

# LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL EN HEIDEGGER COMO PROGRAMA TRASCENDENTAL Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA CRÍTICA AL ANTROPOLOGISMO

## HEIDEGGER'S FUNDAMENTAL ONTOLOGY AS A TRANSCENDENTAL PROGRAMME AND ITS CONSEQUENCES FOR THE CRITIQUE OF ANTHROPOLOGISM

Alba M. JIMÉNEZ\*

*Universidad Complutense de Madrid*

**RESUMEN:** El presente trabajo trata de explicitar en qué medida el proyecto de M. Heidegger de una ontología fundamental coincide con el programa crítico kantiano. Dicha identificación permitirá mostrar las consecuencias que ello depara en la recepción y crítica heideggeriana de la antropología filosófica como disciplina; recepción que, a su vez, delimita los presupuestos fundamentales de su analítica de la existencia

**PALABRAS CLAVE:** Ontología fundamental, crítica de la razón pura, antropologismo, analítica de la existencia.

**ABSTRACT:** This paper attempts to make explicit the extent to which M. Heidegger's project of a fundamental ontology coincides with the Kantian critical programme. This identification will make it possible to show the consequences that this has for Heidegger's reception and critique of philosophical anthropology as a discipline; a reception that, in turn, delimits the fundamental assumptions of his analytic of existence.

**KEYWORDS:** Fundamental ontology, critique of pure reason, anthropologism, analytic of existence.

---

\*Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación *Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica* PID2020-115142GA-I00 financiado por el Ministerio de Asuntos Económicos y Transformación Digital en el marco del Programa Estatal de Generación de Conocimiento.

## 1. Planteamiento: la crítica a la comprensión positivista de la antropología

La pregunta que conduce el hilo rojo de las siguientes páginas es cómo la interpretación heideggeriana de Kant delimita su propia crítica a la antropología filosófica o, a la inversa, en qué sentido *Ser y Tiempo* toma como uno de sus presupuestos teóricos que la ontología fundamental, equivalente como se habrá de explicar al proyecto crítico kantiano, «[muß] in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden» (Heidegger, 2001, p. 13), más allá del hecho evidente de que al *Dasein*, en su apertura, sea el único ser al que le está dado de modo inminente la posibilidad de pensar sobre el propio sentido del ser. Con este objetivo, se fijará la atención en algunos aspectos claves de la recepción de Heidegger del programa crítico, atendiendo más al contexto teórico en el que formula su pregunta por el hombre, tal como lo aborda en *Kant y el Problema de la Metafísica*, que a la recepción que lleva a cabo del concepto kantiano de antropología. Para ello, resulta obligado tomar apoyo en alguno de los principales textos en los que Heidegger plantea sus tesis fundamentales sobre la antropología filosófica como disciplina; así, además del *Kantbuch*, resulta imprescindible la lectura del § 10 de *Ser y Tiempo*, *La doctrina platónica de la verdad*, *Carta sobre el humanismo*, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología y Seminarios de Zollikon*.

Entre las críticas que Heidegger dirige a la antropología filosófica podría distinguirse un primer grupo en las que el filósofo se apoya en la coincidencia explícita entre la definición del ser humano de la vieja metafísica y la de las ciencias punteras de su época como la cibernética, la psiquiatría de corte biologicista o la nosografía estadística. Ambas interpretaciones se caracterizan por ciertos rasgos compartidos. En primer lugar, es común a las dos tratar de comprender al hombre desde su diferencia específica con el animal y a la vez, desde la homogeneidad que opera como condición de posibilidad de la comparación y que hace de ambos un entramado, donde la voluntad queda reducida a un eslabón en la serie de condiciones y nexos causales naturales.

A pesar de la conocida tripartición que elabora Heidegger en los años 30, donde expone precisamente una definición diferencial del hombre como *weltbildend* frente a la piedra como *weltlos* o el animal como *weltarm*, una de las tesis vertebradoras de su propuesta radica precisamente en la crítica a toda estrategia de definición de lo humano que proceda apagógicamente por reducción

y negación de todo aquello que no pertenece a los contornos lógicos de lo divino o lo animal. Derivada de esta necesidad de constituir una analítica del *Dasein* sobre la base de una definición que permita pensar el problema de la *humanitas* desde sí mismo y no por comparación, se encuentra la crítica de Heidegger a la diferencia scheleriana entre lo corpóreo, lo anímico y lo espiritual; diferencia que, lejos de arrojar luz sobre la unidad de las tres dimensiones, multiplica a su juicio las dificultades. Aunque la crítica de Heidegger a Scheler tenga como punto de mira ese ser humano desmembrado en tres esferas de cuya conexión no puede dar cuenta, la intención de *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, a juicio de su autor, es precisamente encontrar una definición unitaria del hombre que dé cuenta de la integración de dichas dimensiones, restañando por su parte las diferencias irreconciliables entre la *Weltanschauung* judeo-cristiana, la filosofía y la posición positivista o naturalista.

