

LA RECEPCIÓN TEMPRANA DEL CONCEPTO “MUNDO DE LA VIDA” EN LA FILOSOFÍA DE HABLA HISPANA.
VALORACIÓN CRÍTICA DE UN EPISODIO DECISIVO
EN LA HISTORIA DE LA FENOMENOLOGÍA
ENTRE ALEMANIA, ESPAÑA Y MÉXICO¹

Sergio Pérez-Gatica

Este trabajo aborda una controversia entre dos autores fundamentales en la historia de la filosofía mexicana en tiempos del exilio republicano español. Se trata de la discusión entre José Gaos y Luis Villoro sobre el concepto fenomenológico “mundo de la vida”. La exposición que se ofrece a continuación está dividida en cinco partes. Primero me referiré al contexto académico de este debate. Luego expondré la tesis principal de una conferencia que Gaos pronunció ante un público internacional en Ciudad de México en 1963, la cual se considera el primer acercamiento documentado al concepto “mundo de la vida” en la filosofía de habla hispana. En un tercer momento analizo la respuesta de Villoro a la conferencia de Gaos y el consiguiente desacuerdo entre los dos filósofos. En la cuarta parte presento una evaluación crítica del contenido de este debate a la luz del estado actual de la investigación sobre la obra de Husserl. Al hacerlo, y finalmente también en la quinta parte,

¹ Una versión alemana de este artículo se publicó en *Husserl Studies* 37 (2021), pp. 271-286, bajo una licencia internacional Creative Commons Attribution 4.0 <<https://doi.org/10.1007/s10743-021-09293-y>>. El texto presente es una versión castellana preparada por el autor en el marco de los trabajos de la red de investigación “The Literary and Philosophical Legacy of the Spanish Exile in Mexico”, con sede en la Bergische Universität Wuppertal, y del proyecto de investigación “Functionaries of Humanity: Husserlian Phenomenology, the UNESCO, and the Problem of Universalism in Science and Culture”, con sede en la KU Leuven – Archivos Husserl de Lovaina (FWO-3H200726).

saldrá a relucir el significado inequívocamente radical de esta discusión para la investigación fenomenológica contemporánea, especialmente en lo que se refiere al desiderátum de una explicación de las relaciones sistemáticas entre la epistemología trascendental y la teoría del mundo de la vida.

I. EL CONTEXTO DE LA CONTROVERSIA

En la historia reciente de la filosofía fenomenológica en el mundo de habla hispana, ningún filósofo es más apreciado que José Gaos, quien huyó de la Guerra Civil española a México en 1938, donde obtuvo la nacionalidad en 1941 y vivió exiliado hasta su muerte en 1969. La razón de esta alta estima radica en que la recepción de la fenomenología en España, México y toda América Latina le debe mucho. Gaos es considerado “*el* exponente de la fenomenología en lengua española, tanto en Latinoamérica como en la Península Ibérica”, pues “utiliza el método fenomenológico” y “a la vez critica el sistema de Husserl” (Mues 1999: 5, énfasis añadido). Según Serrano de Haro, su conferencia pronunciada en la Ciudad de México en 1963, comentada detalladamente más adelante, desencadenó la primera discusión explícita del concepto “mundo de la vida” (en adelante: MV) en la filosofía en lengua española, una discusión que “aún hoy, tras décadas de exégesis, resulta del mayor interés” (1997: 10). Por estas razones —y también porque Gaos tradujo al español obras de Heidegger, Husserl y otros filósofos alemanes— “la deuda de la comunidad filosófica hispana” con su obra “resulta abrumadora” (1997: 10)². En cuanto a México, a Gaos se le ha llegado a considerar “la figura dominante de la vida filosófica mexicana”, “uno de nuestros pensadores filosóficamente más ricos y más merecedores de estudio” (Rossi 2008: 10-11)³.

Todo esto es bien conocido en la investigación fenomenológica de habla hispana y ha llegado a hacerse visible también en contextos de habla germana

² Para una lista detallada de las traducciones que Gaos hizo y publicó, véase Leyva (2018: 899).

³ Véanse también Zirión (2021: 85); Leyva (2018: 233 y ss.). En un texto del año 1970, Gaos es incluso comparado con Platón y elevado a “filósofo de los filósofos”. Romanell (1970: 292).

e inglesa (véanse San Martín 2005: 270 y ss.; Garrido 2013: 146, 160; Ziri6n 1998: 331 y ss.; Ziri6n: 1995: 21). Sin embargo, muchos textos en los que Gaos mismo se pronuncia expl6citamente sobre la obra de Husserl muestran claramente que ten6a una opini6n inequ6vocamente negativa de ella. 6l afirma, por ejemplo, que su fenomenolog6a “es una generalizaci6n infundada de la filosof6a de las matem6ticas” y “un monstruo de contradicciones” “conducente al desastre total” (1999: 66, 68). M6s adelante, espec6ficamente en el apartado 4.2, se ver6 que Gaos sostiene esta opini6n consecuentemente en todos sus textos relacionados con la discusi6n sobre el MV⁴. Por ello es preciso plantear desde ahora una cuesti6n que se impone a ra6z del contraste entre la imagen del legado filos6fico de Gaos que nos ofrece la literatura secundaria, por un lado, y, por otro, la opini6n de Gaos mismo: 6C6mo puede ser representante de una filosof6a quien tiene una opini6n tan radicalmente negativa de la misma? El propio Gaos responde, cuando afirma “no” haber “profesado como *la* verdad” “las filosof6as que debido a su importancia hist6rica” profes6 “en el sentido de difundir el conocimiento de ellas por medio de la c6tedra, la traducci6n y la exposici6n y *cr6tica* por escrito” (1996: 233, 6nfasis en el original). Gaos alude aqu6 a que todo profesor de filosof6a deber6a ser capaz de ofrecer exposiciones neutrales en las que mantenga una distancia cr6tica respecto de los diversos constructos te6ricos en los que consiste la historia de la filosof6a como un movimiento en constante renovaci6n. Pues bien, la pregunta que se hace inevitable ahora es precisamente la de si Gaos hab6a comprendido suficientemente bien la fenomenolog6a de Husserl como para poder presentarla de forma neutral y criticarla con justa raz6n.

