

# ***Dasein*, personhood, intersubjectivity and nucleus-person. The relational subject after Heidegger, in Zubiri, Apel and Polo**

*Dasein, Personhood, Inter-subjectivity and Nucleus-Person. The Relational Subject after Heidegger, in Zubiri, Apel and Polo*

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra  
cortiz@unav.es

## RESUMEN

Heidegger, Zubiri, Apel y Polo habrían propuesto una definición más correcta de las respectivas nociones de sujeto relacional humano, a saber: “*Dasein*” o “*ser-ahí*”; “personhood” o “esencia abierta”; “intersubjectivity” o “la llamada por parte de los entes a diversos interlocutores”; y, finalmente, “nucleus-person” o “agente mediador entre los entes y el ser”. Se pretendía así evitar una vuelta a las paradojas del “sujeto trascendental” en Kant, del “yo absoluto” en Hegel o del “sujeto fenomenológico” en Husserl. Sin embargo en cada caso se siguieron estrategias heurísticas específicamente distintas a la hora de conceptualizar dicho sujeto relacional: Heidegger propuso una superación de la noción de “sujeto fenomenológico” en Husserl; Zubiri, en cambio, defendería una recuperación de la noción de “sujeto fenomenológico” en Husserl; por su parte, Apel propondría una reformulación semióticamente transformada del “*Dasein*” heideggeriano; finalmente, Polo propondría una reformulación gnoseológica de la noción de “*Dasein*” heideggeriano.

**Palabras clave:** *Dasein*, personhood, inter-subjectivity, nucleus-person, relational-subject

## ABSTRACT

Heidegger, Zubiri, Apel, and Polo have proposed a more accurate definition of the respective notions of human relational subject: “*Dasein*” or “being-there”; “Personhood” or “open essence”; “inter-subjectivity” or “entities’ appeal to diverse interlocutors”; and, finally, “nucleus-person” or “mediator between entities and being”. The aim is to avoid a return to Kant’s transcendental subject paradoxes and Hegel’s “absolute I” or Husserl’s “phenomenological subject”. But in each case specifically different heuristic strategies were followed when conceptualizing said relational subject: Heidegger proposed overcoming the notion of “phenomenological subject” in Husserl; Zubiri, however, defend the recovery of the notion of “phenomenological subject” in Husserl; meanwhile, Apel propose a transformed semiotically reformulation of Heidegger’s “*Dasein*”; finally, Polo propose a reformulation of the epistemological notion of Heidegger’s “*Dasein*”.

**Keywords:** *Dasein*, personhood, inter-subjectivity, nucleus-person, relational-subject

---

Recepción del original: 23/08/14  
Aceptación definitiva: 09/07/15

## 1. El sujeto relacional después de Kant, Hegel, Husserl y Heidegger

Heidegger en *“Ser y tiempo”* – SyT – (1927)<sup>1</sup> no habría acertado a resolver, según confesión propia, el problema del ilimitado poder de “autorregulación”, que Kant otorgó al *sujeto transcendental*; o a la capacidad de “reinvención” que, según Hegel, acabó demostrando el *yo absoluto* respecto de la idea de mundo, de uno mismo o incluso del propio Dios; o la pretensión de “vuelta a las cosas mismas” que Husserl asigna al “sujeto fenomenológico”.<sup>2</sup> Sin embargo Heidegger en *Ser y tiempo* habría tratado de justificar con antelación una noción de sujeto relacional humano o *“Dasein”* o *“ser-ahí”*, con un propósito muy claro: justificar la apertura *metafísica* de dicho sujeto relacional a un horizonte transcendental de ilimitada comprensión, que debería abarcar a todas las mencionadas formas de entidad, a pesar de reconocer la dificultad que entrañaba semejante objetivo. Máxime cuando él mismo localizó una distancia intransitable que se debe establecer entre los entes y el correspondiente “ser de los entes”, teniendo que renunciar finalmente a la elaboración de una ontología que a su vez permitiera elevarse de un modo adecuado hasta este tipo de entidades.<sup>3</sup>

