

Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología*

Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Two Conceptions of the Phenomenology

Por: Julio César Vargas Bejarano

Departamento de Filosofía

Facultad de Humanidades

Universidad del Valle

Cali, Valle

E-mail: juliocesarvargasb@gmail.com

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 20 de junio de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n53a02

Resumen. *Un siglo antes de Husserl, con el propósito de completar el sistema de la filosofía kantiana, motivado por los ideales de la Ilustración y por sus interrogantes teológicos y religiosos, Reinhold diseñó el programa de elevar “la filosofía a ciencia rigurosa”. Para ello desarrolló una disciplina cuyo propósito es acceder – reflexivamente – a los principios elementales de la conciencia, a la facultad de la representación. Disciplina que ha de validarse fenomenológicamente. Aunque, a primera vista la fenomenología de Reinhold (aún en su versión tardía, de 1802) tiene varios aspectos en común con la de Husserl, hay diferencias de principio. El parangón entre estas concepciones de la fenomenología, la explicitación de sus convergencias y diferencias, permite aclarar, en primer lugar, en qué sentido una concepción de ‘fenómeno’ restringida a la manifestación resulta demasiado estrecha; en segundo lugar, cuáles son los límites de una teoría de la autoconciencia basada en la reflexión, según un modelo ‘óptico’. De este modo, se muestra que, a pesar de sus límites y debilidades, la fenomenología de Reinhold sigue arrojando luces a la investigación filosófica.*

Palabras clave: *Representación, fenómeno, autoconciencia, reflexión, facultad de la representación*

Abstract. *A century before Husserl, in order to complete the system of Kantian philosophy, motivated by the ideals of the Enlightenment and its theological and religious questions, Reinhold designed the program to raise “philosophy to a rigorous science.” For this he developed a discipline whose aim is to access - reflexively - to the elementary principles of consciousness, the faculty of representation. This discipline must be validated phenomenologically. Although at first glance the phenomenology of Reinhold (even in its later 1802 version), has several aspects in common with that of Husserl, there are differences of principle. The comparison between these conceptions of phenomenology, the explicit expression of their convergences and differences, allows to clarify, first, in what sense a conception of ‘phenomenon’ restricted to the manifestation is too narrow; second, what are the limits of a theory of self-consciousness based on reflection, according to an “optical” model. Thus, it is shown that, despite its limitations and weaknesses, the phenomenology of Reinhold keeps shedding lights on philosophical inquiry.*

Keywords: *Representation, Phenomenon, Reflection, Self-consciousness, Faculty of Representation*

* Este artículo es resultado del proyecto de investigación titulado: “Fenomenología y psicología: ponderación de las críticas de Aron Gurwitsch y Marc Richir a la fenomenología trascendental de Husserl”, aprobado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, 2014-2015.

Cómo citar este artículo:

MLA: Vargas, Julio. “Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología”. *Estudios de Filosofía* 53 (2016): 9-33.

APA: Vargas, J. (2016). Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología. *Estudios de Filosofía*, 53, 9-33.

Chicago: Vargas, Julio. “Karl Leonhard Reinhold y Edmund Husserl. Dos concepciones de la fenomenología.” *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 9-33.

“Cuando Husserl afirma en relación a la fenomenología: ‘tomamos como punto de partida la conciencia’ (Ideen I, § 34 60), ello corresponde exactamente con la teoría de la representación de Reinhold” (Schuhmann, 1971: 44)¹

A pesar de su profusa obra y de su propósito de mostrar el principio fundamental de la filosofía, Karl Leonhard Reinhold (1758-1823) ha pasado a la historia de la filosofía, como un filósofo menor, primer epígono de Kant. Estación en el camino hacia los corifeos del Idealismo Alemán. Reinhold desarrolla una filosofía elemental, filosofía de la conciencia, de sus principios y estructuras esenciales, que hacen posible el conocimiento. Psicología racional. Si bien su filosofía falla en su pretensión de (de)mostrar el fundamento del conocimiento, el “principio de la conciencia”, surge la pregunta por la lección que deja su fracaso. ¿Fracaso estéril o productivo? En el primer caso, su filosofía no sería más que un vano intento de acceder a la dimensión incondicionada; en el segundo, permite un aprendizaje: identificar los límites de la tesis de que la representación es el fundamento del conocimiento. El examen de su proyecto y método filosófico permite identificar su error: la pretensión de que la psicología racional, teoría de la representación, es la vía para acceder al fundamento del conocimiento en general.

Para llevar a cabo la tarea que – a su juicio – Kant dejó inconclusa, Reinhold se propone desarrollar una fenomenología, ciencia fundamental del conocimiento, orientada por un principio fundamental, el principio de la conciencia. A primera vista existen numerosos aspectos comunes entre la fenomenología de Reinhold y la de Husserl. Sin embargo, las diferencias son de principio. El contrastaste entre estas dos versiones de la fenomenología permite establecer con claridad la diferencia entre un modelo de la reflexión basado en la representación (Reinhold) y la reflexión como parte constitutiva del método fenomenológico trascendental de Husserl. A pesar de las similitudes entre estas dos concepciones de la fenomenología, existen diferencias de principio: la concepción de la relación entre la dimensión condicionante, trascendental, y la psicológica, es distinta; las concepciones del fenómeno y de la autoconciencia son distintos.

La primera parte presenta los rasgos básicos de la ‘filosofía elemental’ de Reinhold, el programa de “elevar la filosofía a ciencia estricta”, su concepción de la fenomenología. La segunda parte pondera las similitudes y diferencias entre los programas fenomenológicos de Reinhold y de Husserl. Se atiende especialmente a las diferentes concepciones de los ‘elementos’ de la conciencia: en un caso la

¹ “Wenn Husserl über die Phänomenologie sagt: “Als Ausgang nehmen wir das Bewußtsein” (Husserl, 1976: § 34, 60), so entspricht er damit genau der Reinholdschen Vorstellungstheorie.”

‘representación’ (Reinhold) y en otro las vivencias, los fenómenos (Husserl). Se cotejan las diferentes nociones de ‘fenómeno’, de ‘reflexión’, los modelos de ‘autoconciencia’. Este paralelo permite establecer que si bien la reflexión forma parte del método fenomenológico, la autoconciencia no es resultado de un acto reflexivo, pues ésta ya tiene lugar, en un nivel pre-reflexivo, a partir de relaciones intersubjetivas.

1. La ‘filosofía elemental’ y la fenomenología de Reinhold

En el marco de un proyecto filosófico ilustrado, la filosofía de Reinhold dinamiza la reflexión sobre los temas centrales del idealismo alemán: las disputas entre teísmo y ateísmo, realismo e idealismo y las condiciones para elevar la filosofía a sistema, ciencia. Desde su primera publicación *Los misterios hebreos* (1787), una constante en toda su obra es su interés por conciliar fe y razón, su propósito de acceder a las raíces filosóficas y religiosas de la ‘verdad’ (Ahlers, 2010: 10).² Para ello, la filosofía contribuye a aclarar los conceptos fundamentales del credo religioso, a dar cuenta del principio racional sobre el que se cimenta la creencia en Dios y el actuar moral. (Hoyos, 2001: 34- 57)³. Para estar a la altura de tales debates, la filosofía ha de acceder al rango de *prima philosophia*, reflexión sobre el ‘fundamento’ del conocimiento, realización del ideal kantiano de la ciencia filosófica, ciencia de los principios de la razón.

Sin embargo, Reinhold no mantuvo una concepción homogénea en su filosofía. Sus investigaciones sobre el ‘fundamento’ lo llevaron a realizar cuatro giros, que corresponden a cinco períodos de su pensamiento (Cf. Bondeli, 1995; Ahlers, 2005). Tras la publicación de los célebres artículos de divulgación de la filosofía de Kant, el primer período inicia en 1789, con la publicación del “Ensayo de una teoría de la facultad de representación humana” (citado como ‘Ensayo’), en donde formula su teoría de la “Facultad de representación”, cuyo objetivo es ofrecer las premisas de la teoría del conocimiento en general (Reinhold, 1789: 67). En 1797, se identifica con la “Doctrina de la ciencia” de Fichte, con la *Tathandlung*, como principio fundamental de la filosofía, y con su defensa ante las críticas escépticas del Enesidemo, segundo período. En 1799, tras un encuentro con Jacobi en Eutin, decide asumir una posición intermedia entre el teísmo spinocista de Jacobi y la

2 En este lugar no ofrecemos una exposición detallada de la filosofía de Reinhold, ni examinamos las numerosas críticas a su teoría de la representación. Para una presentación global de la filosofía de Reinhold y sus aspectos débiles (Cf. Cassirer, 1994a; Beiser, 1993; Bondeli, 1995; Hoyos 2001).

3 Aunque, en 1789, Reinhold reconoce explícitamente que la filosofía de Kant resuelve sus interrogantes sobre las “verdades fundamentales” de la religión y la moral, critica luego, en 1792, la filosofía moral de Kant. (Cf. Reinhold, 1787: 53-56; Lazzari, 2010: 133).

filosofía de Fichte, tercer período. Un par de años después, entusiasmado por la lectura de la recién publicada obra de Christoff Gottfried Bardili (1761-1808), *Grundriß der Logik*, en discordia con Fichte por su reseña crítica a esta obra, decide romper relaciones con el autor de la “Doctrina de la ciencia” y su filosofía, cuarto período. Finalmente, quinto período, en 1808, realiza un último giro a su filosofía, se dedica al análisis del lenguaje coloquial, anticipando – a juicio de algunos – el giro lingüístico del siglo XX.

