

LA FILOSOFÍA DE LA PAZ DE VICENT MARTINEZ GUZMÁN Y LA FENOMENOLOGÍA

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN'S PHILOSOPHIE OF PEACE AND PHENOMENOLOGY

Javier San Martín

UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

jsan@fsf.uned.es

Resumen: El objetivo de este ensayo es primero honrar la memoria de Vicent Martínez Guzmán, destacando sus importantes contribuciones a la filosofía. Dada su relación con el autor, ha parecido lo más oportuno centrarse en la relación de su filosofía con la fenomenología puesto que otros colegas desentrañarán otras facetas. Para cumplir ese cometido el ensayo tiene cuatro partes. En la primera se hace una presentación de las etapas de la filosofía de nuestro autor. En la segunda se expone, con bastante amplitud, por la importancia que tiene, la primera concepción de la fenomenología de Vicent Martínez Guzmán. El apartado tercero expone, aunque sea brevemente, por ser más conocido, el sentido fenomenológico de la filosofía para hacer las paces. Por fin, la cuarta comenta la posición de Vicent Martínez Guzmán respecto al ordoliberalismo de la Escuela de Friburgo, considerando la relación de este con la fenomenología husserliana.

Palabras clave: Filosofía de la paz, sujeto trascendental, intersubjetividad, ordoliberalismo

Abstract: The aim of this essay is first of all to honor the memory of Vicent Martínez Guzmán, highlighting his important contributions to philosophy. Given its relationship with the author, it has seemed most appropriate to focus on the relationship of his philosophy with phenomenology since other colleagues will unravel other facets. To fulfill this task, the essay has four parts. In the first one, a presentation is made of the stages of our author's philosophy. In the second, the first conception of the phenomenology of Vicent Martínez Guzmán is exposed, quite widely, because of its importance. The third section exposes, even if briefly, for being better known, the phenomenological sense of "philosophy to make peace". Finally, the fourth section comments on Vicent Martínez Guzmán's position regarding the ordoliberalism of the Fribourg School, considering its relation to Husserlian phenomenology.

Keywords: Philosophy of peace, transcendental subject, intersubjectivity, ordoliberalism.

Escribir este texto para participar en la sección especial que *Investigaciones Fenomenológicas* dedica a nuestro amigo y colega Vicent Martínez Guzmán es,

por supuesto, un honor, pero envuelto igualmente en el pesar por su fallecimiento y, no menos, en cierta melancolía y afán reivindicativo por las escasas satisfacciones que la Academia española le deparó, a pesar de su patente obra, llena de incitaciones y estímulos. En efecto, la situación académica de Vicent Martínez Guzmán (en adelante Vicent MG) se estrelló contra la pequeñez robusta de una burocracia que se negó a reconocer los extraordinarios méritos adquiridos en su trayectoria, y le negó el acceso a la merecida cátedra. Con él pasó al revés que con otros aspirantes a cátedra, pues algunos o algunas que han accedido a la cátedra por el sistema actual, no lo habrían logrado ante un tribunal de siete catedráticos elegidos por sorteo; otros en cambio, como es el caso de Vicent MG, lo habrían pasado con creces en tal tribunal. Le dolió profundamente esa decisión, que, a todas luces, fue muy injusta. La obra de Vicent Martínez Guzmán da testimonio de esa injusticia, cuyos autores, por otro lado, no debían de estar muy lejos de su tierra castellonense.

Esta sección de *Investigaciones fenomenológicas* quiere ser un homenaje que ponga de relieve su obra, una obra ingente, que quedará como patrimonio tanto de la Universidad Jaume I, por la que tanto luchó Vicent para que llegara a su misma constitución, como de la filosofía española. El artículo constará de cuatro partes, una primera presentará la obra de Vicent MG en su evolución. La segunda estudiará la primera versión de la fenomenología que ofrece Vicent MG antes del cambio que se produce en esa concepción. La tercera se centrará en la nueva visión que nos ofrece Vicent, que está, como lo veremos, ligada a la del autor, por lo que tendré que referirme a esos lazos. Esta visión de la fenomenología es uno de los pilares de la obra más original de Vicent MG, la filosofía para hacer las paces. La cuarta parte recuperará el tercer apartado de uno de los últimos trabajos de Vicent MG —posiblemente su primer póstumo, pues se publicó en noviembre de 2018—, primero, como muestra y modelo de su competencia para estar al tanto de los problemas más candentes y de plena actualidad de la filosofía, que a otros nos pueden pasar desapercibidos; en segundo lugar, para corregir, en este caso, la visión que nos ofrece Vicent MG, que responde a una primera consideración del tema, y que tiene un considerable alcance filosófico para evaluar la posición política y económica de la fenomenología.

1. DE LA FENOMENOLOGÍA LINGÜÍSTICA A UNA FILOSOFÍA DE LA PAZ

Seguro que en este homenaje habrá alusiones a la evolución e influencias de autores específicos en la obra de Vicent Martínez Guzmán, que tendrán, naturalmente, toda legitimidad y veracidad; pero la estrecha relación teórica y sobre todo de amistad que hemos mantenido desde 1988 me obliga a destacar aquellos aspectos de su obra que pueden permanecer más desconocidos para otros autores. La filosofía de Vicent MG se centra en una “filosofía para hacer las paces”, que es la faceta que él destaca en su “filosofía de la paz”. No es banal el matiz, porque con él da cuerpo a una frase que yo cité ya como lema del capítulo VII de mi libro *La estructura del método fenomenológico* (1986), y que Vicent MG leyó con gran profundidad, a saber, que la praxis antecede a toda teoría¹. Así, la filosofía de la paz debe ante todo partir de la práctica de “hacer las paces”, práctica, por otro lado, absolutamente consustancial a la vida en común, no sólo en la sociedad sino en la vida ordinaria, ante todo y primero, en los grupos familiares y de amigos. ¡Cuántas veces, ya desde niños, hemos dicho y oído esa frase en el grupo de hermanos o de amigos! Así, una filosofía de la paz debe, por encima de cualquier otra consideración, partir de esa experiencia inmediata de “hacer las paces”.

Pero Vicent MG no llega directamente a esa filosofía. Creo que soy un testigo privilegiado de su evolución, por tener datos muy precisos de la misma. Sobre todo por haber asistido a la propia evolución del que con todo derecho fue el maestro de Vicent, Fernando Montero Moliner. No se entendería la evolución de Vicent sin atender también al cambio que supuso para Fernando Montero Moliner los seminarios de la SEFE [Sociedad Española de Fenomenología] a los que puntualmente también asistía Vicent Martínez Guzmán. Venía Fernando Montero Moliner de una concepción de la fenomenología husserliana “idealista”, entendido el idealismo al modo kantiano; también la reducción y la epojé, por las que se

¹ La cita está tomada de Hua XIV, 61, nota 1: “La praxis precede siempre y en todas partes a la «teoría», “Die Praxis steht überall und immer voran der «Theorie»”. Puse esta frase como lema del capítulo porque quería indicar que en la vida ordinaria la presencia activa en el mundo precede a la teoría, y esa idea es fundamental para el concepto husserliano de “constitución”, que ante todo es “aprender a conocer”, manejando o actuando con los objetos de la vida ordinaria. El ejemplo que Husserl pone sobre ello es el aprender qué son unas tijeras, su Zwecksin, su “sentido final”, o mejor, su sentido práctico, su utilidad. Ver *Meditaciones cartesianas*, 177; Hua I, 141. Ver San Martín, 1986, p. 237.

consigue aquel sujeto trascendental cuya experiencia debe describir la fenomenología, son entendidas como prácticas que llevan a una noción trascendental kantiana. Por eso, en el Seminario de la SEFE, uno de los acompañantes del grupo de Valencia, en un momento, decía que a él no le cuadraban juntos lo trascendental —el yo trascendental— y el mundo de la vida. Venía a decir que, si hablamos de yo trascendental, no se podría hablar del mundo de la vida, y mucho menos de yo empírico². Fernando Montero Moliner era de la misma opinión. Pensaba que encontrar la base empírica de la experiencia trascendental representaba la superación del idealismo husserliano. En esa posición estaba Fernando Montero Moliner y con él el grupo de Valencia, que asistió con toda asiduidad al Seminario, que, con cobertura de la Sociedad Española de Fenomenología —la SEFE— y en varias ocasiones, con ayuda del Vicerrectorado de Investigación de la UNED organicé a lo largo de varios años, en Madrid, a partir del 1 de diciembre de 1989.

Esta etapa primera, en la que me centraré en el apartado siguiente, duraría más allá de 1992. En ese año escribe Vicent su texto para el Congreso de Fenomenología que su Departamento en Castellón y la UNED de Madrid organizamos en Peñíscola. En ese texto aún se pueden leer sus reticencias (MG, 2001, 107 y n. 14) frente a la fenomenología trascendental. De hecho, hasta 1996 no tengo noticias de cambios en su concepción de la fenomenología. En efecto, en su intervención en el Congreso de Antropología de Santiago de Compostela, que tuvo lugar en esta última fecha, habla Vicent de las “interpretaciones tópicas de la fenomenología, por las que yo mismo me he dejado influir en algunos momentos de mi propia reflexión” (MG, 1998, 88)³.

A lo largo de esos años va madurando también su concepción de Europa. Como señalan Irene Comins y Salvador Cabedo (Comins/Cabedo, 2018), la

² Quien así habló fue Domingo García Marzá, porque tenía de lo trascendental una noción radicalmente errónea, como se ve en su contribución al Congreso sobre el mundo de la vida. En efecto, en esa contribución define la subjetividad trascendental como “alejada de todo tipo de intereses” (García Marzá 1993, 243). García Marzá confunde al fenomenólogo con la subjetividad que este descubre por la epojé; solo el fenomenólogo se puede instaurar —solo en primera instancia— como espectador desinteresado, pero para poder analizar sin prejuicios la subjetividad trascendental directa, subjetividad totalmente comprometida en los intereses de todo tipo. Comete la misma confusión que ha sido usual en la fenomenología española pero que debería haber sido superada de acuerdo con todo lo que hemos escrito sobre la fenomenología y, justo, sobre ese error, pues es el mismo que cometieron Ortega en 1934 y Gaos en una funesta traducción que denuncié en varios lugares.

