



El idealismo trascendental de Wittgenstein y Heidegger

Ma. Sol Yuan (msolyuan@hotmail.com)

UNL - CONICET

Ni la explicación realista ni la idealista resultan, bajo la perspectiva de Wittgenstein y Heidegger, alternativas útiles desde el punto de vista de su alcance explicativo a la hora de expresar nuestro conocimiento del mundo. Sin embargo, las advertencias de estos filósofos no han alcanzado para apaciguar el inmenso interés de sus intérpretes, quienes han insistido en considerarlos como realistas o idealistas, y en algunos casos ambos a la vez (gracias en parte a los borrosos límites que poseen estas posiciones en la actualidad, así como de algunos pasajes que, al tomarse aisladamente, participan de una u otra perspectiva).

Dentro del mapa de posiciones del espectro idealismo/realismo, las lecturas trascendentales del pensamiento de Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* y en *Sobre la Certeza*, así como de *Ser y Tiempo* y el espacio que lo circula en relación a Heidegger, ocupan un lugar central. Nuestra atención se dirigirá fundamentalmente a las interpretaciones idealistas trascendentales que, en el caso de Heidegger, encuentra su principal representante en William Blattner a través de su libro *Heidegger's Temporal Idealism* (1999) y, en relación al pensamiento tardío de Wittgenstein, en el artículo "Wittgenstein and Idealism" (1981) de Bernard Williams.¹

Nuestra propia posición al respecto es que ni Wittgenstein ni Heidegger pueden ser considerados "idealistas trascendentales" comprometidos con la idea de un "sujeto trascendental" en sentido kantiano. Claro que esta afirmación resulta completamente superficial en tanto no sepamos qué entender por 'idealismo trascendental'. Un modo de delimitar el asunto podría partir definiendo primero cómo funciona un argumento trascendental y mostrando luego su conjugación con una posición idealista. Así, un argumento trascendental parte de la constatación de la existencia de algún conjunto de condiciones necesarias para la intencionalidad (o, tratándose de otras teorías, la conciencia, la experiencia, la referencia, el lenguaje, etc.) y luego expresa la demanda de que estas condiciones sean las que un objeto debe satisfacer para ser intencionado (o pensado, experimentado, referido, significado, etc. –Okrent, 1988: 9). Dicho de un modo aún más general: los argumentos trascendentales se distinguen por afirmar que X es una condición necesaria para la posibilidad de Y; por lo tanto, una vez que constatamos que se da Y, debemos admitir *necesariamente* que X se sigue también.²

El carácter idealista de un procedimiento trascendental añadiría la cláusula de que el objeto en cuestión depende en su existencia de ciertos condicionantes que impone activamente un "sujeto trascendental". En otras palabras, nuevamente, la existencia de los objetos de las creencias dependería, en el idealismo, del que tengamos esas creencias, ello porque es el

¹ Aun no contamos con trabajos comparativos entre el pensamiento del primer Heidegger y el del último Wittgenstein que comprometan a ambos autores con una posición 'idealista trascendental', no sucede lo mismo, en cambio, cuando hablamos de la crítica a estas posiciones, donde Minar (2013) constituye la más reciente excepción. Sí contamos, en cambio, con lecturas que los acercan a un tipo de filosofía trascendental en un sentido no comprometido con el idealismo, como es el caso de las lecturas realizadas por Ross Mandel (1978: 259 y ss.) y Karl-Otto Apel (1972: II/155 y ss.).

² Cf. Stern, 2013.

sujeto quien constituye (o determina) el objeto de la experiencia o creencia, imponiéndole sus límites (Harrison, 1982: 212).

Presentar de este modo el “idealismo trascendental” forma parte necesaria de nuestra estrategia para mostrar que ni Wittgenstein ni Heidegger pueden ser considerados idealistas trascendentales ya que lo que se querrá aclarar es que ello es así independientemente de si esgrimen o no argumentos trascendentales.