Es seguro, como se mostrar6 con m6s detalle enseguida, que Gaos critic6 duramente la fenomenolog6a de Husserl. Lo que no es seguro, en cambio, es si la entendi6 de un modo suficientemente correcto. Es precisamente esto lo que ahora se pondr6 a prueba a la luz de su discusi6n con Villoro en 1963, una discusi6n en la que Gaos se ocup6 expl6citamente de ofrecer “una cr6tica de la fenomenolog6a [...] de Husserl en conjunto” (Gaos 1999: 74). La discusi6n tuvo lugar durante un simposio en el XIII Congreso Internacional de Filosof6a en la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico (UNAM). Entre los ponentes invitados se encontraban Enzo Paci, John Wild y el otrora

⁴ Sobre la g6nesis de estos documentos, v6ase la nota del editor en Gaos (1999: 38).

asistente de Husserl Ludwig Landgrebe⁵. Durante los debates de este simposio Gaos no solo criticó la filosofía de Husserl, sino que también le reprochó a los investigadores ahí presentes, a quienes calificó de “filósofos husserlianos”, el haber dado “seudoexplicaciones tautológicas”, las cuales habrían sido comprensibles “por motivos biográficos”, pero teóricamente inconsistentes en la medida en que pretendían utilizar el concepto MV para conectar la filosofía de Husserl con filosofías —como la de Heidegger— que “parecen más vigentes ya que todo idealismo trascendental” (1999: 397-398). El sentido de estos reproches hechos por Gaos es consecuente con las tesis de su propia conferencia en ese mismo simposio.

2. LA CONFERENCIA DE GAOS SOBRE “LA *LEBENSWELT* DE HUSSERL”

Gaos afirma que el propósito de su conferencia es explicar el significado y la finalidad del concepto MV a la luz de la llamada *Krisis-Schrift* de Husserl⁶. Sin embargo, ya desde el comienzo, sin haber presentado el significado y los límites del concepto en cuestión, Gaos arremete decididamente contra la fenomenología como un todo, sosteniendo una tesis triple: 1) El MV —al que él llama “mundo de la vida corriente”— es un “supuesto de las ciencias” (1999: 73) que debe ser explicado fenomenológicamente. 2) La *epojé* fenomenológica no desempeña ningún papel en esta explicación. 3) La “psicología de los fenómenos psíquicos generales” (1999: 77) puede proporcionar la misma explicación del MV que cualquier fenomenología en la que la *epojé* no desempeña ningún papel⁷.

⁵ Todos los trabajos presentados en el simposio se publicaron en Gaos *et al.* (1963). El trabajo de Gaos volvió a publicarse en Gaos (1999: 73-78).

⁶ Se trata de la primera parte de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI: 1-276 [3-283]). Los escritos de Husserl se citan aquí, en concordancia con la edición canónica de sus obras completas (*Husserliana*), como: “Hua, Tomo (n.º romano), página”. En caso de existir traducción publicada de un pasaje citado, el número de página de la traducción se indicará entre corchetes después del número de página del original.

⁷ Ni en la conferencia sobre el MV ni en los textos relacionados con ella se aclara el tipo de psicología a la que Gaos se refiere aquí.

Gaos en ningún momento explica lo que entiende por “*epojé*”⁸. Sin embargo, de su argumentación se sigue que la entiende como una “aniquilación del mundo” que condena al fenomenólogo al solipsismo⁹. Pues según Gaos el uso que Husserl hace del concepto MV es una medida meramente retórica, en realidad incompatible con su idealismo trascendental, para intentar escapar del solipsismo cartesiano. Para Gaos es claro que en la “vía cartesiana” (Hua VI: 157-158 [163]) primero hay que desconectar o eliminar el MV por medio de la *epojé*, para luego poder comenzar de forma cartesiana radical. Si, por el contrario, se quisiera empezar por el MV, habría que prescindir de la *epojé* fenomenológico-cartesiana, sobre todo porque su puesta en práctica no podría conciliarse de ningún modo con la suposición de un MV realmente existente. En síntesis, Gaos le reprocha a Husserl el intento de compaginar *epojé* y MV como una incoherencia, y sostiene que este intento es inútil por dos razones: 1) Porque no se puede pasar del solipsismo (al que conduce la *epojé*) al MV intersubjetivo; y 2) porque es autocontradictorio —y no resuelve el problema del solipsismo, sino que solo lo oculta— asumir el MV como algo dado, mientras que al mismo tiempo se dice estar ejecutando la *epojé* fenomenológica.

3. LA RESPUESTA DE VILLORO A LAS TESIS DE GAOS

El comentario de Villoro a la conferencia de Gaos es muy breve¹⁰. Consta de unas 30 líneas mecanografiadas (véase Ziri3n 1999: 45) en las que Villoro comenta que segun Gaos la explicaci3n fenomenol3gica del MV “podr3a realizarse igualmente con o sin la *epojé*” y que, por tanto, “la psicología ser3a

⁸ La *epojé* fenomenol3gica (o *epojé* universal) es una abstenci3n met3dica de posiciones de realidad (*Wirklichkeitssetzungen*) entendidas como juicios que pretenden validez permanente, pero no pueden ser justificadas absolutamente, es decir, con exclusi3n de toda duda concebible. Esta abstenci3n —fundamental para el proyecto husserliano de un comienzo met3dico radical en epistemolog3a— inhibe la aceptaci3n inquestionada de todo tipo de tesis (sean cient3ficas, filos3ficas o de la vida cotidiana) como *premisas argumentativas* para el comienzo de dicho proyecto. Véase Hua VI: 151 y ss.

⁹ Sobre la expresi3n “aniquilaci3n del mundo” (Hua III/1: 104 [187]), véase más adelante la nota 11.

