

EL IDEALISMO TRANSCENDENTAL Y EL PROBLEMA DEL MUNDO EXTERNO

Alejandro ESCUDERO PÉREZ

RESUMEN: *Una importante tradición de la filosofía, ejemplificada aquí por Kant, considera, por un lado, que tiene que probarse de alguna manera la existencia del «mundo externo», y, por otro, que ha logrado articular —por la vía del idealismo trascendental— una demostración suficiente que soluciona el problema.*

Por su parte, desde los años veinte de nuestro siglo, M. Heidegger niega no sólo la validez de esa demostración sino, sobre todo, la necesidad de ofrecer una prueba a este respecto. Si, como él, sostiene «ab initio soy o somos en el mundo» el problema del «mundo externo» desaparece al ser revocados los supuestos sobre los que estaba planteado (por ejemplo la separación y contraposición entre sujeto y objeto y la necesaria precedencia de uno de ellos sobre el otro etc.).

Es de estas cuestiones, y de sus consecuencias para la filosofía contemporánea, de las que intenta hacerse cargo este artículo preguntado: ¿cuál de estas posiciones es más fructífera y consistente?

Introducción

En 1787, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant pretendía subsanar lo que consideraba un «escándalo de la filosofía»: la ausencia de una prueba cierta y firme de la existencia del «mundo externo». Algo con lo cual, además, se terminaría mostrando que el idealismo trascendental por él propugnado era un «realismo empírico», para el que «fenómeno» no significa, en absoluto, «apariencia», por ejemplo.

En 1927 Martin Heidegger, en *Ser y tiempo*, uno de los libros clave en la filosofía del siglo XX, en concreto en el §43, no sólo discutía la validez de la solución kantiana sino que, más radicalmente, sostenía que el propio problema estaba mal planteado. El «escándalo», según Heidegger, lo representa, más bien, la creencia —avalada por supuestos erróneos— de que la filosofía tiene que ofrecer en algún momento de su desarrollo una demostración de este tipo. No hay, a este respecto, nada que «probar».

Dicho sin ambages ¿quién tiene razón? ¿Kant o Heidegger? Y también, ¿qué consecuencias de fondo tiene, para la filosofía que hoy por hoy nos corresponde hacer, el que la balanza de la argumentación se incline de un lado o de otro?

En lo que sigue intentaremos esbozar una respuesta a estas cuestiones, sin desconocer que su dificultad y complejidad impide creer ingenuamente que con lo que diremos queda la cosa no ya «zanjada», sino ni siquiera, como sería nuestro deseo, al menos bien planteada o, como mínimo, bien encauzada.

1. Kant: una prueba de que el mundo externo existe

Según explica el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* su autor añadió las páginas tituladas «Refutación del idealismo» con el objetivo de disipar ciertos malentendidos en torno a su propuesta filosófica que la asimilaban a posiciones más o menos «fenomenistas», aproximándola, como hicieron Garbe y Ferer, a las tesis de Berkeley.

La meta de ese fragmento era, pues, discutir en sus fundamentos lo que él mismo llama «idealismo material». Para éste el contenido propio de la mente o conciencia son las «ideas» (sean innatas o adquiridas), siendo problemático si, cuándo y por qué, les corresponde algo «real» o no. Este idealismo —distinto del idealismo formal auspiciado por el filósofo de Königsberg— puede, a su vez, ser o dogmático o problemático, una distinción que Kant aclara así:

«El idealismo (en el sentido del idealismo material) es la teoría que sostiene que la existencia de las cosas del espacio fuera de nosotros es, o bien dudosa e indemostrable, o bien falsa e imposible. La primera postura, que defiende que sólo la afirmación empírica «Yo existo» es indudable, constituye el idealismo problemático de Descartes. La segunda postura es el idealismo dogmático de Berkeley» (*KrV*, B274; traducción de Pedro Ribas, ed. Alfaguara).

Una vez se ha probado, piensa Kant, que el espacio no es una propiedad de las cosas mismas, sino una forma a priori de la sensibilidad del Sujeto cognoscente, el idealismo dogmático de Berkeley puede considerarse descartado, por eso escribe: «El fundamento de este idealismo ha sido ya eliminado por nosotros en la Estética trascendental» (*KrV*, B274).

Por lo tanto el principal y auténtico referente de esta refutación es el idealismo problemático, representado por René Descartes; éste, a partir del recurso de la duda universal y radical, creía que era posible, en primera instancia, problematizar la realidad del mundo externo, y que gracias a ello se llegaba a establecer una primera verdad indudable, el célebre «cogito, ergo sum», desde la que debe emprenderse la fijación de las demás verdades del sistema del saber metafísico y, en estricta continuidad, del saber científico. A juicio de Kant —y aquí no nos ocuparemos de discutir con qué grado de fidelidad interpretativa respecto a las tesis del autor del *Discurso del método*— esta modalidad del idealismo material es, al menos, «razonable», por más que intente hacer algo que, si Kant tiene razón, no es posible hacer. En todo caso, y es aquí lo importante, la refutación kantiana de Descartes se lleva a cabo estrictamente «desde dentro», pues Kant acepta que lo que afirmamos cuando decimos «cogito, ergo sum» es, en efecto, indudable y constituye un punto de partida firme y cierto. Aunque tal vez, y esta es la dirección en la que se mueve la refutación kantiana, al afirmar la existencia del «ego cogito» estemos diciendo más de lo que los cartesianos está dispuestos a reconocer.

Es el momento de resaltar, antes de seguir con el contenido del texto de Kant, que un rasgo común al idealismo de Berkeley y al de Descartes, es decir, al idealismo material, es que apelan, en última instancia, a un fundamento teológico: la existencia de Dios es lo que, finalmente, garantiza la verdad de ciertas ideas de la mente. Algo que choca de plano con la vía que Kant ensaya en la *Crítica de la razón pura*, una de cuyas tesis clave, expuesta con detalle en la «Dialéctica trascendental», es la imposibilidad de ofrecer algún tipo de prueba cognoscitiva consistente sobre la existencia de Dios.

De todos modos en el contexto de su discusión con Descartes Kant no alude a su rechazo de todo intento teológico de fundamentar la validez del conocimiento o de la moral. ¿Entonces? ¿Cómo se propone refutar a Descartes? Kant va argumentar en la siguiente dirección: «La prueba requerida debe, pues, mostrar que tenemos experiencia de las cosas externas, no simple imaginación. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia interna —indudable para Descartes— sólo es posible si suponemos la experiencia externa» (*KrV*, B 275). Es decir, la estrategia es ‘con Descartes’, desde lo que da por válido, y, a la vez, ‘contra él’.

El escrito kantiano está integrado por tres partes: tesis, prueba y observaciones. Nosotros, en primer lugar, citaremos las dos primeras y mencionaremos lo

más significativo de la tercera; a continuación ofreceremos una serie de comentarios que ayuden a entender lo mejor posible lo que Kant sostiene. No ignorando, en todo caso, que una explicación exhaustiva de esta «Refutación del idealismo» requeriría reconstruir con todo detalle, y dicho a título de ejemplo, aspectos de la *Crítica de la razón pura* como estos:

- La tesis de la ‘Estética trascendental’ según la cual el tiempo, como a priori de la sensibilidad del Sujeto, es la forma de todos los fenómenos y el espacio sólo de los fenómenos externos.
- La problemática, tan central como intrincada, del estatuto de la percepción pura o del Yo pienso y de su papel en la ‘deducción trascendental de la categorías’.
- En el marco del ‘Sistema de los principios del entendimiento puro’, y de cara a este asunto, son especialmente relevantes tanto los ‘axiomas de la intuición’ (en los que el espacio y lo externo son definidos como ‘magnitudes extensas’) como las ‘analogías de la experiencia’ (en las que se expone el contenido de las nociones de ‘permanencia’ y ‘cambio’ en el tiempo).
- La discusión, desarrollada en la ‘Dialéctica trascendental’, con la llamada ‘Psicología racional’ en la que, erróneamente, afirma Kant, se pretende tratar al «alma» como una ‘substancia pensante’ (*res cogitans*), inmaterial e inmortal.
- La ‘existencia’ o la ‘realidad’ de algo no es una propiedad suya, o un predicado en el juicio que define su esencia (*KrV*, A 592/B 620 y ss.).

Apuntado esto citaremos lo que expone la ‘tesis’ de la kantiana ‘Refutación del idealismo’:

«La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia prueba la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí» (*KrV*, B 275).

Por su parte lo que en el texto se presenta bajo el título de ‘prueba’ —y que contiene una argumentación que pretende desarrollar y apoyar lo dicho en la ‘tesis’— dice:

«Soy consciente de mi propia existencia como determinada en el tiempo. Toda determinación del tiempo supone algo permanente en la percepción. Pero ese algo permanente no puede ser una intuición en mí porque todos los fundamentos de la determinación de mi existencia que se encuentran en mí son representaciones; y como representaciones ellas mismas requieren algo permanen-

te distinto de ellas, en relación con el cual pueda determinarse su cambio y, por lo tanto, mi existencia en el tiempo en que cambian dichas representaciones. Por lo tanto, la percepción de esto permanente sólo es posible mediante una cosa fuera de mí y no por la mera representación de una cosa fuera de mí; y por consiguiente, la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible mediante la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia de mi existencia en el tiempo está necesariamente enlazada a la conciencia de la condición de posibilidad de esa determinación del tiempo. Por lo tanto, también está necesariamente enlazada a la existencia de las cosas fuera de mí, como condición de la determinación del tiempo. En otras palabras, la conciencia de mi existencia es, a la vez, una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí» (*KrV*, B 275-276).

