

El doble rechazo de la reflexión en *Ser y tiempo*. Un análisis a partir de la dimensión histórico-conceptual del concepto

The double rejection of reflexion in *Being and time*.
An analysis from the historical-conceptual dimension of the concept

DAVID HEREZA
(Universitat de València)

Resumen: El objetivo del siguiente artículo consiste en aclarar el rechazo heideggeriano de la idea de reflexión como método del filosofar. La necesidad de tal elucidación radica en lo contraintuitivo de esta tesis y en los problemas interpretativos que esta crítica presenta en *Ser y tiempo*. Para resolverlos el artículo realiza un breve examen histórico-conceptual de la reflexión mediante el cual se diferencian dos sentidos del concepto: el sentido psicológico y trascendental. Gracias a esta distinción se confía exponer sistemáticamente la doble crítica de *Ser y tiempo* a este concepto, aclarando así los motivos que articulan el rechazo heideggeriano de la misma idea de reflexión.

Palabras Clave: autoconocimiento, sí mismo, *Ser y tiempo*, historia conceptual

Abstract: The objective of this article is to clarify the Heideggerian rejection of the idea of reflection as the method of philosophy. The need for such explanation lies on the counterintuitive nature of this philosophical thesis and on the interpretive problems that this criticism presents in *Being and Time*. In order to solve them, a brief historical-conceptual examination of the reflection is realized, leading to two different meanings of the concept, a psychological and a transcendental one. Thanks to this distinction, it is possible to expose systematically the double criticism presented in *Being and time* and, therefore, clarify the ultimate reasons underling the Heideggerian rejection of the very idea of reflection.

Keywords: self-knowledge, self, *Being and time*, conceptual history

Introducción¹

La *reflexión* es una idea aparentemente indisociable del filosofar: ella representa el *método* a partir del cual el filósofo toma distancia de la realidad que le rodea para investigarla. Tal proceder es lo que le permite aprehender su *propia existencia* en el mundo (de forma más o menos explícita) y, mediante este gesto, preguntar por el conjunto de entes que lo conforman. Justamente por la relevancia de este proceder, una de las tesis más famosas y sorprendentes de *Ser y tiempo* reside en el rechazo

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a la ayuda FPU15/02550 y ha surgido en el marco del proyecto de investigación «Historia conceptual y crítica de la modernidad» (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE.

radical de la idea de reflexión. Esta no es, según Heidegger, lo que permitiría el acceso a nuestra propia existencia, sino todo lo contrario, aquello que lo cerraría, negando así cualquier interrogación auténtica en torno al ser de las cosas:

¿Acaso es evidente a priori que el acceso a la existencia humana [*Dasein*] deba consistir en una *pura percepción reflexiva sobre el yo* de los actos? ¿Y si este tipo de “autodonación” de la existencia humana fuese una corrupción, una tentación que hiciese descarrillar [*Verführung*] una analítica existencial [...]? (GA 2, p. 154)²

Este rechazo deviene más llamativo cuando se atiende a su pretensión; Heidegger no busca criticar exclusivamente un enfoque particular, sino el *paradigma filosófico* de toda tradición precedente. Es la misma reflexión que llevaría a la malograda determinación de la existencia humana como «sujeto» (GA 2, p. 153), figura de la que se debería despedir la filosofía, según reza el más famoso *locus communis* de nuestro tiempo. Así, solo a partir del «deslinde negativo frente a la aprehensión reflexiva de lo “interno”» —señala Heidegger—, frente a la «percepción inmanente de sí mismo» que define la reflexión (GA 2, 192), se vislumbra el «carácter de apertura» de la existencia humana (GA 2, p. 182) y, de este modo, su verdadero ser en el mundo; solo desde ahí es pensable el inicio auténtico del filosofar que quiere representar Heidegger. De hecho, como un nutrido grupo de estudiosos ha demostrado, su alejamiento de la reflexión constituye el hilo conductor que caracteriza su obra frente a la fenomenología de Husserl y de todo pensar anterior (von Herrmann, 2000; Rodríguez, 1996, 2010; de forma más indirecta Kisiel, 1993)³.

Este estado de la cuestión puede resultar evidente y certero al advertir el énfasis puesto por Husserl en la idea de *reflexión*. Sin duda alguna, el padre de la fenomenología ve en este *método* la clave para elevar el pensar a un saber científico (cfr. Hua III, §77, pp. 162 y ss.); método al cual, en algunas ocasiones, se refiere en términos de una «percepción inmanente» (Hua X, p. 118). Lo mismo vale para la tradición moderna, de Locke a Kant, en la que la idea de reflexión juega un papel fundamental (véase Zahn, 1976, cc. 396-405).

Ahora bien, la distancia fijada por *Ser y tiempo* frente a la *reflexión* esconde una serie de dificultades hermenéuticas. Si bien Husserl considera la reflexión la piedra angular de su proyecto, este autor es, al mismo tiempo, muy crítico con su conceptualización como «auto-percepción» o «aprehensión de estados internos» (cfr. Hua III, p. 149). Lo mismo vale para Kant y los pensadores adyacentes a él. Estos jamás definirían la filosofía como una aprehensión del *interior* de nuestra conciencia, blanco de las objeciones heideggerianas a ellos. Así las cosas, el aporte de Heidegger resulta incierto, pues no se entiende en qué consistiría la crítica anunciada al inicio ni cómo se conseguiría, mediante esta, un alejamiento de la tradición. El rechazo heideggeriano de la reflexión en *Ser y tiempo* se vuelve un interrogante abierto y pendiente de ulterior aclaración, especialmente por su centralidad en el conjunto de su obra.

² Todas las traducciones de Heidegger y otros autores citados son mías. En diversas decisiones de traducción de los términos heideggerianos seguimos las indicaciones de Jiménez Redondo 1999, pp. 437-469.

³ La renuncia a la reflexión constituye una de las columnas fundamentales del pensamiento heideggeriano, no solo circunscrita a *Ser y tiempo*. Ya en 1919 la discusión al respecto ocupa un lugar privilegiado (véase por ejemplo GA 56/57, pp. 99 y ss.), pero es un año más tarde, en 1920, cuando Heidegger traza una nítida línea divisoria entre su propio enfoque y el de las «filosofías de la reflexión» (GA 59, p. 7), diferencia que ya no abandonará posteriormente (como muestra el énfasis presente también en sus últimas conferencias, cfr. GA 8, p. 29).

El siguiente artículo intenta arrojar algo de luz a esta cuestión proponiendo la siguiente hipótesis interpretativa: la crítica a la reflexión en *Ser y tiempo* presenta *dos niveles* que Heidegger en ocasiones no distingue nítidamente, pero que, sin duda, *expone* en su *opus magnum*. Estas dos dimensiones de la crítica hacen referencia a los *dos sentidos históricos* fundamentales del concepto, localizables en Husserl y en la tradición moderna precedente, a saber, el *sentido psicológico y trascendental* de la reflexión. Por este motivo, se considera adecuada la expresión “doble rechazo de la reflexión” en *Ser y tiempo*, obra que intentaría con buenas razones despedirse del *modus philosophandi* anterior, aunque la exposición de este gesto requiera de una elucidación sistemática no ofrecida en ella.

