denotación dejaría en el terreno del sinsentido una porción de lenguaje científico, ético y cotidiano del que no podemos prescindir. El problema podría plantearse en los siguientes términos: ¿Es necesario reconocer la existencia de contenidos significativos ideales para explicar íntegramente nuestra conducta verbal? En el caso más sencillo, el del lenguaje denotativo, «la denotación no parece requerir la mediación de ninguna entidad noemática... es una *transición* inmediata que va de la palabra al objeto y de ésta a la palabra... el objeto denotado es significativo porque su presencia lleva a la de la expresión que lo mienta». (Ibíd., p. 280-281.)

No obstante, la cuestión es más compleja en la medida en que parece que el lenguaje es más rico que los objetos. Para dar una explicación de este hecho recurre el autor al concepto de connotación. Lo que la palabra tiene «de más» respecto a su denotación es la connotación de esa misma palabra y no un noema ideal. Se elude asimismo la carga intensionalista que el concepto pueda tener en Stuart Mill. Se entiende por connotación el hecho de que el uso de una palabra exige el uso de otras palabras sin las cuales no tendría sentido. Los términos sincategoremáticos funcionan porque denotan la referencia objetiva de un objeto a otro, el hecho de que ningún objeto se presente aislado sino en un contexto objetivo del que forma parte y dentro del cual adquiere significación. El mundo del Pr. Montero no es un mundo de «individuos» sino de objetos estructurados entre sí y de palabras que denotan esos objetos y sus respectivas conexiones

estructurales. Las palabras tienen un sentido más allá de su denotación en la medida en que ellas mismas constituyen una estructura referencial relativamente autónoma del mundo de los objetos y cuya génesis hay que buscar en la iniciativa humana.

*El lenguaje en la ética:* La teoría lingüística del Pr. Montero, esencialmente denotativa, corre el riesgo de encontrar un obstáculo insuperable en su desarrollo, a saber: el problema de la denotación de los términos de valor. La barrera establecida por la «falacia naturalista» denunciada por Moore y la larga controversia sobre la imposibilidad de derivar juicios valorativos a partir de juicios fácticos (la llamada «is/Ought Question» ya planteada por Hume) debe ser superada si se pretende mantener la vigencia para el lenguaje ético de lo que hasta aquí se ha dicho del lenguaje teórico en general.

Según el Pr. Montero «si lo ético fuera esencialmente semántico cabría la posibilidad de que la eticidad, reducida al sentido de las expresiones que funcionan normativamente, descendiera hasta las estructuras denotadas de aquellos objetos o de aquellas formas de conducta que tienen existencia real y que se realizan en concreto...» (Ibíd., p. 326.) Efectivamente ello eliminaría el fantasma de un mundo de esencias de valor (como el de Max Scheler) y conduciría a la ética por el camino del análisis semántico de los términos y juicios valorativos. Pero ahí es justamente donde el problema se hace más tangible: las expresiones éticas se aplican a «formas de conducta que tienen existencia real» pero ¿es posible encontrar un rasgo empírico en esas formas de conducta que pueda considerarse *denotado* por la expresión valorativa correspondiente?

En este resbaladizo terreno conviene distinguir cuidadosamente el plano real del plano verbal. Examinemos el primer nivel antes de pasar al segundo. El mundo de los objetos, en la medida en que está relacionado con la iniciativa humana, es tan primordialmente una «cosa», descriptible en un juicio de hechos, como un «valor» expresable en juicios axiológicos. El agua, además de ser una «cosa» cuya composición química es formulable en términos científicos, es también un

valor cuando se le considera en relación con la iniciativa humana que responde a una necesidad. Si, además, se trata de una corriente de agua ubicada en una zona en litigio entre dos sociedades antagónicas, el valor inicial se complica por todo el conjunto de relaciones sociales (instituciones, leyes, costumbres, etc.), que pueden entrar en juego. Por ello, «si el lenguaje ético en su uso directo posee carácter axiológico... es porque lo extrae de la denotación de los hechos básicos que poseen una índole axiológica primaria». *Ibíd.*, p. 333.) Ello no implica que el lenguaje ético sea reductible al lenguaje de los hechos. Los términos de valor poseen una especificidad indiscutible por el hecho de estar destinados a ejercer lo que el Pr. Montero llama «una función rectora con respecto a la conducta humana». Ello es posible en la medida en que «el sentido de los términos entraña una fuerte connotación de la iniciativa... La connotación de la iniciativa o la denotación de las actividades que ella realice entraña un momento peculiar, ausente de toda expresión puramente descriptiva que constituye el rasgo diferenciador del lenguaje ético». En definitiva, si el lenguaje ético es distinto del lenguaje descriptivo, es porque no se refiere sólo a «hechos» sino también a «actividades», no sólo intenta describir lo que sucede en el mundo sino también, y de un modo muy especial, dirigir la praxis humana que ha de transformarlo.