De todos modos, posteriormente, Zubiri, Apel o Polo, también trataron de evitar el derrotismo tan generalizado que se fue acentuando cada vez más en el último Heidegger, sobre todo en su posterior filosofía del *Ge-stel*, del “armazón”, o de lo ya dado o dis-puesto. En este sentido, Zubiri, Apel y Polo seguirían distintos procedimientos complementarios a los de Heidegger en *Ser y tiempo*, tratando de prolongar sus insuficientes propuestas metafísicas con diversos complementos de tipo fenomenológico, semiótico y gnoseológico, con un objetivo prioritario: tratar de recuperar la confianza entonces perdida en la capacidad del *Dasein*, o “ser-ahí” de iniciar una ilimitada *apertura no sólo metafísica o transcendental*, sino también *fenomenológica, semiótica o gnoseológica* respecto del mundo, de uno mismo, de sus semejantes, o incluso de Dios, sin tampoco volver a provocar los excesos aprioristas, o las visiones cósmicas historicistas o progresistas, o simplemente cosificadoras de tipo kantiano, hegeliano o husserliano. Se abrieron así cuatro posibilidades:<sup>4</sup>

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003.

<sup>2</sup> Cf. PORTER, S. E.; ROBINSON, J. C., *Hermeneutics. An Interpretation to Interpretative Theory*, Michigan: Eerdmans Grand Rapids, 2011.

<sup>3</sup> VINCELETTE, A., *Recent Catholic Philosophy. The Twentieth Century*, Milwaukee (WI): Marquette University Press, 2011.

<sup>4</sup> Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., *Blondel frente a Heidegger, 100 años después. La génesis del debate postmoderno acerca de la noción de mundo, historia y filosofía*, *Revista Española de Teología*, vol. LXXIII, núm. 1, Madrid: Universidad San Dámaso, 2013, pp. 97-127.

a) Martin Heidegger en “*Ser y Tiempo*” – SyT – (1927) habría introducido una noción estrictamente metafísica de *Dasein*, o de *ser-ahí* del existente concreto, que a su vez debería cumplir una condición heurística previa fundamental, a saber: rechazar la ilimitada capacidad comprensiva de autorregulación intersubjetiva recíproca, que de un modo sobreentendido Kant habría atribuido al “sujeto transcendental”, o de “reinención hermenéutica”, que Hegel habría atribuido al “yo” absoluto, o de simple mimesis representacionista de las “cosas mismas”, que Husserl atribuyó al “sujeto fenomenológico”, cuando en los tres casos se fomentaba un creciente inmanentismo solipsista. En efecto, ahora se hace notar cómo en los tres casos se habría malinterpretado la condición inherente al sujeto relacional como “ser en el mundo”, que ahora se asigna al *Dasein* o *ser-ahí*.<sup>5</sup>

b) Xavier Zubiri en “*Sobre la esencia*” – SE – (1963)<sup>6</sup> introdujo a su vez una noción estrictamente fenomenológica de sujeto relacional, concebido al modo de una *personidad* a la que se asigna una “*esencia abierta*”, que se concibe a sí misma como una auténtica “*atalaya del ente*”, sin considerar estas nociones incompatibles. Zubiri habría mantenido numerosas discrepancias con Heidegger, pero también habría seguido asignando a la *personidad* un carácter fenomenológico husserliano compatible con su condición relacional de “*ser en el mundo*”.<sup>7</sup>

c) Karl-Otto Apel en “*Transformación de la filosofía*” – TF – (1962-1973)<sup>8</sup> introdujo a su vez una noción fenomenológica de *intersubjetividad* compartida o de *co-subjetividad “consensuada”*, que simplemente se asigna a todo hombre por tener la singularidad semiótica de concebirse como el agente “*interlocutor* por antonomasia de cualquier posible *lenguaje acerca del ente*”. De todos modos ahora también se exige a este sujeto interlocutor, o más bien co-sujeto relacional semiótico, que garantice el efectivo cumplimiento de una condición heurística previa, a saber: concebirse como un auténtico “*pastor del ser*” que habita la “*casa del lenguaje*” y a su vez pertenece a un “*mundo*” compartido junto a otros interlocutores, a fin de reforzar aún más la interpretación estrictamente ontológica, verdaderamente fenomenológica y presuntamente semiótica que Heidegger había propuesto del *Dasein* en *Ser y tiempo*.<sup>9</sup>