La crítica a la interpretación científicista del hombre se resume en una perspicaz observación en la que Scheler hace notar que, si la diferencia entre el hombre y el animal se cifrara en una diferencia gradual de complejidad que, a golpe de aumento, encontrara un salto cuantitativo tal que autorizara a dividir el continuo en el reino de los animales y de los seres humanos, estaríamos obligados a considerar que el hombre es mucho más parecido desde el punto de vista morfológico, fisiológico y hasta psicológico a un primate superior que a un «infusorio» (Scheler, 2017, pp. 91-92). No obstante, al final y al cabo, la conclusión de Scheler está al servicio de esa búsqueda de rasgos diferenciadores que expliquen hasta qué punto el hombre comprende bajo sí todas las formas de complejidad propias de las plantas, de su ímpetu afectivo y de los rígidos mecanismos instintivos de los animales cuyos procesos teleoclinos, a pesar de su regularidad y eficiencia, funcionan solo en el ámbito de la especie y no del individuo y bajo el marco del «como si», sin una planificación aprendida y articulada de los fines que se cumplen en el tiempo. Por ello, el ser-persona, como rasgo ontológico propio del ser humano, en la unidad que comporta, le otorga una capacidad irreductible a una complejificación cuantitativa creciente de los rasgos de todo ser viviente, sin contar con que desde el punto de vista científico o, al menos darwinista, resulta difícilmente sostenible considerar al ser humano como “la especie elegida”, algo así como el organismo más complejo y perfecto que quepa pensar en un curso evolutivo lineal. Ligado a ello, tanto la interpretación teológica como la interpretación tradicional del hombre acomodada al estrecho patrón del ζῷον λόγον ἔχον, compartirían con las ciencias positivas la falta de reflexividad que caracterizaría a la filosofía como ciencia de segundo orden. Como consecuencia de esta falta de reflexividad, ambas

adolecen de otra falta muy poco propia de la posición crítica, a saber, creerse en posesión del monopolio de la administración de la verdad. Derivado de esto, no es preciso decir, que ambas incurren en el pecado original del psicologismo, a saber: tratar de elucidar sobre la esencia del ser humano en un sentido normativo, fundamental o radical desde sus manifestaciones empíricas y constituidas; o, dicho de otro modo, querer clasificar y medir algunos hechos psíquicos del ser humano, como si no hubiera ya una *Lebensform* y hasta un proyecto de mundo, como soporte constituyente de dichos estados.

## 2. El auge del antropologismo como desplazamiento de la concepción de la verdad

Un hecho que puede sumarse a estos entrecruzamientos estructurales entre la historia del olvido del ser y la aproximación positivista al estudio del ente radica en que ambas tradiciones comparten rasgos fundamentales que tienen que ver con los peculiares desplazamientos de la verdad que, a juzgar por algunos textos heideggerianos, tienen dos de sus principales hitos en Platón y en Descartes. Por lo que respecta a Platón, puede recordarse que, en el final de su texto *Platons Lehre von der Wahrheit*, Heidegger conecta de manera directa la transformación de la verdad operada en la teoría de las formas platónicas con el auge del antropologismo. Como el lector puede anticipar, ambos momentos fundamentales de la transformación de la verdad en la historia de la ontología –la operada con Platón y después con Descartes– están ligados de manera directa a una cierta hegemonía de la imagen y lo especular que tiene una forma directa de manifestación, tanto en la concepción de la verdad como corrección o adecuación, como en la concepción representacionalista de la verdad característica de la filosofía moderna. En efecto, en el discurso platónico, gana terreno la representación como un modo de acreditación de la presencia de la idea en el mundo cambiante. La separación entre un adentro y un afuera de la caverna viene a delimitar la diferencia entre la actitud natural, en la que el conocimiento se adapta a la relación pragmática que guarda con los objetos de su alrededor, seguro de la condición no problemática del mundo para-sí y la reflexión que llega tras la suspensión de las creencias en que se mueve el pensar cuando tematiza sus propias condiciones de pensabilidad. El tránsito definido por la *παιδεία* implica la progresiva adaptación del sujeto en su proceso formativo a las distintas formas de verdad determinadas por la coincidencia respectiva especular respecto de una idea. En este sentido, interpreta Heidegger que la regulación de la imagen en función de los distintos regímenes