¹⁰ Sobre Luis Villoro y la historia de la fenomenolog3a en Méjico, véanse Ziri3n (2003: 308 y ss.); Leyva (2018: 233-237).

capaz de cumplir la misma tarea explicativa que la fenomenología” (Villoro 1999: 387). Frente a esto, Villoro objeta que, si bien la tesis de Gaos es correcta en relación con la fenomenología cartesiana, no lo es en relación con la fenomenología del MV, en la que la *epojé* tiene una función diferente que en el camino cartesiano. Según Villoro, esta función consiste no en conducir a un “sujeto ‘extramundano’” o “‘des-mundanzado’”, como en la vía cartesiana, sino en “preguntar por los ‘modos de darse’ el mundo” y explorar la “estructura *a priori* de la *Lebenswelt* misma” “como *Urboden* en que se funda toda verdad” (1999: 387-388, términos alemanes en el original). Con el sujeto del MV no se trataría, entonces, de una vida solipsista cartesiana sin mundo, sino de una vida “como vida histórica en el mundo” (1999: 387).

Gaos contraargumenta que su crítica se sostiene en la medida en que para Husserl la “estructura *a priori*” del MV, a la que Villoro se refiere, es una estructura “reducible a la subjetividad trascendental” (Gaos 1999: 390). Esta subjetividad, que según Gaos es *purificada* de todo elemento mundano a través de la *epojé* fenomenológica, es, precisamente como *subjetividad pura*, incompatible con la asunción de un MV intersubjetivo.

4. BALANCE DEL DEBATE

Desde el punto de vista de la investigación fenomenológica contemporánea, es preciso aclarar tres cosas sobre este debate.

4.1. *El prejuicio de la pérdida cartesiana*

En primer lugar, tanto Gaos como Villoro parten del prejuicio de que el camino cartesiano trae consigo la pérdida del mundo y conduce, por ello, al *cogito* cartesiano como una subjetividad separada del mundo (véase Tengelyi 2014: 204). Este viejo y persistente prejuicio, muy arraigado aún hoy en día, era bien conocido por el propio Husserl, quien se deslindó de él en numerosos pasajes (véanse Hua VI: 79, 155, 179; Hua I: 75; Hua III/1: 107; Hua VIII: 110, 167, 497, 505). Sin embargo, se trata de un prejuicio que ha caracterizado a la investigación fenomenológica durante décadas alrededor del mundo, especialmente en Alemania. Es bien sabido que en su famoso escrito

sobre los caminos hacia la reducción trascendental, Iso Kern señaló un pasaje de *La crisis* (Hua VI) en el que Husserl se refiere críticamente a su propia exposición de la *epojé* en *Ideas I* (Hua III/1). Kern sostiene que esta autocrítica equivale a un “distanciamiento” de Husserl respecto de su propio camino cartesiano, de modo que Husserl mismo habría rechazado este camino en la medida en que en él “la reducción trascendental”, que Kern no distingue de la *epojé* universal, “tiene exclusivamente el carácter de una *pérdida*” (Kern 1962: 311, 313, énfasis en el original).

Sobre esto debe señalarse lo siguiente: 1) Que la *epojé* y reducción en la vía cartesiana no implican ninguna pérdida, fue demostrado por Husserl explícita y repetidamente. Su intención era precisamente “mantener a raya” el “prejuicio” (Hua VIII: 432) de que en la egología trascendental el mundo se pierde¹¹. 2) El pasaje de *La crisis* que según Kern prueba el distanciamiento autocrítico de Husserl no es en realidad más que una simple indicación de que la exposición de la *epojé* en *Ideas I* tiene “la gran desventaja de que [...] conduce como por un salto al ego trascendental, pero [...] hace visible a este en una *aparente* vaciedad de contenido” (Hua VI: 158 [163], énfasis añadido). En contraste con la idea de que esta referencia aislada equivale a un abandono completo del camino cartesiano está el hecho de que en *La crisis* la idea misma de “fenomenología trascendental” está indisolublemente ligada a una “*epojé* cartesiana” “enriquecida” con categorías como “mundo de la vida” (Hua VI: 77, 157 [80, 163])¹². Aun más importante es observar

¹¹ La formulación de la *epojé* y reducción como “aniquilación del mundo” (Hua III/1: 104 [187]), que se había hecho tristemente célebre tras la publicación de *Ideas I* (1913), fue críticamente aclarada por Husserl mismo. Este explica en *Filosofía primera* (1923/24) que la *epojé* no aniquila el mundo, sino que neutraliza la validez de toda premisa científico-natural en torno a la existencia del mundo y sus causas, para así poder emprender un comienzo filosófico libre de presuposiciones naturalistas y epistemológicamente radical (véanse Hua VIII: 160, 459, 497-499). Husserl se pronuncia explícitamente en numerosas ocasiones contra la idea de que en el camino cartesiano la experiencia del MV se perdería. Véanse, por ejemplo, Hua (III/1: 107); Hua (XXXV: 79); Hua (VIII: 110, 497, 505); Hua (I: 75); Hua (XXVII: 171); Hua (VI: 79, 155, 179).

¹² Sobre los aspectos de la filosofía de Descartes que Husserl critica duramente, véanse Hua (VI: 80-84); Hua (I: 63-64). Sobre el carácter equívoco del término “cartesianismo” en los estudios sobre Husserl, véase Geniusas (2012: 132-133). Para una crítica detallada de la interpretación de Kern sobre las vías a la reducción, véase Perkins (2017).

que el camino (supuestamente nuevo) hacia la subjetividad trascendental que Husserl emprende en *La crisis* conduce, igual que el camino cartesiano, al “esquema general” “*ego-cogito-cogitatum*” (Hua I: 87 [67]; Hua VI: 173 [179]). Este esquema, que desempeña un papel sistemáticamente decisivo tanto en las *Meditaciones cartesianas* (1926) como en *La Crisis* (1936), representa una reformulación de la vía cartesiana introducida por primera vez en *Ideas I* (1913) y nunca abandonada por Husserl (véanse Hua XVII: 243-244; Hua Dok III/4: 23).