d) O, finalmente, Leonardo Polo en “*El acceso al ser*” – AS<sup>10</sup> – (1964), también habría tratado de recuperar desde la fenomenología una noción estrictamente gnoseológica de *sujeto relacional* o “*persona-núcleo*”. También la habría concebi-

<sup>5</sup> ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “La autodestrucción de la crítica del sentido en Wittgenstein y Heidegger. A través de Karl-Otto Apel”, *Anuario Filosófico*, 2000/3, pp. 833-859.

<sup>6</sup> ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.

<sup>7</sup> Cf. GOLDMAN, A. I., *Reliabilism and Contemporary Epistemology. Essays*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

<sup>8</sup> APEL, K-O., *Transformación de la filosofía*, TI-II, Madrid: Taurus, 1973.

<sup>9</sup> Cf. WESCHE, T., *Wahrheit und Werturteil. Eine Theorie der praktischen Rationalität*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

<sup>10</sup> POLO, L., *El acceso al ser*, Pamplona: Eunsa, 1964.

do como el “*pastor del ser*”, que pertenece a un “mundo” entorno circundante y que a su vez habita la “*casa del lenguaje*”. Sin embargo opina que el mejor modo de justificar la apertura transcendental gnoseológica que este sujeto relacional o persona ahora mantiene respecto del mundo, del conjunto de los entes y de las demás personas, exige un requisito previo, a saber: la asignación previa de una teoría clásica de los hábitos intelectuales, constitutiva de la ahora denominada “*persona-núcleo*”.<sup>11</sup> Veámoslo.

## 2. El tránsito hacia el “*Dasein*” a través de Heidegger

Heidegger (1886-1976) comenzó en *Ser y tiempo* – SyT – (1927)<sup>12</sup> su aproximación fenomenológica al sujeto relacional humano mediante el desarrollo específico de una analítica del *Dasein*, o *ser-ahí* del existente concreto. Paradójicamente se trata de la misma noción solipsista mediante la que Hegel habría tratado de justificar el paso o tránsito desde el “yo” al “no yo”, o desde el *ser-ahí* al mundo, adoptando a este respecto una actitud profundamente inmanentista. Sin embargo, ahora Heidegger pretendió utilizar este tránsito “solipsista” para justificar una interpretación estrictamente ontológica de la noción de “*Dasein*”, que debería poder abrirse a los demás entes en la medida en que se concibe como un sujeto relacional o “ser en el mundo”, hasta el punto en que le debería permitir reafirmar la singularidad del ser del hombre frente a los demás entes y frente al “ser de los entes”, en el que todos se insertan por igual. De todos modos la justificación de esta inversión ontológica de una inicial noción hegeliana profundamente inmanentista le obligó a revisar el carácter pretendidamente ontológico de la interpretación anterior, que Hegel había propuesto de la consabida noción de “*Dasein*”.<sup>13</sup>

Para lograrlo, Heidegger tuvo que dar varios pasos, que le distanciarían tanto de Hegel como de Kant o Husserl. Primeramente estableció una clara contraposición entre tres tipos posibles de *apertura fenomenológica*, claramente diferenciados por parte del correspondiente sujeto epistémico, según se tome como punto de partida el *método fenomenológico* de Husserl o la *fenomenología del espíritu* de Hegel, o la propia *fenomenología hermenéutica* de Heidegger:

a) Por un lado, la apertura categorial, al modo de Husserl, que permite alcanzar una visión profundamente inmanentista y solipsista por parte de un “*yo cotidiano*” o fenoménico respecto del “mundo entorno”. De todos modos Husserl

---

<sup>11</sup> Cf. ANGEHRN, E., *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

<sup>12</sup> El artículo sólo tiene en cuenta las propuestas de Heidegger relativas al *Dasein* en *Ser y Tiempo*, la obra más importante de lo que se entiende por su primer periodo de juventud. Posteriormente, volvería a desarrollar este mismo tema en obras pertenecientes a lo que habitualmente se denomina la última filosofía del “*Ge-stel*” o de lo ya-dado o dispuesto, que aquí no se han tenido en cuenta, como, por ejemplo: *El último dios, ¿Qué significa pensar?*, *La pregunta sobre la técnica, Identidad y diferencia*.