En este artículo restringimos la atención al primer período del pensamiento de Reinhold, sin embargo resulta importante presentar brevemente algunas de las tesis que sostiene al inicio del s. XIX, período en donde denomina explícitamente su trabajo filosófico como fenomenológico, concretamente en el artículo titulado “Elementos de Fenomenología o explicación del realismo racional mediante su aplicación a las manifestaciones” (Cf. Reinhold, 1802: 104-185). Apoyado en la ‘filosofía de la identidad’ de Bardili, Reinhold se propone presentar el “auténtico sentido del idealismo”, en su nueva doctrina, a la que llama “realismo racional” (Cf. Reinhold, 1802: 219). De Bardili, retoma la tesis, de cuño spinocista, de la identidad entre las leyes del pensar y las leyes del ser, de la naturaleza. El eje del conocimiento se traslada de la representación, al pensamiento, cuyas verdades son eternas, inmutables. Gracias al pensamiento, a su *logos*, se puede acceder con toda evidencia a la realidad, al ser. En contraposición con las filosofías de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, Reinhold proclama el “fin de la revolución trascendental” (citado por Ahlers, 2005: 298), afirma que el pensamiento no ha de investigarse bajo los límites de la subjetividad, sino en relación con su origen primordial: el proto-ser, la proto-verdad. En 1802, con el objetivo de controvertir la filosofía crítica, ‘subjetivista’, del ‘idealismo alemán’, Reinhold funda una revista, cuyo título es *Beyträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie* (abreviada como *BzÜ*), de la cual aparecieron 6 números. Focalizando su crítica en Schelling, Reinhold considera a su filosofía de la ‘identidad’ como un engaño, la acusa de ‘indiferentismo absoluto’, según el cual el fundamento, que permite la armonía entre naturaleza y espíritu, es oscuro, incognoscible: aunque permite acceder a la unidad, no permite conocer la realidad, su riqueza y diversidad (Cf. Reinhold, 1802: 196; Ahlers, 2005: 301). Como reacción a esa filosofía de la “proto-apariencia”, “*philodoxia*” (Cf. Reinhold, 1802: 186ss), Reinhold sostiene que el acceso a la proto-verdad se realiza examinando al pensamiento puro, pero no desde un punto de vista subjetivo (de la representación, absolutizando la subjetividad), sino en relación con el ser, ajustándose a su dinámica, que no es ni subjetiva, ni objetiva. En conexión con Platón, Leibniz y Bardili, concibe la fenomenología como tránsito

de lo oscuro y confuso, de la materia, a la claridad del conocimiento racional: “La fenomenología (...) ha de llevar a plenitud el esclarecimiento del conocimiento humano, el cual se introduce en la *ontología* (o la lógica pura [...]) mediante el claro conocimiento de lo racional como tal, mediante el claro conocimiento de la sensibilidad” (Cf. Reinhold, 1802: IV). Mediante el pensamiento, la oscuridad de los fenómenos deviene claridad, verdad prístina. El trabajo fenomenológico consiste en partir de la evidencia de la manifestación, para acceder a su arquetipo, a su esencia, todo ello de la mano del profundamento, el proto-ser (*Urwesen*), que se hace presente en el pensamiento, para ser aplicado a la manifestación (Cf. Reinhold, 1802: 108ss).⁴

A pesar de que el filósofo austriaco tan sólo utiliza explícitamente el término ‘fenomenología’ para referirse a su filosofía, en el cuarto período de su pensamiento, especialistas como Cassirer (1994a) y Beiser (1993) consideran acertadamente que la primera parte de su obra, la ‘filosofía elemental’, es una “fenomenología”. Nos parece acertada esa apreciación debido a que Reinhold en toda su obra sigue el principio fenomenológico de atenerse a los contenidos de conciencia, teniendo siempre presentes a los datos de la sensibilidad: mientras en el primer período de su pensamiento centra la atención en las ‘representaciones’, entendidas como las condiciones ‘internas’, a priori, del conocimiento; en el cuarto período, en la relación entre el pensamiento y la materia. En este artículo establecemos un parangón entre la ‘filosofía elemental’ y la fenomenología de Husserl, de sumo provecho para aclarar el carácter de la subjetividad ‘trascendental’ husserliana.

El primer período del pensamiento de Reinhold tiene una clara orientación kantiana. Elogia la mediación ejercida por la *Crítica de la razón pura* (en adelante referida con la abreviatura *KrV*) a las exigencias del empirismo y el racionalismo con respecto al problema del origen del conocimiento. Sostiene que esa obra se edifica sobre el principio de que el acceso a cualquier objeto sólo es posible por las condiciones a priori, materiales y formales, de la experiencia (“Todo objeto está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible”. Cf. Kant, 1993: 196). Sin embargo, declara que este principio no se puede demostrar –de demostrarse caería en una prueba circular, pues el principio es válido en sí mismo–, sólo puede *mostrarse* en su aplicación, en la experiencia (Cf. Reinhold, 1978: 66-69). Reinhold tiene el mérito de (ser el primero en) advertir una inconsistencia en la filosofía de Kant, la

4 Para una presentación de la crítica de Reinhold a Schelling, Fichte y Hegel véase Ahlers (2005, 2012); para una presentación del ‘realismo lógico’ de Reinhold y sus conexiones con Bardili, véase Bieli (1995).

dualidad entre las dos fuentes del conocimiento sensibilidad y entendimiento, entre la filosofía teórica y filosofía práctica. Frente a esto, se propone desarrollar una arquitectónica, filosofía sistemática, acorde con los ideales de la ilustración, cuyo fin es emancipar a los seres humanos del autoritarismo de la tradición (política, religiosa), una filosofía que llene el “vacío entre teoría y praxis” (Cf. Reinhold, 1978: X), dejado por filosofía kantiana.

A su juicio, toda la *KrV* de Kant se asienta en un principio, fundamento de la experiencia, sin embargo, presupone la validez de lo que quiere fundar: la experiencia y sus principios (Cf. Reinhold, 1790: 281). Por ello, la tarea a seguir es el esclarecimiento de tales principios y así completar el programa – teórico y práctico – de investigación de Kant. Llevar a feliz término la doctrina, el “sistema de todos los principios de la razón”, que Kant anunció, pero no completó, pues su interés reside en una “propedéutica”, ‘crítica’ de las “fuentes y límites” de la razón (Cf. Kant, 1993: 57-58). Si bien Kant examina las condiciones a priori para el conocimiento de todo objeto de la experiencia, quedaría pendiente demostrar cómo es posible conocer las estructuras formales del espíritu – sensibilidad, entendimiento y razón –, tarea de la “ciencia de la facultad del conocimiento” (Cf. Reinhold, 1978: 70).

La ciencia de “toda la facultad de la cognición” (Cf. Reinhold, 1978: 71) ha de estar conformada tanto por los resultados de la *KrV*, como por la ciencia de la razón, de las formas generales de la representación. Esta ciencia equivale a la “psicología racional” (Cf. Kant, 1993: 656), cuyo propósito es dar cuenta de las condiciones a priori para el conocimiento de los objetos inmanentes, internos a la conciencia, accesibles mediante la reflexión (Cf. Reinhold, 1978: 78). Crítico de la “doctrina del alma de Locke, del empirismo de Hume y del sensualismo, intentando superar el dualismo entre realidad exterior, trascendente, e ‘interior’ de la conciencia, apartándose de la tesis dogmática de que el psiquismo, el alma, es una sustancia, Reinhold plantea la pregunta de cómo es posible que en el psiquismo se conforme la unidad sintética de lo múltiple, cómo es posible que la sensibilidad, las intuiciones de tiempo y espacio y las categorías del entendimiento, se unifiquen en una representación, simple o compleja. A su juicio, el problema del conocimiento se resuelve en la medida en que la reflexión, libre de supuestos, se dirija a la conciencia, al psiquismo puro, abstrayéndolo de sus relaciones con la dimensión orgánica, corporal. Para acceder al nivel de ciencia rigurosa, la filosofía ha de describir la conciencia como tal – no en sus estados psíquicos, empíricos –, acceder a su principio fundamental, y desde él, dar cuenta de sus estructuras y leyes, a priori. Para ello se requiere de una especie de *epoché* con respecto a las

condiciones “externas” del conocimiento, inaccesibles, (la cosa en sí, el sujeto, Dios), limitándose a las condiciones “internas” de la representación, cuyo carácter es necesario, a priori. La pregunta por el origen (trascendente) de la afección no se resuelve en la dimensión ‘noumenica’, sino en las representaciones, es decir, mediante la clara, la evidente, descripción conceptual de todo lo que se encuentra en la conciencia, en cuanto derivado del principio fundamental. El dogmatismo surge de la mezcla indebida entre la dimensión ‘externa’, inaccesible y las ‘condiciones internas’, a priori.⁵

La “filosofía elemental” (*elementar*) se ocupa, en primer lugar, de lo originario, universal, no derivable de otros principios, no subordinado a un todo que lo explique (Cf. Kant, 1993: 102); pero también es teoría de la “conciencia en general” – fenomenología – (Cf. Reinhold, 1789: 321ss; Beiser, 1993: 247). El tema de descripción es el *factum* de la conciencia, conformado, no por vivencias (como en la fenomenología de Husserl), sino por representaciones. Parte del presupuesto de que todos los seres humanos tienen en común ‘representaciones’. La conciencia, todo el conocimiento, es resultado de la constitución de unidades, de representaciones, cuya estructura está conformada por tres partes: a) la mera representación, b) la conciencia de quien está representando, autoconciencia, y c) el objeto de la conciencia. Hacerse cargo del conocimiento exige restringir la atención a las “condiciones internas” de la conciencia, a su forma, constituida por la unidad funcional, por la relación conjunta entre la ‘mera representación’, objeto y sujeto (Cf. Reinhold, 1789: 322).