A fin de lograr nuestro cometido, el desarrollo expositivo del trabajo seguirá la siguiente estructura: 1) reseñaremos la posible lectura idealista que se desprende del proyecto trascendental en la obra de Heidegger. Luego, ensayaremos algunas críticas a esta posición adentrándonos en la idea de un “sujeto trascendental” constituyente. 2) Centraremos la atención en la lectura que Bernard Williams realiza del pensamiento tardío de Wittgenstein en términos de una propuesta idealista trascendental “pluralizada”. De un modo similar al intento de Blattner en relación a Heidegger, Williams propone mostrar la presencia de un “sujeto trascendental” presente en el uso que Wittgenstein realiza del “nosotros” y compatible con la posición solipsista del *Tractatus*. Nuestro objetivo será mostrar cómo la concepción de Williams se centra en argumentos que consideramos no se corresponden con la postura del filósofo vienés, en tanto termina concibiendo al lenguaje (y por lo tanto nuestros intereses, ocupaciones, actividades) como “cosas que son expresiones de la mente” y al “yo” en un sentido trascendental. En ambos apartados se dedicará un espacio de desarrollo a la posición de estos autores a partir de las relaciones entre ‘argumentos trascendentales’ y un compromiso de tipo ‘idealista.’ 3) Recapitularemos y compararemos las conclusiones parciales obtenidas.

1) Heidegger y el idealismo trascendental

En primer lugar, Blattner sostiene la tesis de un punto de vista ‘empírico’ y uno ‘trascendental’ en *Ser y Tiempo*, pero suma a esta tesis el argumento que lee en Kant según el cual mientras el punto de vista empírico pertenece a la perspectiva humana, el punto de vista trascendental se encuentra fuera de dicho ámbito. Luego, aplica este criterio de distinción al pensamiento de Heidegger en torno a la relación del *Dasein* con las cosas, a partir de la interpretación del § 43-c de *Ser y Tiempo*:

“Ciertamente, tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, “hay” ser. Si el *Dasein* no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco “es” el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso [then]* no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora [now]*, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo”.³

Según podemos leer en la cita, donde constan las aclaraciones de Blattner entre corchetes, “*then*” marca el punto de trascendental y “*now*” el punto de vista empírico. Este pasaje se reconoce como el “*then-now passage*” entre los intérpretes angloamericanos.

Entonces, según Blattner:

- 1) Desde el punto de vista empírico, debemos afirmar que las cosas no dependen del *Dasein*. Heidegger sería entonces un realista desde el punto de vista empírico. En el caso de que se trate de cosas de tipo *vorhanden*, por ej., el sol, la respuesta a la pregunta por la independencia de los entes respecto del *Dasein* sería afirmativa. En

³ SZ §43-c, 212.

el caso de los entes de tipo *zuhanden*, en cambio, al realizar la pregunta desde el punto de vista empírico, la respuesta parece no responder en línea directa a la primera conclusión que Blattner toma del *then-now passage*. Su afirmación, en efecto, de que desde el punto de vista empírico las cosas son independientes de nosotros parece entrar en contradicción con su afirmación en relación a la independencia respecto del *Dasein* de las cosas de tipo *zuhanden*, a saber: “Si realizamos ahora la misma pregunta en relación al martillo de Smith, la respuesta es “no”. Los martillos no son presentes-a-la-mano sino antes bien útiles a-la-mano”⁴. Esta consideración obliga a Blattner a aceptar, en una nota al pie y “aunque con modificaciones, “aunque con modificaciones, el ‘realismo hermenéutico’”.