<sup>13</sup> LOPRIENO, A., *Von akademischer Nachahmung*, Basel: Schwabe, 2012.

tampoco habría llegado a superar aquella actitud natural ingenua que él mismo había denunciado en la filosofía clásica ante todo lo que nos rodea, pero que a su modo de ver se habría seguido haciendo presente en su filosofía, por mucho que pretendiera afirmar lo contrario. Hasta el punto de que, en su caso, se generó un ficticio desdoblamiento entre un “yo” real fenomenológico y un “yo” ideal meramente aparente, cuyo efectivo “autodistanciamiento”, en su caso, le habría acabado pareciendo obvio, aunque en realidad no lo terminó siendo, especialmente cuando aparecieron en Husserl las susodichas paradojas transcendentales del “sujeto fenomenológico”.

b) Por otro lado, la apertura transcendental ficticia que, con posterioridad a Kant y Hegel, el sujeto epistémico habría tratado de mantener inútilmente respecto de los entes en general y al “ser de los entes” en particular, ha dado lugar a muchas malinterpretaciones. Especialmente cuando primero la *filosofía transcendental* de Kant y después la *fenomenología del espíritu* de Hegel resaltaron la capacidad de autorregulación y de invención que el respectivo sujeto epistémico pone de manifiesto ante la idea de yo, de mundo o de Dios desde unos planteamientos marcadamente solipsistas e inmanentistas, sin que pueda otorgarse ya una auténtica existencia efectiva a ninguna de estas nociones.

c) Finalmente, la apertura *hermenéutica fenomenológica* que el *Dasein* o ser-ahí de Heidegger mantiene a su vez de un modo metafísico respecto a los entes en general y el “ser de los entes” en particular, invirtiendo desde un punto de vista ontológico la anterior relación inmanentista y solipsista que Kant y Hegel habían establecido entre ellos. Pero a pesar de este cambio de perspectiva, Heidegger tampoco pudo impedir la aparición de una diferencia radical última, que ahora se establece entre el respectivo *Dasein* o “ser-ahí” y el correspondiente “ser de los entes”, en donde el propio sujeto relacional se encuentra inserto. De hecho el “*Dasein*” se concibe como un sujeto relacional que ya no se afirma al modo de un “sujeto transcendental” o de un “yo absoluto” que impone unas categorías “a priori” elaboradas por él mismo o que a su vez configura una determinada “visión del mundo”. En su lugar más bien el sujeto relacional se asigna a sí mismo una capacidad de “autodistanciamiento” interno específico, que le caracteriza como un efectivo *Dasein* o “ser-ahí”, que se reafirma en su propia existencia en la misma medida en que se contrapone al “mundo circundante”. Hasta el punto de que ahora tampoco se necesita otro tipo de referencias psicologistas o simplemente solipsistas, ni es preciso configurar primeramente un “yo” o conciencia autorreferencial, ni tampoco una determinada “visión del mundo”, al modo de Descartes o de Kant o de un “yo absoluto” como en Hegel.<sup>14</sup>

De todos modos esta revisión de las propuestas iniciales hegelianas relativas al *Dasein* como “ser en el mundo”, también obligó a Heidegger a dar un paso más. Tuvo que volver a Husserl a fin de establecer una contraposición fenomenológica aún más estricta entre dos posibles tipos de *sujeto fenomenológico*: por

---

<sup>14</sup>ERONEN, M. I., *Reduction in Philosophy of Mind. A Pluralistic Account*, Ontos Verlag, 2013.