No se pretende así zanjar de una forma ingenua el problema del lenguaje prescriptivo, sino tan sólo recordar la vinculación estrecha de la ética no sólo con la conducta hablada sino con la acción en general y que, por tanto, su estudio no puede resolverse a nivel de mero análisis del lenguaje; debe incluir necesariamente una teoría de la acción. Es una lástima que la cuestión quede apenas esbozada y pendiente de ulterior desarrollo. El Pr. Montero no pretende en absoluto elaborar una teoría del lenguaje ético y si, en cambio, he comentado «in extenso» lo que en la obra ocupa muy pocas páginas es en la medida en que constituye, en mi opinión, un punto de partida cuyo ulterior desarrollo puede resolver muchos problemas.

*Dialéctica entre la presencia del yo y la presencia del otro:* El carácter dialéctico de la relación interpersonal se refleja ya en el lenguaje que es, a la vez, expresión de la propia iniciativa (en la medida en que es posible hablar de «mi lenguaje») e instrumento de comunicación. «Si el lenguaje posee una «yoidad», es «mi lenguaje» o expresión de «mi ser» por cuanto entraña esencialmente la iniciativa que lo mueve y pone en uso, posee también una alteridad que decide su índole objetiva o colectiva». (Ibíd., p. 355.) Yoidad y alteridad son términos correlativos que ponen de manifiesto realidades que se presuponen la una a la otra. Todo intento de explicar al hombre en términos solipsistas está abocado al fracaso. El recurso a una interioridad inaccesible (alma, naturaleza humana, etc.) desvirtúa la realidad y retrasa nuestro conocimiento. Incluso lo imaginario, que puede parecer el «contenido del yo» menos accesible al otro no es sino imaginación *de* una realidad, que en tanto que percibida, es esencialmente intersubjetiva. De los elementos que el Pr. Montero ha utilizado para explicar la actividad humana (lenguaje, cuerpo e iniciativa), el único que podría tener resabios mentalistas es el último. Tampoco es así: «Si la iniciativa pudo aparecer como centro de la yoidad, todo coopera para rechazarla como un proceso encapsulado en sí mismo, poseedor de un ámbito hermético ante la inspección ajena. No sólo se manifiesta radicalmente proyectada en campos objetivos, sino que éstos se han mostrado esencialmente intersubjetivos en su mayor parte... Parece imposible realizar una reflexión sobre uno mismo que no sea, en definitiva, reflexión sobre el mundo». (Ibíd., p. 366 y 368). El método fenomenológico pierde en manos del Pr. Montero toda su carga de idealismo original y se convierte en un instrumento apto para fundamentar una antropología dialéctica muy próxima a los presupuestos filosóficos de los que, conscientemente o no, parten las ciencias de la conducta.

Es imposible en pocas páginas llamar, siquiera someramente, la atención sobre la profusión de temas tratados a lo largo de la obra y, muy especialmente en su última parte. Sólo quiero señalar, finalmente, la crítica que hace el autor

de las ideologías espiritualistas como «coberturas filosóficas» de un solipsismo que tiende a justificar la violencia social como producto de la «radical incomunicación» entre los hombres.

Para el Pr. Montero, la incomunicación no es un hecho constitutivo, ni menos aún originario en la presencia del otro. «Es evidente que el enfrentamiento humano surge de factores sociales más complejos que los que se ha reseñado como constitución originaria de la presencia humana... Hay un maniqueísmo implícito en la constitución de las ideologías políticas... que facilita una *incomunicación programada*». (Ibíd., p. 458.) Lo originario en el hombre es la comunicación y es la tesis que se desprende del análisis fenomenológico que nos muestra el carácter intersubjetivo del «mundo que percibimos y sobre el que recaen nuestras actividades». La incomunicación, la lucha, es lo *programado*. Su origen no ha de buscarse en ninguna teoría filosófica del «yo» como sustancia monádica. Sus causas y sus posibles remedios están en otra parte.

SERGIO SEVILLA SEGURA