La forma propuesta para llevar a cabo tal esclarecimiento pasa por realizar un estudio histórico-conceptual de la idea de reflexión (1), el cual ponga en evidencia sus dos significados fundamentales mediante los cuales la tradición intentó conceptualizar la experiencia del filosofar. Son ambos significados los que deberían ser objeto de análisis de *Ser y tiempo*. Solo si se logra exponer en qué medida este tratado hace frente a ellos (2), es posible apreciar la novedad de su enfoque y plantear adecuadamente la cuestión relativa a la *necesidad* de la reflexión en el filosofar. De esto nos ocuparemos en la conclusión del artículo (3) a la luz de un aspecto del debate en torno a la relación entre fenomenología y reflexión que desde principios de siglo domina los estudios en torno a Heidegger (además de los ya citados, véase Zahavi, 2003; León, 2012).

1. Breve estudio histórico-conceptual del concepto de reflexión

Aunque el uso actual del concepto de reflexión haya perdido de vista su sentido original, no debe olvidarse que se introdujo para fijar la *experiencia* inherente al filosofar, concretamente, *la modificación* de la mirada que este supone frente al modo natural de aprehender las cosas. El filósofo no se dirige al mundo inmediatamente, como sucede en el quehacer diario (*prima intentio*); y no lo hace porque el primer paso dado en el filosofar estriba en un cierto *saber de sí* de quien filosofa. El objetivo de la filosofía es *sacar a la luz* el ser de las cosas, *reflejar* en conceptos su constitución. Pero tal investigación solo es posible porque presupone, explícita o implícitamente, un conocimiento del ser humano como ente en el mundo, saber desde el cual se articula la misma pregunta por las cosas (*secunda intentio*).

Por eso, a partir del siglo XIII se empieza a utilizar la idea de “reflexión” (tomada de la Óptica) para designar el cambio en la mirada necesario para la ocupación del filósofo, análogo a la modificación que experimenta el rumbo de la luz en el fenómeno óptico homónimo⁴. Al igual que los rayos en su movimiento, se podría diferenciar en el ser humano un estar dirigido inmediatamente a los objetos, una *intellectio recta*, y, en contraposición a esta, una *intellectio reflexa*, origen del filosofar, «*cum animus alia intelligens ad se revertendo et reflectendo sese intelligit et intelligere se agnoscit*» (Gloceus, 1613, p. 971⁵). La reflexión es, por tanto, el término con el que aferrar la

⁴ Tomás de Aquino, el primero en hacer uso del término, ya advierte de su sentido metafórico: la reflexión es «*locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus*» (De Ver. Q. 12, 2). Por reflexión entiende «*illud quod reflectitur secundum motum rectum, movetur contrariis motibus*» (VIII, Phys. 1, 16). Sobre la reflexión en Tomás de Aquino, véase González 1966, pp. 20-28, de donde tomamos las citas.

⁵ La definición, a partir de la oposición con una *intellectio recta*, también aparece en el diccionario de Micraelus 1653, p. 262 y en el tratado *Physiologia Peripatetica* de Isendoorn 1642, p. 395, que

constitución de la *segunda* intención intelectual del filósofo, aquella que permite indagar la primera y *reflejarla* en conceptos. En este sentido, la metáfora resulta todavía más apropiada, pues solo puede haber reflejo en una superficie, *in mente*, porque, de entrada, se produce una *reflexión*, un cambio en el sentido de la luz.

Así, en efecto, aparece definida la reflexión en los primeros diccionarios del siglo XVII, cuando entra a formar parte de los conceptos *fundamentales* del pensar occidental. El motivo de esta introducción anida en el giro hacia el intelecto anunciado por el mismo término, *redescubierto*, empero, por Descartes como la única certeza inicial del filosofar. Si la ejecución de la reflexión refleja algo, ello es la propia existencia del ser humano, pues solo desde el saber de sí, desde el saber de la propia existencia en el mundo es posible preguntar por este último. Así, tal saber de sí, la auto-conciencia, fijada formalmente en la reflexión, deviene la primera evidencia del filósofo y, por tanto, la *ratio cognoscendi* de cualquier otro saber (AT VII, pp. 23 y ss.; VIII, pp. 6-7)⁶.

El concepto de reflexión moderno adquiere unos contornos más precisos en el *Essay* de Locke, especialmente por la convicción implícita en este, según la cual el reflexionar muestra, de entrada, mi existir *dentro* de un mundo *entre* otros entes. Así, la filosofía será un interrogar al propio sujeto sobre sus *facultades*, sobre las *operaciones* de su mente que le permiten relacionarse con el mundo *externo*, mediante las cuales esta aprehende la realidad, la asume y conceptualiza a partir de los datos ofrecidos del exterior gracias a la sensibilidad. La posibilidad de relacionarme con la “mesa” que tengo delante, por ejemplo, se debería a la ordenación de datos puros de mis sentidos: “superficie”, “rectangular”, “marrón”, etc., que forma el concepto “mesa”; una operación *fáctica de mi mente, relativa a hechos* a partir de la cual (vía abstracción) el filósofo podría hallar el origen de la idea de “causa” o “tiempo” o cualquier otra categoría.

Todo saber, así, queda fijado como la experiencia de un *hecho*; de tal modo que la filosofía puede describirse en términos de una *percepción empírica*, concretamente de la percepción de aquellas operaciones de la propia *mente*. La indagación filosófica deviene, entonces, una percepción interna o auto-percepción, una aprehensión de la propia mente en una vuelta (*flexio*) de esta sobre sí (*re-*), con la que pasa a definir la *re-flexión* (cfr. *Essay*, Book II, Chap. I, §4). Es aquí donde, por tanto, nace su *sentido psicológico* no presente necesariamente en el término formal antes expuesto⁷. En línea con esta semántica psicologista, la auto-percepción de Locke pasa a ser *apercepción* en Leibniz, la cual es, frente a la aprehensión de objeto externos, «*la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur*» (GP VI, 600; cita tomada de Janke, 1971). El resultado de tal conocimiento es identificado por Leibniz con el “yo” [*moi*] –ya

obviamente la recoge de la tradición de los comentarios medievales al *De Anima* de Aristóteles, entre los cuales el del mismo Tomás de Aquino: «*In anima est considerare primo aspectum rectum, secundum quod aspicit directe ad suum obiectum; et postea reditur in circulum in quantum intellectus reflectit se supra seipsum*» (*In De Anima*, I, lect. 7; cita tomada de González, 1966, p. 22).

⁶ Por este motivo, la investigación de Descartes estriba en deslindar su investigación de la definición del ser humano, del *saber de sí*, ofrecida por la escolástica (cfr. AT X, pp. 515-516; también AT VII, pp. 25 y ss.). El fenómeno del ser consciente de uno mismo, sin embargo, no es nuevo. Ya está presente, de algún modo en Platón (*Cármides*, 164d-165d) y Aristóteles (*De An.* I, 2, 425b; *Met.* Δ, 9; sobre estas referencias véase Frank, 1991). La novedad introducida en la Modernidad radica en la primacía que dicho fenómeno adquiere en la elaboración del saber, concretamente en el asegurar el conocimiento frente a cualquier duda escéptica.

⁷ Grau (1916, p. 105) quiso ver en la «*intima actio*» con la que Glacenus o Micraelius definen la reflexión la percepción interna de Locke. No consideramos necesario tal acoplamiento ya que la idea de percepción está ligada a una concepción del filosofar de la que quizá estos dos autores, a caballo entre la escolástica y la primera Modernidad, eran distantes.

anunciado en el *ego cogito* cartesiano—, noción importantísima en la literatura alemana posterior (sobre ello Frank, 1991, p. 436).