Sin embargo, puntualiza Reinhold, la conciencia no es simplemente la relación de una “mera representación” a un “objeto” y a un “sujeto” (Cf. Reinhold, 1789: 323). Es resultado de una acción doble, espontánea: la capacidad que tiene el sujeto, a quien también denomina ‘alma’ (*Seele*) y facultad anímica, afectiva (*Gemüt*), de transformarse y relacionar la simple representación con el objeto y con el sujeto. La mera representación está conformada por dos momentos, ‘materia’ y ‘forma’. La ‘materia’ – que se puede interpretar como el significado – permite que tenga lugar la relación de la representación con lo representado, el objeto como tal,

5 Entre 1789 y 1792, Reinhold refina su ‘teoría de la facultad de la representación’, su teoría de la facultad del conocimiento. Frente a las críticas de Schwab y Heydenreich sobre la argumentación circular que sostiene la (pretendida) diferencia entre ‘contenido’ y ‘objeto’ de la representación, planteadas en el ‘Ensayo’ (1789), Reinhold reformula un año después su concepción del ‘objeto’, planteando explícitamente la diferencia entre la dimensión noumenica, la cosa en-sí, no representable, y la dimensión *phenomenica*, en el marco de los *Beyträge* volumen I (Cf. Reinhold, 1790: 170ss). Esta diferencia le permite reformular su concepción de ‘objeto’ y de ‘contenido’ de la representación. Sobre este tema no podemos profundizar aquí, para ello cf. Fabianelli, 2010a.

objeto externo. Mientras la materia tiene un origen incógnito, en la exterioridad, en la realidad en sí, la ‘forma’ pertenece al sujeto, a la dimensión anímica (*Gemüt*). El sujeto, representante, sólo tiene conciencia de sí, en cuanto está referido a lo representado, ya sea un objeto, o él mismo, mediante la reflexión.

Reinhold intenta superar el ‘dualismo’ entre sujeto y objeto, negando cualquier correspondencia entre la representación subjetiva y la realidad en sí. La facultad anímica tan solo recibe – provenientes de la desconocida exterioridad - impresiones sensibles, sin forma (*Cf.* Reinhold, 1789: 342). Luego, la facultad de la representación las eleva a ‘representaciones’, percibe, por ejemplo, un árbol, una casa. La materia determina que la forma se atribuya a éste y no a otro individuo; las formas, universales, el orden con que son concebidos los objetos. La realidad ‘en sí’, incógnita, sólo provee estímulos, que derivan en impresiones sensibles, informes, sobre las cuales se construye la representación, con sus respectivos ‘objeto’ y ‘contenido’ (*Cf.* Reinhold, 1790: 188).

El sistema de la ‘filosofía elemental’ está conformado por dos disciplinas: aquella dedicada a los primeros principios, a la facultad de la representación, y aquella que da cuenta de cómo tiene lugar el conocimiento, fenomenología. Todo el conocimiento se asienta en la facultad de representación, oculta, de la cual tan sólo tenemos noticia de su actividad, cuyo principio reza así: “La ‘representación’ es aquello que ‘diferencia lo que es diferenciado, en la conciencia, por el sujeto, esto es, objeto y sujeto, y se refiere a ambos” (*Cf.* Reinhold, 1978: 81)

La filosofía tan sólo puede ser rigurosa si todos los conceptos, categorías y principios son claros, inequívocos, y esto se garantiza en la medida en que se pueden deducir del principio fundamental, de conciencia. De él se derivan, desde el punto de vista formal todas las demás proposiciones. El “principio de conciencia” determina todas las actividades cognitivas, permite distinguir entre mera representación, objeto y sujeto, el conocimiento de la realidad, lo posible y la autoconciencia. El conocimiento es resultado de un proceso: la atención se dirige a la ‘mera representación’, cuya materia remite al objeto; luego, a partir de la actividad del *Gemüt*, surgen simultáneamente las representaciones del objeto y del sujeto. Por último, como resultado de un acto reflexivo, el sujeto se identifica con su propia representación, autoconciencia.

Aunque la ‘filosofía elemental’ recibió desde un comienzo numerosas críticas, Reinhold fue consciente de sus aporías e intentó superarlas. Una de las dificultades centrales de su teoría es la pregunta de cómo surge la conciencia de sí, si el ‘sujeto’ y el ‘objeto’ no forman parte de las condiciones ‘internas’. Según Reinhold, el sujeto

no se puede conocer directamente, sino en su “reflejo”, en su representación. Tal ‘reflejo’ tiene como insumo la ‘materia’ de la representación, que no proviene del exterior, sino de la sensibilidad ‘interna’. La imagen, representación, del ‘sí mismo’ equivale a la ‘apariencia’ del sujeto, pero no a su ser propio, anímico (*Gemüt*), desconocido, inaccesible a la representación. Esto llevaría al problema de que, en rigor, no es posible el conocimiento de sí, porque el sujeto representado, no se corresponde con el sujeto representante, la facultad anímica, de la representación. La solución de Reinhold a este problema es insuficiente, circular. Propone que el sujeto cuenta con la capacidad de distinguir entre lo representado, quien está representando y la mera representación. Para hacer esta distinción la facultad de representación se debe poner a sí misma en perspectiva, de forma tal que tenga ante sí la tríada: sujeto representado, sujeto representante y mera representación. No obstante, persiste el problema de que para que tenga lugar esta abstracción, la identificación del sujeto representante con el sujeto representado, debe anteceder una conciencia de sí, que permita saber que el sujeto representado coincide con quien está ejecutando la representación. En otros términos, para defender la tesis de que la conciencia de sí es resultado de la representación, se requiere una capacidad previa, propia de la facultad de representación: debe poder identificarse a sí misma con lo representado.

Si bien Reinhold afirma que su teoría del conocimiento no equivale a la ‘psicología’ (sensualista, empírica), sin embargo, es una ‘psicología racional’, descripción de las estructuras puras de la conciencia. Y la descripción de su función – a priori, constituyente del conocimiento – deriva en “psicología trascendental” (Cf. Fabianelli, 2010b: 53-56): a partir del *factum* de la conciencia, de su actividad, se debe dar cuenta de cómo es posible conocer la realidad en cuanto aparece, en cuanto representada. Todo se valida mediante la deducción trascendental, cuyo punto de partida es el principio de la conciencia, cuyo carácter no es lógico, sino intuitivo. Los ‘fenómenos’, condiciones ‘internas’ del conocimiento, están presentes en la conciencia, en calidad de sensaciones, intuiciones, representaciones, conceptos, categorías, ideas. Todo se sintetiza en el término ‘representación’. Una revisión general de los comentaristas y críticos de Reinhold permite establecer que la mayor parte de las objeciones a la ‘filosofía elemental’ se ha enfocado en la circularidad de su argumentación. No obstante, desde el punto de vista del movimiento fenomenológico fundado por Husserl, se puede establecer la insuficiencia de la noción de ‘fenómeno’, restringido a la manifestación, al aparecer, dejando de lado el problema de la apariencia, de la ilusión. Esta carencia le impide a Reinhold identificar los límites del método reflexivo, no puede aceptar que su sistema trascendental no está asentado sobre un fundamento sólido, le impide superar la

concepción de una “psicología trascendental” y acceder a los problemas propios de una fenomenología trascendental, tal y como Husserl entendió a la subjetividad.

2. La ‘filosofía elemental’ de Reinhold y la fenomenología de Husserl

Las críticas a la ‘filosofía elemental’ no tardaron en surgir. Desde la orilla de los escépticos, Schulze⁶ y Maimon, fueron los primeros. Pero, somos del parecer de que, a pesar de sus falencias y fracasos, la fundamentación de Reinhold aún tiene qué aportar a la reflexión filosófica. En esta parte, contrastamos en dos pasos las versiones reinholdiana y husserliana de la fenomenología. En primer lugar se establece la diferencia de perspectivas, de presupuestos, de cada una de estas filosofías, en especial atendemos a la noción de ‘fenómeno’ y a la técnica metódica de la reflexión. Esto nos lleva a considerar, en segundo lugar, el problema de la autoconciencia, central para cualquier fenomenología.