Aunque esto fue redactado como parte de la segunda edición lo cierto es que ya en la primera había textos que hacían afirmaciones muy parecidas; citaremos uno de ellos con el objetivo de que sirva de complemento a lo que acaba de leerse:

«Soy, en efecto, consciente de mis representaciones. Por lo tanto, existen éstas y yo que las poseo. Ahora bien, los objetos exteriores (los cuerpos) son simples fenómenos, no siendo, consiguientemente, más que una clase de mis representaciones, cuyos objetos sólo son algo a través de éstas, pero no son nada separados de ellas. Existen, pues, cosas exteriores, como existo yo mismo, y tal existencia es, en ambos casos, proclamada por el testimonio inmediato de mi autoconciencia, con la simple diferencia de que la representación de mí mismo, en cuando sujeto pensante, es únicamente referida a mi sentido interno, mientras que las representaciones que designan seres extensos son referidas también al sentido externo. Mi necesidad de inferir es tan inexistente en relación con la realidad de los objetos exteriores como en relación con la realidad del objeto de mi sentido interno (de mis pensamientos), ya que, en ambos casos, se trata tan sólo de representaciones cuya percepción inmediata (conciencia) constituye, a la vez, una suficiente prueba de su realidad» (*KrV*, A 370-371).

A la 'tesis' y la 'prueba', como dijimos anteriormente, Kant añadió tres observaciones complementarias. De cada una de ellas destacaremos lo que nos parece, en este contexto, más significativo:

- En la primera de ellas Kant subraya que su refutación del idealismo problemático de Descartes tiene la peculiaridad de que acepta que la autoconciencia (lo que denomina 'experiencia interna') es cierta e indudable, por más que, a la vez, pretende mostrar que ésta no puede ni aislarse o

separarse —ni, pues, concebirse como precedente y más fundamental— del conocimiento de objetos exteriores. Razón por la cual escribe:

- «Lo que se demuestra en la prueba anterior es que en realidad la experiencia externa es inmediata, que sólo a través de ella es posible, no la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí su determinación en el tiempo, es decir, la experiencia interna» (*KrV*, B 276-277).
- «La experiencia interna es, pues, simplemente mediata y sólo es posible a través de la experiencia externa» (*KrV*, B 277).
- En la segunda observación se explica, por un lado, que la categoría de «substancia» sólo puede aplicarse legítimamente a la «materia» (a los objetos dados en el espacio a través de la intuición empírica externa, a la 'res extensa', pues) y, por otro lado, se afirma que el Yo pienso, la identidad de la apercepción pura, no puede auxiliar a la experiencia interna en el momento en que precisa de algo intuitivo como permanente para poder captar o determinar en el tiempo los cambios dados en la autoconciencia empírica.
- En la observación tercera, finalmente, y como recapitulación general, Kant dice: «Aquí sólo se ha pretendido mostrar que la experiencia interna en general sólo es posible a través de la experiencia externa» (*KrV*, B 278).

Con el fin de precisar, aunque sin entrar en todos los detalles que el asunto requiere, lo que Kant sostiene en los textos que acabamos de citar, y antes de emprender su discusión, nos parece oportuno introducir los siguientes elementos:

En primer lugar, y con razón desde nuestro punto de vista, resulta claro que Kant considera imposible tanto el proceso de la duda universal y radical sobre el que se erige el cartesianismo como el argumento teológico al que conduce su intento de fundar el conocimiento, la correspondencia a las cosas externas de las ideas internas. No cabe como bien dice Kant, dudar de la experiencia externa sin hacerlo también de la interna, y no hay motivos de peso para afirmar que la segunda es más fiable e incontrovertible que la primera. Ambas experiencias —en la medida en que sea necesario y legítimo distinguirlas, tema en el que por ahora no entraremos— están constantemente enlazadas. Con el siguiente e importante matiz: a juicio de Kant (y este es un asunto que habrá que discutir) la conexión necesaria entre la experiencia interna y la externa sólo opera en un nivel empírico; en este sentido es significativo que nada de lo que se expone en la 'Refutación del idealismo' pertenece propiamente al nivel de las condiciones de posibilidad del

conocimiento: el nivel transcendental. La prueba de la existencia de objetos externos, de su «realidad», sólo pretende esclarecer el estatuto del conocimiento tal como es entendido a partir del idealismo formal de Kant, de modo que se diferencie su posición de lo que defienden Descartes o Berkeley.

Con la ayuda de unos pasajes de la Introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* ensayaremos, ahora, una breve reconstrucción de algunos de los recovecos del argumento kantiano. Es importante, para empezar, atender al modo en que el propio Kant presenta el problema al que pretende ofrecer una solución:

«... tengo conciencia inmediata de lo que está en mí. En consecuencia, queda todavía por resolver si hay o no fuera de mí algo que corresponda a dicha representación» (KrV, B XL, en nota).

La pregunta que formula Kant se interroga, diciéndolo con sus propios términos, por la 'realidad objetiva' de la intuición externa, o sea, por su verdad o validez (una verdad, por cierto, definida a este nivel de tematización del conocimiento, como 'correspondencia' o 'adecuación' —KrV, A 58/B 82—). Los siguientes dos textos muestran cómo Kant intenta hacer frente a la dificultad con la que se ha topado su investigación:

- «... tengo conciencia, por la experiencia interna, de mi existencia en el tiempo (y, consiguientemente, de la determinabilidad de la misma en el tiempo). Lo cual, aunque es algo más que tener simplemente conciencia de mi representación, es idéntico a la conciencia empírica de mi existencia, la cual sólo es determinable en relación con algo que se halle ligado a mi existencia, pero que está fuera de mí. Esta conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, idénticamente ligada a la conciencia de una relación con algo exterior a mí. Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una experiencia y no una invención, es un sentido, no una imaginación. Pues el sentido externo es ya en sí mismo relación de la intuición con algo real fuera de mí, y su realidad descansa simplemente, a diferencia de lo que ocurre con la imaginación, en que el sentido se halla inseparablemente unido a la misma experiencia interna, como condición de posibilidad de ésta última, cosa que sucede en este caso» (KrV, B XL, en nota).
- «... la intuición interna, única que puede determinar mi existencia, es sensible y se halla ligada a la condición del tiempo. Pero esta determinación y, por tanto, la misma experiencia interna, depende de algo permanente que no

está en mí, de algo que, consiguientemente, está fuera de mí y con lo cual me tengo que considerar en relación. Así, pues, la realidad del sentido externo se halla necesariamente ligada a la del interno, si ha de ser posible la experiencia. Es decir, tengo una certeza tan segura de que existen fuera de mí cosas que se relacionan con mi sentido como de que yo mismo existo determinado en el tiempo» (*KrV*, B XL-XLI).

Esto se puede reconstruir, apuntando al corazón del argumento, así:

Gracias a la autoconciencia empírica, al sentido interno (que no debe confundirse con la autoconciencia pura del Yo pienso como foco central al que remiten las doce categorías del entendimiento), capto en mí un constante cambio de estados, de representaciones más, cuyo peculiar orden sucesivo (bajo la condición universal de la intuición pura del tiempo) constituye mi yo fenoménico. Sin embargo, por sí sólo, el cambio en mí no permite determinar mi existencia como yo (con tales o cuales contenidos mentales) en el tiempo; y sin embargo tal determinación se da, la hay indudablemente. ¿Por qué el cambio en mí no permite determinar mi existencia como yo fenoménico? Porque sólo desde lo permanente se puede aprehender el cambio. Así la posibilidad de esa determinación de la que estoy seguro exige acudir a algo permanente que sólo capto en base a la sensibilidad externa, esto es: fuera de mí, no dentro de mí, pues en mí no hallo nada permanente que sea a la vez intuible. Por lo tanto, y en definitiva, eso permanente exterior a mí, situado fuera de mí, en el espacio, existe como distinto de mí con tanta certeza como existo yo.

O dicho aún de otro modo:

Sin objetos conocidos fuera de mí de carácter permanente (substanciales, pues) no sería posible algo que es real y que puedo comprobar por mí mismo: la determinación en el tiempo de mi existencia como yo empírico, como una concreta sucesión de estados o representaciones tenidos por mí en cada caso. Por ello la conciencia de mi existencia es conciencia, a la vez, de objetos externos (correlativamente, inseparablemente). No hay, en definitiva, conciencia del yo sin un conocimiento de objetos en el espacio.

A juicio de Kant, y después, por nuestra parte, de estos pequeños ensayos reconstructivos, esta prueba de la existencia de objetos externos reales como auténtico tema del conocimiento empírico da contenido a la tesis de que el idealismo transcendental por él propuesto no es sino un 'realismo empírico'.

Kant explica el significado de este último diciendo: «... toda percepción externa demuestra inmediatamente algo real en el espacio, o más exactamente, es lo real mismo y, en tal sentido, el realismo empírico está fuera de toda duda» (*KrV*, A 375). El 'realismo empírico' propugnado por Kant, como el mismo indica, es un 'dualismo': lo que existe son dos realidades fenoménicas distintas y contrapuestas (por más que la autoconciencia muestre su enlace y conexión): una mente temporal inextensa y una materia espacial extensa. Escribe Kant:

«El yo, representado por medio del sentido interno en el tiempo, y los objetos en el espacio fuera de mí, constituyen fenómenos específicamente distintos, pero no por ello son pensados como cosas [en sí] distintas» (*KrV*, A 379).