Este uso de la reflexión, propio del siglo XVII, empero, conlleva una fuerte tensión conceptual. Si el filósofo busca determinar la estructura de la experiencia *en general*, y eso quiere decir “de *toda* experiencia posible”, su investigación no podrá ser algún tipo de saber empírico. La percepción de un hecho concreto (algo óntico), o incluso de varios, jamás ofrecerá tal determinación, pues el objeto temático en el filosofar (algo ontológico) siempre irá más allá de cualquier *factum* específico o la suma de ellos. No puede haber análisis perceptivo *reflexivo* alguno que garantice el acceso al ser de las cosas, dado que la indagación se refiere a la *forma* de la experiencia; su mismo objeto repele tal “método”⁸.

Estos problemas, en un lenguaje diferente, son los que ponen de manifiesto a finales del siglo XVIII algunos filósofos desde el impulso dado por Kant. Este ya denunció el «ensayo de derivación fisiológica» de Locke, quien hizo del filosofar una «*quaestio facti*» (KrV, A86/B119) y no, como debería ser, una *quaestio juris* (cfr. KrV, A84/B116), relativa a la legitimidad de una representación o juicio⁹. El estudio de la filosofía no tiene que ver con *hechos y su génesis*, sino con la validez ideal del conocimiento o la de la acción, con sus condiciones de posibilidad¹⁰.

El corolario de este nuevo enfoque permite, además, denunciar el gran problema de la tradición anterior: el *saber de sí* operativo en la reflexión psicológica, según el cual la existencia humana es un objeto más dentro del mundo. Esta comprensión de la cuestión descarrila al ir más allá de lo dado en la mera experiencia, en la cual el yo nunca aparece como algo empírico, pues la misma vivencia lo presupone. El yo o la conciencia en general resulta ser el polo de toda vivencia posible, y, por tanto, su condición de posibilidad. Así, afirma Kant:

Es evidente que no puedo conocer como objeto [de una experiencia posible] lo que constituye un presupuesto indispensable para conocer un objeto [de la experiencia] [...]. Sin embargo, nada hay más natural y tentador [*verführerischer*] que la ilusión consistente en tomar la unidad de la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos mismos pensamientos (KrV, A402).

La conciencia, según esta nueva idea del filosofar, no es algo describable como un “hecho”, sino aquello intrínseco a todo hecho, a toda experiencia y, por eso, de algún modo, *ajeno* a ella¹¹. Para indicar esta característica la escolástica había utilizado, en otro

⁸ Sin embargo, no solo la mera imposibilidad lógica refuta el acceso a ciertos conceptos a partir de la experiencia. El concepto de filosofía como reflexión perceptiva resulta de suyo circular. Si quiero determinar mediante la experiencia perceptiva de mi mente las leyes que rigen mi experiencia del mundo, entonces estas ya han de estar operativas en la supuesta “experiencia” de mi propia mente, por lo que no se podrán fundar en ella.

⁹ La crítica también se repite en KrV, A IX. Sobre su interpretación véase Martínez Marzoa, 1989, pp. 11-18.

¹⁰ Esto no elimina el vocabulario claramente tradicional de Kant y los filósofos en torno a él, quienes no renuncian a hablar de *actividades o facultades* [*Vermögen*] *del ánimo*, aunque por ellas se haya de entender el sentido meramente formal de posibilidades [*Möglichkeiten*], de condiciones de una u otra experiencia (véase Martínez Marzoa, 1989, pp. 21 y ss.).

¹¹ Eso también lo hace temático Fichte al declarar incorrecta cualquier tipo de explicación de la auto-conciencia como una especie de percepción de sí mismo. Ante la cuestión «¿qué era yo, antes de llegar a la autoconciencia?» el filósofo solo puede denunciar la «confusión [*Verwirrung*]» que presupone la pregunta, confusión que consiste en pensar la conciencia como algo ofrecido por la percepción (FGA I.2., p. 260; sobre ello, véase Henrich, 1967).

contexto, el adjetivo *transcendentalis* (KrV, B113), por lo que no será inadecuado hablar de un “yo trascendental” como resultado de aquel saber de sí que inicia el filosofar.

El corolario ulterior de ello estriba en que la *reflexión* no podrá ser comprendida desde la percepción, porque ella no se basa –como señala Reinhold– «en ningún tipo de experiencia del sentido externo, (...) tampoco en una del sentido interno» (*Beiträge I*, p. 143). Con ello no se quiere insinuar una renuncia de la reflexión, sino una reconceptualización del término, una tal que tome en consideración este auténtico saber de sí que el filósofo debe asumir, su *yo trascendental*. Así se inaugura, en oposición al sentido psicológico, el *sentido trascendental* de la reflexión¹².

Este último uso será también utilizado por Husserl a principios del siglo XX para contrarrestar el auge del psicologismo decimonónico que retomó el término de Locke, como muestran los diccionarios de la época. En ellos es evidente que la reflexión se vuelve a identificar con la «aprehensión interna» y la «auto-percepción», como muestra, por ejemplo, el *Wörterbuch* de Eisler (1904, pp. 241-3) y de Krichner (1907)¹³, así como el *Lexikon* de Thromeyer (1922, p. 164). Contra este concepto reaccionan las *Investigaciones lógicas* de Husserl siguiendo la argumentación ya descrita:

No es en la *reflexión sobre* los juicios o, más bien, en las realizaciones judicativas donde yace realmente el origen de los conceptos de [por ejemplo] “estado de hecho” y “ser” (en el sentido de la cópula), sino en la misma realización del juicio; no es en *estos actos en cuanto objetos* [en cuanto hechos], sino en *los objetos de estos actos* donde se encuentra el fundamento de la abstracción para la realización de los conceptos aludidos (Hua XIX, p. 669).

Nuevamente, lo que se denuncia en estas frases no es un error en la respuesta que ofrece el psicologista en nombre de la percepción interna, sino la incompreensión del problema y la inadecuación del planteamiento presupuesto en esta idea. El estudio *filosófico* de la relación humana (cognoscitiva o práctica) con el mundo no es una disquisición relativa a su *origen fáctico*, como considera la descripción «psicológica-descriptiva» (Hua XIX, p. 199; III, p. 3 ss.), sino relativa a la validez de las representaciones, su legitimidad y su estructura.

La *reflexión trascendental*, así, se vuelve el método de la filosofía, pues la mirada *reflexa* del filósofo ha de reconocer, ante todo, el ser *trascendental* de su propia conciencia y, desde ahí, la constitución de los objetos del mundo. Por este motivo, Husserl formula este gesto también en términos de una *reducción trascendental*, según la cual el filósofo debería alejarse de la posición de «cualquier transcendencia» (Hua III, p. 65), es decir, de cualquier dimensión fáctica del yo. Todo lo relativo a la *génesis* de los hechos de la conciencia es puesto entre paréntesis. Así, la diferencia histórica ya señalada queda nuevamente reforzada:

¹² Kant presupone este *sentido* de reflexión, pero prefiere utilizar el término para la indicar el análisis de «la relación de representaciones dadas respecto de nuestra diferentes fuentes de conocimiento» (A260/B316). Tal significado es el que luego le permite utilizar el adjetivo *reflektierend* para hablar de los juicios estéticos, en contraposición al uso *bestimmend* del entendimiento. Este sentido del término, ligado seguramente al recorrido conceptual aquí realizado, debe quedar desatendido por razones de espacio. El origen de él está en la definición de Leibniz, fijada en la “*attentio*” de la *Psychologia empirica* de Wolff (§257), luego “*Aufmerksamkeit*” en Baumgarten (véase Liedtke, 2009). Dicho sentido parece que fue popular también en la época, como muestra el diccionario de Adelung (1798, p. 1018).

