

Edmund Husserl, *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, trad. Antonio Ziri6n y Jos6 Gaos, M6xico, FCE/UNAM, 2013

JETHRO BRAVO GONZÁLEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Al oído amigo que nos hace conscientes de nuestros errores

El libro *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura* vio la luz pública en 1913, en la primera parte del primer tomo del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* editado en Halle, Alemania, por la editorial Max Niemeyer. Dicho *Anuario*, fundado por Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Adolf Reinach, Max Scheler y Edmund Husserl, sería el órgano del nuevo movimiento filosófico de la Alemania de principios del siglo pasado. Dentro de las obras publicadas en él, las *Ideas*, cuyo autor era Edmund Husserl, no sólo se volvería fundamental para entender gran parte de la filosofía del siglo xx, sino que en ella llegaría la filosofía a una exposición objetiva y rigurosa de su campo de estudio. Por eso, el año pasado y a cien de su aparición, se publicó en nuestro país, a cargo de Antonio Ziri6n Quijano, una nueva traducción de esta obra fundamental de Husserl. La filosofía es, en efecto, no sólo ni principalmente un producto histórico, sino una esfera del saber con sus propios métodos y objetos, con su propio sentido. Las *Ideas* presentan ese objeto y ese método en una renovada formulación, esta vez como *fenomenología pura* o *trascendental*.

La nueva traducción de Antonio Ziri3n fue realizada sobre la que public3 Jos3 Gaos en 1949, tambi3n en nuestro pa3s. Traductor de oficio y fil3sofo de profesi3n, Gaos leg3 a la filosof3a en M3xico y en habla castellana un acervo de obras cl3sicas en nuestra lengua para la formaci3n de nuevas generaciones de fil3sofos. No obstante, y a pesar de dedicar su vida a ella, Gaos ten3a una idea muy peculiar de la filosof3a. Para 3l, la filosof3a era una confesi3n personal. Se entiende, desde luego, que las traducciones que Gaos hizo no prestaran suficiente atenci3n al sentido objetivo de los t3rminos y a la precisi3n del pensamiento en que se manifestaban. Esta carencia, si bien puede ser insensible en algunos autores, es preocupante en el caso de un autor como Husserl, en el que la prosa filos3fica es conducida a niveles de exigencia alt3simos y la sistematicidad rigurosa era la aspiraci3n de su programa filos3fico. Gaos nunca pudo comprender que en la filosof3a no se estudia el texto por el texto o el texto por el autor y sus ideas particular3simas (recordemos que la palabra *idiota* quiere decir en realidad tener ideas absolutamente particulares), sino el texto por sus significados objetivos y “comunes”. A causa de ello, Antonio Ziri3n, con una larga y fundamental tarea en el cultivo de la fenomenolog3a husserliana o trascendental, puso ya hace varios a3os manos a la obra en lo que 3l gusta llamar una refundici3n de la traducci3n de Gaos, pero que en verdad es una co-traducci3n de la obra original de Husserl. No es de dudar que el motivo de esa decisi3n haya sido el valor perenne que todo estudioso serio de la filosof3a puede descubrir en la obra de Husserl, junto con el que sea necesario disponer de los elementos formativos b3sicos para una filosof3a rigurosamente fundamentada en nuestro propio idioma. Por lo dem3s, la nueva traducci3n no s3lo significa la posibilidad de crear una comunidad castellana m3s profesional dedicada al estudio de la *fenomenolog3a trascendental*, sino tambi3n una contribuci3n a favor del crecimiento mismo de la filosof3a en general.¹

Toda la actualidad de la obra se finca en el hecho de ser una introducci3n a la filosof3a. Ella representa la posibilidad de conocer su objeto y su m3todo

en un sentido nuevo. Con su estudio se obtienen conceptos, procedimientos y recursos evidenciales –objetivos– para emplear en nuestra propia práctica filosófica. Esto, que podemos llamar la intención científica de la obra –veremos por qué no es absurdo decir esto de la filosofía, sino todo lo contrario–, queda expresado desde sus primeras líneas:

La fenomenología pura, hacia la cual buscamos aquí el camino, cuya posición singular con respecto a todas las demás ciencias caracterizamos, y a la que queremos acreditar como ciencia fundamental de la filosofía, es una ciencia esencialmente nueva, alejada del pensar natural por lo que tiene de peculiar por principio, y por ello una ciencia que apenas en nuestros días se afana por desarrollarse.²