Tenemos, por una parte, una 'mente' o 'conciencia' (a la que Kant denomina en ocasiones con el término 'Gemüt') que define un peculiar 'dentro', un 'interior' que alberga 'representaciones' a partir de las cuales se elabora el conocimiento verdadero, el conocimiento de objetos (ellas constituyen, pues, la 'materia' del conocimiento a la que se aplican las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento). Y toda representación, por definición, según Kant, es algo interno, dado en el tiempo del sentido interno. Por esto declara que para conocer o que al conocer «... nos apoyamos únicamente en la representación que tenemos. En efecto, nada podemos sentir fuera de nosotros, sino sólo dentro de nosotros mismos. En consecuencia, la autoconciencia no nos suministra más que nuestras propias determinaciones» (*KrV*, A 378).

Por otra parte, y con idéntica certeza y evidencia, están los objetos externos, lo de 'fuera de mí' en tanto 'distinto de mí' (por más que yo, que ante todo soy una mente o conciencia, también tenga un 'cuerpo' tan externo como todo lo externo). Lo externo, por definición, es, según Kant, 'espacial', es decir —pues ésta es la única concepción del espacio que baraja— 'extenso', o sea: una res extensa totalmente matematizable dotada de lo que desde Galileo se denominan 'cualidades primarias'.

Si el 'realismo empírico' significa 'distinción' de modos de ser contrapuestos (aunque enlazados, en la medida en que sin 'conocimiento externo' no hay 'experiencia interna') ¿qué significa en cambio 'idealismo transcendental'? Dicho con una sola palabra: 'dependencia'. Es lo que, con una célebre metáfora, Kant explica en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: su propósito filosófico general era introducir en todos los ámbitos de la consideración filosófica un 'giro copernicano', que en el caso del problema del conocimiento tiene que

mostrar que los objetos giran en torno al Sujeto, entendido como aquel que define la 'verdad trascendental' que precede a toda verdad empírica haciéndola posible. Así en el primero de los Postulados del pensar empírico se define 'posible' (es decir, posible objeto conocido) como «lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia» (*KrV*, A 218/B 265), unas condiciones que residen exclusivamente en el Sujeto cognoscente universal. No es, sostiene Kant, el Sujeto el que se adecúa a los objetos, al contrario: son los objetos los que, para serlo, han de adecuarse, adaptarse, a los requisitos que desde sí mismo pone el Sujeto, siendo declarado 'incognoscible' aquello que por ventura no quepa en esos moldes.

Recapitulando. En un nivel empírico —en el que se mueve la prueba presentada por Kant en la 'Refutación del idealismo'— la conciencia de sí es inseparable de la conciencia de objetos, esto es, tan cierto y válido es el conocimiento de lo externo como la experiencia de lo interno. Pero en un nivel trascendental, al nivel de la fundamentación de la validez del conocimiento (de la *quaestio iuris*), el Sujeto cognoscente es, por así decirlo, y por derecho propio, rigurosamente premundano o amundano. La correlación que antes destacamos entre el 'yo' y el 'mundo' sólo opera en un plano empírico (el de la *quaestio facti*). ¿Por qué? Porque siendo el Sujeto (nosotros mismos cuando desplegamos nuestra esencia racional, alcanzando la 'mayoría de edad') la instancia desde la que se efectúa la síntesis a partir de la cual resultan producidos los objetos éstos no pueden estar 'en pie de igualdad' con aquel. Los objetos (la esfera de lo conocido y lo cognoscible) son resultados de la síntesis del Sujeto, realizada a partir de sus formas a priori: espacio, tiempo y categorías. En el orden de fundamentación, pues, se define un punto cero en el que el Sujeto se halla sólo, 'sin mundo', un instante 'antes' de aplicar sus formas a una materia indeterminada dada a posteriori. El 'mundo', los objetos, son puestos por el Sujeto a partir de 'algo' dado a la sensibilidad receptiva. Es cierto que inmediata y regularmente —argumentaría el idealista trascendental— nos encontramos (como documenta la conciencia empírica) en el mundo, 'teniendo ya un mundo de objetos' etc., pero lo que a su juicio nos enseña la reflexión trascendental (nunca, como hemos visto, la autoconciencia empírica, pues esta en vez de separarnos del mundo externo y exhibir nuestra a prioridad constitutiva nos muestra, al contrario, enlazados con él) es precisamente la necesidad de ese 'punto cero' en el que el Sujeto cognoscente define desde sí lo que puede ser objeto, esto es, el objeto posible de cara a cualquier conocimiento efectivo y verdadero.

La profunda razón por la que para el idealismo trascendental la existencia del 'mundo externo' es un auténtico problema al que tiene que dar alguna res-

puesta desde sus presupuestos reside, precisamente, en que al no concebir más alternativa que la que se establece entre el realismo de la cosa en sí y el idealismo del fenómeno se ve llevado, para defender este último, a postular un 'punto cero' en el que el Sujeto debe descubrir en él mismo las condiciones de posibilidad del conocimiento posible (y de la ética posible, la estética posible etc.). Por su incondicionalidad, el Sujeto es originariamente premundano o amundano, y sólo por eso es precisamente Sujeto: lo que subyace y funda los distintos ámbitos de validez (el cognoscitivo, el moral etc.).

En todo lo que estamos exponiendo, casi a cada paso, hay mucho que precisar y, sobre todo, mucho que discutir en lo que hace a qué tesis son, hoy por hoy, filosóficamente sostenibles y cuáles no. Por el momento, y para concluir esta breve caracterización de un pensamiento tan complejo como el de Kant, sólo formularemos un par de cuestiones que desde nuestro punto de vista por un lado es difícil no plantear si se sigue el hilo argumental del propio Kant y, por otro lado, es tan improbable que en ese marco se le consiga dar una respuesta coherente que muestran con su presencia algunas de sus principales aporías internas.

A nuestro juicio el procedimiento general del idealismo filosófico consiste una y otra vez en transformar el legítimo 'para mí' o 'para nosotros' de la experiencia (en el sentido fenomenológico de que algo, en los diferentes modos de donación, se nos da, ofrece o brinda —asunto que puede ser entendido a partir de lo que Husserl acertadamente llama 'a priori de correlación'—) en un 'por mí' (en tanto se afirma que soy el Sujeto del conocimiento, de la moral etc.) a través, siempre, de la mediación de lo 'en mí' o de lo 'mío' (en un sentido esto último que enseguida aclararemos). Este procedimiento implica necesariamente que el asunto del 'mundo externo' se convierta en uno de sus problemas cruciales pues el idealismo transcendental tiene que explicar con todo el rigor que pueda cómo (para mí o para nosotros) se da el mundo que indudablemente se da a la vez que nuestra llamada 'experiencia interna' (como indica el fragmento de la *Crítica de la razón pura* al que nos estamos refiriendo desde el principio).

Decíamos: el idealismo transcendental postula necesariamente un 'mío' o un 'en mí' a la hora de transmutar (¿legítimamente? ¿fraudulentamente?) el 'para mí' en 'por mí' (en donde el Sujeto, por reflexión, se autoerige en la sede única de las condiciones de posibilidad de todo lo posible). Un 'mío' o un 'en mí' ¿de qué? De las 'representaciones' a partir de las cuales se produce el conocimiento de los objetos. Toda representación (en tanto debe ir acompañada de la concien-

cia del yo que 'la tiene', que por el ejercicio de la autoconciencia se la asigna constantemente, la pone como suya) pertenece, dice Kant, al 'sentido interno', razón por la cual el tiempo es la forma de todos los fenómenos (en tanto el espacio es sólo la forma de algunos de ellos). Y decimos bien 'toda representación' pues aquí van incluidas también las que pertenecen a la sensibilidad externa, cuya forma es el tiempo y el espacio.

La cuestión es que al sostener esto —y por más que en su marco de consideración tenga su coherencia y su lógica— el lío está montado casi inmediatamente. ¿Por qué? Porque si conocer se entiende como el hecho de que un Sujeto, gracias a su poder sintetizante, se represente objetos para que los objetos no se 'disuelvan' en puras representaciones más (situadas en una presunta esfera interna etc.) hay que conseguir distinguir de algún modo entre la 'representación de un objeto' y el 'objeto de la representación'; pero ¿cómo? Kant lo intenta a partir de la idea de que lo dado en el espacio, lo espacial, por ser 'extenso' no puede estar 'dentro de mí', es decir, nunca puede ser parte integrante de mis representaciones dadas en el tiempo interno de la (auto)conciencia. En mi mente 'no cabe' nada espacial. Así puede llegarse a sostener que los objetos conocidos existen 'fuera de mí' como 'algo más' que mis representaciones (sin que, por cierto, se aclare —pero ¿puede hacerse?— qué sea exactamente ese algo más, pues a la postre, e insistiremos en ello a continuación, el espacio mismo es una forma de mí sensibilidad, de la facultad sensible del Sujeto cognoscente).

La prueba de la existencia indudable de 'objetos externos', que pretende dotar de sentido a la expresión 'realismo empírico', considera que en efecto ha demostrado que existe algo 'fuera de mí' (es decir, distinto de mí, no incluíble en mi conciencia inextensa, cuya entraña es el tiempo) que corresponde a mis representaciones (internas) de objetos externos (siempre a través de una continua —aunque interesada— mezcla y confusión entre el 'en mí' y lo 'mío' hecha con el objetivo de sostener que sin 'conciencia del yo' no hay representación alguna, sea del tipo que sea: ya a nivel empírico todo lo gobierna la reflexión, como ocurre también, aunque de otro modo, a nivel transcendental, al nivel de la apercepción pura).