¹³ «1) die Zurücklenkung der Aufmerksamkeit von den Objecten des Erkennens auf das erkennende, psychische Tun, auf die Bewußtseinsvorgänge als solche, die *innere Wahrnehmung*». Este cambio es debido a una recepción de Kant en clave psicologista que no puede ser objeto de este artículo.

[El método de la fenomenología] no puede ser confundido con la *reflexión lockiana* o, como suele decirse en alemán, con la percepción interna o autopercepción. [...] Es evidente que esta percepción es empírica y *permanece* como tal en la medida en que no se desconecte [no se reduzca] toda posición empírica [...] Solo si se practica consecuentemente la reducción fenomenológica ya no se aprehende la vivencia como estado interno [...] y se ejecuta por vez primera la *percepción fenomenológica* auténtica en su radical diferencia frente a la *percepción empírica* (Hua XIII, p. 149).

Con esta aclaración, Husserl intenta remarcar el sentido original de la reflexión, en que expresa una desconexión del modo inmediato de mirar las cosas, justamente —como ya se señaló— para entender en qué consiste esta relación. El horizonte de la *reflexión* es, por tanto, *reflejar* las cosas, entender su ser de forma absoluta, lo que implica, *in primis*, romper con ellas, con el mundo inmediato de la vida:

Pongámonos esto en claro y con detalle. [...] Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar [...]. En la actitud fenomenológica *sofrenamos la ejecución [Vollzug]* de todas esas tesis cogitativas, es decir, “colocamos entre paréntesis” las llevadas a cabo. En lugar de vivir en ellas, de llevarlas a cabo, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas y las aprehendemos como el ser absoluto que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas —el *campo fundamental de la fenomenología* (Hua III, p. 107).

2. Precisiones hermenéuticas relativas al rechazo de la reflexión en *Ser y tiempo*

Como puede verse a partir del desarrollo histórico recién expuesto, la crítica de Heidegger a la reflexión como «aprehensión reflexiva de nuestro “interior”» (GA 2, p. 182) o «auto-percepción inmanente» (GA 2, p. 192) no es nueva. Definir la filosofía de este modo sería confundir lo óntico con lo ontológico, no entender el objeto de la investigación filosófica (GA 2, pp. 21-25, 56 y ss.). Esta objeción, empero, es la piedra de toque que distingue el planteamiento de Kant o Husserl frente al de Locke, por lo que difícilmente puede considerarse el fundamento de la refutación heideggeriana de la noción de “sujeto”. Con base en estas referencias, *Ser y tiempo* solo estaría repitiendo lo ya dicho por otros autores y situándose en su estela¹⁴.

La refutación de la idea de “sujeto” anunciada en el tratado (GA 2, p. 30, 62, 79), entonces, debe ser buscada en otro momento del mismo, uno que vaya más allá de su deslinde frente a la concepción psicologista de la filosofía¹⁵. Este, según lo anunciado, es el que manifiesta Heidegger en su crítica a la misma idea en general de “reflexión” (GA

¹⁴ Este gesto es también patente en los escritos anteriores a *Ser y tiempo*. Ya en su tesis de doctorado Heidegger lucha, siguiendo a Husserl, contra la concepción psicológica de la filosofía (GA 1, pp. 177 y ss.), estableciendo un hilo conductor que recorre todo su pensamiento. Sus primeras lecciones dan prueba de ello: «se debe evitar el desafortunado enfoque que considera el yo como un objeto. Aquí no se trata de auto-percibirse u observarse a uno mismo» (GA 58, p. 159); «mediante el método de la “introspección” (“percepción inmanente”, etc.) lo observado también es objetivado como en las ciencias naturales» (GA 58, p. 243). Tal herencia anti-psicologista de Husserl es la que se percibe nítidamente en la célebre descripción del mundo de la vida, en la que se puede ver cómo Heidegger ridiculiza la posición de Locke (GA 56/57, p. 71). En clara concordancia con los resultados de la idea de una reflexión trascendental, según Heidegger, entender el “significado” a partir de la conformación fáctica de mis órganos sensibles sería confundir el problema de la filosofía: «Si entiendo absolutamente [*schlicht*] la vivencia, no veo nada psíquico» (GA 56/57, p. 75).

¹⁵ Dejando de lado aquí la apropiación que Heidegger realizará del término “trascendental” a partir de los años treinta (véase GA 9, pp. 126 y ss.), ya apuntada, en cualquier caso, en *Ser y tiempo* (GA 2, p. 481).

2, p. 154), donde se situaría el desliz de Husserl y Kant¹⁶. La dificultad de comprender este nivel de la crítica reside, no obstante, en la ausencia de una exposición sistemática de la misma, la cual, en ocasiones, aparece sobrentendida en la refutación del sentido psicológico de reflexión (como muestra el párrafo 25, pp. 154 y ss.). Por eso, su intelección exige la articulación de ciertas precisiones dispersas a lo largo de *Ser y tiempo*, que conforman un todo argumentativo.

La primera de estas precisiones puede resultar evidente a la luz del estudio histórico expuesto en el párrafo anterior. En él se advierte que la crítica de algunos filósofos al sentido psicológico de la reflexión no aclara, en última instancia, qué sea el “yo” o la existencia humana. El adjetivo *trascendental* apunta más bien a un deslinde negativo: la conciencia *no* es algo dentro del mundo, lo que no esclarece ontológicamente qué sea entonces.

Por este motivo no es extraño que Heidegger sitúe en esta perplejidad el primer elemento de sus reservas frente a la reflexión como “método del filosofar”. Según este, la tradición, en su lucha contra el significado psicológico, habría dejado totalmente indeterminado el sentido último del ser de la conciencia y, en general, de la intencionalidad de esta, de su referencia al mundo. Esta bien conocida objeción se repite en varios pasajes de la obra (GA 2, pp. 30-33, 59-66, 153, 274), aunque la “reflexión” no se mencione explícitamente en ellos:

En la medida en que las *cogitationes* permanecen totalmente indeterminadas, es decir, son tomadas de forma implícita y “evidente” como algo “dado” [mediante reflexión, *introducción del autor*] cuyo “ser” no requiere de una ulterior pregunta, permanece la problemática antropológica indeterminada en sus fundamentos ontológicos decisivos (GA 2, p. 66¹⁷).