Por último, cabe señalar que la crítica a la vía cartesiana de Husserl es una tendencia de investigación muy extendida, de ningún modo exclusiva de Kern, Gaos y Villoro. De hecho, esta crítica se da con mucha frecuencia desde la publicación de *Ser y Tiempo* de Heidegger, cuya primera edición en español apareció en traducción de Gaos en 1951. Esta obra influyó profundamente tanto en Gaos (*et al.* 1963) como en Villoro (2009). Ambos compartían la opinión de Heidegger, según la cual el intento husserliano de un comienzo epistemológico sin presupuestos sería una pretensión intelectualista esencialmente ciega ante la facticidad de la existencia humana y su comprensión del mundo antes de toda posible ciencia (véase Heidegger 1994: 2). Es bien sabido hasta qué punto el movimiento fenomenológico se ha enredado en la discusión de esta crítica, la cual supone confusiones básicas entre cuestiones metodológicas y antropológicas (sobre esto véase Gondek *et al.* 2011: 667-670). Ello forma parte de las presuposiciones ocultas en la discusión Gaos-Villoro.

4.2. Gaos: ¿investigador de Husserl o fenomenólogo por cuenta propia?

Lo segundo que hay que señalar es que en el mundo de habla hispana Gaos es indiscutidamente considerado no solo como un conocedor de Husserl, sino también como un fenomenólogo por derecho propio. Sin embargo, según Gaos mismo esto implica un uso equívoco del nombre “fenomenología”. Pues él entendía la fenomenología en general como “pura descripción de hechos” (Gaos 1959: 129) o “fenómenos” que “pueden y deben describirse” “antes de cualquier [...] operación metódica posible” (Gaos 1992: 39) y también antes de toda consideración sobre “objetos metafísicos” (Gaos 1959:

129). La fenomenología de Husserl, en cambio —y especialmente la operación metódica de la *epoché* y reducción—, no la entendía así, sino, por el contrario, como “metafísica” (Gaos 1999: 69), y, sobre todo, como “una abstracción que es enajenación vital del mundo”, una “imposible empresa extremista de enajenación mental de sí mismo, de pérdida irremisible e in-humanidad” (Gaos 2003: 56)¹³.

Ahora bien, es verdad que cuando Gaos dice aplicar el método fenomenológico, lo que intenta es ofrecer una “descripción de lo dado” (Zirión 2021: 105), pero no en sentido fenomenológico-trascendental, sino en el sentido de una “pura descripción de hechos” (Gaos 1959: 129) realizada desde el punto de vista de la actitud natural (véanse Zirión 2021: 97 y ss.; Díaz 2011: 60 y ss.). Esta descripción de hechos no ha de realizarse, pues, en el marco de la actitud fenomenológica, sino en el ámbito de aquello a lo que Gaos (siguiendo a Ortega) se refiere con el lema “yo soy yo y mis circunstancias”¹⁴. Por ejemplo, el famoso ensayo “Fenomenología de la caricia” (Gaos 2008: 172) no contiene análisis intencionales en sentido husserliano (es decir, descripciones trascendental-*eidéticas*, *noético-noemáticas* de actualidades y potencialidades de conciencia), sino descripciones de cosas que Gaos consideraba hechos, como los supuestos hechos de que el órgano de la caricia es “exclusivamente la mano”, incluso solo “la palma de la mano” (Gaos 2008: 145, 146), que entre todos los animales solo los humanos tienen manos y

¹³ Por “metafísica” Gaos entiende una teoría no-científica “acerca del origen de *todas* las cosas” (Gaos 1967: 16-18, 22), una mezcla de psicología, cosmología y teología en la cual consistiría buena parte de la historia de la filosofía occidental (véase Díaz 2011: 60-61). Gaos pensaba, además, que el idealismo alemán, especialmente el hegeliano, era “la concepción idealista trascendental en que culminó la historia de la Filosofía como soberbiamente desahorada autodivinización del hombre” (Gaos 1967: 18). Según esta línea interpretativa, la fenomenología husserliana sería un “nuevo” idealismo trascendental, el cual presentaría las características mencionadas arriba.

¹⁴ Gaos adopta el interés natural (es decir, no-trascendental) por el “yo y mis circunstancias” de la filosofía de Ortega y Gasset (véanse Ortega 2019: 62-77; Gaos 1996: 231). Se trata de un interés por “lo concreto” en el sentido de “lo peculiar” en la historia personal del filósofo real y concretamente existente, del “hombre que filosofa” (Zea 1996: 11). Esta primacía de “lo concreto”, que equivale a una sobrevaloración de lo biográficamente peculiar y a una devaluación de lo general (véase Gaos 1967: 35), subyace a la concepción gaosiana de la filosofía como “confesión personal” (véase Díaz 2011: 62-64).

por tanto solo ellos pueden acariciar (véase Gaos 2008: 163), que acariciar es por ello algo específico del humano (aunque al mismo tiempo sería algo “sobrehumano”) y que “ni los animales ni los ángeles ni Dios pueden acariciar” (Gaos 2008: 156, 163), etc.¹⁵.

Además, Gaos mismo opinaba que su “método fenomenológico” era “fenomenológico” en sentido husserliano (Gaos 1992: 39), pero no en el sentido del “idealismo trascendental”, sino “en el sentido más libre de las filosofías como la idealista y la realista que utilizaban los alumnos de Husserl y otros cultivadores de la filosofía” (Gaos 1992: 39). Lo que Gaos quiere decir con esto es, sin embargo, enigmático, pues lo que los cultivadores de la filosofía idealista y realista “en el sentido más libre” hagan o deshagan puede ser verdaderamente cualquier cosa. Para intentar descifrar este enigma, Ziri3n indica un pasaje de las obras completas de Gaos donde este habla del método fenomenológico “en el sentido de la ‘fenomenología eidética’ ablata del ‘resto’ de la fenomenología” (Gaos 1987: 291-292). Sin embargo, al hacerlo el propio Ziri3n se3ala que las descripciones de Gaos no son eidéticas sino empíricas, es decir, que las generalizaciones que Gaos hace en sus descripciones son inductivas y no eidéticas en el sentido de la intuición fenomenológica de lo general (véase Ziri3n 2021: 99-103, 128).