Desde nuestro punto de vista —que busca localizar las dificultades irrebasables del planteamiento kantiano— la clave del asunto está en lo siguiente: ¿puede de verdad entenderse, como cree hacerlo el idealista transcendental, que lo distinto de mí (externo, extenso, espacial) sea a la vez dependiente de mí (en tanto Sujeto cognoscente dotado con unas formas a priori gracias a las cuales hay síntesis de las representaciones dadas de tal modo que resulten producidos objetos 'reales')?

Uno de los elementos principales de todo este embrollo —en el que Kant se ve envuelto en razón de los supuestos de los que parte— está en la necesidad aclarar cómo es que el espacio es una forma a priori del Sujeto cognoscente y sólo de él¹. Kant tiene que sostener, a la vez, que lo que define lo de 'fuera de mí' (lo externo distinto de mí) es algo 'mío' o 'en mí'. En los siguientes textos —que, por cierto, posiblemente indujeron los 'malentendidos' que Kant intentó disipar con la inclusión, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, del pasaje 'Refutación del idealismo'— Kant plantea el asunto así, sin querer ver en ello nada que provoque una cierta perplejidad o, cuando menos, algo que no es fácil de entender sin una detallada explicación:

- «... hay algo real en el espacio que corresponde a nuestras intuiciones externas. El espacio mismo, con todos sus fenómenos en cuanto representaciones, se halla sólo en mí, naturalmente» (*KrV*, A 375).

- «No hay en el espacio más que lo representado en él» (*KrV*, A 375, en nota).

-«... la realidad en el espacio, en cuanto mera representación, no es otra cosa que la percepción misma. Así, pues, lo real de los fenómenos externos sólo es real en la percepción. No puede serlo en ningún otro sentido» (*KrV*, A 376).

-«... la percepción externa demuestra inmediatamente una realidad en el espacio, el cual, si bien no es en sí mismo más que una simple forma de la representación, posee una realidad objetiva en relación con todos los fenómenos externos (que no son a su vez, más que simples representaciones)» (*KrV*, A 376-377).

-«Estas representaciones se llaman externas por depender del sentido que llamamos externo y cuya intuición [pura] es el espacio, el cual no es, a su vez, más que un modo de representación interna en la que ciertas percepciones se enlazan entre sí» (*KrV*, A 378).

¿Qué decir de estos textos? Que intentan darnos con una mano lo que constantemente nos quitan con la otra. No se trata, desde luego, de que sean incohe-

¹ Heidegger, en el §10 de *Kant y el problema de la metafísica*, en un pasaje profundamente kantiano reconoce, aunque sea indirectamente, la dificultad a la que nos estamos refiriendo: «Si, en general, es posible fundamentar la universalidad del tiempo como intuición pura, es bajo la condición de que —aun cuando el espacio y el tiempo, como intuiciones puras, pertenecen «al sujeto»—, es siempre el tiempo el que vive más originariamente en el sujeto, y no el espacio» (ed. FCE, pgs 50-51). En el seno del idealismo la afinidad del tiempo con el Sujeto (en tanto éste aparece como la forma del sentido interno, de la autoconciencia, por lo tanto) tiene su contrapartida en la seria dificultad de mostrar cómo es que el 'espacio' también es una forma a priori suya. José Luis Pardo ha abordado el tema con brillantez en la tercera parte de *Las formas de la exterioridad*, ed. Pre-Textos, 1992.

rentes con los supuestos del idealismo transcendental: la cuestión es más de fondo (pues, tal vez, lo 'incoherente' está en esos supuestos mismos). Kant se ve obligado a defender, para no verse confundido con teólogos como Descartes o Berkeley, que la representación cognoscitiva del Sujeto lo es de algo 'real', esto es, 'externo', es decir, espacial y extenso y, así, necesariamente extra-mental (pues, por definición, la mente, la conciencia, es refractaria al espacio, ajena por entero a él —siendo su elemento, en contrapartida, el tiempo, en el que vive y respira sin trabas—). Pero, preguntamos de nuevo, ¿puede Kant —pese a que lo diga, creyendo acaso que con decirlo es suficiente— entender que lo que unilateralmente (en la forma, desde luego, pero ésta, por ser lo determinante lo es casi todo) *depende* de mí (en tanto soy, o participo de él cuando desarrollo mi esencia racional potencial, el Sujeto transcendental del conocimiento) es, sin embargo, *distinto* de mí (por más que conocido a través de una síntesis objetivante de mis representaciones, consideradas como la materia indeterminada del conocimiento)? ¿Basta apelar, para explicar esto, a la acción de una síntesis cognoscitiva realizada por un Sujeto transcendental a partir de sus formas a priori (un Sujeto al que es inherente, para que tenga sentido la concepción idealista del conocimiento, un 'grado cero' que le muestra reflexivamente como 'premundano')?

Con el idealismo transcendental, y pese a sus esfuerzos por mostrar lo contrario (esfuerzos que tienen, por ejemplo, el mérito de mostrar que, dicho en sus términos, no hay 'experiencia interna' sin 'experiencia externa', frente a toda tendencia cartesiana a sostener la independencia de la primera respecto a la segunda), nunca 'salimos' del Sujeto transcendental: si este remite a algo 'exterior' (el objeto empírico del conocimiento) eso 'exterior' sólo tiene sentido en tanto es, originariamente, referido al Sujeto. ¿Por qué? porque el único sentido de 'fuera' (de 'exterior', de 'exterioridad') no es sino una forma de *mi* receptividad como Sujeto universal del conocimiento.

Ante todo esto —por más que lo que hemos dicho necesite de una más detallada y precisa argumentación— nos parece legítimo preguntar: ¿no estamos aquí, en lo que tiene que ver con el 'problema del mundo externo', ante un auténtico galimatías debido a la aceptación de supuestos injustificados e injustificables? A nuestro entender uno de los principales motivos que conduce a este callejón sin salida se debe a que Kant (no menos, por cierto, que sus adversarios), y como es palpable en el conjunto de la *Crítica de la razón pura*, cree que hay que elegir entre el realismo de la cosa en sí (sustentado en un fundamento teológico) o el idealismo transcendental. Desde luego, vistas así las cosas, la posición de

Kant es mucho más consistente que la discutida por él. Pero la cuestión es ¿es verdad que no caben más opciones? ¿O somos realistas o somos idealistas? ¿No son ambos planteamientos igualmente aporéticos?

Es de esto, aunque no con la amplitud y la profundidad requerida por preguntas tan de fondo, de lo que trataremos en lo que viene a continuación.

2. Heidegger: el ser-en-el-mundo como fenómeno primario

Ser y tiempo, una de las obras que más ha contribuido a la renovación de la filosofía en el siglo XX, pretende restituir el sentido ontológico de la indagación filosófica. Según explica su introducción, el planteamiento de la pregunta por el ser —por el aparecer de lo que aparece, la fenomenalidad, la manifestabilidad etc.— requiere que se comience desarrollando una ‘analítica del Dasein’, es decir, un peculiar estudio de aquello que, en cada caso, somos nosotros. En este contexto —y en relación con el asunto que nos ocupa— en el §4 leemos: «... al Dasein le es inherente esencialmente el ser en un mundo. La comprensión del ser propia del Dasein comporta, pues, con igual originariedad, la comprensión de algo así como un «mundo», y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo» (*Ser y tiempo*, ed. Trotta, pg. 36).

Al decir esto —que puede parecer obvio y hasta banal— Heidegger está —a la vez que señalando y dando expresión a un fenómeno básico— afirmando algo cargado de importantes consecuencias para la filosofía contemporánea. ¿Por qué? Porque, por ejemplo, y sólo por destacar una de ellas, muestra que la alternativa —mucho más arraigada y operante de lo que se suele creer— entre el ‘realismo’ y el ‘idealismo’ descansa en unos supuestos erróneos y está, por eso, mal planteada. Esto no significa que haya que ignorar absolutamente lo que desde esas dos posiciones se ha sacado a la luz pues, al fin y al cabo, sus tesis se fundan en auténticos fenómenos por más que los traten de un modo que resultan deformados y desfigurados.

A la hora de plantear los problemas filosóficos, por ejemplo el concerniente al desarrollo de una ‘analítica del Dasein’, y ya en 1923, Heidegger describía así la situación en la que por efecto de una influyente tradición nos encontramos:

«Lo primero que hay que evitar es el esquema de que hay sujetos y objetos, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el «yo pienso», esto es, yoica, la yoi-

dad, el centro de los actos, la persona; que los yoes (personas) tienen frente a sí lo ente, objetos, cosas de la naturaleza, cosas de valor, bienes. En fin, que la relación entre sujeto y objeto es lo que hay que definir y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento.

En este terreno de cuestiones se hallan todas las posibilidades que una y otra vez vienen a ensayarse, dando lugar a interminables discusiones, una tras otra: que si el objeto depende de sujeto, que si el sujeto del objeto, o ambos, el uno del otro. Este haber previo [Vorhabe] de carácter constructivo, difícilmente extirpable ante la insistencia tenaz de una tradición empedernida, impide de manera fundamental y definitiva el acceso a aquello que se quiere indicar con «vida fáctica» (existir). No cabe modificación alguna del esquema que permita soslayar su inadecuación. El esquema mismo se ha ido configurando en la historia de la tradición a partir de constructos de sus elementos, sujeto y objeto, constructos en principio aislados que luego en cada caso se han compuesto de una u otra manera.