La precisión de esta crítica resulta constatable en muchos de los escritos donde aparece el sentido trascendental expuesto anteriormente. Kant, por ejemplo, es certero al atacar a Locke, pero vacila a la hora de dar un significado exacto a la proposición “yo existo” y de describir el modo de acceder a él (KrV, B423¹⁸). Lo mismo sucede en la “Deducción trascendental”, donde el yo es definido como el «principio más alto de todo el uso del entendimiento», pero cuya naturaleza no conoce ulteriores aclaraciones (KrV, B133-4)¹⁹. En las *Ideas* de Husserl se manifiesta la misma indecisión ontológica. Toda representación que la fenomenología pretende analizar es «un rayo que emana del “yo” o, en la dirección opuesta, se dirige hacia el “yo” [...] el yo es algo que necesariamente está ahí [*ein notwendiges Dabeí*]» (Hua III, p. 180). Pero el yo, señala Husserl, es algo no escrutable directamente: «el yo de la vivencia no es nada que pueda ser tomado por sí y volverse objeto propio de una investigación; [...] es en y para sí indescriptible: puro yo y nada más» (Hua III, p. 154). Sobre

¹⁶ De las «filosofías de la reflexión», como las designa en escritos previos a 1927 (por ejemplo, GA 59, p. 7).

¹⁷ Esta crítica es especialmente clara en GA 20, pp. 148 y ss.

¹⁸ La *Crítica* vacila entre determinar su naturaleza como la de una «intuición», una «percepción indeterminada», una «representación empírica», algo perteneciente al «pensamiento en general» o a la «facultad intelectual pura».

¹⁹ Esta situación de la *Crítica* es la que se vuelve problemática por vez primera en los escritos de Reinhold, aunque en este se mantenga en la definición negativa de Kant, y se afronta de manera radical en la *Wissenschaftslehre* de Fichte; sería ciertamente incorrecto en términos historiográficos denunciar en esta obra una omisión de la pregunta por el ser de la subjetividad, especialmente por el intento que ella representa de articular una noción *positiva*, alejada de la idea de “hecho”. Sin embargo, esta interesante tensión, debida a la poca atención que Heidegger prestó a este autor en los años que consideramos (1919-1927), no puede ser objeto de ulteriores aclaraciones aquí.

su naturaleza positiva reina el silencio: «es algo absolutamente único que no tiene parangón en el mundo de las objetividades extrañas al yo» (Hua VIII, p. 124). La reflexión trascendental implica, por tanto, un pasar por alto [*Überspringen*] u omitir [*Versäumenis*] una determinación del ser de la conciencia, de la propia existencia. Así, se podría concluir con Heidegger: la reflexión psicológica es errónea en su *determinación* de la conciencia como un *hecho*, pero la reflexión trascendental lo es a causa de su *indeterminación*.

Esta afirmación permite advertir una *tensión conceptual interna* a la reflexión trascendental, tal y como sucedía con la reflexión en Locke. La acción presupuesta en el filosofar que pretende fijar el término *reflexión*, en su sentido más general, consiste, ante todo, en el tomar conciencia de sí mismo, en un saberse de sí como ente en el mundo, pues era justamente este saber el que permitía preguntar por la constitución del resto de entes. Dada la inevitabilidad de este paso, la irresolución ontológica puesta al descubierto –señala Heidegger– esconderá una posición al respecto, implícita y subrepticia, mezclada con la ilusión de no hacerlo:

Cuanto más claramente se afirma que el conocimiento, primera y propiamente, está “dentro”, o incluso que este no tiene nada que ver con el modo de ser de un ente físico o psíquico, más se cree no estar presuponiendo nada en el planteamiento de la pregunta por la esencia del conocimiento y en la aclaración de la relación entre sujeto y objeto (GA 2, p. 81).

Prueba de ello vuelven a ser los textos antes citados, en los cuales, pese a no ofrecer una elucidación positiva del yo, este se afirma como aquello «que acompaña las representaciones» (KrV, B131), aquello que está a la base, un «sujeto lógico» de cualquier representación. El es la forma de la experiencia (KrV, A 404) o, como lo describe Husserl, un polo de la vivencia o «el punto del que emanan las representaciones» (Hua III, p. 179)²⁰. Es en estas descripciones donde se sitúa el segundo nivel de la crítica de Heidegger (GA 2, p. 421), quien analiza cómo el vocabulario de los autores mencionados es sintomático de una conceptualización implícita del “yo” desde las categorías ontológicas que constituyen los hechos, eso que Husserl designó con el verbo “*vorhanden*” (Hua III, p. 56). Ópticamente el yo no es un ente más dentro del mundo (la reflexión trascendental se encarga de negar tal tesis), pero a la hora de trazar su relación ontológica con las cosas es como si lo fuera. La idea de reflexión trascendental, por tanto, solo representa una crítica superficial al sentido psicológico, un distanciamiento ilusorio, pues al no ofrecer una definición positiva de la conciencia, vuelve a ella.

Sin embargo, una de las virtudes de *Ser y tiempo* consiste no solo en ofrecer una crítica al desarrollo histórico mencionado, sino en un intento de comprender el porqué de este. Es en este nivel del análisis donde tiene su razón de ser la tesis fundamental que se busca comprender, indicada al inicio del artículo: es «este tipo de “autodonación” [reflexiva] de la existencia humana» lo que representa «una corrupción, una tentación [*Verführung*] para la analítica existencial» (GA 2, p. 154).

Ello implica, de entrada, que el fundamento de la omisión de la pregunta por el ser de la conciencia y su consecuente determinación subrepticia como algo *vorhanden* ha de buscarse en algún momento *intrínseco al mismo reflexionar*, en la imagen del filósofo que este término había fijado históricamente.

²⁰ Heidegger, por razones de sobra conocidas, prefiere no realizar esta crítica directamente a Husserl en *Ser y tiempo*; aunque esta es perceptible en las ya famosas lecciones de 1925 (GA 20, pp. 168 y ss.).

A ello apunta Heidegger en la “Introducción” del libro, donde hace una advertencia de carácter general, pero con un sentido muy concreto que vertebra la obra:

¿Cómo hacer accesible este ente, la existencia humana, y poner en el punto de mira una interpretación de él que permita comprenderlo? [...] La existencia humana tiene más bien una *tendencia* a partir de su propio modo de ser, a entender su propio ser a partir del ente con el cual trata constante y primariamente, a partir del “mundo” (es decir, a partir de lo *vorhanden*). En la existencia misma y, con ello, en su propia *comprensión ontológica* reside lo que podría mostrar como una reflexión que deslumbra, una reverberación [*Rückstrahlung*] de su comprensión del mundo en la interpretación de su propia existencia (GA 2, pp. 21-22).

Con el término *Rückstrahlung* (movimiento del rayo [*Strahlung*] en su vuelta sobre sí [*rück*]) se hace referencia sin duda al fenómeno óptico operativo en el acto de filosofar como *reflexión*. Pero con él se pretende poner el acento en un fenómeno no visto en la fijación tradicional del concepto, a saber, la *dependencia* de la mirada reflexiva respecto de la mirada inmediata (*recta*) de la que aquella se quiere independizar. La *intellectio reflexa* y la *recta* eran definidas como dos direcciones diferentes de la mirada, cuya distinción consistía justamente en el saber de sí presupuesto en la primera. Este gesto de la autoconciencia era evidenciado por Husserl como un tomarse a sí mismo de *forma absoluta*, como entender la naturaleza trascendental de la conciencia que permite arribar al «*campo fundamental de la fenomenología*» (Hua III, p. 107). Pero tal toma de posición era, sin duda, ingenua, pues toda mirada reflexiva *refleja* parte de alguna precomprensión, concretamente aquella de nuestra primera relación con las cosas. Es dicha precomprensión la que en ningún momento viene puesta en cuestión, pues ni siquiera se vuelve objeto de precaución metodológica. Con ello, por consiguiente, se consigue individuar por qué autores como Kant o Husserl no van más allá del sentido ontológico de los hechos, de lo *vorhanden*, aunque luchan contra él²¹.