6 El primero fue Schulze, quien en su obra, *Aenesidemus*, pone en cuestión la existencia de la facultad de representación (Cf. Schulze, 1911). De existir, sería el origen, la causa de las representaciones que – efectivamente – están presentes en la conciencia, sin embargo, afirma Schulze, Reinhold no provee ninguna demostración de su realidad. Reinhold pretende demostrar la existencia de dicha facultad, bajo el supuesto de que todos los filósofos, aún los escépticos, están de acuerdo en que la conciencia contiene sensaciones, conceptos, ideas, representaciones. De ahí, infiere – sin percatarse de su engaño –, que una representación es posible, gracias a una capacidad, origen efectivo, oculto. *Aenesidemus* muestra la debilidad de esta argumentación en los siguientes términos: que un objeto *X*, efectivamente existente, no pueda ser pensado sin otro *Y*, de ahí no se sigue que *Y* exista. Ignorando este precepto lógico fundamental, Reinhold da un paso ilícito, asume, que si las representaciones se piensan como reales, existentes, debe haber algo que las produzca. Cuando, de hecho, sólo hay una asociación entre los términos ‘representación’ y ‘facultad’. Si esto fuera cierto, afirma *Aenesidemus*, tendríamos que aceptar toda la filosofía espinosista, leibniziana. Todo el sistema idealista sería real, más aún, se debería aceptar la existencia de un creador, a partir de la tesis de que el pensamiento siempre reclama un principio incondicionado. Kant se habría equivocado en su tesis de la imposibilidad de conocer lo incondicionado. El escéptico no niega que en la conciencia haya contenidos sensibles (sensaciones), representaciones, conceptos, ideas, fuerzas, y que pueda representarse una o varias facultades que los produzca. Niega que se pueda comprobar la existencia de tal facultad. Pero, sí no se puede garantizar el origen, tampoco se puede tener certeza sobre la existencia de tales representaciones. En realidad, el escéptico sólo utiliza los términos ‘intuición’, ‘representación’, ‘razón’, ‘conocimiento’, de un modo metafórico, para poder entenderse con los demás, pero no porque éstos existan realmente.

La crítica escéptica continúa, afirma que la ‘filosofía elemental’ pretende garantizar la existencia de tal facultad, sin que le corresponda ninguna intuición empírica, tan sólo se basa en el principio de la conciencia, como un *faktum*, no demostrable, sino mostrable en su actividad. Pero, no tiene en cuenta que de los atributos de un efecto no se puede retroceder a su causa o fundamento, con seguridad. Si bien pueden tener aspectos comunes, causa y efecto son dos asuntos muy diferentes, del efecto no se puede extraer la causa. Y, subraya Schulze, aunque tal facultad existiera, tampoco podría caracterizarse a partir de los atributos de las representaciones. La ‘filosofía elemental’ tan solo describe los atributos de la representación, pretendiendo mostrar la existencia de una facultad. (Cf. Schulze, 1911: 72-99), para una exposición del *Aenesidemus* (y de la filosofía de Salomon Maimon) y de su crítica a Reinhold y a la filosofía trascendental (Cf. Hoyos, 2001: 105-230ss).

2.1 Dos concepciones del fenómeno y de la reflexión

Tras la redacción de las *Investigaciones Lógicas*, Husserl advierte algunos puntos de convergencia entre su fenomenología y la ‘filosofía elemental’ de Reinhold. En un manuscrito, fechado en 1901, afirma:

Reinhold es digno de atención. Exige, en el segundo volumen de su ‘Nueva teoría de la capacidad de representación humana’, la investigación de las ‘condiciones internas del representar’ (...) En cuanto es así, suena exactamente como si Reinhold tuviera en mente una teoría del conocimiento fundada, fenomenológicamente, pura. Sería interesante averiguar si Reinhold realmente ha tenido esta idea, o si ha ofrecido indicaciones previas que avancen en este camino. Todo esto es muy interesante y significativo y, correctamente comprendido, ciertamente valioso.” (Citado por Schuhmann, 1971: 44)

El paralelismo entre la fenomenología de Husserl y de Reinhold no se limita a su interés común de elevar la “filosofía a ciencia estricta”⁷, ni a la denominación común de sus filosofías como ‘fenomenología’, sus proyectos filosóficos se asemejan en dos aspectos: en primer lugar, en su propósito de investigar el fundamento del conocimiento y, en segundo lugar, en la orientación de su método, basado en la reflexión, en la descripción de los fenómenos – vivencias (Husserl) o representaciones (Reinhold) – de los actos de la conciencia.⁸ El panorama de la ‘filosofía elemental’ de Reinhold, ofrecido en la primera parte, sirve de base para establecer las convergencias y divergencias entre ese proyecto filosófico y la fenomenología de Husserl.

A primera vista, podría parecer que entre la fenomenología de Reinhold y la de Husserl, hay más similitudes que diferencias. En primer lugar, sus filosofías asumen a la reflexión como parte central de su método: el problema del conocimiento se resuelve mediante el retorno a la conciencia sobre sí misma, en orden a ganar la evidencia de sus *cogitationes*, a establecer sus estructuras puras, a priori. Mediante este procedimiento se elevaría la filosofía a “ciencia estricta”, rigurosa. Al igual que la ‘filosofía elemental’ de Reinhold, la naciente fenomenología de las *Investigaciones Lógicas* parece optar por resolver el problema del conocimiento a partir de una reflexión psicológica, pura, ordenada a explicitar las estructuras intencionales. Al igual que Reinhold, Husserl se propone superar el sensualismo,

7 Es de recordar que Reinhold antecedió a Husserl en la propuesta de elevar la filosofía a ciencia estricta (no es casual que el austriaco haya titulado el artículo, donde pretende divulgar su filosofía, así: “Sobre la posibilidad de la Filosofía como ciencia estricta”), ciencia basada en la evidencia inmediata, en la descripción rigurosa de los elementos, principios de la conciencia (Cf. Reinhold, 1790: 339-372).

8 Karl Schuhmann advierte sobre el parentesco entre la filosofía de Reinhold y la fenomenología de Husserl – particularmente en el procedimiento común de la *epoché* y la reducción al campo de la conciencia – y advierte sobre las pocas investigaciones realizadas sobre esta temática común (Cf. Schuhmann, 1971: 44 nota). Hasta donde tengo conocimiento, Schuhmann es el único que hasta el momento se ha ocupado de la relación entre estos dos filósofos.

la dualidad interioridad y exterioridad. Comparten la máxima de la fenomenología: ceñir la descripción a los ‘fenómenos’, en cuanto presentes en la conciencia, prescindiendo de toda teoría previa. Reinhold expresa esa tesis en los siguientes términos:

El principio de la conciencia no supone ningún concepto filosófico determinado de representación, objeto, sujeto, sino que ellos son primeramente determinados y mostrados en él. Estos conceptos solo pueden ser expresados mediante proposiciones, que reciben su sentido del principio de la conciencia, están plenamente contenidos en él, se derivan de él inmediatamente. (Cf. Reinhold, 1790: 168)

Ambas fenomenologías comparten el principio metódico de ceñir la investigación a las condiciones ‘internas’ de la conciencia. A tal punto que Reinhold realiza una especie de ‘epoché’ con relación a todo lo que no es la conciencia (Cf. Schuhmann, 1971: 44).

Hasta aquí hay plena convergencia entre ambas posiciones filosóficas; sin embargo, hay diferencias de principio: la fenomenología de Husserl no concibe la conciencia como una dimensión ‘interna’, correlativa a otra ‘externa’, sino como correlación intencional: el objeto siempre se presenta ‘en tanto que...’ (*als*), en relación a un sentido, subjetivo. La concepción intencional del conocimiento no presupone que la relación con el objeto se efectúe como representación.⁹ Aunque Reinhold, niega que haya adecuación o correspondencia entre la representación y la realidad ‘en sí’, presupone a ésta como el origen incógnito de la materia, contenido de la representación. Asume una posición “fenomenalista”, según la cual el ‘fenómeno’ se restringe a lo que adviene a representación y, como tal, está disponible: mientras las ‘condiciones internas’ del conocimiento son inseparables de la manifestación, las condiciones externas, separables, inaccesibles.¹⁰ La descripción

9 Que la teoría de la intencionalidad no equivale a una teoría de la representación, se puede apreciar en la crítica de Husserl a la psicología de Brentano. De acuerdo con Brentano, todos los actos de la conciencia o son representaciones o se basan en una representación. Husserl critica esta posición, no asume a la representación como la actividad fundamental de la conciencia, sino a la intencionalidad (Cf. Husserl, 1984a: 377ss).

10 Aún a principios del siglo XIX, en el marco de su ‘realismo racional’, Reinhold asume al ‘fenómeno’ sólo desde el punto de vista de la ‘manifestación’, opuesta a la apariencia. En confrontación con Schelling, afirma que considerar el fenómeno como ‘apariencia’ conduce a una mera *Philodoxia*, apariencia del pensamiento, “amalgama entre el pensar y el poetizar” (Cf. Ahlers, 2010: 7). La fenomenología reinholdtiana, en este período, parte del supuesto de que el pensamiento está en condiciones de hacer presente al proto-ser, lo incondicionado y eterno. A diferencia de la filosofía de la “indiferencia” – Schelling – (Cf. Reinhold, 1802: 196; Ahlers, 2005: 301), considera que el pensamiento puede acceder a lo real, a lo múltiple y diverso. El fenómeno no es apariencia, por el contrario, el pensamiento puede acceder – mediante la lógica - al ‘arquetipo’ de las cosas, a su esencia. En este movimiento el proto-ser

fenomenológica ha de atender a las formas, relaciones y leyes, de la actividad de la conciencia. La facultad de representación se hace cargo de las condiciones ‘externas’ – el objeto y el sujeto – a partir de la materia, proveniente de las representaciones específicas, y de la forma que ella le otorga.