La fatal irrupción de este esquema en la investigación fenomenológica la destacábamos ya al caracterizar la situación histórica en que dicha investigación fenomenológica había surgido. El predominio de este problema de la teoría del conocimiento (y del correspondiente en otras disciplinas) es peculiar de una manera, fácilmente constatable, que tiene la ciencia y en especial la filosofía de preservar su existencia. El noventa por ciento de la literatura filosófica se ocupa de hacer que estos problemas en su tergiversación no desaparezcan, complicándolos siempre de nuevo más y más. Esa literatura es la que domina el negocio; en ella se ve y se mide el progreso y la pujanza de la ciencia.

Entretanto, de modo inadvertido, hay quienes sin llamar la atención han acabado con el falso problema (¡Husserl en sus *Investigaciones lógicas!*) y se ocupan de que aquellos que así lo han entendido no tengan que investigar determinadas cosas nunca más. Estos efectos de carácter negativo son los decisivos y por ello mismo los que no llegan a la opinión pública» (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, ed. Alianza, pgs. 105-106).

Si el esquema sujeto/objeto fuese de verdad un embrollo o un artificio (lo que no significa algo meramente arbitrario o caprichoso) ¿cómo evitar tanto el esquema como sus consecuencias en el modo de plantear los problemas de la filosofía? Mostrando con toda la claridad y el rigor posible que lo primero y lo primario —al menos en su nivel— es el fenómeno del ser-en-el-mundo. Adoptando, a propósito, una perspectiva que en un amplio sentido podemos llamar

'cartesiana', Heidegger dice que lo que tiene que ser tematizado y expuesto en toda la riqueza de su sentido es lo que se indica en frases como éstas:

«El decir «yo» apunta al ente que soy, entendido como yo-estoy[o 'yo soy']-en-el-mundo» (*Ser y tiempo*, op. cit., pg. 339).

«En el decir «yo» el Dasein se manifiesta como ser-en-el-mundo» (ibíd.).

«La primera afirmación... [es] yo-estoy-en-el-mundo» (*Ser y tiempo*, op. cit., pg. 232).

Si ab initio o a radice soy en el mundo (o, mejor dicho, somos en el mundo, pues el mundo es siempre un ámbito de sentido compartido —el 'Welt' es un 'Mitwelt', un 'mundo común'—) no cabe pensar que el problema principal consista en explicar cómo se recompone la originaria separación Sujeto/Objeto, sea de un modo realista (según el cual el segundo determina al primero) o idealista (el Sujeto constituye al objeto); el problema básico no sería, pues, el de explicar cómo se tiende entre ellos un puente construido bajo el presupuesto de que éste se ha de hacer desde una orilla (la que actúa de fundamento) hacia la otra, de tal manera que un lado es, a la vez, parte de la relación y lo que desde sí y por sí la define en su totalidad, la pone, fija y establece por entero.

Si, en definitiva, lo primario no es la escisión Sujeto/Objeto tienen que ser replanteados tanto el denominado problema de la 'realidad' como el problema de la 'verdad' y volver a preguntar —desde otras bases, a partir de otras claves— ¿qué es real? ¿qué es verdadero? Es lo que Heidegger decía a sus alumnos de Friburgo en 1928 —justo después de insistir en que el fenómeno primario del ser-en-el-mundo primario posee consistencia como un todo, una totalidad integrada por partes distintas y heterogéneas cuya interconexión tiene que ser pensada a fondo—:

«¿Y qué es lo que desde el principio del mundo moderno y particularmente hoy se discute con más frecuencia y se trata con más frecuencia como problema en la filosofía que esta relación sujeto-objeto? Pues es ésta la relación de la que nacen los dos puntos de vista principales de la filosofía, a saber, el idealismo y el realismo, así como todas sus modalidades y mediaciones.

Ciertamente, todo esto es indiscutible. Pero la cuestión es si tomando conjuntamente esos dos cabos queda realmente comprendido el todo, es decir, si el carácter de totalidad de ese todo puede aprehenderse adecuadamente partiendo de esos dos cabos y de su conexión. Esto es imposible, aunque sólo sea porque precisamente esos dos cabos, tal como se los trata de asociar como cabos, surgen

sobre el suelo de un planteamiento que precisamente se caracteriza hasta ahora por haberse olvidado de tener de antemano a la vista ese todo que todo lo funda. Ambos cabos, es decir, sujeto y objeto, son a su vez resultado de un planteamiento no aclarado e inadecuado, y no pueden recobrar ni determinar el de antemano indeterminado carácter de totalidad del todo por el solo hecho de que se los asocie o conecte de la manera que fuere.

Al revés, tenemos más bien que decir: precisamente el tan discutido problema de la relación sujeto-objeto con todas sus modalidades, es un signo de que no se ha ido más allá del viejo planteamiento de la Antigüedad y de que el problema central sigue sin abordarse. Este problema sólo podrá plantearse cuando se haya entendido que la cuestión de la relación sujeto-objeto y sobre todo toda «teoría del conocimiento» descansan sobre el problema de la verdad y no a la inversa, como suele ser la opinión corriente.

Se pueden inventar siempre nuevas teorías para solucionar el problema sujeto-objeto. Pero estos inventos tienen el dudoso mérito de que aumentan la confusión y no hacen sino suministrar nuevas pruebas de que manifiestamente se sigue sin abordar el problema decisivo. Éste no consiste en otra cosa que el desarrollo de la cuestión de la esencia de la verdad, lo cual significa a la vez: en la cuestión de los presupuestos y del problema esencial para una determinación o aclaración de la esencia de la verdad» (*Introducción a la filosofía*, ed. Cátedra, 1999, pgs 72-73).

De los dos temas que acabamos de mencionar, la 'realidad' y la 'verdad', tratan, respectivamente, los dos párrafos, el §43 y el §44, que cierran la primera sección de *Ser y tiempo*. En adelante, y por atenernos estrictamente al asunto que nos ocupa, sólo nos referiremos al §43, sin desconocer que la cuestión aquí abordada remite, en última instancia, al problema de la verdad. En todo caso nuestro interés inicial por el §43 se debe a que en él se intenta entender cómo y por qué en la tradición del idealismo se cree, por un lado, que hay que probar o demostrar la existencia del mundo externo (su 'realidad') y, por otro, que se poseen los recursos necesarios para conseguirlo de tal manera que la dificultad quede convincentemente salvada.

El §43, titulado «Dasein, mundanidad y realidad», comienza así: «La pregunta por el sentido del ser sólo es posible si se da algo así como una comprensión del ser. Al modo de ser del ente que llamamos Dasein es inherente la comprensión del ser» (*Ser y tiempo*, op. cit., pg. 221). Resulta así explicitado —como

debe hacerse una y otra vez— el nexa entre la cuestión ontológica y la ‘comprensión del ser’ inherente al Dasein —a nosotros mismos como Dasein— siempre bajo la tesis de que ésta comprensión es ejercida, desarrollada y desplegada dentro del ser-en-el-mundo, es decir, en el plano de la multiplicidad óptica, de la diversidad de modos ópticos de ser.

El ser-en-el-mundo (o, en otros vocabularios posibles también: el plano de lo óptico múltiple, el ámbito de lo abierto o el ámbito abierto, el campo fenoménico básico etc.), e importa insistir en ello, es una totalidad, una multiplicidad de elementos unida (según Heidegger —cosa que aquí no vamos a discutir— conformada por tres partes, como se expone en el §12 de *Ser y tiempo*). Y esto por más que, y por razones que hay que estudiar pues no se trata de algo meramente casual, pese a ser, en su nivel, algo originario, algo a priori, tiende a ser unas veces desintegrada y, así desfigurada, y otras obviada, encubierta y pasada por alto. Algo que, por cierto, no evita que, una vez que se la tiene en cuenta y toma en consideración, tratando de no desfigurarla ni de ignorarla, encierre en sí un conjunto de cuestiones que requieren ser planteadas y respondidas (por ejemplo, cuáles son sus partes ingredientes, cómo están interconectadas, si remite la totalidad así configurada a una dimensión más profunda etc.).

Uno de los motivos, tal como se analiza en el §13 y §15, de que se desfigure o se pase por alto el ser-en-el-mundo está en que una larga, insistente e influyente tradición considera que lo que tiene primacía como tema de la experiencia óptica básica son las ‘cosas’ y sus ‘propiedades’, entendidas como algo que está ahí presente (aunque sea, tal vez, como sostiene el idealismo, por la acción sintética del Sujeto cognoscente). Lo primordialmente óptico sería, pues, según esta perspectiva, lo definido por la categoría de lo ‘Vorhandensein’, por emplear el término que Heidegger ha acuñado. Esta posición, y es sólo una de sus muchas consecuencias, implica confundir algo que la analítica del Dasein se esfuerza por distinguir: confunde (como sucede en Descartes y Kant —para los que lo empírico verdadero y real es, en último término, lo matematizable—) ‘mundo’ y ‘naturaleza’ (en el sentido que se le da a ésta a partir de la física desde Galileo hasta Newton). En este contexto, dicho de paso, sería interesante exponer y discutir con el Husserl que trata de tematizar lo que denomina ‘Lebenswelt’ pues, en él, hay interesantes hallazgos en parte desvirtuados —pensamos nosotros— por un marco filosófico que les impide brillar en todo su esplendor.