³ En la nota 4 se remite Vicent MG al texto de 1992 “*Lebenswelt*, lenguaje y ciencias humanas en J. Wild” (MG, 1993b), del que me ocuparé en el segundo apartado.

entrada en la Unión Europea es un acicate para pensar Europa. También creo que el último capítulo de mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* contribuyó de modo decisivo a centrarse en la filosofía de Europa. En concreto, veo esta influencia en la redacción del segundo y tercer epígrafe de la sección “Reconceptualización de la occidentalidad de la filosofía como compromiso público del filósofo”, que se titulan “Europa como responsabilidad” y “El filósofo como funcionario de la humanidad” (MG, 2001b, 18-22)⁴, que es, más o menos, un resumen del texto “Explicitación de la racionalidad europea», de 1992. En el epígrafe primero de ese apartado —el primero de ese texto, que es de 1995—, se reivindica “el descubrimiento de la autonomía de la racionalidad” (1995b, 74) de todos los seres humanos y «la reconceptualización de nuestra occidentalidad, de la identidad de Europa” (MG, 2001b, 18), que no es un “prejuicio etnocéntrico” (ib.), porque nos obliga ante los demás.

La experiencia propia se da en una unidad con los otros, una unidad ineluctable. Pero en la realidad esa unidad aparece como una colectividad de seres humanos constituida por diversos grupos nacionales, internacionales, o de muchos tipos, entre los cuales, más allá de los elementos comunes, hay profundas diferencias en la visión del mundo o en los intereses, por tanto, se trata de una humanidad atravesada por conflictos, lo que ha llevado a terribles guerras, en las que se rompe la posibilidad de llevar a la práctica toda teleología que tenga como meta una vida común satisfactoria.

Precisamente, el seminario del curso 1990/91 estuvo dedicado al libro de Husserl *La crisis de las ciencias europeas*. El último capítulo de mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, que es una presentación de la filosofía de la historia de la fenomenología y de lo que yo llamo el “testamento político de Husserl”, creo que tuvo un gran impacto en Vicent Martínez Guzmán; por otra parte, él ya conocía la distinción que establecía en mi primer libro sobre antropología entre un pensamiento étnico y un pensamiento no étnico (San Martín, 1985). Con esta distinción de base se abre la posibilidad de distinguir en Europa lo étnico particular, y lo no étnico universalizable, que hace superar el prejuicio etnocéntrico, con lo que se abre la segunda etapa de su filosofía, el pensamiento de Europa. Fueron varias las actividades, tanto en Valencia como

⁴ En MG, 1995b, 74-78, no hay epígrafes, pero el párrafo 2 del apartado 2, en el que están los epígrafes citados, hay algo que se elimina en la elaboración de 2001, pues el párrafo empieza con “Es decir, leído desde la interpretación husserliana”, frase que desaparece en 2001.

en Castellón, organizadas por Vicent en torno a la filosofía y el sentido de Europa. El autor participó en algunas de ellas y varios de los textos que constituyen mi libro *Para una filosofía de Europa* (2007) proceden de esas actividades. Incluso en 2006, se dedica un número de la revista *Recerca* sobre el sentido de Europa⁵.

Pero es justamente la conexión de los estudios sobre Europa con Kant, en particular, con el texto kantiano sobre la paz perpetua, lo que podría haber llevado a Vicent, ya a mitades del primer lustro de esa década, hacia la filosofía de la paz. Era un camino relativamente lógico; Europa es una institución que en su constitución asume una teleología de una racionalidad que debe regir la vida. Europa, sobre todo desde la experiencia de la construcción de la Unión Europea, es una institución política que previene frente a los conflictos que desangraron Europa en la primera mitad del siglo xx. Europa es ante todo un proyecto por la paz. Eso significa que la paz depende de un gobierno que sea capaz de armonizar los intereses de las partes que ese gobierno abarca. No es otro el ideal kantiano de la "paz perpetua", que debe actuar como una idea regulativa, como una filosofía del "como si" fuera posible (MG, 1995a, 12). Esta depende de la creación de un gobierno superior. En la actualidad tenemos, pues, una Europa que ha conseguido crear una institución que ya ha hecho las paces en su seno. En ese contexto, ya en el texto para el libro *Teoría de Europa* (MG, 1993a) aparece el tema de la violencia. Al justificar la "necesidad de esta indagación filosófica" sobre Europa, en el primer punto se alude al dolor de la Europa de Maastricht "por los problemas de identificación que los diferentes colectivos y nacionalidades están padeciendo, no atendiendo a «razones», sino con el recurso a la violencia" (MG, 1993a, 53). Tenemos un mundo con un gobierno mundial sumamente imperfecto que no es capaz de mantener la paz. Además, incluso en el interior de algunos de esos ámbitos, por ejemplo en la Europa de fuera de la Unión, en su momento en el Ulster y, después, en la antigua Yugoslavia, hemos tenido episodios de guerras terribles. Entonces, la consideración de Europa lleva de manera lógica a ver cómo se puede llevar a la práctica o al menos pensar las condiciones de posibilidad del establecimiento de la paz en el mundo. En adelante, ese tema será el que aglutine ya la filosofía de Vicent MG, que primero será "filosofía de la paz", para convertirse después en "filosofía para hacer las paces".

⁵ También hay que citar aquí la impresionante investigación sobre Europa de la profesora Sonia Reverter, que en su día hiciera una magnífica tesis doctoral con Vicent MG. En la línea abierta por Vicent MG, la profesora Reverter había dedicado ya varios trabajos al tema de Europa. Ver Reverter 2006.

Simultáneamente, y teniendo en cuenta que el inicio profesional de Vicent MG fue la enseñanza secundaria, la docencia de la filosofía fue para él siempre una preocupación mayor. En esta tercera etapa, esa preocupación, transferida al nuevo horizonte de una filosofía para hacer las paces, se convierte en una didáctica para el fomento del "saber hacer las paces". Todos los pasos que he mencionado encuentran clara objetivación en los diversos escritos de Vicent Martínez Guzmán.

2. LA PRIMERA CONCEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DE VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

Aunque son varios los textos significativos de la primera concepción de la fenomenología de Vicent Martínez Guzmán, nos centraremos en algunos muy especiales. En enero de 1990 volví a encontrar a Vicent MG, a quien ya había conocido en el Congreso de Santiago de 1988. Entonces no tuve noticia del texto que leyó sobre su fenomenología lingüística, que saldría en *Analecta Husserliana* XXXVI⁶ (MG, 1991a). El seminario de la SEFE lo habíamos iniciado en diciembre de 1989, pero a esa primera sesión no asistió Vicent MG; lo sabemos porque él mismo lo comenta en la segunda, la de enero de 1990. Esos seminarios contribuyeron, sin duda, al cambio de visión de la fenomenología de Vicent, aunque tardó bastante. El cambio fundamental se referiría a la idea errónea sobre el sujeto trascendental. Pienso que Vicent MG debió de tomar plena conciencia, pero en todo caso después de 1992, de que el sujeto trascendental husserliano era algo concreto, porque es cada uno de nosotros en su experiencia cotidiana, en la que tenemos una experiencia traspasada por el ejercicio de una racionalidad que sólo puede operar en el contexto social, porque el ejercicio de la racionalidad incluye esencialmente la validez para todos.

⁶ Se trata del tomo 3 de los cuatro que recogen la mayor parte de las actas del Congreso de Santiago de Compostela de 1988. Las actas recogieron casi todas las intervenciones de los participantes, que fueron numerosísimos. Algunos nos negamos a firmar la exclusividad de derechos de la señora Tymieniecka y por eso los textos de algunos no salieron. Lo hablé expresamente con Fernando Montero y él decidió firmar la exclusividad, lo mismo que otros de Valencia. A mí no me pareció de recibo que no pudiéramos publicar esos textos leídos en español sin pagar derechos de traducción a la señora Tymieniecka, cuando el Congreso lo había sufragado íntegramente la parte española, incluido tanto su viaje y estancia como el de su ayudante. Su instituto ya había reservado para sí todas las inscripciones de los extranjeros, que fueron bastante más de un centenar. El texto que yo leí y del que me negué a ceder los derechos fue "La estructura de la fenomenología. Para una evaluación de la lectura fregueana de Husserl", en *Investigaciones fenomenológicas* 1, pp. 47-61. Luis Rabanaque ha dedicado recientemente su participación en el libro *La razón y la vida* (Díaz, J.M., y Lasaga, J., 2018) a este texto.

Este punto último también lo compartía Fernando Montero Moliner, quien hablaba de que en las *Investigaciones lógicas* no había una teoría de la intersubjetividad, porque Husserl ya daba por hecho que los análisis y estructuras descubiertas en esa obra valían para todos, de manera que Husserl habría empezado desde una asunción de la intersubjetividad, pero esa posición de 1900, luego, se rompería por la práctica de la reducción.

A este respecto, tengo que recordar que conocí a Fernando Montero Moliner en Santiago de Compostela en la primavera de 1973, con motivo de las fiestas de carnaval, cuando el director del Departamento, Carlos Baliñas, le invitó a dar una conferencia en Santiago⁷. Me encantó su estilo de hablar de la fenomenología, que hacía desde una lectura de Merleau-Ponty y convencido de que de esa manera se situaba en una *heterodoxia* de la fenomenología. Por la tarde del día de su conferencia, que había pronunciado por la mañana, nos reunimos los dos en el hostel de los Reyes Católicos de Santiago y estuvimos hablando no menos de cinco horas, en las que tuve la ocasión de explicarle que lo que él creía una heterodoxia era el auténtico Husserl. Él tenía lo que ahora llamamos una "imagen convencional" de Husserl. Yo, por el contrario, aunque fuera sin la palabra, tenía la imagen del "nuevo" Husserl. En esta, la heterodoxia de Fernando era la verdadera ortodoxia, porque el Husserl convencional era solo una deformación.

Como yo tardé años en publicar la reelaboración que en 1975/76 hice de mi tesis doctoral⁸, seguramente mis intentos de convencer a Fernando Montero Moliner en 1973 se olvidaron, aunque cuando en 1987 le llamé para el Comité del Congreso que con María Teresa Tymieniecka íbamos a llevar a cabo en Santiago, lo aceptó inmediatamente y acudió a Madrid desde la primera a todas las

⁷ Fernando Montero había sacado la cátedra de Filosofía de la Universidad de Santiago que en su momento dejó vacante Carlos París; luego Baliñas ocupó la cátedra que había desempeñado Fernando Montero.