El término “ciencia” utilizado por Husserl es el alemán *Wissenschaft*. En contraste con el castellano *ciencia* y el inglés *science*, ambos procedentes del latín *scientia*, el término *Wissenschaft* es más amplio. “La ciencia” es, para la persona con un mínimo de cultura en castellano o en inglés, el conjunto de las ciencias naturales. La *Wissenschaft*, en cambio, demarca el conjunto de saberes o conocimientos fundamentados rigurosamente en una evidencia objetiva y formulados con expresiones precisas en un sistema teórico de conceptos y enunciados. Si bien se mira, nuestra palabra “ciencia” se refiere en su uso actual a un subconjunto de la más amplia *Wissenschaft*. No obstante, si comprendemos nuestro término en su intención, es decir, en referencia a la objetividad, rigurosidad y sistematicidad del conocimiento, entonces tenemos que identificarlo con la *Wissenschaft* alemana. Así, no sólo las ciencias naturales son científicas, sino también los conocimientos sistemáticos formales como los matemáticos o los lógicos, pero también los “materiales” no naturales, denominados en nuestra lengua “humanísticos”. Todos estos conocimientos son unidades teóricas fundadas en el sentido de sus propios objetos y con métodos adecuados a ellos. Cada una de estas unidades lleva el nombre de una ciencia particular; además, el trabajo intersubjetivo es fundamental para su desarrollo. El encogimiento de nuestro término “ciencia” a unas ciencias específicas, las naturales, se muestra entonces

como una arbitrariedad. El origen de esta arbitrariedad no es más que una contingencia histórica.

La ciencia nueva que Husserl expone en *Ideas* es ciencia en tanto se postula como una unidad sistemática y rigurosamente fundamentada de conocimientos teóricos. Sin embargo, como quedó ya asentado por el mismo Husserl, “alejada del pensar natural por lo que tiene de peculiar por principio”. La correcta comprensión y valoración de la *fenomenología trascendental* sólo es posible si se ha comprendido y valorado a su vez qué quiere decir este alejamiento del “pensar natural”.

Todas las ciencias que no son fenomenológico trascendentales son ciencias del “pensar natural”. Podemos definir “el pensar natural” como el sentido “objetivista” que tienen nuestros actos comunes y corrientes de experiencia. En “el pensar natural” vivimos y tratamos con un mundo compuesto por objetos y por seres conscientes. Nosotros, como un caso de estos seres, formamos parte de ese mundo. Los actos de conocimiento que se dirigen a ese mundo no pueden más que ser actos que expresen su sentido de ser. El fenomenólogo trascendental, en cambio, se dirige a un mundo que está escondido en ese mundo naturalmente dado, pero que funge como su condición de posibilidad. Ese mundo, que para el acto y sujeto que lo descubre es un mundo *nuevo*, es el mundo de la conciencia trascendental. Los actos de conocimiento que a él se dirigen no podrán ser actos que expresen lo que pertenece al otro mundo, el del “pensar natural”, sino actos que expresen el sentido de ser de este *nuevo* mundo.

La fenomenología trascendental no sólo tiene su propio objeto de conocimiento, que es radicalmente diferente al de cualquier ciencia no trascendental, sino que su método es, correspondientemente, radicalmente nuevo. La ciencia fenomenológica trascendental investiga mediante *descripciones*. Las explicaciones causales y las explicaciones axiomáticas no se corresponden con su reino objetivo. El método de investigación causal y el axiomático responden, más bien, a las necesidades cognoscitivas de objetos dados por existentes en “el pensar natural”, sea al modo de un objeto *real* espacio temporal o al modo de un objeto *ideal* no temporal, pues

“el pensar natural” abraza todo objeto con pretensiones de existencia independiente o en sí. El método de investigación descriptiva trascendental se origina en un objeto (en el más amplio sentido de objeto de conocimiento) que no se puede asumir como ya existiendo o ya siendo válido de la misma manera que los objetos del “pensar natural”. Este nuevo objeto tiene la peculiaridad de ser descubierto por una reflexión del sujeto sobre sí mismo. Por eso, no se puede explicar según sus efectos y no se puede explicitar deductivamente según su contenido analítico. Debe ser, más bien, expresado tal como se da y en los límites en que se da. Lo hallado solamente es conocido en sí mismo cuando la descripción se mantiene fiel a lo que muestra el acto reflexivo trascendental.