Ya en el §13, y en directa conexión con todo esto, Heidegger argumenta —de modo, a nuestro juicio, convincente, pero sólo hasta cierto punto— que el ‘conocimiento’ —entendido como el saber científico— es un modo de acceso a lo óntico de carácter ‘fundado’ que, por eso mismo, no puede erigirse en norma y medida ni única ni siquiera preferente. Pero entonces, ¿si lo que primariamente comparece y es así descubierto por nuestros comportamientos comunes y corrientes no son puras ‘cosas’ con ‘propiedades’ etc. ¿qué es lo básicamente ente? Los *útiles* dados en los entornos mundanos (en uno u otro ‘Umwelt’) en los que desempeñamos junto a otros diversos tipos de tareas cotidianas; es decir, lo que tiene el modo de ser definido por el término de ‘Zuhandensein’: lo que es o está ‘a-la-mano’, lo utilizable. Por esta razón la tematización del ser-en-el-mundo desarrollada por Heidegger entre los §§12-27 comienza con un estudio de esa forma de onticidad. Con el siguiente matiz: el que los útiles —como acabamos de sugerir— sean siempre descubiertos y comparecientes en las ocupaciones en las que se desenvuelve el vivir de cada cual indica que tan originariamente como los útiles se nos dan los otros con los que día a día convivimos; por esto la investigación básica del ser-en-el-mundo y de la comprensión del ser que le es inherente se lleva a cabo en dos direcciones convergentes: la del ocuparse-de (Besorgen) y la del procurar-por (Fürsorge). Estos son los dos vectores en cuyo entrecruzamiento brota el conjunto de fenómenos que definen el círculo de la cotidianidad.

Dejando a un lado esto —que reclama un tratamiento amplio y pormenorizado— ¿qué se dice en el §43 respecto al tradicionalmente llamado ‘problema del mundo externo’?

Para empezar Heidegger emite sobre el pasaje kantiano que examinamos en el apartado anterior un juicio muy severo. Dice: «El embrollo de las cuestiones, la confusión de lo que se quiere demostrar con lo que se demuestra y con aquello con lo que se hace la demostración se puede ver en la «Refutación del Idealismo» de Kant. Kant llama «escándalo de la filosofía y de la razón humana universal» la falta de una demostración perentoria de la «existencia de cosas fuera de nosotros», que sea capaz de eliminar todo escepticismo» (*Ser y tiempo*, op. cit., pg. 224).

¿Por qué es tan tajante Heidegger respecto al planteamiento y la propuesta kantiana? Porque —con toda lógica, dentro de lo que marcan sus propios hallazgos filosóficos— piensa que tal problema no existe, que es, se lo mire por donde se lo mire, un falso problema: algo que hay que ‘desmontar’ pieza a pieza, no algo para lo que tenga buscarse una solución. Si hay problemas que merezcan la consideración filosófica, y los hay, no están en este punto.

Esta afirmación —que nosotros, con todos los matices que tengan que hacerse, compartimos, siendo nuestro objetivo, por lo tanto, a la vez, apoyándonos en el texto de Heidegger, exponerla y, sea con sus argumentos o con otros que nos parezcan oportunos, justificarla— posee un lado ‘negativo’ y otro ‘positivo’. El aspecto negativo de su tesis consiste en intentar mostrar que lo que hasta ahora teníamos por un problema no lo es; el aspecto positivo se orienta hacia la articulación de un marco más adecuado en el que, en adelante, tienen que replantearse las cuestiones discutidas por la tradición.

Heidegger, y comenzamos el desarrollo de la vertiente ‘negativa’ de su hallazgo y propuesta, inicia su discusión del problema diciendo: «La pregunta si hay siquiera un mundo y si acaso su ser pueda demostrarse, es, en cuanto pregunta que plantea el Dasein como ser-en-el-mundo —¿y quién otro podría plantearla?— una pregunta sin sentido. Además está afectada de ambigüedad. El mundo en cuanto el dónde del ser-en y el «mundo» en cuanto ente intramundano, en cuanto «en qué» del absorberse del ocuparse-de, quedan confundidos o no han sido aún distinguidos... La pregunta por la «realidad» del «mundo exterior» queda planteada sin que se aclare previamente el fenómeno del mundo en cuanto tal. Fácticamente, el «problema del mundo exterior» se orienta en todo momento por el ente intramundano (las cosas y los objetos). Y de esta manera, tales discusiones conducen hacia una problemática ontológicamente casi inextricable» (*Ser y tiempo*, op. cit., pg. 224). Así pues, lo erróneo de lo que sostiene el idealismo —y de su opositor el realismo— no está sólo en su modo de argumentar sino, sobre todo, en sus planteamientos mismos, en la raíz de lo que expone.

A fin de mostrar con algún detalle dónde están sus discrepancias Heidegger reconstruye así el núcleo de la prueba con la que Kant cree demostrar que existe un ‘mundo externo’ al Sujeto cognoscente:

«La demostración de la «existencia de las cosas fuera de mí» se apoya en que a la esencia del tiempo le pertenecen cooriginariamente el cambio y la permanencia. Mi estar-ahí, el estar-ahí de una multiplicidad de representaciones dadas en el sentido interno, es un estar cambiando que está ahí. Ahora bien, la determinación temporal presupone algo que está persistentemente ahí. Pero este «algo» no puede estar «en nosotros», «ya que justamente mi existencia en el tiempo tiene que ser determinada por medio de eso que es permanente». Con el cambio «en mí», empíricamente dado, está por consiguiente, necesariamente también puesto empíricamente algo permanente que está-ahí «fuera de mí». Esto permanente es la condición de posibilidad del estar-ahí del cambio «en

mí». La experiencia del estar-en-el-tiempo de las representaciones implica cooriginariamente algo cambiante «en mí» y algo permanente «fuera de mí» (*Ser y tiempo*, op. cit., pgs. 224-225).

A partir de aquí ¿qué cree demostrar Kant y en qué se diferencia de lo que aquí va a defenderse como más adecuado, menos hipotecado por supuestos espurios? Explica Heidegger: «Lo que Kant demuestra —una vez aceptada la legitimidad de la demostración y de su fundamento— es la necesidad del estar-ahí juntos de un ente cambiante y un ente permanente. Pero esta yuxtaposición de dos entes que están-ahí no implica siquiera que un sujeto y un objeto estén-ahí juntos. E incluso si esto fuese demostrado, seguiría, sin embargo, estando encubierto lo ontológicamente decisivo: la constitución fundamental del «sujeto», es decir, del Dasein, como ser-en-el-mundo. Que lo físico y lo psíquico estén-ahí juntos es, desde un punto de vista óptico y ontológico, enteramente diferente del fenómeno del ser-en-el-mundo» (*Ser y tiempo*, op. cit., pg. 225).

¿Qué puede concluirse —como hace Heidegger en el §43— de la línea argumental que se está esbozando? Sobre todo que «el ‘escándalo de la filosofía’ no consiste en que esta demostración aún no haya sido hecha hasta ahora, sino, más bien, en que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas. Semejantes expectativas, propósitos y exigencias provienen de un insuficiente planteamiento ontológico de aquello respecto a lo cual debería mostrarse la «existencia» de un «mundo» independiente y «exterior». No son las demostraciones las insuficientes, sino que lo insuficiente es la definición del modo de ser del ente que realiza y exige la demostración. Por eso puede surgir la apariencia de que, con la demostración del necesario estar-ahí-juntos de dos entes que están-ahí, se haya demostrado, o por lo menos hecho demostrable, también algo acerca del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo. El Dasein, entendido correctamente, se resiste a tales demostraciones, porque en su ser él es ya siempre lo que las tardías demostraciones creen necesario hacerle ver demostrativamente» (*Ser y tiempo*, op. cit., pg. 226). La pretendidas pruebas que se aducen, pues, respecto a la existencia de un mundo distinto de mí (en tanto soy un yo empírico) pero que depende de mí (en tanto participo del Sujeto transcendental del conocimiento de objetos) son innecesarias por artificiosas; llegan demasiado tarde creyendo llegar, sin embargo, demasiado pronto: al terreno metafísico del fundamento, al grado cero —alcanzado reflexivamente— de un Sujeto premundano por el cual se constituye todo mundo etc.

Aún así, importa decirlo ahora, si el fenómeno primario del que debe partir —algo que, desde luego, tiene que ser ‘demostrado’ según el modo de ‘demos-

tración' que le corresponda— toda genuina problemática filosófica es el ser-en-el-mundo, tal como se sostiene en *Ser y tiempo*, y sobre todo porque ni el 'Dasein' es el Sujeto ni el 'Mundo' es el 'Objeto', lo que resulta rechazado no es sólo el 'idealismo' sino también cualquier forma de 'realismo' (desde el 'realismo' del 'sentido común' hasta sus versiones más refinadas, como las desarrolladas por el neotomismo o el positivismo aún presente en grandes sectores de la filosofía analítica anglosajona etc. etc.).

Llegados aquí es preciso dejar claro, aunque sea sólo con un apunte sobre ello, que la discusión que Heidegger lleva a cabo del idealismo transcendental de Kant —como filosofía del Sujeto concebido como el fundamento de todo sentido y toda verdad— no lo simplifica hasta el punto de hacer de él un mero espantajo contra el cual es fácil medirse. Que no es así, que su comprensión de lo que Kant propone es compleja, lo muestra, por ejemplo, el siguiente texto del §64:

«Dos cosas constituyen lo positivo en el análisis kantiano: por una parte, en el plano óptico, Kant ve la imposibilidad de reducir el yo a una sustancia; por otra parte, sostiene que el carácter del yo es el «yo pienso». No obstante, Kant vuelve a entender a este yo como sujeto y, por consiguiente, en un sentido ontológicamente inadecuado. Porque el concepto ontológico de sujeto no caracteriza la ipseidad [Selbstheit] del yo en tanto que sí-mismo, sino la identidad [Selbigkeit] y permanencia de algo que ya está siempre ahí. Definir ontológicamente el yo como sujeto significa plantearlo como un ente que ya siempre está ahí. El ser del yo es comprendido como realidad de la res cogitans.