⁸ El año 1974 lo dediqué a leer con mucho detenimiento los tres tomos de Husserliana dedicados a la intersubjetividad, que, en diciembre de 1973, recién salidos me mandaron inmediatamente desde Alemania. Desde esa lectura estimé oportuno reelaborar mi tesis doctoral, tarea que llevé a cabo a lo largo de los dos años siguientes. Estando en Santiago, sería 1978, intentamos la publicación de un capítulo en una editorial de A Coruña. Llegué a corregir las pruebas pero la editorial quebró. Después mandé ese capítulo, creo que era el VII, a la revista *El Basilisco*, pero me temo que sin leer el giro que en ese capítulo se daba a la función práctica de la fenomenología, se me contestó diciendo que no encajaba con la línea de la revista. Ya en Madrid, hasta el año 1985 no tuve la oportunidad de publicar la tesis reelaborada. Curiosamente, *La estructura del método fenomenológico* es de los pocos libros de contemporáneos españoles que Gustavo Bueno cita de modo elogioso en uno de los cinco volúmenes que llegó a publicar de su obra *Teoría del cierre categorial* (Cf. Bueno, 1993, 95 y 98). Como ya lo he dicho en el texto, Fernando Montero Moliner fue el experto al que la UNED pidió la evaluación del libro para su publicación. Su informe fue altamente positivo.

reuniones preparatorias del Congreso, del que yo, por respeto y admiración, le ofrecí ser Presidente, oferta que aceptó complacido. El año anterior había salido por fin *La estructura del método fenomenológico*. Fernando Montero fue el evaluador de esa obra para ser publicada en la UNED, la conocía, por tanto, muy bien. Ese mismo año de 1987 salió también *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. De ese modo, yo me presentaba en Santiago con los deberes hechos. En ellos afianzaba con creces aquella larga charla mía con Fernando Montero Moliner.

Cuando empezamos el Seminario, sin embargo, el grupo de Valencia venía aún con la idea del Husserl convencional. Pero, en el caso de Vicent Martínez Guzmán, esas charlas más las lecturas de *La estructura del método fenomenológico*, y sobre todo del más sencillo *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, le llevaron a dar un giro radical, destacando en ese cambio dos cosas, una, el hecho de que la subjetividad trascendental husserliana sea, ante todo, una intersubjetividad trascendental; otra, que puesto que aquella subjetividad trascendental está comprometida con un ejercicio de la racionalidad, a la que también tiende teleológicamente, igualmente la intersubjetividad trascendental debe operar con la racionalidad y tender teleológicamente a la racionalidad. Más adelante asumiré, además del título del segundo libro, la fenomenología “como utopía de la razón”, también el título de mi tercer libro sobre la fenomenología: *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* (San Martín, 1994; Martínez Guzmán, 1998b, 88), como la mejor forma de clarificar ese compromiso operativo teleológico con la racionalidad como característica de la intersubjetividad.

Este cambio en su concepción de la fenomenología se da desde la concepción que desarrolla Vicent MG después de su trabajo de doctorado, en el que intenta una vinculación de la filosofía analítica con la fenomenología. Como dice en uno de sus primeros trabajos, se trata “d’un apropament entre la Fenomenologia Lingüística [...] y la fenomenologia continental en la línia dels esmentats Berstein i Roche, o en la de Cerf, Ricœur, Wild o Montero” (MG, 1986, 20)⁹. Interesa mucho detenerse en estos años de la reflexión de Vicent MG, por varios motivos. El primero para clarificar una posición ante la fenomenología que, como veremos

⁹ De este último cita un trabajo sumamente interesante para nosotros en este momento, “Notas para una revisión de la fenomenología” (Montero, 1969).

aquí mismo, fue muy frecuente. Segundo, por la necesidad de responder a esa concepción errónea, a la que se podría referir Vicent MG, cuando habla de haberse dejado él influir por “interpretaciones tópicas”. Tercero, para confesar de modo autocrítico la escasa atención que prestamos a lo que se escribe en nuestro país. De haberlo hecho hubiera sido normal haber respondido a esos errores, además no solo asumidos, en estos textos, por parte de Vicent MG y otros, sino en el caso que tratamos, un error patente nada menos que de John Wild, a quien Vicent dedicó mucha atención y que, como hemos visto, aparece ya en la cita de 1986.

Si repasamos el “Historial científico” que entregó (probablemente en enero de 1990) para el primer boletín de la SEFE, podremos ver clara su concepción de la fenomenología. Decía Vicent MG: “La heterodoxia me permite una lectura fenomenológica de la filosofía analítica y una lectura analítica de la fenomenología” (1990, 27). Como se indica en el mismo “Historial”, él va a ofrecer o a elaborar “una fenomenología más empirista, de manera paralela a como se investiga críticamente las mismas desde una fenomenología trascendental (por ejemplo, entre nosotros Javier San Martín)” (ib.) En la misma página menciona un punto que conviene aclarar. Se mantiene en una lectura de los textos husserlianos “con una perspectiva más ligada a la noción de experiencia del mundo vivido y a su expresión en el lenguaje ordinario que a las propuestas del Husserl idealista, con un discreto y, por el momento, distante respeto por la fenomenología trascendental en favor de una fenomenología genética por decirlo en terminología de Ricœur” (ib.).

En el libro de homenaje que dedicamos a Fernando Montero, que salió en 1998, aunque el libro estaba preparado en 1996¹⁰, Vicent publicó un artículo sobre F. Montero que ya había aparecido en la revista *Er*, en 1990/91. El artículo lo había discutido con Fernando Montero. En él, por tanto, está de lleno en la época de su primera concepción de la fenomenología. Hay una descripción muy pertinente para comprender estos temas. Dice Vicent MG:

¹⁰ La razón de este retraso estuvo en que Javier Muguerza quería escribir en el libro un artículo que nunca llegó. Su deseo de colaborar provenía de su esperanza de compensar un desliz en el encargo de una necrológica —respecto a Fernando Montero— que resultó ofensiva para la familia. Esa situación le provocó una sensación de culpa que tenía frente a Fernando Montero Moliner.

En relación con la interpretación de Kant que hace Montero aprendimos que, si como fenomenólogos nos dejamos llevar por el detallado análisis de la estructura empírica del mundo vivido que realiza Husserl en *Experiencia y juicio* (1986, p. 12), teníamos que enfrentarnos a las interpretaciones de Kant que reducían lo empírico a un mero caos sin estructura y sin orden propio, y lo sometían a las exigencias de organización categorial del entendimiento (1998a, 122).

Por este texto se ve que, para Vicent MG y Fernando Montero, el análisis fenomenológico no se olvida de lo "empírico". Lo que en ese momento seguramente ignoraban Fernando Montero y, por supuesto, también Vicent MG, es que esos análisis de *Experiencia y juicio* son también análisis trascendentales, porque proceden de los años 20 y se llevan a cabo en una actitud trascendental de cara a explicitar las bases genéticas de la lógica. No se olvide que el texto citado de Vicent MG es de la época en que empezamos los seminarios. Por eso nos da su visión inicial de la fenomenología. En la sesión del seminario del día 5 de mayo de 1990, respondiendo a una intervención de Nel Rodríguez Rial, se pregunta Vicent MG respecto a la actitud natural: "si queda [esta] reducida, apartada, o si más bien la reducción es la vuelta a la vida anterior, en este sentido yo no miraría tanto a una fenomenología trascendental sino a una fenomenología genética y que habría que ver con conceptos fundamentalmente genéticos y que en ese sentido habría una incorporación de la actitud natural".

En mi opinión, está heterodoxia a la que, como confesaba en el "Historial científico", se adscribía, poco a poco se va convirtiendo, para Vicent, en ortodoxia a través o desde la lectura de mis dos libros mencionados y, por supuesto, desde los seminarios de la SEFE, en los que Vicent MG fue un activo participante. Pero hay dos puntos que conviene tener en cuenta, por lo que se deduce de esta intervención de Vicent; él, en ese momento, *desconfiaba de lo trascendental*. Ya hemos visto que busca una fenomenología más volcada a lo genético que a lo trascendental; también desconfía de lo que él interpreta como "olvido" de la actitud natural. Está claro que también se rechaza el supuesto "idealismo de Husserl". Este último punto viene directamente de Fernando Montero Moliner, que se había esforzado en destacar la experiencia directa, pensando en ella como el rasgo empírico que compensaba y superaba la trascendentalidad y el idealismo.

Aún voy a mencionar otros textos de esta época. El primero es el leído en septiembre de 1990, en el Congreso sobre *Ortega y la fenomenología*, (MG, 1991b). El texto es un intento de aproximación a la filosofía de Austin desde la

noción orteguiana de “yo ejecutivo”; incluso para ello traduce ‘performative’ por ‘ejecutivo’. El artículo, muy trabajado con citas de Ortega, resulta a la altura de los conocimientos que tenemos del filósofo madrileño excesivamente “venerativa”¹¹ de las palabras de Ortega, pues asume todas las críticas de este a la fenomenología sin matiz alguno. A la vista de este texto, me arrepiento profundamente por no haber editado los diálogos del Seminario, en los que se hubiera visto la cercanía de Ortega a Husserl. Lo más significativo del texto de Vicent es, primero, asumir las tesis de Silver, que actualmente nos parecen muy ingenuas; segundo, considerar como un pilar de la crítica que el “yo ejecutivo” se opone a la “conciencia de” (1992, 169). En mi propuesta actual podría hacer la pregunta de si el yo ejecutivo se opone al ser consciente, o si no es este más bien el ser ejecutivo. En esa oposición se asume que los “objetos intencionales” como contenidos de conciencia (sin distinguir nóesis y nóema) son “irreales” (ib.); tercero, toma Vicent MG la crítica de Ortega del “Prólogo para alemanes” y de *La idea de principio en Leibniz* como una única, sin darse cuenta de que son muy distintas. Todos estos aspectos han sido aclarados a lo largo de esos años noventa, pero en ese momento aún no estaban totalmente explicitados, por lo que es normal que Vicent MG aún no tuviera noticia de ellos.

Pero el texto que considero más interesante de esta época es el que lee en septiembre de 1991, en el Congreso sobre el mundo de la vida (MG, 1993b) “*Lebenswelt*, lenguaje y ciencias humanas en J. Wild”, y me baso en tres razones. La primera porque nos indica con mucha claridad el nivel en el que Vicent MG se mueve; la segunda, porque nos pone el foco sobre John Wild. Yo había leído de J. Wild su intervención en el Coloquio de Royaumont, en el que defendió una antropología filosófica, pero pareciéndome su defensa un poco confusa, a pesar de tener el texto muy subrayado, no le presté más interés. Luego, al leer las invectivas de Gaos contra los participantes en el Simposio sobre el *Lebenswelt*, en el Congreso Internacional de México de 1963, supuse que Wild participaba de la tesis general de ese Congreso, objeto de los furibundos ataques de Gaos (Gaos, 1999, 388 ss.¹²). Como las actas del Simposio estaban sumamente agotadas, y

¹¹ Llamamos “venerativa” a una interpretación de Ortega no crítica con las palabras de este respecto a su propia filosofía que, en la actualidad, sabemos que no respondían a su verdadero desarrollo.