Esto también se refleja en las afirmaciones antes mencionadas, según las cuales el 3rgano de la caricia sería exclusivamente la mano y en todo el reino animal solo el ser humano poseería este 3rgano. Se podría pensar que el carácter generalizador de estas afirmaciones las hace eidéticas o, al menos, similares a las descripciones eidéticas, pero en mi opini3n este no es el caso. Por el contrario, precisamente este tipo de afirmaci3n permite mostrar la diferencia radical entre una generalizaci3n empírica inductiva y una descripci3n eidética que tiende a la intuici3n de lo general:

¹⁵ Para otras “fenomenologías” que Gaos dice haber desarrollado (como la de la raz3n, de las categorías, de la negaci3n, del infinito, de la naturaleza humana, de la historia de la filosofía y otras), véase Ziri3n (2021: 95 y ss.).

4.2.1. La diferencia entre generalización inductiva y visión de esencia (*Wesensschau*) como intuición de lo general (*Anschauung des Allgemeinen*)

Si se considera detenidamente, la afirmación de que en todo el reino animal solo el ser humano posee manos, significa tres cosas:

- (a) Todos los humanos por naturaleza tienen manos.
- (b) Ningún otro animal además del humano tiene manos.
- (c) La propiedad de tener manos es una característica única de los humanos, es decir, de la especie biológica *homo sapiens* —en palabras de Gaos (1992), “del hombre”—.

Estas generalizaciones son inductivas en el sentido de que presuponen una progresión conceptual que va de lo particular a lo general, pues parten de un número finito de casos empíricamente observables para extender inferencialmente sus características observadas al conjunto de *todos* los casos iguales y análogos¹⁶. Este procedimiento inferencial-inductivo se lleva a cabo por medio de predicaciones (no intuiciones) que atribuyen las determinaciones establecidas sobre la base de los casos observados también a todos aquellos casos iguales y análogos que, debido a su inmenso número, se encuentran más allá de lo que puede observarse empíricamente. En las afirmaciones de Gaos, estos casos iguales y análogos inmensamente numerosos son no solo todos los humanos, sino también todos los animales habidos y por haber, los cuales según (b)-(c) son todos igualmente carentes del tipo de órgano al que llamamos “mano”.

Una intuición de esencia en el sentido del método eidético de Husserl es fundamentalmente diferente en la medida en que no avanza de lo particular a lo general, sino de generalidades vagas-empíricas a generalidades precisas-aprióricas, y no predicativa-inferencialmente, sino predicativa-intuitivamente. Es decir, el método eidético no parte de casos particulares empíricos,

¹⁶ Sobre el valor de verdad de esas generalizaciones, nótese que cualquiera que observe simios puede ver que estos animales tienen órganos del mismo tipo que nuestras manos humanas, es decir, que de hecho tienen manos. El hecho de que existen diferencias anatómicas entre las manos de distintas especies de simios no contradice esto, sino que, por el contrario, lo confirma. Véase al respecto Skinner, Stephens, Tsegai, Foote, Huynh, Gross, Pahr, Hublin y Kivell (2015: 395-399).

ni de afirmaciones universales de la forma “todo A es B”, ni tampoco de conceptos universales que denotan objetos científicamente definidos (como “humano” en sentido biológico). Por el contrario, el método eidético parte de “tipos” (Husserl 1939: 410). Los tipos son unidades de sentido que constituyen una “forma de generalidad” (Husserl 1939: 407) objetual, la cual conocemos en la vida cotidiana porque ya antes de toda investigación científica nos percatamos de que hay elementos comunes en diferentes objetos (véase Lohmar 2017: 168-169). Lo común de estos elementos (por ejemplo, la forma, el color y el olor de las cebollas) constituye la generalidad de un tipo. Esta generalidad, propia de nuestros tipos de objetos precientíficos solo vagamente determinados (como “cebolla”, “perro”, “casa”, “juicio”, “mano” y similares), es descriptible según el género y la especie, pero no es lo mismo que un nombre de clase. Más bien, los nombres de clase son expresiones lingüísticas que sujetos de conciencia capaces de hablar desarrollan para referirse a tipos empíricos. En otras palabras: en la comunicación hablada utilizamos nombres de clase (“conceptos”) para designar tipos (véase Lohmar 2011: 130). Estos nombres de clase o conceptos de uso cotidiano no designan generalidades precisas, sino vagas, es decir, no designan determinaciones objetivas universales y necesarias, sino grupos de objetos que para nosotros están en una “relación de similitud” (Lohmar 2005: 85).

¿Cómo se emprende un análisis eidético a partir de esto? Partiendo de un tipo, un análisis eidético se lleva a cabo describiendo aquellos *elementos de sentido* del tipo en cuestión que son decisivos para el mismo en la medida en que no pueden ser *variados*, es decir, modificados en la fantasía para representarlos como si fueran diferentes o como si no existieran, sin que el sentido del tipo en cuestión se pierda. Por ejemplo: “Sujetos de conciencia que poseen el órgano que tanto en la vida cotidiana como en la anatomía llamamos ‘mano’, pueden realizar diversas acciones agarrando cosas, como empuñar herramientas, exprimir o pelar fruta, y otras similares”. Esta breve descripción es eidética en el sentido de que describe determinaciones de sentido universales y necesarias del tipo “mano”. El carácter universal y necesario de estas determinaciones se hace visible si se tiene en cuenta que el sentido del tipo “mano” incluye indisolublemente el que su estructura orgánica, sobre todo la forma específica de la oponibilidad del pulgar y los dedos, posibilita la función de agarrar. Es decir, esta estructura, evidenciable en primera

persona cada vez que se quiera, hace que sea *inconcebible* (y que sea *absurdo* sostener) que podría haber manos *funcionales* que no pueden cumplir la función de agarrar. En pocas palabras: la función de agarrar pertenece con necesidad esencial al sentido de una mano como tal, y con ello se relaciona de forma igualmente esencial un amplio abanico de acciones típicas que son posibles gracias a diversas formas de agarre.¹⁷