La fenomenología de Husserl asume, desde su irrupción en las *Investigaciones Lógicas*, otra concepción del ‘fenómeno’. Si bien en los actos intencionales se distingue entre ‘materia’ y ‘cualidad’, esto no equivale a la relación ‘materia-forma’, propuesta por Reinhold. Para Husserl, la materia equivale al sentido intencional, el cual comprende las propiedades, formas y relaciones que determinan al objeto intencionado; la cualidad del acto determina el modo como se realiza la aprehensión del objeto, esto es, en cuanto representado, percibido, recordado, imaginado, valorado, etc.). Materia y forma constituyen la esencia intencional, a la que pueden corresponder o no, objetos intencionales. Puesto que en este lugar no podemos presentar detalladamente la teoría fenomenológica de la intencionalidad, nos limitamos a señalar los rasgos propios de la noción husserliana de ‘fenómeno’, de fenomenología. Para ello, partimos de la diferencia entre ‘manifestación’ y ‘lo que se manifiesta’. Si bien los términos ‘fenómeno’ y ‘manifestación’¹¹ (*Erscheinung*) son sinónimos, si bien Husserl los utiliza, en algunos textos, de manera indistinta, podemos identificar una diferencia entre ellos. La ‘manifestación’ es correlativa a uno o varios ‘objetos’, gracias a ella podemos acceder a éstos. La manifestación de algo, no asegura su existencia, su realidad. Un mismo objeto puede manifestarse de diversas formas: en la percepción, en el recuerdo, en la fantasía.

De acuerdo con Husserl, la ‘manifestación’ puede realizarse de tres posibles maneras: en primer lugar, si se atiende a la “vivencia concreta de intuición” (Cf. Husserl, 1984b: 764), a los contenidos de conciencia, el objeto puede manifestarse, como representado, percibido, recordado, fantaseado. En segundo lugar, la ‘manifestación’ se puede entender como la presencia efectiva de un objeto, que está (*hic et nunc*) siendo dado a la conciencia, este sería el caso de la percepción. Y, en tercer lugar, la manifestación se refiere a los ‘objetos de los sentidos’, es decir, a la sensación, en cuanto medio para la manifestación de las propiedades de los objetos. Sin aparecer ella misma, permite la exhibición del objeto, sus atributos, cualidades sensibles como el color, el olor, entre otras (Cf. Husserl, 1984b: 765).

se revela a sí mismo, como lo verdadero por antonomasia, anterior a cualquier otra verdad, el “*Πρῶτος κατ’ ἐξοχήν* [primero por excelencia]” (Cf. Reinhold, 1802: 110). La fenomenología es “pura filosofía natural”, cuya tarea es acceder al fundamento, a la causa, de la naturaleza, retraer las manifestaciones al arquetípico, al incondicionado, proto-ser, y a partir de él, extraer sus “principios puros” (Cf. Reinhold, 1802: 110ss).

11 En la versión de José Gaos y García Morente este término es traducido como ‘fenómeno’.

Puesto que en ella tiene lugar la ‘donación’ efectiva del objeto, la segunda modalidad tiene un privilegio sobre la primera y la tercera, es más originaria. La fenomenología se ocupa de las tres modalidades de la ‘manifestación’; sin embargo, es de tener presente que ellas no advienen a la conciencia, sino como resultado de un acto reflexivo. En cuanto tema de la reflexión, las vivencias, en donde tiene lugar la manifestación (su estructura y génesis), son los *fenómenos* de la fenomenología.

Los “fenómenos” (“*Phenomene*” – Cf. Husserl, 1984b: 765) designan las vivencias, concretamente, las ‘manifestaciones’ en cuanto ‘objetos’ de la reflexión. La reflexión pone por tema a las ‘vivencias’, a las ‘manifestaciones’ del objeto, de cada objeto. El tema de la fenomenología no son los objetos en general, ni ésta o aquella región de la realidad, región natural, psíquica, ideal. Es el ‘aparecer’, pero como éste no se ofrece directamente, requiere de la reflexión. “Fenomenología significa”, para Husserl, “la doctrina de las vivencias en general y, allí incluidas todas las donaciones intencionales, demostrables con evidencia en las vivencias, no solo *reell*, sino también intencionalmente.” (Cf. Husserl, 1894b: 765).

La fenomenología describe las vivencias, pero no desde una perspectiva empírica, sino pura, eidética. No describe el psiquismo de esta o aquella persona, sino sus estructuras generales, esenciales, y cómo participan en la constitución del objeto real, existente.

A pesar de las diferencias, es, precisamente, la descripción pura, esencial, de las estructuras de la conciencia, uno de los rasgos comunes a estas dos fenomenologías: ‘psicología racional, pura’. Como hemos dicho, Reinhold considera que el origen oculto de tales estructuras es la ‘facultad de la representación’. Y aunque Husserl no habla ni de ‘facultad’, ni de ‘representación’, considera la dimensión trascendental, como horizonte oculto, origen, condición a priori del aparecer. Sin embargo, cada uno tiene una concepción distinta del origen: para Reinhold, el origen es trascendente, ‘en-sí’, de él sólo se tiene noticia indirectamente, en la actividad (psíquica, anímica) de la ‘representación’.¹² En cambio, para Husserl, el horizonte trascendental, condición del aparecer, no es externo, habita en la experiencia.

12 En el período del ‘realismo racional’, conectado a la tradición platónica y neoplatónica, Reinhold sostiene que mediante el pensamiento se puede acceder al ser esencial, a lo arquetípico (véase notas 4 y 10). Según esta posición, la dimensión trascendente no es ajena a la manifestación de las cosas, garantiza su evidencia. Aunque en este artículo no profundizamos en este período del pensamiento de Reinhold, a pesar de las similitudes con la fenomenología de Husserl, para quien la dimensión trascendental no es externa a la experiencia, es de tener en cuenta una diferencia central, el horizonte determina la comprensión de todos los objetos, reales, ideales, posibles, e impide que cualquier proposición o teoría se entienda como ‘clausurada’.

Es precisamente aquí, en la posibilidad de acceder al ‘origen’, y en los efectos que esto tiene para la comprensión de cómo surge el sentido de ser, en los efectos en la vida personal – el abandono de la actitud natural, el tránsito a la actitud fenomenológica –, en donde reside la mayor diferencia entre la filosofía elemental de Reinhold y la fenomenología de Husserl. Para Reinhold, la relación entre la capacidad de representación y la estructura tripartita de ‘mera representación’, ‘objeto’ y ‘sujeto’, está supeditada al principio de la conciencia. La facultad de representación sólo puede caracterizarse a partir de su actividad, su forma se infiere de la “sensibilidad, el entendimiento y la razón”, que constituyen su “alcance”, pero no su contenido (Cf. Reinhold, 1790: 177). Se puede sentir la fuerza del origen oculto, incondicionado, sus efectos en la representación, pero ella misma permanece desconocida (Cf. Reinhold, 1789: 205ff) El origen, el alma, es ‘externo’, lo ‘otro’ de la conciencia, cuya ‘representación’ no ofrece información alguna con respecto a su naturaleza. Esta posición se corresponde con una descripción ‘naturalista’ de la conciencia, propia de la psicología racional del siglo XVIII. Según esta posición, para dar cuenta de la naturaleza del mundo y del psiquismo, el pensamiento debe retornar sobre sí mismo, establecer su función, determinar las leyes que la gobiernan. Antes que dar cuenta de la ‘sustancia’, se debe reconstruir de qué manera el pensamiento, desde lo más simple a lo complejo, de la representación a las teorías, participa en la construcción del conocimiento (Cf. Cassirer, 1994b: 113ss; Cassirer, 1994a: 36-38).

En contraposición a la psicología de inspiración sensualista, empirista, en cuyos principios se apoyó la naciente psicología experimental de finales del siglo XIX, Husserl es heredero de las investigaciones de Brentano y de Dilthey, quienes buscaron alternativas para dar cuenta de la conciencia, del psiquismo y su papel en la constitución del conocimiento. Sobre la base de que el psiquismo no es una instancia interior, en interacción causal con el medio, Husserl afirma que la conciencia es esencialmente intencional: mediante sus actos se refiere a los objetos y, a la vez, es determinada, afectada, por ellos. Esta correlación se explicita como resultado de la *epoché* y reducción fenomenológicas. El aparecer no es absoluto, sino esencialmente relativo a una perspectiva, a la conciencia. Todo lo que aparece – un objeto, una imagen, una representación –, aparece ‘en tanto que’... esto y no lo otro, arriba o abajo, cercano o lejano, etc. Sin embargo, al momento de determinar qué es el ‘aparecer’, resulta siendo que éste se evade a la mirada directa, es vivido, pero sólo puede ser elevado a objeto de análisis, a tema, de un modo indirecto, mediante la reflexión. Pero, por reflexión se entiende aquí un método muy distinto al de Reinhold. Para la fenomenología, la reflexión no consiste en el retorno de la

razón sobre sí misma, sobre sus actividades, para explicitar su principio fundamental, y, desde allí, deducir las estructuras necesarias, a priori. Antes bien, su punto de partida es el “aparecer” subjetivo-relativo, las vivencias, para explicitar luego – mediante reducción eidética – las estructuras intencionales.