¹² En Gaos (1999, 389) hay una consideración muy interesante sobre Wild, que debería habernos (o haberme) llevado a descubrir el error de Wild que comento más adelante. De la reacción de Gaos sobre el Congreso de 1963 no hemos sabido hasta la publicación de ese tomo X de las *Obras completas* de Gaos. De ello hablo en *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (San Martín, 2015b, 45 ss.).

no están muy disponibles en España¹³, no había tenido acceso al texto de Wild. Pero aún hay una tercera razón, ésta muy positiva, la lectura de los textos tanto de Vicent MG como el de Wild ponen el acento sobre un punto que, al menos a mí, me había pasado desapercibido, y que tendré que tener muy en cuenta precisamente en el debate sobre la relación de la fenomenología con la antropología, el *psicologismo por arriba*. Por eso, volviendo ahora, con motivo de la redacción de este texto, sobre todo esto, me quedo sencillamente chocado —y avergonzado— por no haber procurado leer el texto de Wild y este de Vicent MG, porque en ambos aparecen los errores garrafales que han sido típicos del Husserl convencional, sin que nadie de los que estamos al tanto de esos errores hayamos llamado la atención sobre ellos, pero también por la profundidad de la problemática que ahí se anuncia.

Vicent MG asume su punto de partida desde varios autores que va citando, y desde su interés, en ese momento —1991—, “el diálogo entre la fenomenología y filosofía analítica” (MG, 1993b, 225), respecto al cual cita mis páginas en la revista *Diálogo filosófico*. Después vienen Ricœur, Austin, Husserl y Habermas, para con todo ese bagaje acercarse a John Wild. Ya el apartado 2 nos da la intención básica, tanto la suya como la de Wild: “El mundo de la vida sin reducción trascendental” (1993b, 227). Se trata de un apartado denso que hay que leer, fundamentalmente, con la ponencia de Wild en México DF en 1963, además del texto de Wild sobre el psicologismo que había publicado ya en 1940.

Lo más interesante de Wild, en 1940, es la claridad con que entiende la refutación husserliana del psicologismo y la facilidad con la que acusa a Husserl de recaer en el psicologismo por su concepción del método fenomenológico después de las *Investigaciones lógicas*, tesis que asume Vicent MG sin reparo alguno, porque, por entonces, 1991, está plenamente instalado en un Husserl convencional, en el que lo trascendental es algo ajeno a la vida del ser humano. No puedo menos de detenerme en estos puntos. El aspecto fundamental radica en que la relativización de la razón se puede hacer *por abajo*, es decir, por la génesis animal histórica, o por las causas cerebrales de cada momento; o *por arriba*, como si la razón dependiera “de una mente angélica o divina” (MG, 1993b, 227).

¹³ He mirado el Catálogo REBIUN y esas actas del XIII Congreso de México solo están en las bibliotecas de Girona, Valencia, Jaume I (de Castellón), Carlos III y el CSIC. Detrás de las Jaume I y Valencia están Fernando Montero y Vicent MG; detrás de Girona está la cátedra Ferrater Mora. Detrás del CSIC están las numerosas visitas de mexicanos a esa institución. La Carlos III se me escapa a una explicación.

Es Husserl el que ya en las *Investigaciones lógicas* había rechazado esa relativización, esto es, ese psicologismo “por arriba”, que por lo general ha pasado desapercibido. En el § 38 de los “Prolegómenos” Husserl es muy explícito y claro. Lo cita Wild (Wild, 1940, 20): Dice Husserl:

Toda teoría que considera las leyes lógicas puras como leyes empírico-psicológicas a la manera de los empiristas, o que —a la manera de los aprioristas— las reduce de un modo más o menos mítico a ciertas «formas primordiales» o «funciones» del entendimiento (humano), a la «conciencia en general» (como «razón genérica» humana), a la «constitución psicofísica» del hombre, al *intellectus ipse*, que como facultad innata (en el género humano) precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc ... , es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico. Todas las objeciones que hemos hecho contra éste alcanzan también a dichas teorías. Claro está que es preciso tomar los términos típicos del apriorismo —como entendimiento, razón, conciencia, a veces tan fulgurantes— en el sentido natural, que los pone en relación esencial con la especie humana. (Hua XVIII, 130; trad. esp. 1929, p. 133)

Este texto es absolutamente fundamental, por supuesto para Wild, que asume el realismo como mandato, pero también para Vicent MG, que seguirá la interpretación que Wild saca de esa tesis de Husserl. Pero el texto será también decisivo para Husserl porque, antes o después, tendrá que preguntarse por el sujeto en el que, a fin de cuentas, ocurren los actos racionales: si no es el ser humano, ¿quién es? A partir de 1904, Husserl responderá que es el sujeto trascendental. Pero, según Wild, ese sujeto trascendental o conciencia pura incurre en alguno de los supuestos que Husserl prevé en el texto, por eso él rechaza ese sujeto trascendental. Evidentemente no puedo seguir aquí esta problemática, pero el desafío que en ella se lanza es como para prestarle atención con más detenimiento. Lo cierto es que Wild, de acuerdo con lo que dice en ese texto de 1940, rechazaría la totalidad de la fenomenología husserliana, menos las *Investigaciones lógicas*, dada su apuesta por el realismo, que, así, convierte a ese Husserl en un idealista trascendental rechazable por ser un mal subjetivismo. Esto también nos suena claramente a Ortega y Gasset y, por supuesto, a Julián Marías¹⁴.

¹⁴ Pues en su momento, en un curso de doctorado en 1982, lo dijo delante del autor con toda claridad: de Husserl solo merecen la pena las *Investigaciones lógicas*.

Pero en 1957 John Wild vuelve a Europa y toma contacto con la última filosofía de Husserl, basada en *La crisis de las ciencias europeas*, cuya idea fundamental, la del *Lebenswelt*, se ha convertido en “palabra de moda” en Europa. Él que, en 1930, en pleno apogeo de Heidegger, había estado en Friburgo, asume, sin duda, que esa idea husserliana *procede de Heidegger*, pero en todo caso la toma radicalmente en serio, pero sin cambiar un ápice la idea que tenía del Husserl anterior, solo que ahora Husserl habría vuelto, por la influencia de Heidegger, a la historia, olvidándose de todo el idealismo trascendental anterior, y se dedica a describir la experiencia concreta, la del mundo ordinario, que es la del mundo de la vida. De todos modos, Wild destaca en este Husserl la descripción del cuerpo propio como absolutamente decisivo¹⁵. No da en ningún momento el paso a la tesis husserliana de que ese cuerpo propio es la primera capa de la subjetividad trascendental o de la conciencia pura, naturalmente porque Wild vive del prejuicio de que la idea del mundo de la vida depende de Heidegger (Wild, 1963, 77), lo que ahora ya sabemos que es absolutamente falso, porque es una idea en directa conexión con la idea de “mundo natural” de Avenarius, y que aparece en Husserl explícitamente ya en 1919¹⁶.

Pero vamos a ver cómo recibe Vicent MG este texto de John Wild. Lo que más nos interesa está en ese apartado 2, que ya he citado. Lo fundamental es que Husserl recaee en ese psicologismo “por arriba”. Por eso V. MG cita:

Si bien Husserl en las *Investigaciones lógicas* incluye en sus críticas al psicologismo, la *Transcendentalpsychologie* y el *formaler Idealismus*, piensa Wild que, sobre todo, en la primera de las *Meditaciones Cartesianas* cae en “el etéreo psicologismo del ego trascendental o fenomenológico” (Ibid., 41 s.) desde su pretensión de una lógica pura, independiente de la ontología. (MG, 1993b, 228).

Por supuesto, Vicent MG asume la tesis de Wild, a la vez que añade una amplia nota, en la que cita a Fernando Montero, para quien “la alternativa apriorica husserliana es incoherente con la «cautela» que [...] debe tener la fenomenología” (ib. nota). Pero sigue también un comentario sobre mi concepción del lugar que la crítica al psicologismo desempeña en la fenomenología, de ser idea básica, lo que Vicent MG también asumirá, porque en realidad es un problema

¹⁵ Es el punto que subraya Gaos en la consideración que he citado en la nota 10.

¹⁶ Es la información que he desarrollado en mi participación en la Guía Comares, actualmente en prensa. Los desarrollos husserlianos están en Hua Mat, 17, donde ya aparece la palabra de modo explícito. El grueso se puede ver ahí en pp. 21; 152; 174, 177; 179; 186.

que nos hace pensar en qué es el ser humano. Este es el verdadero problema, y cita muy bien Vicent MG mi postura, que la superación del psicologismo obliga a pensar al ser humano como el lugar de la verdad y la razón, es decir, como subjetividad trascendental. Lógicamente en ese resumen de Vicent MG está el núcleo fundamental del tema, que el ser humano no puede ser concebido como un ser en el mundo, es decir, como un hecho determinado por el mundo, sino como una condición del mundo, por tanto, como una perspectiva trascendental, aunque según indica Mohanty, a quien también termina citando, hay que resolver la paradoja de que ese ser humano/subjetividad trascendental es objeto y sujeto en el mundo (MG 1993b, p. 229). Evidentemente ahí está el germen de una reflexión nueva de Vicent MG, pero que aquí aún no está presente. Pero ha tomado nota del tema.

En el texto que comentamos, Vicent MG no es consciente del error en que se basa la cita, en la que se confunde “ego trascendental” con “ego fenomenológico”, cuando este es el fenomenólogo que descubre al otro, al ego trascendental, cuya primera capa de contenidos es la vivencia del cuerpo propio constituido por el conjunto de sensaciones que constituyen el *Leib*, el “cuerpo vivido”. Si Wild hubiera leído *Ideas II*, habría tenido una perspectiva totalmente distinta del problema, porque es un libro ausente en todos estos artículos de Wild. Vicent MG acepta las críticas de Wild, porque las identifica, además, con las de Ortega, de que la epojé desactiva la ejecutividad de la conciencia. Dice algo muy sintomático:

A juicio de Wild, el hecho de que la intencionalidad de la conciencia reclame el objeto intencional, hace recurrir a Husserl a la epojé trascendental, que deja en suspenso esas evidencias originarias por las que soy consciente de mi actuar en el horizonte del mundo, y me convierte a mí mismo, mis intenciones y acciones y al horizonte del mundo de la vida en que actúo, en objeto intencional de una conciencia o un sujeto trascendental que está “por encima” “más allá” (*über* dice Husserl, 1954, 155. *Beyond* traduce Wild) de mi natural experimentarme a mí y al mundo de la vida. Interpreto, recordando a Ortega (Martínez Guzmán, 1990), que la conciencia trascendental quita “intimidad” a la experiencia intencional viva (*Erlebnis*) que en el operar o funcionar (*fungieren*; Husserl 1954a, 109 ss. 1954b, 111 ss.) de mi yo-sujeto, hace que me dé cuenta de mí mismo fundido en mi actividad con el horizonte que me proporciona el mundo de la vida, y olvida que el carácter ejecutivo (*vollziehender Character*) de la conciencia trascendental es, en todo caso, derivado del carácter ejecutivo de toda conciencia y fundamentalmente de la de la “actitud natural” que por tanto no se puede tan fácilmente “poner entre paréntesis”. (MG, 1993, 230 s.)