Esto no describe todos los aspectos esenciales del tipo “mano”, desde luego, sino solo algunos pocos elementos básicos que pertenecen universalmente a una mano como tal y que, además, también pueden pertenecer a otros órganos de otros animales. Los elefantes, por ejemplo, también pueden agarrar cosas con la trompa. Esto no contradice a la descripción eidética aquí presentada, porque esta no tiene por objeto lo específico del humano como humano ni parte de la suposición de que las manos son órganos incomparables cuya entera diversidad funcional estaría reservada exclusivamente a los humanos. Además, la generalización ejecutada en esta descripción eidética no establece una similitud entre objetos individuales ni una regularidad empírica, sino una *determinación universal-apriorística abstracta*, bajo la cual puede caer un número infinito de objetos posibles. Una exposición *metodológicamente* detallada de los diversos *pasos* que subyacen a esta descripción queda fuera del alcance de este trabajo¹⁸. Solo cabe señalar, aquí, que el método eidético es un procedimiento descriptivo para producir claridad intuitiva en la determinación de relaciones puramente conceptuales partiendo de tipos conocidos de antemano y poniendo de manifiesto sus aspectos necesarios.

Ahora bien, no hay prácticamente nada de este procedimiento conceptual-analítico ni de sus resultados en el modo típico de argumentación de Gaos, ejemplificado aquí en las proposiciones (a)-(c). De esto se siguen al menos dos cosas: 1) Gaos desconoce el método de la variación eidética y lo malinterpreta como una especie de generalización inductiva. 2) Lo que Gaos entiende por método fenomenológico no es ni fenomenología en sentido

¹⁷ Para una explicación detallada y ejemplificada de esto, véase Pérez-Gatica (2021: 280, nota 19).

¹⁸ Para ello véase Husserl (1939: 410-420). Una exposición estrictamente sistemática del punto de partida, los pasos y los objetivos del método eidético según el estado actual de la investigación fenomenológica puede encontrarse en Pérez-Gatica (2020: 217-238).

husserliano ni parece estar bien definido en sí mismo, pues no está claramente formulado en cuanto a su campo de trabajo, su punto de partida, sus pasos y sus objetivos¹⁹.

4.3. *El legado académico de las enseñanzas de Gaos*

Por último, consideremos el legado académico de la perspectiva de Gaos sobre la fenomenología de Husserl. La historia de la recepción de la fenomenología en España y América Latina le debe mucho a los años de enseñanza y a las numerosas traducciones de Gaos. De esto no hay duda. Él tenía, además, su propio proyecto filosófico, la por él llamada “filosofía de la filosofía”, cuya naturaleza rebasa los límites temáticos de este trabajo (al respecto, véase Díaz 2011: 60-66). Pues aquí se ha tratado desde el comienzo única y exclusivamente de la “crítica de la fenomenología [...] de Husserl” anunciada por el propio Gaos (1999: 74). Esta, el único objeto de su discusión con Villoro, refleja claramente cuán sesgada era la idea que Gaos tenía de la fenomenología trascendental y cuán difícilmente su magisterio podría haber conducido al desarrollo de una tradición auténticamente fenomenológica entre sus alumnos. Más bien es claro, por el contrario, que sus convicciones lo llevaron a difundir prejuicios sobre la fenomenología de Husserl, prejuicios que se consideran interpretaciones típicamente erróneas en la investigación fenomenológica más reciente (véanse San Martín 2015: 45 y ss.; 2010: 99 y ss.). No obstante, se debe reconocer que la discusión entre Gaos y Villoro fue la primera recepción del concepto MV en la filosofía de habla hispana, y que, por lo tanto, forma parte del “movimiento fenomenológico” (Spiegelberg 1965), cuyo influjo aún vivo se extiende actualmente a lo largo y ancho de la filosofía latinoamericana contemporánea (véase Ferrer, Schmich y Pérez-Gatica 2022).

También —y sobre todo— en México, Gaos marcó el destino de la recepción de la fenomenología. Si esto fue para bien o para mal es, sin embargo, una cuestión abierta, pues muchos y a la postre muy influyentes filósofos

¹⁹ Para las razones por las que Gaos insiste, con todo, en llamar “fenomenológico” a su trabajo filosófico, véase Ziri6n (2021: 91 y ss.).

mexicanos aprendieron de él a malentender la fenomenología trascendental como un cartesianismo ingenuo (véase Leyva 2018: 236), el cual, en palabras de una alumna de Gaos, “conduce necesariamente a un callejón sin salida” (Mues 1999: 6) y, como el propio Gaos dijo una vez, constituye una metafísica degenerada de consecuencias inhumanas (2003: 56). Además, cabe destacar el siguiente hecho histórico, expuesto por Fernando Salmerón²⁰: más allá de su crítica a la fenomenología de Husserl, la filosofía de Gaos —incluyendo lo que él llamaba “método fenomenológico”— no constituía un pensamiento vivo prometedor, sino una “vía cerrada” “decepcionante”, por lo que sus alumnos se rebelaron contra él (Salmerón 2006: 243-244), apostando cada vez más por la filosofía analítica de estilo británico y norteamericano (véanse Leyva 2018: 239-240; Valero Pie 2012: 18-19; San Martín 2010: 97-98; Rossi 1970: 16), que a Gaos le parecía “vergonzante” por su carácter “asistemático” (1967: 26, 30).

En vista de todo lo anterior, la muy difundida convicción de que la fenomenología en el mundo de habla hispana está abrumadoramente en deuda con Gaos debe tomarse con reservas. En mi opinión, el *legado ideológico* de Gaos —es decir, el conjunto de creencias transmitidas por él que se ha convertido en un ideario tradicionalmente resonante entre investigadores de habla hispana— debe ser examinado en cuanto a si resulta beneficioso o perjudicial para la investigación fenomenológica y su diálogo con otras corrientes filosóficas y disciplinas académicas.