- 2) Desde el punto de vista trascendental, no podemos decir si las cosas dependen o no del *Dasein*, ya que se trata del punto de vista en el cual el *Dasein* no existe. Preguntarnos tal cosa carece de sentido ya que parte de un presupuesto falso: cualquier respuesta que se dé no tendrá valor de verdad. Esto implica aceptar que una pregunta tiene sentido sólo si el contexto o circunstancias a partir de las cuales se establece la pregunta, su marco de referencia (*framework*), es verdadero. Heidegger no propone, entonces, ni una visión idealista ni una realista en relación a los entes desde el punto de vista trascendental.
- 3) El último paso que da Blattner en la interpretación de este pasaje de *Ser y Tiempo* es el que introduce su noción de “idealismo trascendental” en relación al ser al afirmar que Heidegger conecta el sentido de su pregunta con la dependencia del ser respecto del *Dasein* a partir del siguiente razonamiento: “si el ser es el marco de referencia ontológico que determina si algo es de un tipo ontológico específico entonces, sin la presencia del ser, la pregunta ‘¿existe esa cosa?’ es un sinsentido”⁵, de lo cual se deduce casi de un modo lineal que el ser para Blattner es el marco de referencia de la existencia de los entes. Un poco más adelante, el intérprete lo deja aún más claro: “si el ser depende del *Dasein*, entonces cuando el *Dasein* no existe, tampoco existe el marco de referencia para la pregunta.”⁶

Nuestra primera objeción se dirige contra la afirmación de Blattner de que ‘trascendental’ significa dentro del marco de *Ser y Tiempo* “la no existencia del *Dasein*” ya que consideramos que Heidegger en ningún momento se acerca a una concepción semejante a dicha expresión y de hecho creemos que tampoco da indicios para que así lo supongamos. Resulta correcto pensar que en Heidegger hay un interés por lo trascendental pero centrado en un aspecto metodológico de investigación y no en una concepción kantiana de “sujeto trascendental”. Él mismo da cuenta de ello en la Introducción de *Ser y Tiempo* al referirse al método fenomenológico que guiará su investigación aclarando que lo esencial de esta fenomenología “no consiste en ser una corriente de la filosofía trascendental del idealismo crítico kantiano.”

Lo que se manifestará como trascendental es precisamente ese horizonte temporal y propio de la aperturidad de *Dasein*, a partir de donde se podría llegar a tematizar, o al menos eso pensaba en un primer momento Heidegger, la temporalidad como horizonte trascendental

⁴ Cf. Blattner, W. D.: op. cit., p. 138.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibid. p. 191.

de la pregunta por el ser. El acento debería estar, por lo tanto, en qué conlleva ese “horizonte trascendental” a fin de determinar si es equiparable a un “sujeto trascendental” kantiano. La metáfora del “horizonte” (*Worhauffhin*) resalta la idea de que las cosas nos salen al encuentro dentro de un ámbito abierto en el que ya estamos situados y en el que nos movemos con familiaridad; todo lo cual resulta bastante ajeno a la idea de que las cosas deban darse aisladamente en la subjetividad de la conciencia. La cuestión trascendental cobra aquí un giro, no se intenta ya dar respuesta al modo en que las cosas se dan a la conciencia sino antes bien de cómo es posible algo así como el “darse” de las cosas y del Dasein en general.

Este giro al que hacemos referencia dentro del planteo trascendental queda en clara evidencia en las acotaciones realizadas por Heidegger en el año 1927 (el mismo año de la edición de *Ser y Tiempo*) a El Artículo para la *Encyclopaedia Britannica* ensayado por Husserl, mostrando las dudas que establece aquél sobre la validez de un “yo trascendental” como polo constituyente del mundo. Escuchemos las preguntas que Heidegger realiza a Husserl en una carta escrita a su maestro el 22 de Octubre de 1927: “¿Cuál es la forma de ser de este ego absoluto, en qué sentido es EL MISMO que el del yo fáctico; en qué sentido NO es lo mismo?”. Para Heidegger lo trascendental va indisolublemente unido a lo fáctico: ser del Dasein es ser-en-el-mundo. El ser-humano no tiene por qué ser sujeto a reducción, ya que la develación del ente (constitución, en términos husserlianos) no es independiente, ni se puede mostrar por fuera de la existencia concreta. Cabe preguntarse entonces, junto con Heidegger, si dirigir la atención a la subjetividad constituyente en forma casi exclusiva, no llega a constituir una cierta deformación (reducción, literalmente) y, consecuentemente, una invención producto de una idealización.