Pero, las filosofías reflexivas se enfrentan ante un problema, el carácter irreductible, la opacidad, del *cogito*. El *ego cogito*, actual, se evade, nunca puede ser plenamente alcanzado por el acto reflexivo. Esta dimensión oculta a la mirada directa, pero vivida, fáctica, es trascendental. Oscura como el interior de un telescopio, posibilita el aparecer, sin que ella misma se exhiba. Reinhold desestima esta oscuridad, le otorga un carácter metafísico, ‘en sí’, no accesible a la representación, al principio de la conciencia. A lo sumo, esa ‘trascendencia’ provee contenidos afectivos, que sirven de insumo para la facultad – subjetiva – de la representación. Ante la pregunta de cómo puede esta facultad conocerse a sí misma, cómo se adquiere la conciencia de sí, Reinhold responde que – si no es ‘abstracción’ – la reflexión puede acceder a la “concreta totalidad”, pero no se refiere a la existencia de un sujeto en el mundo, sino a la claridad conceptual sobre su ser, a la visión conjunta de sus relaciones con otros objetos, en el contexto general de sus vivencias. Totalidad divisible mediante la abstracción, divisible en el componente ‘subjetivo’ y ‘objetivo’ (Cf. Cassirer, 1994a: 46, 52ss).

2.2. Dos concepciones de la autoconciencia

Para dar cuenta de la autoconciencia, Reinhold acude al ‘principio de la conciencia’. Apoyándose en Kant, sostiene que la alteración de la materia, y con ello la causalidad, no se explica a partir de una interacción entre elementos físicos, interacción externa al sujeto, sino de la asociación, propia del entendimiento, la cual supone a su vez una unidad (categorial) que la soporta. Sin embargo, para fundar el conocimiento, no basta un principio que afirme tal unidad, tal y como sería el caso del de ‘no contradicción’, que garantiza tan sólo la coherencia de pensamiento. Para ello, se requieren los principios “de la conciencia” y “del conocimiento”¹³, cuya estructura es: si un elemento *A* se relaciona con otro *B*, esta relación es posible gracias a una unidad, que permite establecer ya sea sus atributos comunes, ya sea sus diferencias.¹⁴ Ciertamente, este esquema resulta apropiado para dar cuenta de cómo

13 “La conciencia cuyo objeto no es ni una mera representación, ni lo que representa, sino algo representado diferente de ambos, se llama conocimiento.” (Cf. Reinhold, 1990: 223; Hoyos, 2001: 62ss)

14 Fichte desarrolla sistemáticamente este esquema en su “Doctrina de la ciencia” (1794). Al respecto Manfred Frank afirma que esta concepción dialéctica de la identidad sirve de base para el idealismo de Schelling y de Hegel, y que Leibniz había descrito esta estructura, en sus reflexiones sobre el ‘fundamento’, preludio al principio de la conciencia de Reinhold (Frank, 1991: 96-98).

un todo, una unidad, se relaciona – mediante síntesis y análisis – con sus partes constitutivas; sin embargo resulta inapropiado para dar cuenta de la autoconciencia. De la capacidad de un sistema (pongamos por caso un robot) para identificar sus partes, realizar síntesis y análisis, interactuar con el medio, no se sigue que tenga conciencia de sí.

El ‘principio de conciencia’ de Reinhold tan sólo permite definir formalmente sus elementos: ‘sujeto’, ‘objeto’ y ‘mera representación’. Reinhold define cada uno de ellos acudiendo indiscriminadamente a los otros (Hoyos, 2001: 59ss): por ejemplo, afirma que el sujeto es aquél al que le corresponde un objeto y puede ser diferenciado mediante la representación. Argumentación circular.¹⁵ Para salir de este escollo, Reinhold transgrede su principio fenomenológico de atenerse a los eventos de la conciencia, acude a la capacidad de representación, y afirma que ella dispone de una guía, las formas a priori, formas de la sensibilidad y formas de la representación, que le permiten al sujeto construir la representación, esto es, atribuir (activamente) forma a la materia y (pasivamente) ser afectada por la materia (*Stoff*), cuyo origen es trascendente. Cada una de ellas, materia y forma, proviene de fuentes trascendentes, ‘en sí’: la forma proviene del *Gemüt*, de la facultad anímica; la materia, de la realidad externa.

Según este esquema, la representación (ya sea del objeto, o del sujeto, en el caso de la autoconciencia) sucede en dos niveles, uno amplio, que corresponde a la capacidad de representación, dirigida a un objeto en general, y la representación en sentido restringido, dirigida al objeto, en el marco de la estructura tripartita: mera representación, sujeto y objeto. En el caso de la autoconciencia se puede apreciar mejor la ambigüedad de esta descripción: no se puede establecer con claridad qué es el sujeto, si aquél que, oculto, gobierna la capacidad de representación, o el de la estructura tripartita, propia del ‘principio de conciencia’. Desde el punto de vista de la capacidad de representación, el sujeto es activo, adquiere conciencia de sí mediante una relación, dirigiéndose a su representación (como sujeto ‘reflejo’) en la estructura tripartita. Sin embargo, no hay una correspondencia entre el sujeto, ‘actividad pura’ y la representación de sí, a la que accede en la estructura tripartita. Reinhold intenta superar las dificultades de este modelo, pero se encuentra ante el problema de aceptar la dimensión anímica como ‘en sí’, base de la autoconciencia.

15 Hoyos (2001: 69ss) muestra la circularidad en que incurre la fundamentación de Reinhold. Cuando mediante la reflexión se explicita el principio de la conciencia, en rigor “no toma nada” de él, asume que es el fundamento, pero no cae en cuenta de que es un “modelo auto-referencial”, circular: “lo que es aceptado como presupuesto ‘verdaderamente probado’”, el principio de conciencia, “no contribuye en nada a su demostración filosófica como verdadero”, cae en la aporía de la fundamentación, en el trilema de Münchhausen.

Para resolver este problema, explora la facultad del deseo como la dimensión que motiva la representación, reacción a los contenidos sensibles (*Stoff*), cuyo origen es la trascendencia de la realidad ‘en sí’.

En cambio, para Husserl, la reflexión y la autoconciencia tienen un sentido diferente al de las teorías de la representación. La fenomenología pone por tema la ‘conciencia de sí’ que tiene lugar a nivel pre-reflexivo, anterior a la construcción teórica del conocimiento.¹⁶ No es una reflexión al estilo óptico, un retorno sobre una representación previa, sino una reflexión que ha de ajustarse a su objeto, siempre dinámico, cambiante: la dimensión trascendental. La dificultad radica en acceder a un objeto, el campo de la conciencia, que a pesar de ser vivido¹⁷, no se ofrece directamente, al modo de un objeto ‘a la mano’, ‘ahí delante’. Husserl se enfrenta a la dificultad de mostrar cómo es posible la relación entre la dimensión trascendental, constituyente, siempre presente, actuante, y la dimensión constituida, mundanizada, psicológica – unidad psicofísica. A su juicio, tras la reducción fenomenológico-trascendental, se establece que la dimensión trascendental, el yo trascendental, constituyente, es ‘origen’ de la dimensión psicológica. Pero, al momento de dar cuenta del tránsito de la dimensión psicológica a la trascendental, parece encontrarse en una situación análoga a la de Reinhold, debe mostrar que la autoconciencia que precede a la reflexión temática, no es un presupuesto implícito, inaccesible, inútil para la reflexión. De ser así, sí la reflexión “no toma nada” de lo explicitado, todo se torna en una “idea escandalosa (...) y difícil de aceptar”, para utilizar la expresión de Luis E. Hoyos (2001: 69): o se presupone que el fundamento determina los actos de la conciencia, pero no es, en modo alguno accesible, o se incurre en una argumentación circular.¹⁸

16 En un libro próximo a publicarse, titulado “Dación y reflexión. Una investigación fenomenológica”, Felipe León (2014) muestra en qué sentido la reflexión es un rasgo esencial al método fenomenológico, mediante ella es posible tematizar la experiencia pre-reflexiva, pre-teórica. De manera que, a pesar de sus acusaciones al método reflexivo de Husserl, la hermenéutica existencial de Heidegger pone en práctica la ‘reflexión’. Para la relación entre autoconciencia y reflexión Cf. Zahavi, 2003.

17 Para la fenomenología de Husserl, la experiencia está conformada primordialmente por el sustrato vivencial, pre-teórico, en donde tiene lugar la apertura al mundo – mediante la afectividad –, los vínculos intersubjetivos, la constitución del yo puro y la constitución de objetos, reales y posibles, las kinestecias. (Cf. Husserl, 2006: 187ss; Husserl, 1994: 41ss; Welton, 2003).