Este texto resume lo fundamental de la posición de Vicent MG, que no es sino la orteguiana de la crítica del filósofo madrileño a Husserl en *La idea de principio en Leibniz*. Se olvidan de que es el fenomenólogo el que reflexiona sobre las evidencias naturales propias de la actitud natural, para tratar de comprender cómo el mundo es realmente el correlato del hábito fundamental de la vida humana, inquebrantable en la forma del “suelo de creencia” fundamental, el *Glaubensboden*, que antecede a toda otra experiencia. Por eso ser humano es una subjetividad trascendental, que tiene experiencia de la razón originaria en la dación inmediata de ese mundo.

Lo interesante de estos planteamientos es que nos obligan a rechazar tanto el psicologismo *por abajo* como el psicologismo *por arriba*, porque toda intuición ocurre en la experiencia, que nunca es la aplicación de una forma preestablecida sino el surgimiento de esa forma de experiencia. Por ejemplo, la comprensión de una igualdad, pongamos por caso de dos manzanas, no me exige, al verlas por primera vez, aplicar una categoría de igualdad, sino al revés, esta categoría surge en esa experiencia, generándose así una forma nueva de experiencia que enriquece al ego trascendental con una nueva experiencia, ya que este es el conjunto de todas esas experiencias en las que se constituyen las cosas del mundo. Lógicamente, esto obliga a rehacer la lógica y la antropología, así como a redefinir el concepto de razón, que es absoluta porque se da en la experiencia originaria misma. Dice un poco más adelante Vicent MG, que asume las críticas de Wild, a saber, que “se puedan explicar las condiciones aprióricas del mundo de la vida sin recurrir a la conciencia trascendental” (ib., p. 232). Pero eso valdría solo si esa conciencia trascendental fuera acorporal/incorpórea, si no tuviera *Leib*, pero todo el sentido y escándalo que supuso *La crisis* consistió cabalmente en asumir que la subjetividad trascendental, que percibe en el mundo de la vida que es correlato de esas percepciones, está atravesada por las cinestesis y por el resto de sensaciones táctiles que constituyen su sistema del “si ... entonces”, que está detrás de toda percepción. Por eso, el error de todo esto está en no diferenciar, como es imprescindible hacerlo, la subjetividad trascendental directa, que es el ser humano que vive —cognitiva, afectiva y prácticamente— en el mundo, y el fenomenólogo o yo fenomenologizante, que tematiza esa subjetividad, en sí misma anónima, como condición de posibilidad del mundo mismo.

La experiencia es una experiencia anclada en el cuerpo vivido y de entrada volcada hacia los otros, que solo existen en la medida en que estamos y somos

nuestros cuerpos. Los otros siempre han estado a la vera de toda formación del sujeto trascendental, que incluso sólo en el intercambio con los otros llegará a su propia identidad, pues como decía Husserl, el tú es anterior al yo¹⁷. Precisamente esta unidad —trascendental porque es condición de posibilidad de la experiencia—, del yo y el otro, vida consciente/mundo, y desarrollo del yo/historia, es una unidad ineluctable de toda experiencia, que sólo se da en esa unidad.

Por todo esto, hay que hacerse cargo aún de las reticencias que Vicent MG mantiene frente a lo trascendental en el texto del siguiente año 1992. Conviene aclarar estos aspectos desde el convencimiento de que Vicent Martínez Guzmán, al tomar la intersubjetividad —en cuanto el único sujeto pensable— como sujeto de la racionalidad y sujeto del mundo, había superado esas primeras reticencias (MG, 2001a, 107). Pero, de todos modos, conviene también responder a ellas y disolverlas así de modo explícito en este momento. Empecemos diciendo que la trascendentalidad no se opone ni a lo empírico ni a lo fáctico, sólo se opone al sentido que ambos, lo empírico o fáctico, pueden tener de ser realidades cosificadas y determinadas por el conjunto de los hechos, en la medida, pues, de que sean “meros hechos”. El problema viene de entender lo trascendental desde la perspectiva kantiana. Husserl se adscribió al estilo de hacer filosofía de Kant, pero cambiando totalmente el sentido de las palabras utilizadas por este. Trascendental no significa, como en Kant, algo “más allá” o “por encima”¹⁸ de lo empírico, sino el verdadero sentido de lo empírico, que, por tanto, se enraíza en lo empírico para que este sea lo que es¹⁹. La reducción trascendental no es “olvidarse” de la actitud natural, sino descubrir, en ésta, en el modo de estar instalado en el mundo el ser humano, su sentido trascendental²⁰. Es lo que Husserl quiere decir cuando habla de descubrir en el ser humano natural el yo trascendental que este ser humano es. El yo trascendental no es un homúnculo “en” el ser humano²¹, sino la única forma en que el ser humano es tal, porque ese modo es la

¹⁷ En esta frase se puede resumir lo que se dice en *La crisis*, donde Husserl toma nota de que el yo conseguido por la epojé sólo por equivocación es un yo. (Hua VI, 188).

¹⁸ Vicent alude (1993b, 230) a ese “por encima” o “más allá”, que propone Husserl en Hua VI, 155.

¹⁹ Se refieren a ese empírico rebajado a “mero hecho”. El fenomenólogo tiene que elevarse sobre la vida natural para poder comprenderla, y de todos modos la comprenderá entendiéndola que la vida que tiene el mundo también es una vida que tiene el mundo como correlato de un hábito, de una *Welthabe*, que, por tanto, ha madurado y constituido la presencia del mundo en cuanto mundo, un mundo en el que ella también se halla, porque de entrada madura en un nicho social imprescindible para constituir el sentido mismo de la racionalidad.

²⁰ En cierta medida, el ensayo “Manifiesto por el sujeto trascendental” (San Martín, 2007a) lo escribí pensando en estas continuas faltas de comprensión, de la que la manifestación hecha en el primer seminario es un buen ejemplo.

²¹ Husserl dice esto del modo siguiente: “dass also jeder Mensch ein “transzendentes Ich in sich trägt”; aber nicht als realen Teil oder eine Schichte seiner Seele (was ein Widersinn wäre), sondern

condición de posibilidad de que el humano sea lo que es. Por ejemplo, el ejercicio de la razón teórica o práctica, que permea necesariamente la vida humana en la misma asunción de la realidad a partir de la *protodoxa* o creencia originaria, o la competencia racional en la asunción y ejercicio de la cultura, sólo son comprensibles desde la perspectiva trascendental, que indicaba que esos ejercicios no pueden ser reducidos a “meros hechos”, como muy bien lo vio Vicent MG, sino que constituyen un ámbito de *obligatoriedad* fundamental e ineluctable para entender la vida humana.

No es otra cosa lo que la trascendentalidad significa. Además esa trascendentalidad aparece en la historia y la modera, por eso vive en un mundo de la vida histórico, con lo que no hay ninguna contradicción entre trascendentalidad e historia, frente a la opinión, en el Seminario, de un reticente asistente del grupo de Valencia. Me temo que la deriva del departamento de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Castellón, al que pertenecía Vicent MG, ha asumido o se ha quedado anclado de lleno en la tesis opuesta a lo que aquí expongo, no siguiendo en absoluto las enseñanzas de Vicent, que, como veremos, en 1996 ya era consciente de que su primera concepción era errónea.

Si consideramos los Seminarios de fenomenología, a tenor de lo que se dice en el artículo publicado el año siguiente, es decir, 1991, en el Boletín de la SEFE (Martínez Guzmán/García Marzá, 1991), se ve que por entonces aún estaban de lleno en la sospecha respecto al “paradigma de la conciencia” —no se les pasa por la imaginación que tal vez no funcione con el paradigma del “ser consciente”—. En el artículo se puede ver el sentido de esa sospechosa “filosofía de la conciencia” (ib., p. 22), que debe ser superada en una fenomenología comunicativa; pero también se puede ver la valiente defensa que hace Fernando Montero Moliner (ib. p. 23) de la necesidad de mantener la subjetividad, pues, sin duda, en ella están del mismo modo los límites a la misma comunicación.

También merece la pena resolver la otra duda, la contraposición que inicialmente hacía Vicent MG entre fenomenología trascendental y fenomenología genética. Creo que es una oposición que iría aclarando a través de sus lecturas y de las explicaciones del propio seminario. La duda de Vicent MG partía de una oposición que se daba en Husserl entre una fenomenología estática y la

insofern er die durch phänomenologische Selbstbesinnung aufweisbare Selbstobjektivation des betreffenden transzendentalen Ich ist“, Hua VI, 190.

fenomenología genética; aquella se fija en la experiencia tal como se da, y ese es el nivel en el que operan los análisis de *Ideas I*, donde Husserl se sitúa en el nivel de los actos que constituyen la vida consciente, dejando de lado el trasfondo sólo en el cual esos actos tienen sentido; estos, en efecto, no son sino el iceberg de esa vida trascendental que lleva a la ejecución de esos actos. La fenomenología genética estudia ese trasfondo, cuyo primer rasgo es el flujo del ser consciente, poblado de experiencias anteriores o, mejor, constituido por esas experiencias anteriores; la vida consciente es una sedimentación de esas experiencias, habitualidades y resultados de experiencias previas. Todo eso que está detrás de cualquier acto y es el tema de la fenomenología genética, que en Husserl va apareciendo ya desde el principio, primero al analizar el ser consciente del tiempo interno que rige esa vida consciente; posteriormente irá descubriendo que tras ese ser consciente del tiempo está la configuración de hábitos en que el ser consciente aborda la presencia del mundo. Por eso, la descripción de la trascendentalidad se hace, primero, estáticamente, para fijar las unidades de investigación; y, luego, genéticamente para tratar de descubrir la génesis de esas unidades. Se trata de dos etapas del mismo análisis de la vida trascendental.

3. LA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES Y SU FUNDAMENTO FENOMENOLÓGICO

Voy a tratar, en no muchas líneas porque el artículo se va alargando, de perfilar el fundamento fenomenológico de la filosofía de la paz, en su formulación más precisa de "hacer las paces", de Vicent MG. Como decían Irene Comins y Sonia París, al presentar mi contribución a su *Investigación para la paz*, la fenomenología es "fuente fundamental de la que bebe la Filosofía para hacer las Paces" (2010, 6)²².