Pero, ¿a qué se debe el que Kant no pueda sacar provecho ontológico de su auténtico punto de partida fenoménico en el «yo pienso», y que tenga que recaer en el sujeto, es decir, en lo sustancial? El yo no es solamente un «yo pienso», sino un «yo pienso algo». Pero, ¿no insiste Kant mismo, una y otra vez, en que el yo queda referido a sus representaciones y que sin ellas no es nada?

Pero estas representaciones son para él «lo empírico» que es «acompañado» por el yo, los fenómenos a los que éste «adhiera». Y Kant no muestra en ninguna parte el modo de ser de este «adherir» y de aquel «acompañar». En el fondo, este modo es comprendido como un constante co-estar-ahí del yo y sus representaciones. Es cierto que Kant evitó disociar el yo del pensar, pero sin plantear el «yo pienso» en la plenitud de su contenido esencial como un «yo pienso algo» y, sobre todo, sin ver el «supuesto» ontológico del «yo pienso algo» como definición fundamental del sí-mismo. En efecto, tampoco el planteamiento del «yo pienso algo» está ontológicamente bien definido, ya que el «algo» mismo queda indetermina-

do. Si lo que se entiende con ese «algo» es un ente intramundano, entonces allí se encuentra de modo tácito el supuesto del mundo; ahora bien, este fenómeno co-determina justamente la constitución de ser del yo, si el yo ha de poder ser algo así como un «yo pienso algo». El decir «yo» apunta al ente que soy yo, comprendido como «yo-soy-en-un-mundo». Kant no vio el fenómeno del mundo, y fue lo bastante consecuente como para mantener las «representaciones» lejos del contenido apriorístico del «yo pienso». Pero con esto el yo fue reducido forzosamente a la condición de sujeto aislado que acompaña a las representaciones de una manera ontológica enteramente indeterminada» (*Ser y tiempo*, op. cit. pgs. 338-339).

Dejando así bosquejada la vertiente 'negativa' del asunto tratado, ¿qué cabe proponer concretamente de cara a una reorientación de la problemática filosófica en un marco más fecundo y apropiado?

Si lo primero, el primer dato —que remite a una esencial facticidad, una originaria pertenencia— puede formularse diciendo, cada vez y en cada caso, 'yo-soy-en-el-mundo' (o, también, 'nosotros-somos-en-un-mundo' etc.), entonces estamos dando expresión a una radical copertenencia entre el mundo y nosotros. El mundo es nuestro a la vez que nosotros somos del mundo: en estricta reciprocidad, que no implica de ninguna manera reductibilidad o asimilación mutua. A este nivel —en cuanto que el ser-en-el-mundo es 'lo abierto', un 'ámbito abierto'— sólo puede hablarse en propiedad —con el fin de no distorsionar el fenómeno— de 'co-apertura' (de «tanto monta, monta tanto»). Ateniéndose con fidelidad a lo que comparece en la experiencia afirma Heidegger:

«... el mundo está esencialmente abierto con el ser del Dasein...» (*Ser y tiempo*, op. cit., pg. 224).

Así pues no soy —como presuntamente mostraría una reflexión pura— una instancia premundana, pues no hay elemento premundano alguno; no soy, no hay, a este nivel, 'fundamento' del mundo. Además, si lo primario para mí es estar ya siempre en un mundo, en un ámbito abierto, no puede decirse que «tenga mundo», que es, en puridad, lo único que puede llegar a establecer una posición idealista: 'el Sujeto premundano tiene mundo', y lo tiene gracias a su acción sintética, sea cognoscitiva, sea práctica, sea estética, etc.

Por otra parte —y siendo esto algo que requiere un detallado estudio— el *ser-en-el-mundo* atraviesa, sostiene y articula, por un lado, lo que Husserl llama el 'a priori de correlación' y, por otro, lo que Gadamer denomina el 'círculo del comprender'. Es decir, y mencionando esto nos asomamos a la cuestión del sentido y la verdad, el ser-en-el-mundo posibilita el descubrimiento —un acceso

siempre bipolar en tanto implica un comparecer de algo ante alguien — del ente intramundano en sus diferentes modos de ser, siempre múltiples e irreductibles. Esto es, hace posible el sentido y la verdad inherente a y alcanzable por los distintos saberes ónticos (saberes científicos, técnicos, éticos, políticos, artísticos y religiosos) que cultivan el fértil territorio del ámbito a priori abierto en el que nosotros somos conjuntamente a todo lo demás. Sobre todo esto —cuya tematización no podemos emprender aquí— apunta Heidegger:

«Todo acceso a un ente se funda ontológicamente en la constitución fundamental del Dasein, en el ser-en-el-mundo» (*Ser y tiempo*, op. cit., pg. 223)

«Con el Dasein en cuanto ser-en-el-mundo, ya está siempre abierto el ente intramundano» (*Ser y tiempo*, op. cit., pg. 228).

Señalando al *ser-en-el-mundo* como campo fenoménico básico, como un ámbito ya abierto en el que nosotros somos y algo es etc. no se ha llegado, conviene insistir en ello, a ninguna 'solución' de los problemas filosóficos, por más que al darle expresión se consiga desmontar ciertas posiciones tradicionales como aquella con la que hemos esbozado una discusión. Lo que se logra, en la medida en que se tenga razón y se sea capaz de mostrar la originariedad de ese fenómeno, es indicar el ámbito en el que cabe, en adelante, plantear problemas (que llegan a la filosofía a partir de los saberes que antes mencionamos) que no sean meros embrollos, es decir, aforías suscitadas por presupuestos injustificados e injustificables.

Llegados a este punto es posible explicar cómo y por qué surge el llamado 'problema del mundo externo', es decir, podemos señalar qué hay que suponer para que tal problema aparezca como algo que reclama solución. Este 'problema' aparece cuando —desconsiderando la solidaridad originaria de los elementos del ser-en-el-mundo— hacemos saltar en pedazos la totalidad en la que siempre ya estamos y a la que pertenecemos (de modo y manera participante, participando en los saberes ónticos que están en marcha en cada caso), escindiendo y separando artificiosamente lo unido, es decir, escindiendo y contraponiendo Sujeto y Objeto, para después pretender juntar de algún modo lo que previamente habíamos desintegrado; todo esto, además, realizado bajo la idea de que hay que tomar como 'fundamento', como instancia desde la cual se tiende un puente entre las dos orillas, aquel elemento que se presente como lo independiente e incondicionado (el objeto para el realismo, el sujeto para el idealismo).

Cuando se hace esto se impide, por ejemplo, pensar que las partes integrantes del todo definido por el ser-en-el-mundo son, a la vez, interdependientes y

heterogéneas, inseparables e irreductibles. En el fondo, y es una de las principales tesis de lo que planteamos aquí, desde los supuestos del realismo o del idealismo se distorsiona gravemente el reconocimiento del ser-en-el-mundo como fenómeno primordial, impidiendo su recta tematización e imposibilitando que a partir de él se planteen problemas que no sean de entrada galimatías producidos por una perspectiva inconsistente.

Por todo lo anterior —y por mucho más, pues gracias a él, y por mencionar sólo un ejemplo, cabe replantear cuestiones tan espinosas como el ‘problema de la mente y el cuerpo’ etc., etc.— el hallazgo de Heidegger al que estamos haciendo referencia —y sean cuales sean sus antecedentes pues en la filosofía las ‘novedades’ son siempre ‘reactivaciones’— nos parece ahora y por mucho tiempo un descubrimiento cargado de consecuencias que nos ayuda e incita a seguir pensando lo que solicita ser pensado.

Lo que no impide, e importa decirlo aunque sea sin el desarrollo necesario, que a nuestro entender Heidegger a la vez que mostró con acierto, en *Ser y tiempo*, que el ser-en-el-mundo es, a su nivel, un fenómeno primario, lo tematizó a partir de un marco teórico que no le permitió llevar suficientemente lejos su valioso hallazgo. Lo diremos de un modo ‘enigmático’ —como un guiño ‘al buen entendedor’—: si Heidegger hubiese podido exponer y elaborar hasta el final una tematización inmanente del ser-en-el-mundo no habría escrito, al menos del modo en que lo hizo, un libro —tan interesante, por otro lado— como *Kant y el problema de la metafísica*, libro en el que pretende apropiarse de cara a su propuesta filosófica del esquematismo de la imaginación pura. ¿Por qué? Porque si hubiese mostrado hasta el final el fenómeno del ser-en-el-mundo habría sido capaz de reconocer y discutir los elementos aún idealistas (por ejemplo la prioridad del tiempo sobre el espacio, etc.) presentes en su primer programa filosófico, aquellos que obligaron a que el plan de trabajo expuesto en el §8 de *Ser y tiempo* no pudiese ser realizado, quedando el tratado para siempre incompleto.