18 Comentando el modelo reflexivo de Reinhold, Hoyos trae a colación la leyenda de la reina Isabel de Castilla, quien se quejaba ante Nebrija, por la dificultad de su teoría gramatical. Molesta ante la dificultad del aprendizaje de la gramática, le decía que el uso del lenguaje corriente era más fácil que la teoría gramatical que lo pretendía explicar. Sobre esta base, Hoyos critica a Reinhold que su teoría sobre la reflexión es obtusa, “fundamentalismo extremo”. Asumiendo que en ella se explicita algo – como sería el caso de la gramática –, (para Reinhold) lo explicitado no se podría utilizar para efectos de la teoría y de la comprensión (“no toma nada”, afirma Hoyos). Este sería el caso de Reinhold, quien dice explicitar el principio de la conciencia, con su respectiva facultad de representación, pero a la vez

Punto de partida de la fenomenología trascendental son la *epoché* y la reducción fenomenológica, cuyo primer resultado es la explicitación de la estructura *ego-cogito-cogitatum*: el yo puro, a través de sus actos intencionales, se dirige a los objetos, a la realidad objetiva, a la posibilidad, y a sí mismo (Cf. Husserl, 1976: 71ss). Puesto que el yo puro efectúa los actos intencionales (los inicia, los termina, cambia de actitud), parece ser que la conciencia de sí se logra mediante la reflexión. El yo trascendental está presente en el flujo de la conciencia, conforma una unidad, que permanece idéntica en el fluir de las vivencias (desde luego, esta unidad pura, no excluye la historia subjetiva, las habitualidades). Sin embargo, el yo no se puede percibir directamente a sí mismo, escapa a la reflexión, es decir, al momento de determinarse tan sólo encuentra su yo ‘sido’, pasado, objetivado, pero no activo, ‘presente’. De este modo, la autoconciencia sería resultado de la flexión del ego sobre sí mismo, que se encuentra como ‘reflejo’, ‘objetivado’. No obstante, esta interpretación de la autoconciencia comparte el rasgo esencial de la reflexión, tal y como la entiende Reinhold. Se expone a la mencionada crítica de la conciencia relacional, presupone una unidad previa, una autoconciencia, cuya aclaración requiere de otra autoconciencia, y así sucesivamente (Cf. Zahavi, 2003: 158-159). Para Husserl, en cambio, la autoconciencia no es resultado de una relación del yo consigo mismo, antes bien tiene un carácter pre-reflexivo, pre-teórico. Horizonte temporal, en el campo trascendental de la conciencia tiene lugar la conciencia de sí, como horizonte presente, presente viviente. El yo trascendental se vive a sí mismo como actividad pura, presente continuo, pero también constituido, en unidad con su cuerpo, con los otros, apertura al mundo. Veamos esto de cerca.

La pregunta por la constitución de la realidad objetiva es derivada de la pregunta de cómo tiene lugar la autoconciencia. Que la autoconciencia tiene lugar a nivel pre-reflexivo, significa que a los actos intencionales, dirigidos por el rayo de la atención, les corresponde la conciencia de sí, conciencia temporal, no temática. Y esto de un modo continuo, es decir, la unidad se conforma a pesar de las interrupciones propias del dormir y de los demás estados de “inactualidad” del yo (Cf. Husserl, 1997: 145ss). Mientras la atención está centrada en un objeto, simultáneamente el yo cuenta con un saber implícito – pero explicitable –, saber del trasfondo perceptivo, de su posición corporal y sus movimientos, cuenta con el trasfondo oscuro del pasado, de las representaciones que pueden actualizarse mediante asociaciones, síntesis pasivas. No obstante, esta conciencia no es un mero saber marginal, sino que constituye la dimensión trascendental, fuente del sentido de la experiencia (Cf. Zahavi, 2002: 160ss).

afirma que ella no aparece, no aparecen ni el ‘objeto’, ni el ‘sujeto’, tan sólo tenemos noticia de ellos mediante sus efectos, la representación. (Cf. Hoyos, 2001: 69ss).

Pero, si la autoconciencia ya tiene lugar en cada acto intencional, previo a la reflexión, si la reflexión no rinde la conciencia de sí, aún queda por resolver cómo es posible la autoconciencia pre-reflexiva. Para Husserl, la autoconciencia es resultado de la constitución temporal: el flujo temporal tiene la forma esencial del presente originario, retención y protensión. Esta estructura unitaria no está en el tiempo, sino que lo constituye. Unidad entre el presente continuo, lo retenido y las protensiones. Puesto que está conformada por esta estructura temporal, la subjetividad trascendental no puede acceder directamente a sí misma, sino mediante un acto reflexivo. El yo actual, presente puro, dirige la atención al yo sido, retenido, de manera que hay siempre una unidad entre el yo actual, puro, y el yo constituido, pasado-presente, con atributos definidos.

Ante esta división, Husserl afirma que se trata del mismo yo, en dos momentos distintos, una vez constituyente; otra, constituido, objetivado. Sin embargo, esta unidad no es fácil de defender: ¿cómo saber que se trata del mismo yo, si sus atributos son tan disímiles? Tampoco se puede afirmar que son dos yoes totalmente distintos, pues esto llevaría o bien a sostener que el yo trascendental es inaccesible y que, en consecuencia, el yo constituido, es lo “representante representado” (*Cf.* Reinhold, 1790: 223); o bien, llevaría a sostener que la conciencia está conformada por actos y estructuras intencionales, accesibles mediante la reducción eidética, circunscritas exclusivamente al plano psicológico. Negación de la fenomenología trascendental.

Si bien es cierto que en el modelo fenomenológico la autoconciencia no es resultado de la reflexión, necesita de ella para su autoaclaración. Husserl entiende por ‘inconsciente’ a la dimensión trascendental, vivida, determinante de la experiencia, pero explicitable mediante la reflexión. Todas las representaciones, fantasmas, símbolos, que lo constituyen pueden ser explicitados mediante actos reflexivos, dirigidos explícitamente por el yo; o pueden ser resultado de una o varias asociaciones pasivas, que motivan la atención del yo, la toma de conciencia. En cualquier caso, el advenir a la conciencia, el acontecimiento, puede ser aclarado mediante la reflexión fenomenológica, que desentraña las estructuras inconscientes que participan en este proceso.¹⁹

¹⁹ A diferencia de Freud, Husserl sostiene que el advenir a conciencia, el ‘acontecimiento’ se puede explicar desde la conciencia, mediante la reflexión. En otros términos: el ‘inconsciente y sus contenidos, ‘subfondo’, ‘reservorio’ de la conciencia, puede ser explicitado, al menos parcialmente, mediante actos reflexivos. En cambio, para el fundador del psicoanálisis existen fuerzas (inconscientes), represión, que impiden que una representación advenga a conciencia y si esto tiene lugar, hay una transposición del sentido. Cabe señalar que las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis han tomado un nuevo impulso en los últimos tres lustros. Para una visión panorámica de las relaciones entre los conceptos de inconsciente y pulsión en Husserl y en Freud, véase, por ejemplo, Bernet, 2003.

Para Husserl, el yo puro, trascendental, requiere de la reflexión para aclarar su autoconciencia, para elevarla a nivel de significado. El acto reflexivo retorna sobre lo ya vivido descubre al yo sido, con sus determinaciones fácticas: con atributos personales, en unidad con su cuerpo, con su mundo entorno, familiar, social. Si bien la ‘autoconciencia’ precede a la reflexión, no puede dissociarse de lo que descubre mediante ella, de lo contrario permanecería como realidad ‘en sí’, lo absolutamente otro de la conciencia. Aquí encontramos la dificultad central: la unidad del yo trascendental. Todo lo que él sabe de sí, *temáticamente*, sus ‘contenidos’, adquiridos mediante actos reflexivos, corresponden a la dimensión psíquica, determinada, fáctica.

Entre el yo trascendental, constituyente del “sentido de ser” del mundo (*Cf.* Husserl, 1973: 549), y el yo psicológico, mundanizado, hay una imbricación, cuyos aspectos comunes están conformados por la estructuras eidéticas de la conciencia. La síntesis, los aspectos comunes, en vez de conciliar la diferencias, conducen a una aporía: ¿cómo es posible la unidad entre el yo constituyente del sentido de ser, externo al mundo, y a la vez mundanizado, determinado psicológicamente? Ante esta paradoja las soluciones se pueden agrupar en dos clases: de una parte, aquellas que, con Husserl, mantienen la unidad, mediante un salto a la dimensión trascendental, responsable de la constitución de todo, de sí misma y de lo imbricado, es decir, de la dimensión psíquica, mundanizada; de otra parte, aquellas que niegan esta unidad (Merleau-Ponty, Waldenfels, Richir).

La tesis de que la autoconciencia se conforma – pre-reflexivamente – al modo de una unidad, unidad del yo trascendental con el yo constituido, psicológico, cuenta con una debilidad, ya identificada por Husserl. Por la dinámica temporal del flujo de conciencia, el acto reflexivo no puede acceder a una unidad plena entre el yo constituyente y el yo constituido. Tan pronto ha sido objetivado, tematizado, un “crecimiento” (Husserl, 1973: 550) trascendental ha acontecido. Un reducto permanente se evade siempre a la reflexión. Y no se trata tan solo de una dimensión puntual, ‘presente’, antes bien, se trata del horizonte pleno de la concreción, la subjetividad trascendental.