Solo si el filósofo es consciente del destello surgido en la misma reflexión, de su reverberación, puede llegar a concebir una salida a esta situación de indeterminación ontológica.

Esta tesis se conjuga, además, con una crítica a la reflexión todavía más radical. Como se ha indicado en el primer párrafo, todo filosofar es un querer *reflejar* las cosas de las que nos ocupamos de forma *inmediata*, pero hacerlo desde el ámbito *mediado* de la reflexión, desde una mirada *reflexa*. En este sentido, apunta Heidegger en los famosos párrafos dedicados al análisis fenomenológico del útil (GA 2, pp. 97 y ss.), toda reflexión supone una *ruptura*, aunque esta no se haga explícita en el mismo análisis filosófico. Esta ruptura nunca sale a la luz en la metáfora de la reflexión, que propone más bien la idea de continuidad, de *identidad* en la dirección de la mirada pese al *cambio* de sentido. Sin embargo, este posible fenómeno de la ruptura es el que no habría que dar por sentado en un análisis estricto de las cosas, pues bien podría ser que hubiese algún tipo de ente, cuya estructura ontológica desapareciese primera y las más

²¹ De algún modo, esta advertencia tampoco es nueva. Ya hemos visto que Kant y Husserl denunciaban el intento lockiano de tomar el ser de la existencia como un ente intramundano cualquiera. Tal visión, como señala Kant con el adjetivo también usado por Heidegger, es tentadora [*verführerisch*], pero no cierta, pues la conciencia es la condición de posibilidad de cualquier cosa y, por tanto, no una cosa más. Lo mismo estaría criticando Heidegger a este último, pero en un plano más profundo. Este consistiría no en tomar la existencia humana como un hecho, sino en identificar su ser con la forma ontológica de los hechos, eso que Heidegger denomina –siguiendo a Husserl– *Vorhandenheit*. El énfasis de la reverberación es ontológico y no óptico, como enfatiza el mismo párrafo citado (cfr. von Herrmann, 2016, p. 160).

de las veces para el filosofar, tesis que adquiere más fuerza desde la misma idea de la conciencia asumida por la fenomenología, según la cual esta no es algo independiente de los objetos que conoce.

Es a tal tipo de naturaleza ontológica a la que apunta Heidegger con el ente que está a la mano [*zuhanden*] y su modo de ser como algo que *es* desde lo que, en cada caso, se hace con él [*Bewandtnis*]:

Que el mundo [como se podría pensar] no “consiste” en útiles, se muestra, entre otras cosas, en el hecho de que la aparición *del mundo* en el modo de la ocupación lleva consigo una desmundanización del útil, de tal modo que sale a la luz, se refleja [*zum Vorschein kommt*] aquello que solo está ahí [*das nur-Vorhandenein*] (GA 2, p. 101)²².

Nuevamente, aquí no se menciona el término “reflexión” y, en cambio, hay una metáfora referida a la mirada y al reflejo. Como se puede ver en la cita, la reflexión, más que puro reflejo, conllevaría una *refracción*, una *fractura*, que no permitiría mostrar las cosas tal y como son primaria y las más de las veces. Al igual que sucede a los rayos al cambiar su medio de propagación, el ser de las cosas cambiaría, creando así una ilusión sobre los objetos «con los que nos ocupamos» (la supuesta mirada *recta*), que aparecería como aquello que está ahí enfrente, delante [*vorhanden*].

Esta mirada refractada –se podría decir– es la que, posteriormente, *reverbera* en la misma reflexión, de tal modo que el filósofo solo entiende las categorías ontológicas dadas en ella, la *Vorhandenheit*, creando así un doble problema: no dar con las categorías adecuadas para describir la conciencia y, al mismo tiempo, pensar que tampoco hay otras disponibles, pues son estas las que se asumen como forma única en la reflexión. Esta cierra, en su misma ruptura, la posibilidad de entender otros sentidos ontológicos de la existencia y, con ello, acaba siendo una «corrupción, una tentación que hace descarrilar la analítica existencial» (GA 2, p. 154), afirmación ahora apreciada en todo su sentido. Solo si el filósofo toma conciencia de la ruptura implícita en la reflexión puede escapar del fenómeno de la reverberación y entender los objetos, en cuanto tema implícito de ocupación, desde una naturaleza ontológica diferente, naturaleza desde la que Heidegger confía sacar a la luz el modo de ser de la existencia humana. Solo desde todas estas advertencias y precisiones sería posible vislumbrar el “ser en el mundo” auténtico de la existencia humana, algo que Heidegger no deja de repetir en numerosos momentos del tratado (GA 2, p. 65, 72, 241)²³.

El corolario de esta crítica supone, entonces, que no es en el filosofar, *tal y como este es definido en la reflexión*, donde la existencia humana puede tener un auténtico saber de sí, sino en la comprensión de ella desde su propio hacer cotidiano. Curiosamente, como señala Heidegger queriendo resemantizar positivamente la metáfora tradicional de la “reflexión”, es en su ocupación con las cosas donde la existencia humana se puede

²² Esto es lo que claramente obviaba el análisis del mundo primario de la vida pre-reflexiva de Husserl: «Yo soy consciente del mundo, el cual se extiende sin límites en el espacio, siendo y habiendo sido infinitamente en el tiempo. “Soy consciente de él” quiere decir, ante todo: me lo encuentro intuitivamente como algo frente a mí, me topo con él [*vorfinden*], lo experimento. Gracias a los diferentes modos de la intuición sensible, a la visión, al tacto, al oído, etc. [sé que] las cosas corpóreas existen [*dasein*] para mí sencillamente en una u otra disposición espacial, en un sentido literal o figurado, [se podría decir que] me “están ahí delante” [*vorhanden*], ya sea que yo les dedique especial atención o no» (Hua III, p. 48).

²³ Es en la noción de “ser-en-el-mundo”, por consiguiente, donde debe verse la consecuencia primera del rechazo a la «impotencia de la reflexión» (Rodríguez, 2010, pp. 94 y ss.) y es por eso que tal noción es la que ya se refleja implícitamente en su primer curso de 1919, donde por vez primera se hace explícito este rechazo (von Herrmann, 2000, p. 38).

reflejar (GA 24, p. 226); aunque, irónicamente, tal reflejo solo sea posible si se ha dejado de lado la reflexión, tanto la psicológica como la trascendental.