Se puede ver ahora claramente la razón de que la *fenomenología trascendental* sea una ciencia radicalmente nueva. Es ciencia, porque tiene su propio objeto de estudio, el cual se presenta en una evidencia extraíble por todo sujeto racional. Este objeto, además, es descrito en la aspiración a una unidad sistemática de términos y enunciados precisos. La corrección de los términos y de los enunciados se debe demostrar objetivamente, es decir, se debe verificar en la evidencia fenomenológica trascendental. Es, además, radicalmente nueva, porque el descubrimiento de su objeto y de su método de investigación implican un “alejamiento del pensar natural”. Sin embargo, aún no ha sido expuesto un momento fundamental de la ciencia nueva que Husserl nos entrega en sus *Ideas*.

El primer capítulo de la obra está dedicado a la reivindicación de la posibilidad del conocimiento eidético o de esencias, porque no era fácil comprender, en tiempos de Husserl —y aun en los nuestros—, que fuera posible ese tipo de investigación. La dificultad provenía de una cierta interpretación de la lógica. Ésta era vista como el representante único de un conjunto de conocimientos que pretenden validez eidética o esencial. Sin embargo, para muchos estudiosos de la época, la lógica no satisfacía esa pretensión. De hecho, sólo era una suma de reglas del arte del bien pensar. “El pensar”, por otro lado, era objeto exclusivo de la psicología. Se extrae luego fácilmente la siguiente conclusión. Si la lógica sólo con-

tiene las reglas para conducir bien el pensamiento, y el pensamiento es el objeto de estudio de una ciencia que no es la lógica, entonces la lógica tiene sus fundamentos científicos en una ciencia que no es ella misma. Esta ciencia que no es la lógica y que, sin embargo, le otorga sus fundamentos científicos era, como ya se dijo, la psicología. La lógica no era considerada, en la corriente de pensamiento predominante en la Alemania de la primera mitad del siglo XIX y en el ambiente filosófico europeo y norteamericano de la época, como una ciencia por derecho propio, sino como un arte o una técnica subordinados a una ciencia empírica.

De acuerdo con lo anterior, la lógica habla de realidades empíricas y no de esencias o realidades ideales. Sin embargo, el programa psicologista de la lógica implicaba, además de contrasentidos y contradicciones—que el mismo Husserl desmontó trece años atrás en sus *Investigaciones lógicas*—, la negación de la posibilidad del conocimiento científico y en general. La suspensión de la lógica como ciencia autónoma de idealidades elimina la posibilidad de fundamentación de cualquier conocimiento.

Todo conocimiento científico o general que esté bien fundamentado y tenga unidad presupone una base de idealidad o conocimiento esencial. “Las ciencias” no son un hablar arbitrario de este o aquel otro objeto, sino unidades sistemáticas levantadas sobre la identidad de un objeto general. Ellas hablan de un tipo objetivo específico, y conocer ese tipo objetivo es ya conocer una esencia. Ciencia sin esencia no es ciencia, sino una multiplicidad asistemática (sin tema) de conocimientos o saberes. En el peor de los casos, en la falta de unidad se denuncia no una falta de integridad de los componentes múltiples del conjunto, sino una desunión interna a cada componente y, en última instancia, interna al postulado principal de la ciencia pretendida. En razón de ello, como ciencia nueva, la *fenomenología trascendental* no puede ignorar las condiciones ideales de su propia fundamentación. Comienza como *fenomenología eidética*, y esta fenomenología es la que nos presenta Husserl en sus *Ideas*.

El método utilizado por esta ciencia nueva no es, pues, el descriptivo a secas, sino el descriptivo *eidético*. A este método hemos ahora de agre-

gar el de la *epojé* o reducción fenomenológica trascendental. La *epojé* no tiene análogo alguno en los métodos científicos del “pensar natural”. En éstos, tenemos un objeto dado previamente que es elevado a la conciencia científica natural por los métodos que él mismo predelinea. En la *fenomenología trascendental*, en cambio, no tenemos dado con anticipación el objeto de estudio. Ella tiene que hacerse de su objeto. Esto quiere decir que la fenomenología trascendental, a diferencia de las ciencias del “pensar natural”, tiene un método de acceso a su dominio objetivo. En el objeto de las “ciencias naturales” ya estamos con anterioridad a su establecimiento.