La facticidad propia del sujeto humano es el elemento a priori necesario de este proyecto trascendental. A partir de lo dicho, resulta claro que la objeción de Heidegger no es contra la filosofía trascendental, sino contra el principio subjetivo que en ella se oculta. Esto ha sido manifestado claramente, por citar un caso particularmente útil para retomar la crítica al planteo de Blattner, por Taylor Carman en su libro *Heidegger's Analytic*, quien recoge la interpretación de Blattner de lo que hemos señalado como el *then-now passage* para afirmar lo siguiente:

“...está mal leer a Heidegger como un idealista trascendental. Más específicamente, la distinción entre un punto de vista humano y otro trascendental me resulta insoportable dentro del contexto de una fenomenología existencial ¿Qué uso filosófico tiene una perspectiva trascendental si todo lo que hace es generar preguntas sin sentido?”⁷

2) Wittgenstein y el idealismo trascendental

La tesis principal de “Wittgenstein and Idealism” (1974) de Bernard Williams es que tanto *Investigaciones Filosóficas* como *Sobre la Certeza* cuentan con la presencia de un “sujeto trascendental”, un descendiente plural del “yo trascendental” kantiano distinguible en el empleo que Wittgenstein realiza del pronombre personal en primera persona del plural. Además, sugiere que este “nosotros” no se encuentra en el mundo en medio de lo que lo rodea, no es un grupo social entre otros, sino que debe ser leído como un movimiento dado desde el “yo” trascendental y único del *Tractatus*. Su objetivo principal es mostrar entonces

⁷ Op. cit.: p. 170.

que en este paso no se ha abandonado nada propio de los asuntos del idealismo trascendental. Así, donde al comienzo leíamos “los límites del mi lenguaje son los límites de mi mundo”, ahora afirmaríamos que “los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo.”

Para Williams, este ‘nosotros trascendental’ es, además, lingüístico. El lenguaje, entendido como una visión-del-mundo, no admite explicación empírica ya que cualquier explicación de este tipo ya se encontraría expresada en términos de nuestro lenguaje y, por ende, de nuestra visión del mundo. En este mismo sentido, el lenguaje puede pensarse como condicionante de todo lo que podemos comprender, razón para abrazar un punto de vista trascendental. El ‘nosotros’ no es un grupo en contraste con otros y es que, si podemos comprender que hay otro grupo que tiene un lenguaje (el que sea), entonces ellos también pertenecen al ‘nosotros’.

Si el “nosotros” no es algo dentro del mundo, cabe preguntar entonces ¿cómo accedemos a este ‘nosotros trascendental’? La respuesta de Williams no se hace esperar: podríamos hacernos una idea clara de lo que es nuestro lenguaje reflexionando sobre él, “como si fuera un ejercicio de auto-conciencia.” Cómo funcionaría este examen de autoconciencia, lo aclara a continuación:

“manteniéndose activo reflexivamente en el interior de nuestra visión de las cosas (inside our view of things) y detectando cuando uno comienza a estar cerca del borde por la creciente incomprendibilidad de las cosas consideradas desde cualquier punto de vista de salida al que uno se haya desplazado.”