El primer texto en el que Vicent MG pone las bases de su filosofía de la paz es de 1995, (MG, 1995b) publicado en una *Teoría de la paz* (1995a). En este escrito se pone de manifiesto la "autonomía de la racionalidad" (1995b, 18). De esta autonomía pasa a la identidad de Europa, que Husserl "nos propone

²² Para este punto podrían servir tanto mi intervención en el I Congreso Internacional de Filosofía para la Paz, que el 2010 celebraba el XV aniversario del Máster Universitario de Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo (San Martín, 2010), como la conferencia que el 15 de mayo de 2014 compartí con Vicent MG, en el XI Congreso de Antropología filosófica. Si no me equivoco, esta fue la última vez que vi a Vicent, aunque en ese momento pude compartir la satisfacción que tenía Vicent por poder cuidar, con su mujer, a sus nietas, mientras su hija trabajaba.

entender [...] en relación con el surgimiento de la filosofía" (ib.), por eso estamos hablando de una idea de Europa más allá de todo occidentalocentrismo, pues lo que está en juego es la "capacidad [del ser humano] de dar razones de lo que hace" (ib.), y el otro tiene derecho "de exigir razones de lo que se le hace" (ib.). Esto debe funcionar como un ideal regulativo para nuestras conductas. Desde muy pronto, Vicent MG acepta la idea husserliana de que el filósofo debe actuar como "funcionario de la humanidad", que tiene que tener muy presente la frase de Husserl de que "Ciencias de hechos, no hacen más que hombres de hechos" (p. 20), siempre alerta para no caer en ningún etnocentrismo porque hay que "destacar el compromiso de quienes hacemos filosofía hacia el reconocimiento de todos los seres humanos como tales seres humanos" (p. 22). Este es el oficio, la profesión (*Beruf*) del filósofo, que ahí tiene su vocación (*Berufung*), su llamada.

A partir de esta idea básica, que no es otra que la idea husserliana de la intersubjetividad trascendental, Vicent MG acudirá a la "transformación discursiva de la filosofía, a considerar la filosofía como una crítica de la modernidad, y a pensar la filosofía de la paz como una reconsideración crítica de las aportaciones kantianas, que lleva a la propuesta de "la reconstrucción del ideal regulativo de la paz perpetua como forma de dirimir los conflictos" (1991b, 31). Todo esto constituye el trasfondo de una Filosofía de la Paz "desde la perspectiva discursivo-trascendental". El resto del artículo trata de completar esa perspectiva con una aproximación, que actúa de complemento, "a las investigaciones de la paz desde su perspectiva de ciencia social" (ib.). En el texto que luego comentaré formula este segundo aspecto, referido en especial a Galtung, como "una reconstrucción empírico-conceptual, según la metodología de las ciencias sociales" (MG, 1998b, 99). El conocimiento que Vicent MG, ya en el artículo de 1995, muestra en relación con el estado de la cuestión de la investigación para la paz desde la perspectiva de las ciencias sociales, indica que la cuestión de la paz era un asunto muy tenido en cuenta por Vicent MG desde hacía ya cierto tiempo.

Pero donde Vicent MG expuso su filosofía de la paz en un contexto fenomenológico fue en el IV Congreso Internacional de Fenomenología, que tuvo lugar en Santiago de Compostela en 1996. Aquí quiere describir ya con máxima precisión esa perspectiva discursivo-trascendental a la que ha aludido antes. Ahora usa una fórmula muy explícita para esta parte de su tarea filosófica: "una reconstrucción trascendental de toda la red conceptual que iría ligada al concepto de persona" (1998b, 99). Exponer esa reconstrucción es la tarea de la ponencia

de Vicent MG en el Congreso. No voy a exponer esa reconstrucción, por razones de espacio, pero, respecto a los primeros años, Vicent MG parte —y esta es la novedad—, del carácter ejecutivo de la conciencia trascendental (1998b, 87). Ese carácter ejecutivo se ve en la fuerza ilocucionaria de todo acto de habla y de toda acción humana. Con ese bagaje se “establece la red conceptual que expresa fenómenos como la «solidaridad», el compromiso de unos seres con otros [...]; en definitiva un reconceptualización del concepto de «persona»” (ib.), es decir, desde una concepción nueva del carácter trascendental de la vida humana, una vida humana volcada radicalmente a los otros, con los que está en continuo contacto, se propone “la relación entre esa red conceptual-discursiva y el compromiso de la reflexión fenomenológica con la refundación (*Nachstiftung*) del telos de la racionalidad europea” (ib.), que apunta hacia aquellos ideales regulativos para una convivencia en paz. El apartado primero es un desarrollo de las ideas básicas de *La crisis*, desde este trasfondo de una reivindicación de la crítica al psicologismo como reivindicación de la autonomía de la racionalidad propia de todo ser humano, y de la tarea del filósofo desde su compromiso con esa reivindicación de la racionalidad para todos los seres humanos (p. 89). Esa reivindicación de la crítica al psicologismo es, a la vez, una confesión de la unidad de la obra de Husserl, frente a la posición de Wild y a la suya anterior.

Para este, esa “intersubjetividad trascendental” se hace efectiva en las prácticas comunicativas, lo que le permite aplicar a Vicent MG toda su fenomenología lingüística, donde destaca el cambio de la unidad de análisis, de las sentencias afirmativas, que han dominado los modelos comunicativos lingüísticos, a las frases en las que el yo hace algo, se pone en escena, por ejemplo, en las promesas, como modelos performativos, emisiones lingüísticas que hacen algo con las palabras.

Y ya para terminar este apartado, comentaré brevemente la primera sección del primer póstumo de Vicent MG (MG, 2018), ya que la segunda sección será motivo del último apartado de este ensayo. Se trata del texto con el que Vicent me honró en el libro *La razón y la vida*, con que mis amigos Jesús M. Díaz Álvarez y José Lasaga me obsequiaron. Vicent no llegó a ver el libro publicado, pues este salió en noviembre y él había fallecido en agosto.

Tengo que empezar señalando que, de las siete páginas del texto, esta sección ocupa cinco, es decir, la inmensa mayoría del texto. La filosofía de Vicent MG parte de mi interpretación de Husserl, en la que él destaca un punto: “el

reconocimiento de cada ser humano como sujeto trascendental, intersubjetivo, carnal-corporal-sexuado e históricamente arraigado en el mundo de la vida" (MG, 2018, 236). Desde esa idea, habla de una intersubjetividad trascendental emancipadora, pues es ahí donde hay que trabajar en una filosofía para hacer las paces, para cambiar los hábitos que constituyen la cultura para la violencia, por hábitos para hacer las paces.

A continuación dialoga con mi interpretación de Husserl, para pensar los tres tipos de violencia, la directa —guerras, conflictos físicos, etc.—, a la que se opone la paz negativa. En relación con esto, analiza Vicent MG el hecho, destacado por el autor, de que el giro en Husserl está justo en la evaluación de la primera guerra mundial. Segundo, la violencia estructural y cultural, que provoca a un número incalculable de personas la imposibilidad, no solo de disfrutar de las posibilidades que la humanidad ha logrado, sino ni siquiera de obtener lo mínimo para vivir. Aquí sitúa Vicent la posición husserliana en el tercer artículo para *Kaizo*. Y, por fin, propone la idea regulativa del ideal de un orden moral del mundo, que aparece en la segunda conferencia sobre el ideal del ser humano de Fichte, que debe llevarnos a "crear cultura para hacer las paces, alternativas a las más sutiles culturas violentas que colonizan nuestras mentes" (MG, 2018, 237).

Esta cultura para hacer las paces no es sino la conversión o giro filosófico que implica un despertar ético, y así tomar aquella decisión de ser un ser humano verdadero. De este modo, el método fenomenológico lleva a una reconducción del mundo y de la subjetividad mundana a la intersubjetividad trascendental. Esta reconducción "constituiría la nueva cultura para hacer las paces desde la razón despierta, espabilada o diligente, frente a la razón perezosa." (p. 240)²³

4. LA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES Y EL LIBERALISMO

²³ Varias de las ideas desplegadas aquí por Vicent MG se desarrollaron también en la comunicación que Sonia París, Irene Comins y el propio Vicent MG presentaron en el IX Congreso de Fenomenología que en noviembre de 2009 tuvo lugar en Segovia. Cf. París y otros, 2011, 331-348. En este texto se insiste mucho en la necesidad de tener en cuenta los sentimientos, faceta que es determinante de los trabajos de las dos discípulas más conspicuas de Vicent MG, Sonia París (Cf. 2009, esp. 93-114), donde se trabaja expresamente el papel de los sentimientos en la resolución de conflictos; e Irene Comins, que se ha centrado en desarrollar una "ética del cuidado", en la que ve una desautorización de propuestas tradicionales, pues "sin sensibilidad empática uno puede no ser capaz de satisfacer las necesidades de los otros en el modo que requiere la moralidad." (Comins, 2015, 165). El cuidado, para ella, es el "eje vertebral de la intersubjetividad humana" (Comins, 2010, 73).

He dicho que en este apartado comentaría la segunda, aunque corta, sección del seguramente primer póstumo de Vicent MG, en el que nuestro autor nos recuerda, con muy buen criterio, un último punto; creo que nos hace un gran favor llamándonos la atención sobre ello. La fenomenología husserliana, como toda filosofía, tiene una vertiente práctica, es decir, lleva a orientar la acción moral y política. Había pasado desapercibido un punto muy interesante de esa vertiente práctica política de la fenomenología. Vicent nos llama la atención sobre la posición del *ordoliberalismo* de Walter Eucken, miembro eminente de lo que se llama la Escuela de Economía de Friburgo, amigo íntimo de Husserl y autor de máxima relevancia en la constitución de la República Federal Alemana. Prácticamente, esta debía estar constituida basándose en un conocimiento de expertos, pero la importancia que ese aspecto tuvo creo que no había traspasado al saber usual de los fenomenólogos ni de los filósofos en general. Por otro lado, hay que tener en cuenta la importancia del tema porque el ordoliberalismo pasa por ser, nada más y nada menos, que el fundador de la “economía social de mercado”, que parece ser el ideal de toda sociedad dirigida de un modo socialdemócrata, que, en gran medida, se ha convertido en el ideal de la sociedad europea, y al que aspiran multitud de sociedades del mundo. Este es el punto que inspira las últimas páginas de ese trabajo de Vicent Martínez Guzmán.

También a mí me había pasado desapercibido ese debate hasta que en 1999 conocí a Walter Oswalt (1959-2018), nieto de Walter Eucken. El político alemán participó en el Congreso de Antropología Filosófica que, organizado por la SHAF²⁴, tuvo lugar en Barcelona. Walter Oswalt fue el primer concejal alemán de los verdes, en su caso, en el Ayuntamiento de Frankfurt, luego dimitió de su puesto para fundar el *liberalismo radical*. En adelante dedicó su vida a la difusión de ese liberalismo radical y a gestionar el legado de su abuelo, hasta su inesperado fallecimiento a la temprana edad de 58 años. ¿Qué importancia tuvo para mí esta experiencia, la de haber conocido a Walter Oswalt, y en qué relación está esa experiencia con el escrito de Vicent Martínez Guzmán? Tengo que empezar aludiendo al impacto que me produjo en su día la intervención del político alemán (Oswalt, 1999); por esa impresión le invite al congreso que en el seno de la misma Sociedad organicé en Madrid en 2008, en el que siguió la línea del de

²⁴ Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica.