normativos es indicativa de una nueva determinación de la verdad que olvida su significado originario para retomar el modelo de la *adaequatio* propio de la metafísica de la presencia.

En el caso de Descartes, la crítica de Heidegger se resume en *La época de la imagen del mundo*, cuando afirma que a todas las épocas les pertenece una determinada imagen del mundo, salvo a la época moderna donde el mundo ya se concibe como imagen. Son varios los lugares en los que Heidegger muestra un alejamiento radical de la concepción cartesiana del ser humano como sujeto. En el ya mencionado párrafo 10 de SuZ señalaba que el problema de la antropología es que, con Descartes, se ha preocupado del *cogito*, pero no del «sum» incluido en la fórmula *cogito ergo sum*. Resulta particularmente esclarecedora la afirmación de los seminarios de Zollikon, donde manifiesta su perplejidad sin reservas: «cómo un hombre tan inteligente y tan razonable como Descartes puede decir algo tan extraño como que el ser humano puede existir sin estar referido a las cosas que conoce!». De nuevo esta transformación en la esencia del sujeto y de la verdad se aviene muy bien al modo de proceder de la ciencia. En este contexto, se produce una transformación de la esencia de la verdad en certeza afín a la que se produce en el contexto del autor del *Discurso del Método* y una reducción del mundo a objetualidad en el sentido del *Gegenstand*. Por lo que respecta a la caracterización del ser humano, este hecho se traduce en ambos casos en un fenómeno muy similar: el ser humano se convierte en el sujeto para el que todo ente se transforma en un posible objeto de investigación mensurable, mensurabilidad que se funda a su vez en su carácter de extenso y que se concreta en la previsibilidad y calculabilidad de los fenómenos. Este decaimiento de la antropología en naturalismo se desenvuelve en la *Vorhandenheitstontologie*, que confina la reflexión sobre el ser humano al estrecho campo metafísico del estar-ahí de las demás cosas, sin abordar el problema de la existencia. La antropología en sentido metafísico es heredera de la idea de hombre como cópula entre un ámbito ontológico sensible y un ámbito suprasensible que, gruesamente, tiene en la Antigüedad su ejemplo más representativo en la definición aristotélica del hombre como ser racional; en la Edad Media, del hombre como ser a imagen y semejanza de Dios; y en la Modernidad, o más concretamente en Descartes –porque probablemente en Kant se produce una ambivalencia particular–, del hombre como *res cogitans*, donde el elemento a subrayar es el carácter de cosa y no de cosa pensante (García Norro, 2017).