Por último, podríamos preguntarnos qué aspectos aclara o contribuye a comprender el encuadramiento del pensamiento tardío de Wittgenstein como una forma de idealismo trascendental. Dos cuestiones parecen desprenderse del texto de Williams como respuesta a esta pregunta: en primer lugar, permite encontrar una salida a una “incertidumbre persistente en la interpretación del ‘nosotros’”: sus referencias al cambio conceptual y a las diferentes miradas de diferentes grupos tiene una vaguedad persistente que deja confuso cuánto espacio hay para la explicación. En segundo lugar, admite decir algo acerca de la “comparabilidad evaluativa (*evaluative comparability*) de las diferentes imágenes del mundo.” A este segundo punto dedica el tercer apartado de su artículo, preocupado por garantizar que se pueda establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo en relación a su “adecuación” (*adequacy*), ya que más allá de que una imagen del mundo pueda ser accesible a otra diferente, lo que se necesita es asegurar “alguna base objetiva desde la cual un ‘nosotros’ pueda llegar a reconocer la verdad más grande de lo que otro ‘nosotros’ estaba creyendo.”

En primer lugar, entonces, no estamos de acuerdo con la idea de Williams de que el empleo del ‘nosotros’ dentro del pensamiento del segundo Wittgenstein se de en términos de un “sujeto trascendental pluralizado”, ese “descendiente” del yo trascendental kantiano caracterizado como un concepto formal universal y necesario, definido dentro de un espacio de carácter lógico como “conciencia que acompaña representaciones” y que no es, por ende, una suma de “yoes” empíricos e individuales.

Consideramos, en cambio, que el “nosotros” se emplea en *Investigaciones Filosóficas* para significar un grupo de personas determinado y contextualizado según el caso, que se

diferenciaría de otro grupo de personas de semejante forma. Hay un uso concreto del pronombre expresado en términos de actividades sociales concretas, necesidades humanas expresivas y mundanas. Aunque su apelación va señalando diferentes grupos, un poco de atención al contexto dirá al lector cómo debe leer ese ‘nosotros’ según el caso. Pongamos por ejemplo el empleo que se da del pronombre en el §116 de *Investigaciones Filosóficas*, el cual expresa: “Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”. El §58, en cambio, hace referencia a “otro nosotros”, alineándose con el grupo de filósofos a los que desea criticar, aquellos tentados por el mal uso del lenguaje: “Nos parece que decimos algo sobre la naturaleza del rojo al decir que las palabras «el rojo existe» no tienen sentido alguno.”

Por otra parte, la aseveración de que sólo tenemos acceso a una descripción desde nuestro propio punto de vista, del cual no podemos salir, no es suficiente para apoyar una lectura trascendental, ya que esta implica una visión constitutiva de la realidad, al menos en parte, como es el caso de Kant, donde los fenómenos –la única realidad de la que podemos tener conocimiento- son constituidos en su forma por las distintas capacidades del sujeto. Si aceptamos que un punto de vista trascendental implica un sujeto no empírico y por ello mismo ajeno o separado del mundo, entonces resulta bastante extraña esta aplicación al pensamiento del segundo Wittgenstein.

Por último, la afirmación de que sólo tenemos acceso a una descripción desde nuestro propio punto de vista sirve a Williams para sostener la búsqueda de una base trascendental que permita trascender el propio juego del lenguaje. Pero realizar una interpretación idealista trascendental de nuestro lenguaje es cometer el error del que nos previene Wittgenstein al decirnos que el lenguaje no es “la unidad formal” que imaginó, sino una familia de estructuras más o menos emparentadas (IF § 108), una “forma de vida” (IF §§ 241-242). No hay una sola cosa que todos los lenguajes tengan en común, no necesita haber una sola cosa que explique nuestro patrón de aplicación de palabras. Nada de esto es trascendental sino que es ante todo el modo de nuestra experiencia diaria en el mundo y no hay por lo tanto un punto de vista privilegiado de nosotros alejado del mundo ya que su lenguaje no puede ir más allá de la vida ni ser un “meta-juego”.