1999, pero desgraciadamente no envió su comunicación para su publicación. Después de ese acontecimiento me olvidé del tema.

Pero he aquí que Vicent, de modo indirecto, me lo trae a la memoria al final de su artículo, pero no exactamente porque recordara la intervención de W. Oswald, sino por la errónea interpretación que, según Vicent, la Escuela de Friburgo hace de Husserl. Extrañado por esa afirmación de Vicent MG, me apresté a estudiar el tema, cuyas líneas expongo en estas páginas. Resulta que en el curso 1978/1979 Michel Foucault leyó unas lecciones en el Collège de France en el que, tal vez llevado por un afán filocomunista al menos en apariencia, condena todo liberalismo; como el ordoliberalismo —defendido por la Escuela de Friburgo— es un liberalismo, lo mete en el mismo saco que el liberalismo clásico y el neoliberalismo, que son absolutamente condenables. Esas lecciones se publicaron en francés en 2004 (Foucault, 2004), y a partir de entonces empieza la exégesis de las lecciones de Foucault, que había dicho que el ordoliberalismo era el liberalismo propio de Alemania, y que estaba influenciado por la fenomenología de Husserl, sin aportar mucha más información al respecto²⁵. De esa manera metía en el mismo saco el liberalismo clásico, el neoliberalismo actual y las consecuencias prácticas de la fenomenología. Cuando leí ese final del artículo de Vicent, en el que asume la interpretación de Foucault, dando por hecho que en el ordoliberalismo hay una errónea interpretación de la fenomenología de Husserl, se me despertaron las alarmas sobre el tema, porque no encajaban con el mensaje de Walter Oswald, que me había transmitido que su intención era reivindicar el legado de su abuelo Walter Eucken, y a mí me pareció altamente interesante desde mi posición fenomenológico-política. Dedicué, entonces, unos días a estudiar el tema llegando a algunas conclusiones que pueden tener su interés, al menos para lanzar un guante para algún tipo de investigación de más calado.

Primero, llegué a la conclusión de que la interpretación de Foucault es muy tendenciosa (ver Cristescu, 2013, 441)²⁶, y que podría estar inspirada por una obsesión, en ese momento muy en boga en la intelectualidad francesa y no francesa, de que la alternativa a TODO liberalismo es el colectivismo, y que no hay

²⁵ Vicent MG cita a Laval y Dardot (2013). En efecto, estos autores comentan el texto de Foucault, sin preocuparse de la precisión de este cuando habla de la fenomenología. Por ejemplo, confunde “actitud natural” con “actitud naturalista” (Laval/Dardot, 2013, 110), confusión que viene de Foucault.

²⁶ Radu Cristescu dice: “Yet Foucault’s presentation suffers both from a lack of formal precision and from adopting a hurried bird’s eye perspective over a vast number of sources, thinkers, and theories, meant to illustrate the emergence of a neoliberal «governmentality»”

alternativa entre uno y otro, por más que, ya entonces, los colectivismos se hubieran mostrado sumamente peligrosos y tóxicos. Yo sabía, y lo asumo plena y conscientemente, que la fenomenología de Husserl es incompatible con el colectivismo, pues este solo es viable en una organización dominada por una vanguardia revolucionaria que asume la dirección y la capacidad de decidir. Para la fenomenología, tal vanguardia nunca podría sustituir a la autónoma decisión de los individuos²⁷. Tampoco, obviamente, el liberalismo clásico del *laissez faire* era la respuesta alternativa, ni mucho menos el liberalismo financiero del siglo XXI, el neoliberalismo. Walter Oswalt defendía el *liberalismo auténtico* frente al *liberalismo rebajado*, que es liberalismo sólo para unos pocos, los ricos y poderosos, y el resto que se apañe, aunque quede excluido, que es la terrible secuela tanto del liberalismo clásico como del neoliberalismo.

Aleccionado por ese planteamiento, seguí la bibliografía misma aportada por Vicent Martínez Guzmán, rabiosamente actual, en lo que nos da una vez más una gran lección de estar al día en la brecha más candente de los temas. Me encontré así, primero, aquellos que asumen las tesis de Foucault, entre ellos el propio Vicent MG; segundo, aquellos que estudiaron y evaluaron con seriedad la mencionada influencia de Husserl en la Escuela de Friburgo, sobre todo los trabajos de Nils Goldschmidt y Hermann Rauchenschwandtner, por un lado (2007); y, por otro, los de Rainer Klump y Manuel Wörsdörfer (2010). Según estos autores hay que buscar una doble influencia en Walter Eucken, por un lado la husserliana, que es más epistemológica que de contenido y metaeconomía. En efecto, en esa influencia priman las exigencias metodológicas que Husserl iba proponiendo de establecer leyes de funcionamiento de la experiencia económica. Walter Eucken utiliza para ello expresamente elementos husserlianos en la construcción de su economía, que parte, por supuesto, de la inviabilidad del colectivismo, por tanto, que asume el mercado como principio básico de la economía, y por eso es un tipo de liberalismo.

²⁷ Como hijo de agricultores, muy pronto tomé nota de la inviabilidad de determinar desde un centro de decisión —la vanguardia del partido— los cultivos adecuados en cada terreno, como se hizo en los planes quinquenales de la Unión Soviética, que fueron de fracaso en fracaso. La decisión de qué es lo adecuado a cada terreno lo sabe el agricultor de ese terreno. Esto, que para mí fue decisivo, se aplica a toda la economía. El individuo es el agente de las decisiones económicas, aunque, naturalmente, eso no significa convertir al individuo en único agente, que es lo que hace el liberalismo clásico y sobre todo el neoliberalismo. El individuo del que habla la fenomenología es un individuo en sociedad y que solo en la sociedad tiene la posibilidad de plenitud, más aún, solo en el bien del otro puede encontrar su plenitud. Esa situación es la que debe moderar y encauzar las decisiones económicas, para lo que es imprescindible la actuación del Estado.

Pero, por otro lado, aquí viene la segunda influencia en Walter Eucken, que no es el compromiso moral necesario de la intersubjetividad, que es el que llevaría a aquel compromiso moral necesario de aplicar en la economía de mercado. Esta sería la economía que se derivaría de la ética husserliana. Pero Husserl, en Friburgo, no había publicado un cuerpo de doctrina en ese sentido (Cf. Klump/Wörsdörfer, 2011, 564). Los artículos de *Kaizo*, donde está lo fundamental de esa orientación, los tres publicados lo fueron en una revista japonesa, pero, además, solo el primero en alemán y japonés; los otros dos solo en japonés, por tanto, inalcanzables prácticamente para la totalidad de alemanes; en cuanto a los dos últimos permanecieron inéditos. Tampoco las lecciones de ética fueron publicadas. En consecuencia, esa parte de la fenomenología, repito, que daría fundamento a una economía basada en la ética husserliana, no pudo influir en Walter Eucken.

Por eso los autores que han estudiado el tema han mirado en otra dirección, hacia Rudolf Eucken. Como dicen Klump²⁸ y Wörsdörfer, “Rudolf Eucken parece ser el eslabón perdido entre la economía normativa de Walter Eucken y la filosofía fenomenológica del ser consciente y el intuicionismo” (ib.; cf. también Goldschmidt, 2013, 136). En efecto, quien influye decisivamente en el teórico de la Escuela de Friburgo es su padre, Rudolf Eucken. Y aquí sí que nos encontramos con sorpresas, porque las ideas morales y políticas de Rudolf Eucken coincidían masivamente con las de Husserl en los artículos de *Kaizo* (Klump/Wörsdörfer, 2011, 562). Y estas ideas del compromiso moral que debe gobernar el mercado son fundamentales en la filosofía que inspira a la Escuela de Friburgo. La economía de mercado debe ser radicalmente moderada por lo que las constituciones de muchos países reconocen, la FUNCIÓN SOCIAL DE LA PROPIEDAD. Cuando ésta pierde su función social, la propiedad privada es perversa. Todos sabemos que el mercado produce excluidos. A esa consecuencia del mercado contestaba Walter Eucken con una frase que citaba su nieto y que dice: “... por importante que sea la idea de un capitalismo humanizado por la política social del Estado, no era esa la idea fundamental de los *Ordoliberalen* [la propia de la Escuela de Friburgo]: el núcleo de su concepción no era compensar las consecuencias —pobreza y

²⁸ Rainer Klump ya había escrito al respecto un texto en 1998 enormemente interesante (cf. Klump, 2003, nota 1, p. 149) porque es muy anterior a la publicación de las lecciones de Foucault. En él reivindica el papel de Rudolph Eucken en la economía de Walter Eucken, en quien por supuesto también interviene Husserl.

opresión— sino acabar con las causas: «no se trata de combatir los llamados 'abusos' de la prepotencia económica sino la prepotencia económica misma» (Oswalt 1999, 146)²⁹.

Este es el programa político de una auténtica economía social del mercado, incompatible con toda concentración económica, con todos los cárteles financieros, con las multinacionales que imponen sus políticas, etcétera. Ese es el programa que el nieto de Walter Eucken nos expuso para llevar adelante un *auténtico* liberalismo, frente al liberalismo *rebajado*, porque es liberalismo sólo para unos pocos, los poderosos y dueños del dinero.

Una tarea muy interesante para la fenomenología en esta dirección es seguir esa vía, abierta por Vicent Martínez Guzmán, aunque él, en ese momento, se dejara llevar por la precipitada interpretación de Michel Foucault. La economía social de mercado³⁰ es incompatible con las multinacionales, los consorcios, las grandes sociedades etc., por eso, lo primero que hizo el nuevo Estado alemán, basado en el ordoliberalismo, fue eliminar todos los grandes consorcios que venían de la Alemania nazi y que desgraciadamente aún existían, y que habían contribuido decididamente al mantenimiento y aprovechamiento de la dictadura nazi. Lo que ocurrió fue que la política alemana no se mantuvo fiel a esa exigencia y lo peor fue que fomentó la creación de una Europa basada fundamentalmente en el predominio de esos o parecidos consorcios. El ordoliberalismo se aplica en la Unión Europea como un liberalismo *rebajado*, en realidad, como auténtico *neoliberalismo*, en el peor sentido de la palabra, pero, en mi opinión, no porque ese neoliberalismo fuera ni remotamente la marca de la casa. De todos modos, el asunto deberá ocuparnos con más detenimiento. Todas estas páginas me las ha suscitado la rica vida intelectual y personal de Vicent Martínez Guzmán, un ejemplo de profesional de la filosofía, que me honró con una amistad que ahora añoro, y cuya obra es ya patrimonio de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

²⁹ La cita entre comillas, hecha por Oswalt, es de Walter Eucken, *Konzernentflechtung und Kartellauflösung* (Informe), Friburgo, Marzo 1947. Cita Oswalt, 1999, 146, nota 17.