5. CONCLUSIÓN

La discusión tematizada en este trabajo gira esencialmente en torno a la tesis de que MV y sujeto trascendental son términos contradictorios, es decir, que no se puede pasar de lo uno a lo otro sin contradicción, porque la asunción de un mundo de la vida cotidiana realmente existente no puede conciliarse con la ejecución de la *epoché* que “desconecta” el mundo y que subyace metódicamente al postulado del sujeto puramente trascendental (*ego cogito*).

²⁰ Salmerón, que se doctoró con Gaos (véase Zirió 2003: 332-333), dirigió entre 1966 y 1978 el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, donde se editan las obras completas de Gaos desde finales de los años 70.

Aunque la discusión entre Gaos y Villoro está lejos de ofrecer una solución satisfactoria de este problema y una explicación exhaustiva del concepto fenomenológico MV resulta muy relevante, sin embargo, para la investigación fenomenológica contemporánea, pues nos recuerda que la determinación de las relaciones sistemáticas entre la epistemología trascendental y la teoría del MV no se ha realizado aún y sigue representando hasta el día de hoy un desiderátum de investigación²¹.

Para aclarar estas relaciones es necesario hacer un análisis de motivaciones científicas. Es decir, es necesario partir de las razones que despertaron el interés de Husserl por una teoría del MV en el contexto de su intención de refundar “la lógica pura y la teoría del conocimiento” (Hua XVIII: 7 [22-23])²². La noción de presupuesto trascendental es decisiva para esta cuestión. Un presupuesto trascendental es un elemento intencional en la historia experiencial de un sujeto de conciencia, que es necesario para que este sujeto sea capaz de hacer ciertas asunciones fundamentales para la operatividad intersubjetiva de todo conocimiento. Por ejemplo, la asunción elemental de que los cosujetos de mi vida cotidiana (la gente que me rodea) perciben lo mismo que yo cuando se ponen en mi lugar. La cuestión que llevó a Husserl a desarrollar una teoría fenomenológica del MV puede expresarse con esta pregunta: ¿cómo y sobre la base de qué evidencias se constituye el mundo circundante de mi vida de conciencia como un horizonte de sentido que está siempre ya presupuesto con respecto a ese tipo de asunciones elementales, aparentemente no problemáticas y epistemológicamente fundamentales? Este es el tema de los presupuestos trascendentales, cuya investigación conduce, según Husserl, de la lógica formal a la fenomenología trascendental y además también a la teoría del MV (véase Hua XVII: 202, 277). Sin embargo, la cuestión de cómo ocurre esto exactamente, y si en armonía o

²¹ Esto se debatió intensamente en la conferencia internacional “New Phenomenological Perspectives on the *Crisis* and the Lifeworld”, que tuvo lugar en agosto de 2018 en la Bergische Universität Wuppertal (Alemania). Otros debates sobre hasta qué punto se puede conciliar la vía cartesiana con la fenomenología del MV se encuentran en Zhang (2021); Perkins (2017).

²² Pues Husserl pasa, como es sabido, de una crítica del conocimiento que parte de los problemas de la justificación de los principios lógico-formales (véase Hua XVIII; Hua XIX/1-2) a una crítica del conocimiento fuertemente orientada a las actividades y pasividades de la conciencia en el mundo de la vida cotidiana precientífica (véase Hua VI).

contradicción con la *epojé* fenomenológica, sigue siendo controvertida hasta el día de hoy y requiere más que nunca de una aclaración sistemática, sobre todo en vista de la tendencia actualmente creciente hacia el diálogo entre fenomenología y ciencias sociales (véanse Loidolt 2021; Caminada 2019; Stinkes 2019).

BIBLIOGRAFÍA

- BERMES, Christian (2017): “Die Lebenswelt”, en Sebastian Luft y Maren Wehrle (eds.), *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 230-236.
- CAMINADA, Emanuele (2019): *Vom Gemeingeist zum Habitus: Husserls Ideen II. Sozialphilosophische Implikationen der Phänomenologie*. Cham: Springer.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2011): Presentación y actualidad de José Gaos, en *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, n.º 6, pp. 55-66.
- FERRER, Guillermo; SCHMICH, Niklas, y PÉREZ-GATICA, Sergio (2022) (eds.): *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika. Ein Lesebuch*. Freiburg/München: Karl Alber.
- GAOS, José (1959): *Discurso de Filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- (1967): *De antropología e historiografía*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- (1987): *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*. Editado por Fernando Salmerón. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1992): *Obras completas XIII. Del hombre*. Editado por Fernando Salmerón. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1996): *Obras Completas VIII. Filosofía mexicana de nuestros días. En torno a la filosofía mexicana. Sobre la filosofía y la cultura en México*. Editado por Fernando Salmerón. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1999): *Obras Completas X. De Husserl, Heidegger y Ortega*. Editado por Antonio Zirió Quijano. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2003): *Obras completas III. Dos ideas de la filosofía 1938-1950*. Editado por Antonio Zirió Quijano. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2008): *Filosofía de la filosofía*. Editado por Alejandro Rossi. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- GAOS, José; PACI, Enzo; WILD, John, y LANDGREBE, Ludwig (1963): *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARRIDO, Manuel (2013): “Ortega y Gasset’s Heritage in Latin America”, en Susana Nuccetelli; Ofelia Schutte; Otávio Bueno (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*. Chichester: Blackwell, pp. 142-155.
- GENIUSAS, Saulius (2012): *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*. Dordrecht: Springer.
- GONDEK, Hans-Dieter, y TENGELYI, László (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, Martin (1994): *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Gesamtausgabe, Bd. 17). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, Edmund. Las obras de Husserl se citan siguiendo el modelo de la edición canónica de sus obras completas (*Husserliana*): “Hua, Tomo (nº romano), página”.
- Hua I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por Stephan Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff 1950; *Meditaciones cartesianas*. Traducido por Mario A. Presas, Madrid: Tecnos 1986.
- Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Editado por Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano, Ciudad de México: UNAM/CFE 2013.
- Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Editado por Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff 1976; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica 1991.
- Hua VIII: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Editado por Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff 1959.
- Hua XVII: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*. Editado por Paul Janssen, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974.
- Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Editado por Elmar Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff 1975; *Investigaciones lógicas 1*. Traducido por Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid: Alianza 2006.