A la luz del recorrido histórico del concepto y las diferentes críticas a él en *Ser y tiempo*, podemos evidenciar su doble rechazo de la reflexión. Por un lado, se renuncia *explícitamente* al sentido psicológico de este, pues no permite plantear adecuadamente el problema de la filosofía. Representa una investigación óntica y no ontológica, por decirlo en los términos del tratado, en el que esta crítica aparece en repetidas ocasiones (GA 2, pp. 21-22, 66-7, 154, 182, 192, 241). Por otro lado, también se critica *implícitamente* el sentido trascendental de la reflexión, pues éste (1) no permite una definición positiva de su objeto de estudio. La razón de ello está en (2) su *pre-comprensión* (inherente a todo estudio) *errónea* del ser de las cosas, lo que evita un planteamiento adecuado (GA 2, pp. 21-22, 33, 66-67). Pero el problema aquí es más grave, pues esto es una consecuencia de un problema de la reflexión misma. El error fundamental de esta –tal y como esta es conceptualizada por vez primera– es no darse cuenta de que el mismo filosofar que conceptualiza trae consigo (4) una modificación del ser de las cosas en su cotidianidad (GA 2, p. 101), lo que produce el fenómeno (3) de la *reverberación ontológica* (GA 2, p. 21). Solo si *no* sale a la luz la posible modificación ontológica que trae consigo la reflexión, si se comprende la *intellecti reflexa* en línea continua con la mirada *recta*, es posible la idea condensada históricamente en el término “reflexión” (GA 2, p. 154). Esto, además, hace más peligrosa todavía la reflexión trascendental, pues en ella se da un doble error: no ser consciente de las limitaciones de la reflexión y creer serlo a raíz de la crítica al sentido psicológico.

Del mismo modo, todo ello conlleva una última conclusión: el error del sentido psicológico de este concepto se vuelve solo un problema específico dentro de una problemática más grande que también afecta al sentido trascendental. Solo si se han entendido, *de entrada*, los objetos como algo que *están ahí, enfrente* [*vorhanden*], puede articularse un método que permita poner esta comprensión entre “paréntesis”, como quiere Husserl. Así, la reflexión trascendental es problemática no solo por ser errónea, sino por la ilusión que conlleva de no serlo.

3. Conclusión: ¿es necesario abandonar la idea de *reflexión*?

Las tesis relativas a la crítica de la reflexión en Heidegger no son solo rastreables en *Ser y tiempo*, sino quizá con mayor fortuna en los escritos posteriores a él, como ha mostrado una serie de estudios ya citados en la introducción (von Herrmann, 2000; Zahavi, 2003; Rodríguez, 1996, 2010). Entre ellos ha surgido, además, un interrogante nada baladí que afecta a la misma argumentación heideggeriana, a saber, si los desarrollos precedentes exigen un necesario abandono de la reflexión, como indica Heidegger en algunos pasajes.

A partir de lo expuesto, se podría afirmar que el camino de este autor pasa, sin duda alguna, por el distanciamiento de esta idea, pues ella impide una auténtica comprensión del *ser* de la existencia humana. Siguiendo a von Herrmann (2000), entonces, se podría contraponer este modo de filosofar tradicional al *hermenéutico*, tal y como el mismo Heidegger parece apuntar en sus primeros cursos (GA 56/57, p. 117). Esta *distinción entre reflexión y hermenéutica* marcaría, así, la diferencia entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, entre el pensar tradicional y la obra de este último (von Herrmann, 2000, pp. 6-7).

Sin embargo, justamente frente a esta definición de von Herrmann algunos estudiosos, siguiendo a Zahavi (2003), han querido reintroducir el concepto de “reflexión” como elemento de la filosofía de Heidegger; al fin y al cabo, se podría contraargumentar, la reflexión es algo indisociable del filosofar. La crítica dirigida a los *tipos* de reflexión anteriores no quiere decir la renuncia al *método* mismo, pues el blanco de Heidegger es la forma en la que los autores anteriores previos a él han entendido:

Heidegger distinguishes between an objectifying reflection and a non-objectifying hermeneutical thematization and articulation. A number of other phenomenologists would basically make the same distinction, but would insist that it is a distinction between two different types of reflection, a distorting and objectifying type and a non-objectifying and merely accentuating type. In my view, it is reasonable to claim that what Heidegger has really done is to describe the latter in detail. Thus, contrary to what von Herrmann is claiming, Heidegger’s real contribution might be taken to consist in an analysis of this special type of non-objectifying reflection (Zahavi, 2003, p. 165).

Zahavi apunta una indicación fundamental: Heidegger no quiere, sin duda, renunciar al análisis de *la existencia humana*, a una reflexión en torno a ella. De hecho, el proyecto anunciado en *Ser y tiempo* se presenta como una indagación de la existencia humana según el doble sentido del genitivo, objetivo y subjetivo; esta también quiere decir un volverse (*flexio*) sobre sí mismo (*re-*) del *Dasein* (cfr. GA 2, p. 10).

Ahora bien, aunque sin duda Zahavi esgrime buenas razones para reintroducir el término “reflexión” dentro de la filosofía heideggeriana, también hay motivos suficientes para excluirlo a la luz de su recorrido histórico.

Con su doble crítica a la reflexión psicológica y trascendental, Heidegger no declara imposible una investigación sobre el ser de la existencia humana –nadie afirmaría tal cosa–; pero sí enfatiza que tal indagación requiere de un cuidado especial que la *tradición* ha descuidado. Sintomático de ese descuido es la fijación del quehacer del filósofo como un *reflexionar*. En este sentido, el término reflexión criticado por Heidegger no debe comprenderse sin más como el “pensar” o “indagar”, sino como *término técnico*, según una determinación histórica dada; por este motivo, este artículo ha intentado mostrar la relación entre la historia del concepto y la crítica heideggeriana. Es historiográficamente rastreable cómo la identificación entre reflexión y “pensar en general” –podríamos hablar de un *sentido meramente lógico* del término, en oposición al psicológico y trascendental expuesto antes– ya se da en el siglo XVII y está bien presente en la discusión alemana de inicios del siglo XX (véase, por ejemplo, Eisler, 1904, p. 241). Ahora bien, ni Locke o Leibniz ni Kant, Reinhold, Fichte o Husserl, y mucho menos Heidegger, lo utilizan en este sentido. Todos ellos se remiten a la *experiencia del filosofar* fijada por la tradición en el siglo XIII, aunque en ellos esa misma tradición adquiere una forma renovada en algunos puntos. Por este motivo, sería erróneo dirimir la cuestión desde una acepción terminológica ajena al recorrido histórico expuesto en el primer párrafo, al que, como se espera haber demostrado, Heidegger se refiere continuamente en su crítica, según lo indicado en el segundo párrafo.

A esta afirmación debe añadirse, además, una ulterior precisión. El énfasis del análisis de Heidegger cae sin duda en la insuficiencia ontológica de los autores previos a él, pero también en la *necesidad* propia de este primer paso del autoconocimiento de la existencia. La conceptualización del filosofar fijado con la metáfora de la reflexión puede ser ingenuo, pero es la forma en la cual la misma existencia se comprende *primaria y las más de las veces*. Como se ha indicado, la tesis sostenida por Heidegger y articulada,

con más o menos fortuna, en el párrafo §26 de *Ser y tiempo*, consiste en la advertencia de que el yo es dado desde una precomprensión ontológica errónea, pero ineludible como un primer momento del filosofar. Él se muestra primariamente como algo que no es: «en el “yo” se expresa el sí mismo que primera y las más de las veces yo *no soy* propiamente» (GA 2, p. 155). Ello es debido a las diferentes ilusiones que crea el pensar, fijadas en la noción de *reflexión*. Son ellas las que articulan la idea de “caída” que recorre todo el tratado²⁴. Con tal determinación no se apunta a otra cosa que al necesario olvido ontológico y ulterior reverberación que conlleva la *reflexión*, es decir, el mismo filosofar *primariamente* lleva consigo. El ser humano debe entenderse necesariamente como algo dentro del mundo, siendo su determinación como “trascendental” nada más que un paso sucesivo que se mueve en el mismo terreno. La *reflexión*, ante todo, no es un tomarse a sí mismo la existencia, sino un tomarse como algo que no es; no es un reflejar, sino un refractar en el cual la conciencia acaba entendiéndose como un objeto más.