Por último, la idea de establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo a fin de evaluar su adecuación respecto de la verdad responde más a un interés de Williams que a uno de Wittgenstein, para quien esta propuesta resulta bastante incompatible con sus restantes comentarios vinculados. Las justificaciones, las dudas, las pruebas, las razones e incluso las propias certezas siempre son relativas o vinculadas a los juegos de lenguajes diversos, y no pueden por ello encontrarse en una instancia separada que manifieste su sentido objetivo de un modo absoluto y neutro, desnudo. “La ‘adecuación’ es obviamente relativa a intereses, problemas y propósitos.”⁸

Según Norman Malcolm (1982:256), el señalamiento por parte de Williams no es una afirmación sobre el carácter trascendental del nosotros sino una categorización de tipo superficial y otra muestra de que este intérprete no ha logrado despegarse de la concepción mentalista de las acciones humanas. Para ejemplificar la situación en términos del concepto de ‘dolor’, Malcolm recurre al § 380 de *Zettel*:

⁸ Cf. op. cit.: p. 255.

“Una tribu tiene dos conceptos afines de nuestro ‘dolor’. Uno se aplicará a casos de heridas visibles y está ligado con el cuidado, la compasión, etc. El otro se aplica en casos, por ejemplo, de dolor de estómago, y consiste en hacer mofa del que se queja... (Z § 380).

Claramente, podemos (y estamos) describiendo el juego del lenguaje de los miembros de esa tribu y en este sentido son “accesibles” a nosotros. Resultaría entonces completamente trivial decir que los describimos en términos de nuestro lenguaje ya que ¿de qué otro modo podríamos hacerlo? Pero esto no nos impide ver sus prácticas tal cual son. La falla en la comprensión no se da en el nivel de la descripción sino en un nivel más profundo de “la acción y la reacción instintiva.” Lo que hace incomprensible a estas personas para nosotros es que no podemos compartir esas mismas reacciones ante todos los casos de dolor. Pero esto no nos tiene porqué llevar a inferir, como parece ser el caso de Williams, que a menos que adoptemos un punto de vista trascendental del nosotros se abriría el camino a una versión social del solipsismo (*aggregative solipsism*). Malcolm nos dice que esta afirmación es una “contradicción en sus términos”. La propia idea de un solipsismo ya ha quedado derribada una vez que nos damos cuenta, junto con Wittgenstein, de que el lenguaje no puede ser la creación de un solo sujeto cognoscente sino que debe involucrar las acciones compartidas de un grupo social, cuyos miembros acuerdan en la aplicación de palabras en el entramado de actividades. Ninguna persona puede obtener sus significados a partir de definiciones internas, privadas o exclusivamente ostensivas.

Los límites de lo que podemos comprender no es el límite impuesto por un sujeto trascendental acabado y omnisciente, sino del tipo de límites que trabajamos “desde adentro” en los contextos de nuestras experiencias de lo inadecuado y la ignorancia.⁹

Consideraciones Finales

Los argumentos expuestos a lo largo del trabajo nos permiten afirmar que ni el pensamiento filosófico del segundo Wittgenstein ni el del primer Heidegger pueden enmarcarse en una propuesta de tipo idealista trascendental y ello por algunos motivos similares. En primer lugar, ninguna de las dos propuestas puede identificarse con un sujeto trascendental kantiano, aunque aspectos de este rechazo puedan separar a los autores. El “nosotros” de Wittgenstein y el “ente que somos en cada caso nosotros mismos” de Heidegger resisten ser pensados como sujetos puros o lógico-formales, cuyo contacto con el mundo se vendría a establecer luego. El punto de partida resulta para estos pensadores, en cambio, el del ser humano situado y rodeado de los otros que son como él y de sus actividades u ocupaciones cotidianas que conforman su forma de vida. Este no es una mera constatación que luego se abandona al adquirir un punto de vista trascendental del sujeto sino que se mantiene como un fundamento de contingencia más allá del cual no se desea ni se puede legítimamente avanzar. En los dos casos hay un rechazo al sujeto cartesiano que anida, a pesar de sus reformas sustanciales, en el interior del sujeto kantiano y por lo tanto un repudio a brindar descripciones de la praxis humana en términos de ‘conciencia’.