un lado, el “yo cotidiano” más *cercano* que se hace presente mediante un simple reconocimiento fenomenológico de uno mismo en el comercio diario con los seres a la mano que nos rodean; y, por otro lado, el sujeto fenomenológico estrictamente *relacional*, concebido como un “*Dasein*” o “ser-ahí” metafísico del existente concreto, que a su vez se concibe como el núcleo central o forma originaria sobre las que se fundamentan la ahora denominada *estructura transcendental del comprender*, en la medida en que hace posible la apertura hermenéutica a un mundo entorno cada vez más abierto. Sin embargo la auténtica referencia a este *Dasein* o “ser-ahí” metafísico, tampoco podría darse sin un auténtico reconocimiento de lo más *lejano*, es decir sin una reafirmación del propio ser-ahí del *Dasein* frente al mundo, a los “entes”, o al “ser de los todos los entes en conjunto”. En este sentido, la localización fenomenológica de dicho *Dasein* o “ser-ahí” metafísico requiere sobreponerse a aquella anterior visión ingenua del “yo cotidiano”, así como a la visión inauténtica del ser de los entes o del propio *Dasein* como si fuera una simple cosa; es decir, eludir aquella visión del “yo cotidiano” que es propia de la pérdida de la relación originaria *óntico-ontológica* que cada ente, incluido el *Dasein*, mantiene a su vez respecto de los demás entes que resultan más *cercanos* y respecto del modo de ser específico del “ser de los entes”, que se afirma como más *lejano*. Se trata de la coligación básica existente entre todos los entes, que posteriormente se habría perdido como consecuencia de la caída originada por el olvido del auténtico sentido del ser.<sup>15</sup> A este respecto se afirma:

El camino recorrido hasta aquí por la analítica del *Dasein* se ha convertido en la demostración concreta de la tesis que al principio quedó tan solo formulada: *el ente que somos nosotros mismos es ontológicamente el más lejano*. [...] Por eso, aunque la ontología se deja guiar habitualmente por la forma cotidiana del “*Dasein*”, la forma originaria como este se da no es en absoluto obvia. La puesta al descubierto del ser originario del *Dasein* debe volver a conquistarse para éste yendo en contra de la tendencia interpretativa óntico-ontológica propia de la caída.<sup>16</sup>

En este contexto el *Dasein* o “ser-ahí” metafísico mantiene, respecto del “yo cotidiano”, una relación fenomenológica programáticamente antitética, a pesar de tratarse de dos nociones interiores a nosotros mismos que mutuamente se necesitan. Es decir, el “yo cotidiano” es el único que comparece verdaderamente en la experiencia diaria, aunque sea de forma muy superficial y anodina. En cambio, el *Dasein* o “ser-ahí” metafísico, permanece oculto a la mirada superficial del observador inexperto o irreflexivo. Pero a pesar de todo, este *Dasein* metafísico que pasa oculto para el observador irreflexivo, se configura como el *núcleo central* ontológico del propio sujeto relacional humano. Se concibe así el “*Dasein*” como si se tratara de un simple *ser-ahí* metafísico que siempre está implícito y sobreentendido de un modo fenomenológico relacional en el “yo”-ahí simplemente

---

<sup>15</sup>Cf. PFAU, T., *Minding the Modern. Human Agency, Intellectual Traditions, and Responsible Knowledge*, Notre Dame (IN): Notre Dame University Press, 2013.

<sup>16</sup>SyT, 2003, p. 327. Cf. MOORE, G., *Politics of the Gift. Exchanges in Poststructuralism*, Edinburg: Edinburg University Press, 2011.

cotidiano. En efecto, sin referencia a este “*Dasein*” o principio metafísico en sí mismo inobservable, pero que está sobreentendido tras cualquier descripción fenomenológica, tampoco sería posible que el “ser-ahí” cotidiano pudiera a su vez asignarse aquella existencia efectiva autónoma e independiente que mantiene junto a los demás entes. Hasta el punto de que, por similares razones, tampoco podría afirmarse como un “ser en el mundo”, ni interactuar con los llamados “seres a la mano”, que igualmente están insertos en el correspondiente mundo entorno.<sup>17</sup> Por eso afirma Heidegger:

La indicación formal de la idea de existencia se guiaba por la comprensión del ser que se encuentra en el *Dasein* mismo. A pesar de carecer de transparencia ontológica, esta comprensión revela, sin embargo, que el ente que llamamos *Dasein* lo soy cada vez “yo” mismo, y lo soy como un poder-ser donde está en juego el ser específico de este ente. Aunque sin suficiente precisión ontológica, el *Dasein* se comprende como ser-en-el-mundo. Y por ser el *Dasein* de esta manera, comparecen para él otros entes como sucede con el modo de ser de lo a-la-mano y de lo que está ahí.<sup>18</sup>

Se concibe así la noción de *Dasein* como un sujeto relacional inobservable, que permite establecer una segunda separación o escisión, a saber:

a) por un lado, la conciencia espontánea o natural que a su vez el “yo cotidiano” mantiene a un nivel ingenuo consigo mismo, como si su propio “yo cotidiano” fuera el único verdaderamente existente. Es decir, como si el “yo cotidiano” se pudiera afirmar cómo un auténtico sujeto absoluto o transcendental, que además de autorregularse, también pudiera regular el peculiar modo de concebir a los demás entes que le rodean; es decir, de los demás sujetos con los que se comunica o incluso el propio “ser de los entes” en el que todos están insertos. Precisamente Kant y Hegel habrían experimentado este malentendido cuando concibieron al respectivo “sujeto transcendental” o al correspondiente “yo absoluto” desde categorías más propias del “yo ingenuo” o simplemente superficial; es decir, como si se pudiera seguir atribuyendo a la propia subjetividad una permanencia, simplicidad, subsistencia, substancialidad, similar a la del *hypokeímenon* aristotélico. Además, ahora habría que sobreañadirle la capacidad de regular el desenvolvimiento de las demás ideas “a priori” o de las correspondientes “visiones del mundo”, cuando a su modo de ver se trata de un simple espejismo o ilusión ficticia que irremediablemente se produce en el “yo cotidiano”. A este respecto afirma Heidegger:

La aclaración de la existencialidad del sí-mismo tiene su punto de partida “natural” en la autointerpretación cotidiana del *Dasein* que se expresa acerca de “sí mismo” diciendo “yo”. No se necesita para ello hablar en voz alta. Diciendo “yo”, este ente apunta a sí mismo. El contenido de esta expresión pasa por ser extraordinariamente simple. Ella se refiere solamente a mí y nada más. Siendo simple de esta manera, el “yo” no es una determinación de otras cosas, no es, *él mismo*, un predicado, sino que

<sup>17</sup>Cf. BIUSO, A. G., *Temporalità e differenza*, Firenze: Leo S. Olschki, 2013.

<sup>18</sup>SyT, 2003, 329 p. Cf. DOUGHERTY, T. (ed.), *Evidentialism and its Discontents*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

es el "sujeto" absoluto. Lo expresado al decir "yo", aquello de lo que en ese decir se habla, es comprendido siempre como lo que permanece siempre lo mismo. Los caracteres de la "simplicidad", "substancialidad" y "personalidad" que Kant, por ejemplo, pone a la base de los paralogismos de la razón pura, surgen de una auténtica experiencia prefenomenológica. Queda, sin embargo, en pie la pregunta de si aquello que es experimentado ónticamente de esta manera puede ser interpretado ontológicamente recurriendo a dichas "categorías".<sup>19</sup>

b) Pero, por otro lado, está el *Dasein*, o "ser-ahí" metafísico de naturaleza relacional. Se trata del único ente capaz de ser consciente de su co-existencia junto con los demás entes o con el propio "ser de los entes" en donde todos se insertan. Se trata de un rasgo que comparte con los demás "*Dasein*" o seres-ahí igualmente metafísicos, con los que a su vez interacciona semióticamente. Hasta el punto de ser el único ente al que se asigna una conciencia verdaderamente trascendental, por ser también el único que habita la "casa del lenguaje", siendo capaz de tres funciones semióticas básicas: a) establecer una relación semiótica con los demás entes; b) ser un interlocutor válido de las diferentes propuestas de los demás "*Dasein*", c) tener la capacidad de "oír" la correspondiente llamada del "ser de los entes", que a su vez está sobreentendida tras los otros dos usos del lenguaje.