Husserl afirma que en este nivel la ‘ilusión’, la abstracción, es inevitable, el campo fenoménico, la subjetividad trascendental, parece ser psicológica, pero en rigor no lo es (*Cf.* Husserl, 1973: 550ss). La ilusión, ‘Psicologismo trascendental’ (*Cf.* Husserl, 1968: 331ss), consiste en asumir a la subjetividad anónima, concreta, sentida, por lo abstracto, aprehensible mediante el lenguaje, mediante la reflexión. La autoconciencia de la subjetividad trascendental no es temática, se trata de un saber de sí, “anónimo” (*Cf.* Husserl, 2006: 187ss), no constituido por el yo, mediante la

reflexión o tematización. Sin embargo, la fenomenología se vale de la reflexión para explicitar las estructuras trascendentales, ocultas a la mirada de la actitud natural. Y, gracias a la imbricación entre lo psicológico y lo trascendental, tales estructuras pueden ser asumidas como propias de la subjetividad trascendental. Puesto que la dimensión trascendental no aparece directamente, sólo es posible acceder a ella a partir de su manifestación, como ‘ilusión’ o ‘distorsión’ originaria, inevitable.²⁰ De ahí que la descripción (esencial) de las estructuras trascendentales no sea definitiva, pues está supeditada a condicionamientos, debe ajustarse a la fenomenalización.

Ante esto, la reflexión debe tener presente que los fenómenos de la conciencia, la subjetividad trascendental, no se reducen a lo que se manifiesta: el aparecer está determinado por lo no aparente, trascendental. Este desfase irreductible del fenómeno, impide que la tematización se ajuste plenamente a su dinámica. La autoconciencia, antes que ser resultado de la reflexión, ya tiene lugar en el nivel primordial de la pasividad y de la proto-actividad. Si allí hay ‘identidad’, autoconciencia, ella no surge de una posición solipsista, sino de la interacción intersubjetiva, mediante la empatía, en relaciones de quiasmo. Pero, esta temática, la génesis de la conciencia de sí a partir de relaciones intersubjetivas, requiere de un examen detallado, en otro lugar.

De la presentación de los rasgos centrales de la ‘filosofía elemental’ de Reinhold y del contraste con la fenomenología de Husserl se pueden sacar algunas conclusiones. El método fenomenológico de Husserl tiene un carácter reflexivo, sí, pero es de tener presente que la autoconciencia no es resultado de la relación del yo consigo mismo. La autoconciencia tiene lugar en nivel pre-temático, pre-reflexivo, conciencia ‘anónima’. En esta instancia no se pueden determinar con claridad las fronteras entre la subjetividad y la intersubjetividad, en esta instancia tiene lugar

20 Tomándole la palabra a Husserl, Marc Richir (1998) se propone investigar precisamente esta ‘ilusión trascendental’. En conexión con Husserl, afirma que la autoconciencia aparece como ‘identidad’ consigo misma, pero esta ‘unidad’ es aparente, constituida mediante el esquematismo trascendental (la fantasía); luego, elevada al lenguaje mediante las instituciones simbólicas. La dimensión trascendental tiene un modo de aparecer ‘desfigurado’, ‘recortado’, aparece mundanizada. La ‘imbricación’, el encubrimiento de lo trascendental por lo psicológico, está conformada por un campo esencial, pero de “esencias salvajes” (Merleau-Ponty), indeterminables. Para dar cuenta del carácter inaprehensible de la dimensión trascendental, el método debe acudir a otro modelo de reflexión, distinto del modelo ‘óptico’, pues éste sólo conduce a una *porte-false*: o se presupone que el psiquismo es una capa ‘espiritual’ e interacción con la naturaleza, o se asume que a la dimensión espiritual corresponde un *ego*, determinado (hipóstasis). La descripción fenomenológica ha de ajustarse a la fenomenalidad del fenómeno, debe avanzar en zigzag, apoyada en juicios reflexionantes, el método identificado por Kant en su tercera crítica. Opuestos a los juicios determinantes, tales juicios tienen presente que su tema no es un estado de cosas determinable, definible, se ajustan al carácter dinámico, indeterminable de su objeto (Cf. Richir, 1998).

la apertura al otro, al mundo, mediante la afectividad, en vínculos intersubjetivos. Del examen de la fenomenología de Reinhold surgen interrogantes que ayudan a comprender mejor, por qué la fenomenología no es una filosofía reflexiva – a pesar de que se valga de esta técnica en su método –, ayudan a comprender en qué sentido el ‘fenómeno’ no se reduce a la manifestación, sino que está determinado por una dimensión trascendental, siempre imbricada con la dimensión psicológica, psicofísica, mundanizada.

Para las teorías de la representación – como la de Reinhold –, que limitan su noción de ‘fenómeno’ a lo que se manifiesta, dejando de lado el problema de la apariencia, la dimensión trascendental queda reducida a una dimensión ‘en sí’, accesible tan sólo mediante sus efectos, mediante la representación, descriptible mediante las actividades, leyes y funciones de la conciencia. Para tales teorías, subsiste el problema de la cosa ‘en sí’, el ‘alma substancial’, el ‘objeto’, trascendentes, inaccesibles a la representación. En cambio, para la fenomenología no hay ‘realidad en sí’, sino una imbricación entre lo trascendental y lo psicológico, lo determinante y lo determinado. Reinhold fracasó en su intento de elevar la filosofía a “ciencia estricta”, sin embargo no es un fracaso vano, su filosofía no solo impulsó al idealismo alemán, sino que también permite aclarar, por vía negativa, el sentido propio de la reflexión fenomenológica-trascendental, y en qué medida, a pesar de las semejanzas y relaciones de complementariedad, la fenomenología trascendental no es psicología racional.

Bibliografía

1. Ahlers, R. (2005) “Differenz, Identität und Indifferenz im Gespräch des deutschen Idealismus um 1802, besonders bei Reinhold und Schelling”, *Archivio di filosofia*, LXXIII, pp. 285-312.
2. _____. *Sein, Schein und Ursein bei Reinhold und einige Folgen*, disponible en:
3. _____. www.academia.edu/7229006/Sein_Schein_und_Ursein_bei_Reinhold_und_einige_Folgen, 2010. Acceso el 18 de junio de 2014.
4. Beiser, F. (1993) *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge-London: Harvard University Press.
5. Bernet, R. (2003) “Unconscious Consciousness in Husserl and Freud”. En: Welton, D. (ed.) *The New Husserl*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 199-222.

6. Bondelli, M. (1995) *Das Anfangsproblem bei K. L. Reinhold: eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*, Frankfurt: Klostermann.
7. Cassirer, E. (1994a) *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, T. III: Die nachkantischen Systeme*. Darmstadt: WBG.
8. _____. (1994b) *Filosofía de la ilustración*. México: F.C.E.
9. Di Giovanni, G. (ed.) (2010) *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment, Studies in German Idealism*, Dordrecht: Springer.
10. Fabbianelli, F. (2010a) *Inhalt und Gegenstand der Vorstellung in Reinholds Elementarphilosophie*. En: Di Giovanni (2010), 197-207.
11. _____. (2010b) “‘Antropología’, ‘psicología’ e ‘trascendental’ nel pensiero di K.L. Reinhold e J.G. Fichte”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XII, Vol 2, 47-60.
12. Frank, M. (1991) *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, Reclam.
13. Hoyos, L. E. (2001) *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá: Universidad Nacional, Siglo del Hombre.
14. Husserl, E. (1968) *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, The Hague: Martinus Nijhoff.
15. _____. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1928-1935)*, Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. XV, The Hague: Martinus Nijhoff.
16. _____. (1976) *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, I. Halband*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Vol. III/1. The Hague: Martinus Nijhoff.
17. _____. (1984a) *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana XIX/1, The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff.
18. _____. (1984b) *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana XIX/2, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.

19. _____. (1994) *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*, México, Fondo de Cultura Económico.
20. _____. (2006) *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, New York, Springer.
21. Kant, I. (1993) *Crítica de la razón pura*. Traducción Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara.
22. Lazzari, K. L. (2010) *Reinhold und der Glaube der Vernunft*. En: Di Giovanni 2010, 133-144
23. León, F. (2014) *Dación y reflexión. Una investigación fenomenológica*. Bogotá: Universidad Nacional, será publicado en 2015.
24. Reinhold, K. L. (1789) *Versuch einer Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*. Prag- Jena: Mauke.
25. _____. (1790) *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Erster Band: das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Vol. I, Jena: Mauke.
26. _____. (1802) *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hefte 4, Hamburg.
27. _____. (1978). *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Hamburg: Meiner, 1978 (1791).
28. Richir, M. (1998) “Qu’est-ce qu’un phénomène?”, *Les Études philosophiques* Le Phénoménal et sa tradition - octobre-décembre - P.U.F. – Paris No. 4, pp. 435-449.
29. Schuhmann, K. (1971) *Die Fundamentalbetrachtung der Phänomenologie. Zum Weltproblem in der Philosophie Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
30. Zahavi, D. (2013) “Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness”. En: Welton, D. *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington: Indiana University Press.