La implicación entre sujeto y praxis en ambos autores posee tal raigambre que un planteo trascendental que parta de la separación misma entre sujeto y mundo resultará necesariamente infructuoso para comprender sus propuestas filosóficas. Si pensamos ahora en un contexto de un sujeto trascendental, esta figura se deformaría completamente, en tanto la separación entre hecho y mundo se plantea como un abismo que luego viene a solucionar el sujeto gracias a su actividad constituyente.

⁹ Op. cit.: p. 282 - 283.

Ahora bien, la coincidencia de ambos pensadores en torno a la resistencia ofrecida a lecturas de tipo idealistas trascendentales comienza a separarse al ingresar en un tema inmediatamente relacionado, a saber, el del empleo de argumentos de tipo trascendental. Si bien tanto en relación a Wittgenstein como en relación a Heidegger encontramos interpretaciones que sostienen una lectura trascendental de los autores no comprometida con el idealismo, nuestra posición al respecto separa estos caminos. El haber analizado cada una de las propuestas nos brinda elementos de comparación que facilitan nuestra toma de posición: si bien ninguno de los dos autores es un idealista trascendental, mientras Heidegger adhirió a un proyecto trascendental (no idealista), Wittgenstein no utilizó este tipo de recursos en su propuesta filosófica.

Referencias bibliográficas

Ludwig Wittgenstein

- *Investigaciones Filosóficas* (IF); edición bilingüe, trad. I. Reguera; en Wittgenstein I, ed. Gredos, Madrid, 2009.
- *Sobre la certeza* (SC); edición bilingüe, trad. I. Reguera; en Wittgenstein I, ed. Gredos, Madrid, 2009.
- *Tractatus Logico-Philosophicus* (T); edición bilingüe, trad. J. Muñoz e I. Reguera, ed. Alianza, Madrid, 2002.
- *Zettel* (Z); edición bilingüe, trad. I. Reguera; en Wittgenstein II, ed. Gredos, Madrid, 2009.

Martin Heidegger

- *Sein und Zeit* (SZ), Gesamtausgabe 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 (edición en español ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2002).

Otros

- Apel, K-O. (1972): *La transformación de la filosofía / Tomo II: El a priori de la comunidad de comunicación (1972-73)*, trad. A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill; ed. Taurus, Madrid, 1985.
- Blattner, W. D. (1999): *Heidegger's Temporal Idealism*; Cambridge University Press, Cambridge / New York, 1999.
- Carman, T. (2003): *Heidegger's Analytic / Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*; Cambridge University Press, New York.
- Harrison, R.: "Transcendental Arguments and Idealism" en Vesey, G. (ed.): *Idealism Past and Present*; Cambridge U.P., Cambridge, 1982; p. 211-224.
- Husserl, E. (1990): *El artículo para la Encyclopaedia Britannica*; trad. Antonio Ziri6n, ed. Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico D.F., 1990.
- Kant, I.: *Cr6tica de la raz6n pura*; trad. M. Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009.
- Malcolm, N. (1982): "Wittgenstein and Idealism" en G. Vesey (ed.): *Idealism Past and Present. Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13*; Cambridge University Press, Cambridge; p. 249-267.
- Mandel, R.: "Heidegger and Wittgenstein: A Second Kantian Revolution" en Murray, M. (ed.): *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London, 1978; p.259-271.
- Minar, E.: "Understanding the Being of the "We": Wittgenstein, Heidegger and Idealism" en D. Egan, S. Reynolds y A. J. Wendland (ed.): *Wittgenstein and Heidegger*, Routledge U. P., New York y London, 2013; p.99-115.

- Stern, R. (2013): "Transcendental Arguments", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/transcendental-arguments/>.
- Williams, B. (1981): "Wittgenstein and Idealism", en: *Moral luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, 1981; p. 144-163. (edición en español: Williams, B.: "Wittgenstein y el idealismo" en *El sentido del pasado*; trad. A. García de la Sienna, ed. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012; p. 413-432.)