### 3. La ontología fundamental como crítica de la razón pura

La conclusión de este trabajo, que ya podemos anticipar, es que la antropología filosófica comparte con las ciencias positivas la ignorancia sobre la diferencia ontológica. La *analítica del Dasein* se construye precisamente por deducción apagógica, a partir de lo que no es la antropología filosófica y por analogía con el proyecto trascendental de la crítica kantiana. En otras palabras, del mismo modo que el proyecto de la ontología fundamental coincide plenamente con el programa trascendental kantiano, la analítica existencial de Heidegger puede presentarse como un corolario de dicho trascendentalismo. En las líneas que siguen, tratamos en primer lugar de seguir el argumento de Heidegger que demuestra dicha coincidencia, para luego tratar de visibilizar cómo la analítica existencial debe plantearse bajo las mismas coordenadas trascendentales que impone el proyecto de la ontología fundamental. De modo inmediato habríamos por tanto de reconstruir la afinidad apuntada por Heidegger entre ontología fundamental y crítica de la razón pura en el *Kantbuch*. La secta crítica, según la denominación de Reinhold, habría de trazar un camino medio entre dogmatismo y escepticismo, encontrando la razón de ser de los buscados juicios sintéticos *a priori* y la posibilidad de la aplicación de los conceptos puros a las intuiciones o de la referencia de los conceptos a los objetos, a través de la cual estos adquieren su significado. El pensador crítico –este es el gesto que recoge Heidegger en su ontología fundamental– sabe que el conocimiento es matemático en el sentido de que anticipamos de modo constructivo estructuras *a priori* que no pueden extenderse al mundo suprasensible y cuya universalidad y necesidad no responde a regularidades empíricas como las que tienen lugar en los procesos de abstracción o inducción. El propio Kant, como queda a las claras en sus lecciones de metafísica, entiende que la originalidad de su proyecto crítico consiste precisamente en esta suerte de *metaphysica applicata* como examen de la propia razón respecto de sus principios, origen, uso y límites. En consecuencia, no se cansa de decir que la filosofía trascendental es un atrio (*Vorhof*), un vestíbulo de la exposición sistemática de la metafísica que muestra el tránsito reglado entre los diversos órdenes de conocimiento. Pero si la «transcendentale Philosophie heißt auch Ontologie» (AA, XXVIII), tal como afirma Kant con rotundidad, queda por explicitar qué supone esta noción de crítica respecto del viraje que emprende la propia ontología. Si la noción de ontología kantiana deriva de la recepción que Wolff y la filosofía alemana de escuela hacen de la división suareciana del mundo en dos regiones ontológicas claramente diferenciadas, cabría seguir preguntando, en qué sentido este presupuesto fundamental ordena a su vez todo el juego de

distinciones que integra la teoría del conocimiento kantiana, reconducibles a la dupla sensible-inteligible.

Esta visión escindida del mundo, que se troca a lo largo de la historia de la filosofía en una división de nuestro modo de conocer el mundo, tiene una singularísima articulación en el programa crítico kantiano. Así, puede decirse sin exageración, que dicha articulación es probablemente uno de los aspectos más propios e idiosincráticos de la filosofía kantiana, el hilo rojo que recorre la primera Crítica, tal como explica el neokantiano Emil Lask<sup>1</sup>. El cambio en la noción de espacio proyectado a partir de *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum* y la solución que da al problema de la divisibilidad resultarán cruciales para entender el alcance de esta distinción. A propósito de la reflexión sobre la naturaleza del espacio, se abre por primera vez la posibilidad de considerar su dimensión de «idealidad trascendental», desarrollada después en la Estética trascendental, frente a la vieja concepción de este como orden y propiedad de las cosas. Del mismo modo, las vías inteligible y sensible, en continuidad con Leibniz, se abren paso como los dos caminos necesarios para la comprensión de la totalidad. La *Dissertatio* kantiana de 1770 es un momento crucial en el desarrollo del pensamiento crítico. Además de las razones conocidas de todos –se presenta un primer esbozo del esquematismo trascendental, se bosquejan los hilos rojos de la estética trascendental y, en general, se gira la llave de todo el engranaje crítico–, el escrito de habilitación resulta de suma importancia por lo que respecta a la cesura que desvela en el transcurso de las transformaciones del concepto de fenómeno<sup>2</sup>.

Si en los escritos más tempranos de Kant el concepto de fenómeno designaba un tipo de conocimiento de lo sensible en oposición a las realidades nouméricas de carácter inteligible, a partir de 1770, también en una toma de distancia respecto de la *veritas aesthetica* de Baumgarten<sup>3</sup>, la diferencia entre el conocimiento finito e infinito, representada en las funciones respectivas del entendimiento simbólico y el entendimiento arquetípico, comienza a determinar un cambio en el sentido de la diferencia entre el fenómeno y la cosa en sí. Así, en la llamada fenomenología general, Kant integra el elemento inteligible del conocimiento a través de las funciones sintéticas que ordenan la multiplicidad sensible en el fenómeno. De este modo, la mediación del concepto resulta un elemento necesario

---

<sup>1</sup> Cfr.: Lask, E. (1993, pp. 5-25).

<sup>2</sup> Véase Kant (2014).

<sup>3</sup> Véase Baumgarten (1983, pp. 423-444).

del conocimiento finito que, lejos de poder captar la realidad en la inmediatez de una intuición, no le queda sino imitar este procedimiento a través de los procesos constructivos matemáticos. Esa noción de *mathesis* como anticipación mediata de aquello que el entendimiento finito no puede aprehender, sino prefigurado por sus propias estructuras de conocimiento, es la misma a la que se refiere Heidegger en su lectura del pensamiento moderno como aquel que conoce desde aquello ya aprendido de antemano.