³⁰ Sobre la economía social de mercado y su origen ver Commun 2003.

- BUENO, Gustavo (1993), *Teoría del cierre categorial*, vol. 4. El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Descripciónismo (Parte II, sección 2). Teoreticismo (Parte II, sección 3). Oviedo: Pentalfa.
- COMINS MINGOL, Irene (2010), "El cuidado, eje vertebral de la intersubjetividad humana", en Comins y París (2010), pp. 73-87.
- (2015), "La ética del cuidado en sociedades globalizadas: hacia una ciudadanía cosmopolita", en *THÉMATA. Revista de Filosofía*, N.º 52, pp. 159-178.
- COMINS MINGOL, Irene & CABEDO, Salvador (2018), "Vicent Martínez Guzmán. *In memoriam*", en *Investigaciones fenomenológicas* 15, 11-17.
- COMINS MINGOL, Irene y PARÍS ALBERT, Sonia (2010), *Investigación para la paz. Estudios filosóficos*, Barcelona: Icaria.
- COMMUN, Patricia (ed.) (2003), *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'Economie sociale de marché*, Cergy-Pontoise: CIRAC-Université Cergy-Pontoise.
- CRISTESCU, Radu (2013), "Hans-Helmuth Gander, Nils Goldschmidt, and Uwe Dathe (eds.): Phänomenologie und die Ordnung der Wirtschaft. Edmund Husserl, Rudolf Eucken, Walter Eucken, Michel Foucault", en *Human Studies* 36, pp 441-449.
- FOUCAULT, Michel (2004), *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, ed. preparada por Michel Senellart, París: Gallimard/Seuil. Trad. de Horacio Pons, *Nacimiento de la biopolítica*, México DF: F.C.E., 2007. La edición alemana, *Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt: Suhrkamp, es de 2006.
- GAOS, José (1999), *Obras completas*, tomo X, *De Husserl, Heidegger y Ortega*, Prólogo de Laura Mues de Schrenk. Edición coordinada por Antonio Ziriñ Q., México DF: UNAM.
- GAOS, José y OTROS (1963), *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México DF: UNAM.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo (1993), "El mundo de la vida: Husserl y Habermas", en *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Javier San Martín (ed.), Madrid: UNED, pp. 241-258.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo y MARTINEZ GUZMÁN, Vicent (1993), *Teoría de Europa*, Valencia: Nau Llibres.
- GOLDSCHMIDT, Nils (2013), "Walter Eucken's place in the history of ideas", en *The Review of Austrian Economics* 26, pp. 127-147.
- GOLDSCHMIDT, Nils. y. RAUCHENSCHWANDTNER, Hermann (2007): "The Philosophy of Social Market Economy: Michel Foucault's Analysis of Ordoliberalism", Freiburg, Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik/ Freiburg Discussion Papers on Constitutional Economics 07/4. Institut für Allgemeine Wirtschaftsforschung Abteilung für Wirtschaftspolitik Albert-Ludwigs Universität Freiburg i.Br.
https://www.econstor.eu/bitstream/10419/4374/1/07_4bw.pdf (Acceso 15/11/2019).
- HUSSERL, Edmund, Hua I. *Cartesianischen Meditationen und Pariser Vorträge*, Ed. de E. Strasser, La Haya: Martinus Nijhoff, 1950. Introducción, trad. y notas

- de M. Antonio Presas, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.
- Hua XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928, editado por I. Kern, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
 - Hua XVIII. *Logische Untersuchungen*, Erster Band. *Prolegomena zur reinen Logik*, edición de E. Hollenstein, La Haya: Martinus Nijhoff, 1975. Trad. esp. de M. G. Morente y J. Gaos, *Investigaciones lógicas*. Tomo primero, *Prolegómenos a la lógica pura*, Madrid: Revista de Occidente, 1929. Varias ediciones, primero en Revista de Occidente, después en Alianza Editorial.
 - Hua Mat IV, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919* (Husserliana Materialien IV). Herausgegeben von Michael Weiler, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2008.
- KLUMP, Rainer (2003), "On the phenomenological roots of German Ordnungstheorie: what Walter Eucken owes to Edmund Husserl", en *Commun*, 2003, pp. 149-161.
- KLUMP, Rainer y WÖRSDÖRFER Manuel (2010): "On the affiliation of phenomenology and ordoliberalism: Links between Edmund Husserl, Rudolf and Walter Eucken", *The European Journal of the History of Economic Thought*, 18 (4), 551-578.
- LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre (20XX), *La nueva razón del mundo*, Barcelona: Gedisa. Orig. francés de 2010.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen (1995), "1^a Sesión (18 de Enero). La ciencia del mundo de la vida I. §§ 33-34 y 38 de *La Crisis*", en *Varios*, pp. 147-152.
- MARTINEZ GUZMÁN, Vicent (1986), "Reflexions sobre l'home des de la Fenomenologia Lingüística de J. L. Austin," *Millars*, Vol. XI, 1-2 (Castello de la Plana), pp. 19-30.
- (1990), "Líneas de investigación en fenomenología de Vicent Martínez Guzmán", *Boletín informativo de la SEFE 1*, actualmente en *Investigaciones fenomenológicas 0*, *Boletín 01* (1990), pp. 27-28.
 - (1991a), "On a linguistic phenomenology of «intention»", en *Analecta husserliana. The yearbook of phenomenological research*. Volume XXXVI, pp. 73-81. Art. leído en 1988.
 - (1991b), "Estudio fenomenológico lingüístico del 'yo ejecutivo'", en *Ortega y la fenomenología*, J. San Martín (ed.), Madrid: UNED, 167-180. Leído en 1990.
 - (1993a), "Explicitación de la racionalidad europea", en *Teoría de Europa*, García Marzá, V. Domingo, y Martínez Guzmán, Vicent, Valencia: Nau Llibres, pp. 53-72.
 - (1993b), "*Lebenswelt*, lenguaje y ciencias humanas en J. Wild", en *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Javier San Martín (ed.), Madrid: UNED, pp. 225-240. Leído en 1991.
 - (1995a), (ed.) *Teoría de la Paz*, Valencia: Nau Llibres.
 - (1995b), "La filosofía de la paz y el compromiso público de la filosofía", en Martínez Guzmán 1995a, pp. 73-92. Después (reelaborado) en Martínez Guzmán 2001b, pp. 15-36. (se cita de este último texto).
 - (1998a), "La fenomenología lingüística de Fernando Montero", *Investigaciones fenomenológicas 2*, 45-56. Art. original de 1990.

- (1998b), "De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz", en *Fenomenología y ciencias humanas*, M^a Luz Pintos y José Luis González (eds.), Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 87-101. Art. de 1996.
 - (2001a), "Recuperación trascendental de la racionalidad europea", en *Investigaciones fenomenológicas 3*, 103-120. Art. leído en 1992.
 - (2001b), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.
 - (2018), "La «razón despierta» de Husserl. Alternativa a la «razón perezosa» neoliberal desde una filosofía para hacer las paces", en *La razón y la vida*. Escritos en homenaje a Javier San Martín. J. M. Díaz Álvarez y José Lasaga Medina (eds.), Madrid: Trotta, pp. 236-243.
- MARTINEZ GUZMÁN, Vicent y GARCÍA MARZÁ, Domingo (1991), "Apropiación teórico-comunicativa del concepto fenomenológico de *Lebenswelt*", *Boletín informativo de la SEFE 3*, actualmente en *Investigaciones fenomenológicas 0*, *Boletín 03* (1991), pp. 21-28.
- MONTERO MOLINER, Fernando (1969), "Notas para una revisión de la fenomenología", en *Man and World*, 2, 1, 117-138. (En el pie de la revista pone como año 1968, pero se trata del número de 1969).
- OSWALT, Walter (1999), "La revolución liberal: acabar con el poder de los consorcios" en *Identidad humana y fin del Milenio*. Jacinto Choza y Octavi Piulats (eds.), *Thémata. Revista de Filosofía 23*. Sevilla, 1999. pp. 141-179.
- PARÍS ALBERT, Sonia (2009), *Filosofía de los conflictos*, Barcelona: Icaria.
- PARÍS, Sonia, COMINS, Irene y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2011), "Algunos elementos fenomenológicos para una filosofía para hacer las paces", en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 3: *Fenomenología y política*, pp. 331-348.
- REVERTER BAÑÓN, Sonia (2006), *Europa a través de sus ideas*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SAN MARTÍN, Javier (1985), *La antropología, ciencia humana ciencia crítica*, Barcelona: Montesinos. Tercera edición, 2001.
- (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED.
 - (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos. 2^a Edición Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
 - (1994), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED.
 - (2007a), "Manifiesto por el sujeto trascendental", en *La cuestión del sujeto*. El debate en torno a un paradigma de la modernidad, edición al cuidado de Eduardo Álvarez, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 63-88.
 - (2007b), *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid: Biblioteca Nueva/ UNED.
 - (2010), "La fenomenología y el pensamiento no étnico como cultura de la paz" en I. Comins y S. París (2010), pp. 25-50.
 - (2015a), "Intersubjetividad, interculturalidad y política», en *THÉMATA. Revista de Filosofía* N.º 52, Julio-diciembre, pp. 129-145.
 - (2015b), *La nueva imagen e Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Editorial Trotta.

- SÁNCHEZ BENÍTEZ, Sergio (1995), "3ª sesión (28 de marzo).- La estructura del mundo de la vida. §§ 36 Y 37", en *Varios*, pp. 157-162.
- USCATESCU, Jorge (1995), "2ª Sesión (22 de febrero).- La ciencia del mundo de la vida II. §§ 44 y 51", en *Varios*, pp. 152-157.
- VARIOS, 1995, "El concepto de *Lebenswelt*. Seminario Permanente de Fenomenología", en *Investigaciones fenomenológicas* 1, pp. 147-182.
- WILD, John (1940), "Husserl's Critique of Psychologism: Its Historic Roots and Contemporary Relevance", en *Philosophical Essays. In Memory of E. Husserl*, M. Farber (ed.), Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, pp. 19-43.
- (1963), "Husserl's Life World and the Lived Body", en Gaos y otros, *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México DF: UNAM, pp. 77-93.