Es muy importante, a nuestro juicio, y para apuntar una profunda discrepancia con ciertas propuestas de lectura y desarrollo de lo propuesto por Heidegger, decir que el fenómeno del ser-en-el-mundo en absoluto autoriza a sostener descripciones de nosotros mismos en las que se afirma que me es inherente (o, con las expresiones respectivas, ‘nos es inherente’) un ‘ponerme fuera de mí’ o un ‘salir de sí’ etc., expresiones con las cuales se pretende aludir a la ‘apertura’ que soy o que somos, una apertura que —en la medida en que se quiera ser coherente den-

tro de este planteamiento— tiene que estar gobernada por una temporalidad ex-tática que, desde ella misma, brinda los horizontes a partir de los cuales comparecen y son descubiertos los entes en sus distintos modos de ser (unos horizontes que actúan a la manera de lo que Kant denomina, en la *Crítica de la razón pura*, ‘esquemas’). El Dasein, el ‘existir’ —y pese a que Heidegger así lo pensó inicialmente— no es su ‘abrirse’ ¿Por qué? Porque no soy el ente que libremente proyecta sus posibilidades a partir de lo cual algo gana o renueva un sentido y una verdad concreta. Desde nuestra perspectiva no es lo mismo decir —siguiendo lo que marca el ser-en-el-mundo— ‘soy o estoy en lo abierto’ que ‘soy la apertura porque me es propio mi abrirme a algo’. Lo primero y primario, pensamos, no es nuestra ‘autorreferencia’, comprender el ser —para el Dasein— no es, ante todo, comprender su ser y, así, comprenderse, el ‘cuidado’ (Sorge) no es, en su estrato principal, un ‘cuidarse’ etc. Ramón Rodríguez ha visto con lucidez esta dificultad en el primer programa filosófico de Heidegger cuando afirma:

«Hay, sin embargo, que reconocer que *Ser y tiempo*, pese a contener la tendencia hacia un más allá de la subjetividad, no logra deshacerse del pensamiento subjetivo-transcendental. Ante todo porque la Erschlossenheit o apertura de la existencia es concebida como un modo de ser de ésta, como un rasgo estructural de ella. No es ciertamente una propiedad que ella posea, algo que tiene, sino algo que es: ella no es más que su propia apertura, no es un sujeto que se abre. Pero aún así, al ser pensada la apertura como el elemento esencial de la constitución de ser del Dasein, es inevitable la representación de que éste, en su abrirse, «pone» el ser, dota de sentido a lo que se da en el ámbito por el abierto... *Ser y tiempo* se mueve en la permanente ambigüedad de que la existencia se encuentra a priori en el ser como ámbito de manifestabilidad de las cosas y que a la vez ese ámbito es abierto por ella en virtud de su peculiar forma de ser, sin que se pueda apartar, en este segundo momento, la representación del poner subjetivo-transcendental» (*Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Cincel, p. 135).

En todo caso —y sin ignorar que lo que acabamos de decir requiere un amplio desarrollo—, y como consecuencia de lo anterior, a nuestro entender, en el marco de *Ser y tiempo*, Heidegger no le planteó a Kant la pregunta más radical que cabe hacerle: ¿es verdad que las condiciones de posibilidad (los principios a priori del conocimiento, de la moral etc.) residen en el Sujeto transcendental (identificado con la razón, con la instancia crítica)? ¿y no obliga esta tesis a creer que el Sujeto ‘habita’ un ‘lugar’ (o un ‘no lugar’) ‘meta-físico’ de índole ‘premundana’?

Pues bien, reconocer, para empezar, nuestro necesario ser-en-el-mundo implica, entre otras cosas, dejar de buscar los principios a priori en el Sujeto; ¿Dónde, entonces han de ser buscados? Es eso de lo que, en adelante, pensamos, merece la pena discutir.

Conclusión

Desarticular un problema central en una influyente tradición —aquí el ‘problema del mundo externo’— es un paso necesario —por más que nosotros, y en el mejor de los casos, sólo lo hayamos esbozado— a la hora de ponerla en tela de juicio y poder, así, reescribirla —transformarla— de tal modo que se de pie a otra cosa, imposible desde ella.

Desde nuestro punto de vista discutir —a partir de la mostración del ser-en-el-mundo como suelo primordial de todo saber y de toda experiencia óptica²— la pertinencia del ‘problema del mundo externo’ implica poner en duda la vigencia del idealismo transcendental. ¿Es el idealismo (para el que yo o nosotros somos el Sujeto, la sede de la razón universal, el ‘arché’ y el ‘télós’) una posición filosófica aún viable y, por ello, prosequible con fecundidad? ¿Permite esta tradición (cuyos frutos y logros no se debe ignorar), todavía, y sin corregirla desde dentro, pensar lo que nos corresponde pensar (los problemas que plantean a la filosofía los saberes que nos son contemporáneos)?

Ahora bien, y aquí se encuentra una de las claves de esta cuestión, si es cierto que soy o somos en el mundo, si éste es el fenómeno primario, entonces ni el realismo ni el idealismo son filosóficamente sostenibles. Desde el ser-en-el-mundo resultan discutidos tanto, por un lado, la escisión y contraposición de sujeto y objeto como, por otro, la tesis de que uno de ellos tiene que preceder al otro en el orden de fundamentación. Ni el mundo nos precede ni nosotros a él: nuestra apertura es cooriginaria.

² En este artículo, que se ha sustentado sobre todo en el comentario de textos de Kant y de Heidegger, no hemos seguido un camino —que también hay que recorrer— estrictamente ‘fenomenológico’. Este partiría de tomar en consideración la ‘intencionalidad’ (en el sentido husserliano) de los ‘comportamientos’ —por ejemplo de los comportamientos perceptivos etc.— para mostrar descriptivamente que éstos sólo son posibles en su despliegue común y corriente a partir del ser-en-el-mundo. Sin desarrollar esta vía lo que estamos diciendo, en general, respecto a la aprioridad del ser-en-el-mundo etc. no puede tener un suficiente alcance ‘probatorio’ por carecer, entre otras cosas, de la necesaria concreción mostrativa exigible a cualquier tesis filosófica.

Diciendo esto, afirmando la originariedad, en su nivel, del ser-en-el-mundo, no se pretende en modo alguno dar por zanjadas y resueltas las cuestiones filosóficas. Sólo se trata de señalar un ámbito en el que éstas puedan plantearse bien. A partir del ser-en-el-mundo, por ejemplo, pueden ser repensadas (una vez que, por decirlo con Kant y contra Kant, ni el espacio y el tiempo ni las categorías pueden ser unilateralmente asignadas a un Sujeto universal fundamentador de una vez por todas del conocimiento posible) tanto la sensibilidad como la lingüisticidad, entendidas, ahora, como dos modos de acceso a lo óntico (un acceso reversible, bipolar, cuyas condiciones de posibilidad no se sitúan unilateralmente en ninguno de los polos sino, en todo caso, entre ellos) a los que pertenecemos y de los que participamos.

En la discusión del problema del 'mundo externo', pues, y en definitiva, lo que está en juego, como ocurre siempre con las cuestiones de gran calado, qué sea la filosofía, esto es, la aclaración de por qué pregunta el saber filosófico. ¿Le corresponde aún preguntar, como Kant decía, por el hombre como Sujeto de la razón? ¿O tal vez le compete plantear y responder a otro tipo de cuestiones? ¿Cómo cuáles? Por ejemplo, y a nuestro juicio, ésta: si a radice y ab initio soy o somos en el mundo y si el ser-en-el-mundo designa el múltiple ámbito de lo abierto (donde comparecen y son descubiertos los entes, donde se trata el sentido y se articula la verdad), ¿no hay que preguntar por cómo y cuándo es abierto lo abierto? ¿no cabe, también, formular una pregunta por la apertura de lo abierto? Es decir, y en un vocabulario más tradicional: además de por los entes (entre los que estamos y con los que somos, y que nos resultan patentes en sus múltiples modos de ser en medio de los saberes que profesamos) ¿No hay que preguntar, una vez y otra, y cada vez que algo (en las ciencias, las técnicas, lo ético, lo político, lo artístico, lo religioso etc.) se vuelve intrínsecamente problemático, también por el 'ser'? Esto es, preguntar por su renovado e inagotable acaecer en el que y por el que lo óntico resulta transformado en la entraña de su modo de ser.

Es sobre todo esto, pensamos, sobre lo que, en adelante, merece la pena discutir.

Bibliografía

- H. E. ALLISON, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, ed. Anthropos, 1992.
- J. BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse*, PUF, 1999.
- F. DUQUE, *La fuerza de la razón (invitación a la lectura de la «Crítica de la razón pura de Kant»)*, ed. Dykinson, 2002.
- C-F. GETHMANN, *Dasein: Erkennen und Handeln*, ed. Walter de Gruyter, 1993.
- M. HEIDEGGER. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, ed. Alianza, 1999.
Ser y tiempo, ed. Trotta, 2003.
Introducción a la filosofía, ed. Cátedra, 1999.
- D. H. HEIDEMANN, *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*, ed. W. de Gruyter, 1998.
- I. KANT, *Crítica de la razón pura*, ed. Alfaguara, 1996.
- F. MARTÍNEZ MARZO, *Releer a Kant*, ed. Anthropos, 1989.
- J. L. PARDO, *Las formas de la exterioridad*, ed. Pre-Textos, 1992.
- J. RIVERA DE ROSALES. I. Kant: *el conocimiento objetivo del mundo*, ed. UNED, 1994.
«Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental», *Daimon*, Revista de Filosofía, n.º 9, 1994.
- R. RODRÍGUEZ GARCÍA. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. Cincel, 1987. «Hermenéutica y metafísica: la cuestión del Sujeto», en *Cuestiones metafísicas*, edición de J. González y E. Trías, ed. Trotta, 2003.