- Hua XXVII: *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937). *Mit ergänzenden Texten*. Editado por Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp), Dordrecht: Kluwer 1989.
- Hua XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Editado por Berndt Goossens, Dordrecht: Kluwer 2002.
- Hua Dok III/4: *Briefwechsel. Teil 4: Die Freiburger Schüler*. Editado por Karl Schuhmann, Dordrecht: Springer 1994.
- HUSSERL, Edmund (1939): *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Editado por Ludwig Landgrebe. Prag: Academia (reimpreso en Hamburg: Meiner 1976).
- KERN, ISO (1962): “Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls”, en *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, 2, pp. 303-349.
- LANDGREBE, Ludwig (1961): “Husserls Abschied vom Cartesianismus”, en *Philosophische Rundschau*, 9, 2/3, pp. 133-177.
- LEYVA, Gustavo (2018): *La filosofía en México en el siglo xx. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática*. Ciudad de México: Secretaría de Cultura/Fondo de Cultura Económica.
- LOHMAR, Dieter (2010): “Phänomenologische Methoden und empirische Erkenntnisse”, en Carlo Ierna, Hanne Jacobs y Filip Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, pp. 191-219.
- (2017): “Logik und Erkenntnistheorie”, en Sebastian Luft y Maren Wehrle (eds.), *Husserl Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 165-173.
- LOIDOLT, Sophie (2021): “Order, Experience, and Critique: The Phenomenological Method in Political and Legal Theory”, en *Continental Philosophy Review*, 54, <doi.org/10.1007/s11007-021-09535-y> (24-04-2021).
- MUES DE SCHRENK, Laura (1999): “Prólogo”, en Gaos 1999: pp. 5-33.
- ORTEGA Y GASSET, José (2019): *Meditaciones del Quijote* (1914). Madrid: Cátedra.
- PÉREZ-GATICA, Sergio (2020): *Anfang und Methode. Zur Verwandlung der Ersten Philosophie in eine Grundlagenwissenschaft bei Husserl*. KUPS: Universität zu Köln, <<https://kups.ub.uni-koeln.de/62926/>>.
- (2021): “Die Diskussion zwischen José Gaos und Luis Villoro über den Begriff der Lebenswelt – Kritische Auswertung einer entscheidenden Episode der Rezeptionsgeschichte von Husserls Phänomenologie in Spanien und Mexiko”, en *Husserl Studies*, 37, pp. 271-286.
- PERKINS, Patricio A. (2017): “A Critical Taxonomy of the Theories About the Paths into the Reduction”, en *Husserl Studies*, 33, pp. 127-148.

- ROMANELL, Patrick (1970): "Tributo a José Gaos". Traducido por Alejandro Rossi, en *Diánoia*, 16/16, pp. 288-292.
- ROSSI, Alejandro (2008): "Nota editorial", en Gaos 2008: pp. 10-11.
- SALMERÓN, Fernando (2006): *Gaos y la filosofía iberoamericana. Segunda parte*. Ciudad de México: El Colegio Nacional.
- SAN MARTÍN, Javier (2005) (ed.): *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- (2010): "En la estela de Ortega y Gaos: Fenomenología y Antropología", en *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, 5, pp. 73-104.
- (2015): *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- SERRANO DE HARO, Agustín (1997): "Prólogo", en Agustín Serrano de Haro (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Universidad Complutense, pp. 9-10.
- SKINNER, Matthew M.; STEPHENS, Nicholas B.; TSEGAI, Zewdi J.; FOOTE, Alexandra C.; HUYNH, Nguyen N.; GROSS, Thomas; PAHR, Dieter H.; HUBLIN, Jean-Jacques, y KIVELL, Tracy L. (2015): "Human-like Hand Use in *Australopithecus africanus*", en *Science*, 347, pp. 395-399.
- SPIEGELBERG, Herbert (1965): *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- STINKES, Ursula (2019): "Phänomenologische Zugänge: Intersubjektivität und pädagogische Reflexion", en Markus Dederich, Stephan Ellinger, Désirée Laubenstein (eds.), *Sonderpädagogik als Erfahrungs- und Praxiswissenschaft: Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, pp. 179-194.
- TENGYELI, László (2014): *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München: Karl Alber.
- VALERO PIE, Aurelia (2012): "Introducción", en Aurelia Valero Pie (ed.), *Filosofía y vocación. Seminario de filosofía moderna de José Gaos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 10-19.
- VILLORO, Luis (1999): "A la comunicación del Dr. José Gaos", en Gaos 1999: pp. 387-388.
- (2009): *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. Ciudad de México: UNAM.
- ZEA, Leopoldo (1996): "Prólogo", en Gaos 1996: pp. 5-19.
- ZHANG, Junguo (2021): "Transcendental Co-originariness of Subjectivity, Intersubjectivity, and the World: Another Way of Reading Husserl's Transcendental Phenomenology", en *Human Studies*, 44, pp. 121-138.
- ZIRIÓN QUIJANO, Antonio (1995): "The Marginal Notes of José Gaos in *Ideas I*", en *Husserl Studies*, 12, pp. 19-53.

- (1998): “Notes about the Phenomenology of José Gaos”, en Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), *Ontopoietic Expansion in Human Self-Interpretation-in-Existence. Analecta Husserliana*, 54. Dordrecht: Springer, pp. 331-344.
- (1999): “Nota del coordinador de la edición”, en Gaos 1999: pp. 35-50.
- (2003): *Historia de la fenomenología en México*. Morelia: Jitanjáfora.
- (2021/en prensa): *El sentido de la filosofía. Obra reunida sobre José Gaos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.