#### 4. Pensar matemático y analítica de la existencia

En tal sentido, cuando Heidegger habla de «analítica de la existencia» emplea el término *análisis* en el sentido de la desarticulación de un tejido en sus partes, aplicando esa noción de conocimiento matemático al ámbito de la teoría de las categorías del *Dasein*. De este modo afirma utilizar el término en el sentido en que lo hace Kant en su *Crítica de la Razón Pura* como reconducción de la experiencia a un todo unitario que delimita sus condiciones de posibilidad. Análisis no es descomposición en elementos simples, por tanto, sino reconducción a una unidad previa que rotura y articula de antemano el conocimiento, es decir, conocimiento matemático entendido tal como lo define Heidegger en *Die Frage nach dem Ding*. El propio Kant se expresa en esa dirección cuando en la *Analítica de los conceptos* aclara que «analítica» no significa descomponer sino «buscar el lugar de procedencia de los conceptos su posibilidad como condiciones universales y necesarias del conocimiento, tarea que coincide de plano con la de la propia filosofía trascendental»<sup>4</sup>. En coherencia con ello, *Analítica del Dasein* implica un saber del hombre que no se limita a regiones ópticas concretas, ni a la suma de los resultados arrojados por las ciencias de lo humano, sino que estudia el espacio teórico previo en el cual esos hechos sobre lo humano pueden adquirir sentido. No presupone, como hace la antropología positiva, la idea de hombre que precisamente debe ser objeto de estudio. Lo decisivo de la analítica del *Dasein*—esta es la tesis de Heidegger— es que se pregunta por las determinaciones del ser del *Dasein* desde el punto de vista de su relación con el ser en general y que además lo hace orientado por las determinaciones fundamentales del ser del ente o existencialistas. Esto está directamente ligado al distanciamiento de la *Vorhandenheitsontologie* y de la identificación del ser humano con el concepto metafísico de sustancia.

---

<sup>4</sup> KrV A65 B90.



## 5. Conclusiones

En el presente trabajo nos hemos interrogado por las consecuencias del planteamiento heideggeriano en el marco de su ontología fundamental para la nueva concepción de lo humano expuesta en su analítica existencial. Para responder a esta pregunta se analizó en primer lugar la afinidad entre el proyecto crítico kantiano y la ontología fundamental declarada por el propio Heidegger en textos como el *Kantbuch* o los *seminarios de Zollikon* y, en segundo lugar, en qué consiste la crítica de Heidegger al estado de la disciplina de la antropología filosófica que le fue contemporánea. Por lo que respecta al diálogo de Heidegger con Kant, se ha tratado de mostrar cómo la inflexión crítica, cuya explosión temporal goza de un momento particularmente significativo con el *Habilitationsschrift*, resulta de gran valor para la conceptualización heideggeriana del concepto de lo matemático, como tipo de saber característico de la modernidad, cuya estructura hermenéutica o circular alberga ricas posibilidades para una superación de la historia de la filosofía como olvido del ser. En efecto, a partir del cambio en la noción de fenómeno, los órdenes heterogéneos de lo sensible y lo inteligible dejan de entenderse como universos separados ligados a objetos de conocimientos irreductibles y comienzan a considerarse en su mutua pertenencia a través de una concepción no estática del esquematismo trascendental que ya no identifica al esquema con meros mecanismos subsuntivos. De este modo, la nueva concepción de la finitud y del conocimiento como proceso constructivo, libera las posibilidades de un nuevo modo de pensar «matemático» común a la crítica de la razón pura y a la ontología fundamental; única vía para la superación del antropologismo y el establecimiento de una nueva reflexión trascendental sobre la existencia.