La *epojé* o reducción fenomenológica trascendental es un *cambio* de actitud que entrega un objeto de estudio radicalmente nuevo. Al ejecutar la modificación de la actitud pasamos de los objetos dados en la actitud natural al objeto dado en la actitud fenomenológica trascendental. Entonces descubrimos un mundo nuevo que vivía anónimo a nuestra mirada. No obstante, el método de acceso a la fenomenología trascendental plantea los problemas más difíciles para el principiante. Por ejemplo, el grupo que fervorosamente recibió la obra anterior de Husserl, las *Investigaciones lógicas*, y que había fundado junto con él el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, no aceptó esta reforma de la fenomenología que presentaban públicamente por vez primera las *Ideas*. El mismo Husserl, consciente de la dificultad del método de acceso a la esfera trascendental, ensayó diversos modos de su exposición en el resto de su carrera filosófica. Hasta nuestros días, la *epojé* o reducción no es un tema que haya dejado de llamar la atención. Es mi opinión que su planteamiento en las *Ideas* merece más atención de la que se le ha dedicado hasta la fecha. Las *Ideas* se ocupan de este tema capital para la fenomenología trascendental en la sección siguiente a la encargada de la reivindicación del conocimiento eidético o esencial.

El método de acceso a la fenomenología trascendental es presentado por Husserl en esta obra de modo que debemos distinguir en él dos momentos: el de la *epojé* o suspensión y el de la reducción. Después de

describir brevemente la actitud o “pensar natural”, Husserl nos dice que “*en lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente. Ahora se trata de convencerse de que este cambio es por principio posible*”.³ La posibilidad de ese cambio es demostrada al nivel de la teoría del juicio. Muchas veces en nuestra vida hemos experimentado la suspensión de un juicio. Cuando esto sucede, el objeto del juicio no es negado ni afirmado, sino simplemente percibido o percatado. La actitud natural, por su parte, *no* es un juicio, pero tiene la forma de un juicio posible, es un juicio *no expreso*. En él, el sujeto tiene una posición relativa al mundo. Éste aparece con el carácter de ser *real*, como “existiendo - ahí” o está implícitamente “afirmado”. La coherencia entre la actitud natural y los juicios de existencia nos permite trasladar el suceso de la suspensión o neutralización de la esfera del juicio a la de la actitud. Suspendemos, entonces, la actitud misma, la ponemos “fuera de acción”. Al referirnos, en cambio, al objeto de esa actitud, es decir, el mundo *real* y sus objetos *reales*, decimos que los ponemos “entre paréntesis”. Pero si podemos suspender la actitud o la postura del sujeto es evidente que debemos estar ya en una actitud o postura diferente. De lo contrario no podríamos desconectar la actitud natural. Correlativamente, el “poner entre paréntesis” es posible porque ya hay un mundo nuevo, un reino de objetividad nuevo, presente como polo de la nueva actitud.

Sin embargo, en este punto de su obra Husserl aún no nos ha dicho dónde estamos y qué encontramos al suspender la actitud natural. De otro modo, aún no sabemos cuáles serán los objetos de posibles juicios o predicaciones en la suspensión de esa actitud y sus objetividades. ¿De qué hablamos en la fenomenología trascendental? ¿Qué vemos en ella? Parece que no ha quedado ningún objeto y ningún juicio posible al interior de la *epoché*.

Husserl toma un camino singular para mostrar al lector qué se ve tras la *epoché*. Su exposición coincide con la segunda parte del método de acceso en esta obra, la de la *reducción*. La palabra elegida por Husserl, “reducción”, no significa más que la operación que conduce la mirada del

sujeto del dominio del ser *real* al dominio del ser *trascendental*, del viejo mundo al nuevo mundo. La reducción traslada al sujeto en dirección unívoca entre las regiones ontológicas. La *epojé*, en cambio, representa en una fórmula general el corte negativo que se hace a *lo real*. La reducción es necesaria para darle un sentido positivo a la *epojé*. El camino a la reducción será un ascenso por la *conciencia en actitud natural*. ¿Por qué hace esto Husserl?