Si se quisiese seguir el origen de la idea de reflexión acuñada en el siglo XIII, se podría decir que el filosofar requiere, entonces, no de una *segunda intentio*, sino, más bien, de una *tercera* que permita poner en claro el ser de la existencia humana caído en la segunda. Por todo ello, parece adecuado —última intención de Heidegger— fijar ese momento *necesario* del comprenderse a sí misma la propia existencia con el concepto de “reflexión”, que es justamente como ella misma ha entendido tal auto-conocimiento desde su ingenuidad. Así, sale a la luz el último nivel de la crítica de Heidegger: la reflexión, según su sentido psicológico y trascendental, no son solo teorías erróneas, sino los modos primarios que la misma existencia tiene de comprenderse a sí misma: «el modo de *acontecer* [*Geschehen*] de la existencia humana misma», un acontecer que, por tanto, tendrá su reflejo en la «historia [*Geschichte*] de nuestra existencia misma» (GA 20, p. 179). La historia del concepto expuesta en el primer párrafo es solo muestra de ello.

Si no se pierde de vista este significado originario del término y todos los momentos de la crítica de Heidegger a la *reflexión*, entonces es algo confuso identificar este término con el “pensar en general”, siguiendo el sentido meramente lógico que actualmente tiene el término, o en general descuidar la dimensión histórica del concepto. Al hacer esto se pierde lo *más característico* de la empresa heideggeriana. Ella constituye una atención insólita a la pregunta por el ser de la existencia humana, atención debida a la cercanía del mismo objeto de estudio:

Por eso es tan importante, en primer lugar, asegurar la dirección de la mirada y tener bien presente el tema de la investigación, que no es algo extraño y desconocido, sino, al revés, lo más próximo, motivo por el que quizá induce a error. Lo que siempre está encubriendo la trama fenoménica que hay que poner al descubierto en este ente [que somos nosotros mismos] es el mirar e interpretar errado que precisamente se albergan en la familiaridad más íntima con dicho ente. Pues justamente por hallarse este ente en una relación de especial proximidad con quien indaga resulta tanto más sencillo omitirlo (GA 58, pp. 204-205).

Pero lo más fundamental de esta empresa reside en haber enfatizado que el filósofo, junto con el estudio del fenómeno, tiene el deber de atender a la carga histórica que el uso de ciertos conceptos conlleva. Este uso puede conducir a malentendidos y tergiversaciones de las cuestiones que ni el más cuidadoso análisis de la “cosa misma” puede evitar, pues dichos conceptos configuran la precomprensión de nuestra propia existencia.

²⁴ Tal idea sale a la luz en sus momentos más fundamentales, por ejemplo, la puesta en relieve del sentido de “cuidado” (GA 2., pp. 254 y ss.) y la elucidación de la naturaleza de la existencia humana como *Entschlossenheit* (GA 2, p. 419).

Referencias

- ADELUNG, Johann Christoph (1793-1801). *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, 2. Auflage. Leipzig: J. G. I. Breitkopf. Disponible en: <http://www.zeno.org/Adelung-1793>.
- DESCARTES, René, AT VII, *Meditationes de prima philosophia*. ADAM & TANNERY (eds.). Paris, Léopold Cerf, 1904.
- DESCARTES, René, AT VIII, *Principia philosophiæ*. ADAM & TANNERY (eds.). Paris, Léopold Cerf, 1905.
- DESCARTES, René, AT X, *Recherche de la verité*. ADAM & TANNERY (eds.). Paris, Léopold Cerf, 1908.
- EISLER, Rudolf (1904). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn. Disponible en: https://www.textlog.de/eisler_woerterbuch.html.
- FICHTE, Johann Gottlieb, FGA I.2., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962.
- FRANK, Manfred (1991). *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt a. M.: Suhrkmap.
- GLOCENIUS, Rudolph (1613). *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiæ fores aperiuntur*. Frankfurt a.M: Becker. Disponible en : <https://reader.digitale-sammlungen.de//resolve/display/bsb10008450.html>.
- GRAU, Kurt Joachim (1916). *Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes im XVII. und XVIII. Jahrhundert*. Halle, Niemayer.
- GONZÁLEZ, Gustavo (1966). “Intelección y reflexión El método trascendental en santo Tomas”, en *Theologica Xaveriana*, 16, pp. 18-58.
- HEIDEGGER, Martin, GA 1, *Frühe Schriften (1912-1916)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 8, *Was heisst Denken?* Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920)*, ed. Claudius Strube. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.
- HENRICH, Dieter (1967). *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HUSSERL, Edmund, Hua II, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Den Haag: Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, Edmund, Hua III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Den Haag: Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, Edmund, Hua X, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Den Haag: Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, Edmund, Hua VIII, *Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Den Haag: Nijhoff, 1959.
- HUSSERL, Edmund, Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil:*

- 1905-1920. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund, Hua XIX, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Nijhoff, 1984.
- JANKE, Wolfgang (1971). "Apperzeption", en RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1. Basel: Schwabe. Doi: 10.24894/HWPh.235.
- JÍMENEZ REDONDO, Manuel (1999). "Apéndice del traductor", en HEIDEGGER. *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 429-69.
- KANT, Immanuel. KrV, *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 2003.
- KIRCHNER, Friedrich (1907). *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig: Dürr'sche. Disponible en: <https://www.textlog.de/kirchner.html>.
- KISIEL, Theodore (1993). *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. Berkeley: University of California Press.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1989). *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos.
- LEÓN, Felipe (2012). *Dación y reflexión. Una investigación fenomenológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- LIEDTKE, Max (2009). "Der Begriff der Reflexion bei Kant", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 48, 13, pp. 207-216.
- LOCKE, John (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: F.C.E..
- MICRAELUS, Johann (1653). *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*. Jena: Caspar Freyschmid.
- PIERER, Heinrich August (1857). *Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit*. Altenburg: Verlagsbuchhandlung von P. A. Pierer. Disponible en: <http://www.zeno.org/Pierer-1857>.
- REINHOLD, Karl Leonhard (2003). *Beyträge I, Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*. Hamburg: Meiner.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1996). "Reflexión y evidencia: Aspectos de la transformación hermenéutica de la Fenomenología en la obra de Heidegger", en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 13, pp. 57-74.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2010). *Hermenéutica y Subjetividad*. Madrid: Trotta.
- SCHEERER, Eckart (1989). "Psychologie", en RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4. Basel: Schwabe. Doi: 10.24894/HWPh.3335.
- THORMEYER, Paul (1922). *Philosophisches Wörterbuch*. Leipzig: B. G. Teubner.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2000). *Hermeneutik und Reflexión*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (2016). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*, Bd. 1. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- ZAHAVI, Dan (2003), "How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection", en *Continental Philosophy Review*, vol. 36, pp. 155-176.
- ZAHN, Lothar (1992). "Reflexion", en RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4. Basel: Schwabe. Doi: 10.24894/HWPh.3500.