La remisión a lo trascendental que posibilita esa genuina *Seinsfrage* viene claramente determinada por la recepción de Heidegger del antipsicologismo de Husserl. En ese sentido, distinguimos una serie de críticas articuladas sobre la idea de falta de reflexividad y de la confusión de planos entre lo normativo y lo empírico, propia de toda actitud positivista o psicologista que hacían del planteamiento antropológico dominante un tipo de conocimiento contaminado por la concepción representacionista de la verdad. Esta atribuye características a un ente en el seno de estructuras copulativas, olvidando la pregunta previa y la dirección del propio preguntar erigido, no sobre aquello que equipara atributivamente sujeto y predicado, sino sobre la diferencia de la que brota el ser. Psicologismo y antropologismo se habían configurado como los mejores enemigos del giro trascendental implícito en la ontología fundamental. De igual modo, la

interpretación fenomenológica que lleva a cabo Heidegger de los textos de Kant está sobredeterminada por su reacción contra la lectura antropologista que hace la escuela neokantiana de algunos pasajes clave de la deducción trascendental. Para demostrar el propósito fundamental de la deducción trascendental de las categorías, esto es, la justificación de cómo los conceptos que ganan su universalidad de manera no empírica pueden, sin embargo, aplicarse a la realidad fenoménica y dar lugar a proposiciones con validez objetiva, es de crucial importancia entender que la relación entre nuestras representaciones y los objetos del mundo no es una relación meramente causal en el sentido de la causa eficiente del paradigma naturalista o fisiocrático.

Probablemente, la recuperación del concepto medieval de intencionalidad por la fenomenología nace de una toma de distancia respecto de dicha concepción causalista. Precisamente, cuando Heidegger delimita su analítica del *Dasein*, como queda de manifiesto en las menciones que hace del psicoanálisis en los *Seminarios de Zollikon*, se preocupa de definir su posición en su diferencia con las concepciones causalistas del ser humano y sus facultades de conocer. Esta posición ha sido moneda común en aproximaciones fenomenológicas que, como las de Merleau-Ponty, gozan de un carácter espacial o corporal.<sup>5</sup> Tanto la crítica de la razón pura como la ontología fundamental se presentan como modos de dilucidación sobre el fundamento de una metafísica que, en algún sentido, se halla extraviada. Bien por haberse perdido en los excesos del empirismo o del racionalismo, bien, si es que no se trata de lo mismo, por no comprender la naturaleza del «entre». En ambos casos, superar la metafísica es hacerse cargo de la diferencia ontológica o entender cómo el ser es la condición de posibilidad trascendental de todo ente. Si el proyecto de la primera crítica kantiana coincide con el de la ontología fundamental es justamente porque la idea fundamental que prologa KrV es que el conocimiento de la razón viene delimitado por la legalidad que se autoimpone la propia razón. Ello anticipa la forma de lo real según su propia medida, lo que en clave heideggeriana puede darse por equivalente a afirmar que el acceso a las cosas entendidas como *Vorstellungen*, según el modo de proceder matemático, no puede ser sino anticipado por una pre-comprensión de la cosidad de las cosas o que «trascendental significa para Kant lo mismo que ontológico, a diferencia de óntico» (Heidegger, 2006, p. 186) que el conocimiento de los entes debe estar orientado por una pre-comprensión del ser, o en definitiva, que «en Kant el término trascendental es sólo otra palabra para ontológico» (p. 205).

---

<sup>5</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M. (1970).

## Bibliografía

- BAUMGARTEN, A. G. (1983). *Ästhetik* (Tomo I). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- BIEMEL, W. (1978). «Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit», en *Phänomenologische Forschungen*, 6/7, pp. 141-223.
- GARCÍA-BARÓ, M. (1982). «Sobre la naturaleza de las leyes empíricas» en *Anuario Filosófico*, 15, pp. 209-214.
- GARCÍA NORRO, J. J. (2017). «La deconstrucción heideggeriana de Descartes». En Alba Jiménez (ed.), *Heidegger y la historia de la filosofía: límite y posibilidad de una interpretación fenomenológica de la tradición* (pp. 135-153). Granada: Filosofía Hoy.
- HEIDEGGER, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- (2006). *Seminarios de Zollikon* (Á. Xolocotzi Yáñez, trad.). México: Herder.
- KANT, I. (2014). «*La Dissertatio*» de 1770. *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Madrid: Encuentro.
- (2016). *Crítica de la Razón Pura* (trad. de Pedro Rivas). Madrid: Taurus.
- LASK, E. (1993). *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*. Tübingen: J.C.B Mohr (Paul Siebeck).
- MERLEAU-PONTY, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta.
- (1970). *Lo visible y lo invisible Seguido de notas de trabajo* (trad. de J. Escudé). Barcelona: Seix Barral.
- SCHELER, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos* (estudio introductorio, trad. y notas de Miguel Oliva Roiboó). Madrid: Escolar y Mayo.

Recibido: 04/07/2021

Aceptado: 30/07/2021

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