El nivel de la conciencia en actitud natural no es auténticamente fenomenológico, pero es ya en sí una anticipación de él. La conciencia se ofrece primeramente como parte integrante del mundo, como objeto del “pensar natural”, es decir, como conciencia de un ser que existe “ahí - delante”, de un *ente* o ser real - existente. Esta conciencia es comprendida como un *suceso de algo que existe*. Por ello, no tiene aún derecho para considerarse un dominio autónomo del saber “alejado del pensar natural”. La conciencia natural no es un ser *autónomo*. En sentido auténtico, “autonomía” quiere decir ser independiente en sentido íntegro, darse leyes propias, ser autorregulativo o autosuficiente. La autonomía sólo le puede ser otorgada a la conciencia por la reducción fenomenológica trascendental. Como toda autonomía auténtica, se gana frente a lo que ella no es. Por eso es necesario comenzar el recorrido hacia el nuevo mundo en el estado aún enajenado de la conciencia. Lo que debemos comprender es que, aun inmersa en “el pensar natural”, la conciencia *se muestra*. Husserl dedicó los análisis suficientes a esta conciencia aún natural para enseñar sobre todo una característica esencial a ella: su separabilidad del mundo del “pensar natural”, de los *entes*. La posibilidad de esa autoctonía está en la esencia misma de la conciencia, incluso en referencia natural. Extender dicha separabilidad al dominio total de los entes, incluido el sujeto como ente real, es lo que llamamos reducción fenomenológica trascendental.

El método de acceso a la fenomenología trascendental queda así delineado en las *Ideas* como una suspensión o *epojé* de la actitud natural que reduce a una esfera de ser radicalmente otra frente a toda la esfera del “pensar natural”. Lo que así aparece no es una parte o

fragmento de una totalidad, como tal vez haga pensar el término “reducción”. Todo ente es parte de un mundo que lo contiene, pero la conciencia no es contenida en un mundo, no es un ente. En términos ontológicos, la conciencia trascendental es una totalidad en sentido estricto. Es, además, el lugar donde se muestra todo ente posible. La conciencia trascendental así caracterizada ocupa el lugar categorial del mundo. En ella nacen, habitan y mueren los entes. No tiene, por lo mismo, regiones colindantes o delimitantes. Se extiende sobre y pone toda región posible de ser, de entes. Es íntegra, absoluta. En términos epistemológicos, la conciencia trascendental sólo se muestra a sí misma cuando el sujeto que filosofa ha delimitado o reducido, aquí sí en sentido negativo, las pretensiones cognoscitivas de la razón de lo *real* a lo trascendental. El término “reducción” indica así el resultado de la crítica de la razón. La *epojé* se limita a expresar en una fórmula la condición necesaria negativa de la reducción. La reducción, en cambio, es la condición positiva de la *epojé*. *Epojé* y reducción son los correlatos esenciales del acto filosófico primero. Polo negativo y positivo, respectivamente. Cabe la posibilidad, no obstante, de aplicar parcialmente la *epojé* y la reducción, es decir, de referirlas a un tipo de entes entre otros. Sólo hasta que el reino total de los entes ha sido suspendido y reducido tenemos la conciencia pura. Planteado en esa parcialidad, el recorrido hacia la fenomenología trascendental adopta la forma de múltiples reducciones, cada una dirigida hacia un tipo fronterizo de ser a la conciencia trascendental. Con esta cuestión Husserl cierra la última parte de la sección segunda de su obra.

El método de la fenomenología no sólo es complejo por las operaciones de acceso que demanda, sino también porque, una vez instalados en la conciencia trascendental, debemos cuidarnos de traer métodos ajenos a ella para su investigación. El peligro es alienar el ser propio de la conciencia con métodos que pertenecen a objetos del “pensar natural”, a meros entes. La posible confusión no es insubstancial. Un cambio metódico implica, en sí mismo, una modificación de la perspectiva

del objeto. El método de investigación de la conciencia trascendental ha de ser auténticamente *descubierto* por el fenomenólogo. La verdadera aparición de la conciencia pura a la razón es refractaria al préstamo metodológico. Esta complejidad del método de investigación tiene que guiar siempre los esfuerzos del filósofo por hacerse del campo trascendental. No están, estos esfuerzos, sólo presentes en el comienzo de su introducción a la nueva ciencia, sino que son el modo en que ella es reganada una y otra vez. En la fenomenología trascendental no estamos de entrada ni siquiera en relación con su método. Husserl ha dedicado la primera parte de la sección tercera de su libro a la reflexión sobre el método fenomenológico.

Desde ese punto de la obra, su autor comienza el tratamiento formal y sistemático de los temas de la ciencia fenomenológica trascendental. Dejamos, entonces, la primera etapa introductoria por una segunda. La finalidad de ésta será poner de relieve y esquematizar algunos problemas básicos de la fenomenología trascendental. Las estructuras generales de la conciencia pura, como la reflexión y el tiempo fenomenológico, la intencionalidad (su carácter ponente), el contenido ingrediente y los no ingredientes; los problemas funcionales o constitutivos, serán todos esbozados. Dos grandes títulos, referentes a dos elementos esenciales de la vida de conciencia, la nóesis y el nóema –lo subjetivo y lo objetivo en sentido fenomenológico– ocuparán la mayor parte de esta tercera sección.

La obra concluye con una sección cuarta dedicada a los problemas de la posición de un objeto *real*. Se cierra así el círculo temático de las *Ideas* con una vuelta *sobre* el “pensar natural”. La situación inicial motivante del pensamiento filosófico se introduce como objeto de aclaraciones fenomenológicas. Por mi parte, terminaré con una reflexión sobre lo que esta sección última podría significar.

Quizá resulte extraño hablar, en el contexto de las *Ideas*, de la actitud natural como la situación inicial o estado motivante que conduce a la fenomenología trascendental. En esta obra se introduce a la fenome-

logía trascendental poniendo énfasis en su especificidad científica, en su objeto y método originales en deslinde de aquella actitud, sus objetos, métodos y ciencias. Husserl mismo no es explícito con las motivaciones filosóficas de la nueva ciencia. En las *Ideas* encontramos incluso la demanda husserliana de una *epojé* filosófica, que podemos ver refleja en el título mismo de la obra. El autor tuvo sus buenas razones para exigirla. La filosofía es una región del saber propensa a contaminaciones erísticas y a posturas falsas. Sin embargo, la fenomenología trascendental es el resultado de motivaciones puramente filosóficas. La falta de las mismas en esta obra *introdutoria* hace bastante ininteligible para qué queremos esta ciencia nueva. La partición del método de acceso es sólo el resultado de esta carencia de introducción filosófica a la fenomenología trascendental. Husserl nos pide hacer la *epojé*, pero no nos dice para qué. Tenemos que recorrer y comprender toda la sección sobre la conciencia en actitud natural para tener un vistazo, aún incompleto, de lo que investiga esta ciencia nueva. Mi parecer es que este no es el mejor modo de introducción a la fenomenología trascendental, aunque sí una presentación necesaria en un nivel posterior. Husserl mismo fue consciente de esta dificultad, como se dijo líneas atrás. No creo que Husserl mismo, además, la haya logrado resolver en sus otras obras publicadas en vida. Se trata de un problema propedéutico, el más difícil de la filosofía. Es el problema de su introducción. En relación con él, la traducción que nos ha regalado Antonio Ziri6n es motivo para ensayar futuras introducciones a la fenomenología trascendental y a la filosofa. Gran parte de la mala fama que tiene nuestra disciplina se debe a esta incapacidad comunicativa de los filosofos.

Notas

¹ El interesado en las correcciones de erratas y errores de traducción puede consultarlas en el listado hecho por el mismo Antonio Ziri3n, disponible en l3nea y el cual ya abarca erratas de la nueva traducci3n. No he cre3do, por eso mismo, necesario hablar de ellas: <https://sites.google.com/site/stfhusserl/services/traduccion/ideas-i>. Otra de las bondades de la nueva traducci3n es que es la traducci3n completa de los dos tomos dedicados a la obra en la edici3n cr3tica de las obras de Husserl, *Husserliana* (III-1 y III-2). La de Gaos nunca lleg3 a incluir tantos materiales de trabajo como la nueva traducci3n. Igualmente, el interesado en la historia y particularidades editoriales de las traducciones de las *Ideas* puede consultarlas en los pr3logos respectivos del nuevo traductor y del editor alem3n en la nueva edici3n castellana de la obra.

² *Ideas* I, trad. Antonio Ziri3n y Jos3 Gaos, M3xico, FCE/UNAM, 2013, p. 77.

³ §31, p. 141.