En este contexto, lo propio del *Dasein* o *ser-ahí* metafísico consiste en comportarse de un modo totalmente diferente a los demás entes. De hecho es el único ente capaz de establecer una *diferencia óntico-ontológica* entre dos dimensiones de la realidad, a saber: a) por un lado, las relaciones que cada "yo cotidiano" mantiene a un nivel superficial con los demás entes a la mano que son simples cosas; y, por otro lado, b) las relaciones más profundas que el *Dasein* o "ser-ahí" metafísico mantiene a su vez con el resto de los entes, y concretamente con el denominado "ser de los entes" por ser el horizonte donde todos los entes y el resto de los *Dasein* están insertos. Por supuesto el *Dasein* también está inserto en el "ser de los entes", pero no es un ente igual a los demás. En este sentido comparte con el "ser de los entes" el no poderse ya concebir como una simple cosa.<sup>20</sup>

Evidentemente la noción de *Dasein* o sujeto relacional, se contrapone claramente a la noción de "sujeto trascendental" kantiano. Es cierto que Kant rechazó totalmente la posibilidad de concebir el *yo transcendental* como un simple "yo cotidiano" al que se pudieran aplicar las categoría de substancia aristotélica, como si se trata de un ente similar a los demás. Pero a pesar de proponerse el objetivo programático de superar el substancialismo aristotélico respecto del "yo", la filosofía idealista tampoco habría sido especialmente coherente en este punto. Máxime cuando en su concepción final Kant y Hegel atribuyen al "sujeto trascendental" y al correspondiente "yo o espíritu absoluto" una capacidad de

---

<sup>19</sup>SyT, 2003, p. 334. Cf. HENDERSON, D. K., HORGAN, T., *The Epistemological Spectrum. At the Interface of Cognitive Science and Conceptual Analysis*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

<sup>20</sup>Cf. HACKER, P. M. S., *The Intellectual Powers. A Study of Human Nature*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.



autorregulación, o incluso de reinención categorial que, según Heidegger, es más propia del “yo cotidiano”. Hasta el punto de que la filosofía idealista acabaría volviendo a introducir la misma noción ingenua de “yo cotidiano” que había intentado evitar. Es decir, un “yo” substancial que se regula por sí mismo, sin guardar ya una dependencia relacional recíproca respecto a aquellos otros tipos posibles de entidad, sino que se sobrepone y les aplica una autorregulación arbitraria desde fuera de ellos mismos, como si se trataran de meras “cosas” o seres a la mano, cuando no lo son.<sup>21</sup> Por eso afirma Heidegger:

Es cierto que Kant, ajustándose rigurosamente al contenido fenoménico que se nos da cuando decimos “yo”, hace ver que las tesis ónticas sobre la substancia del alma, inferidas de los caracteres mencionados son ilegítimas. Pero de esta manera sólo se logra rechazar una falsa explicación *óntica* del “yo”. Sin embargo con esto no se ha alcanzado en absoluto, ni siquiera asegurado, ni preparado positivamente la interpretación *ontológica* de la mismidad. Aunque Kant intenta precisar más rigurosamente que sus predecesores determinar el contenido fenoménico que se nos da cuando decimos “yo”, vuelve a caer, sin embargo, en la misma inadecuada ontología de lo substancial, cuyos fundamentos ónticos le ha negado al “yo”.<sup>22</sup>

En cualquier caso Heidegger pretendió invertir el uso inmanentista y solipsista del proyecto programático iniciado por Kant, Hegel, o incluso Husserl, para darles una orientación estrictamente ontológica nueva, a saber: sustituir la referencia a una “subjetividad transcendental” o a un “yo o espíritu absoluto”, o a un “sujeto fenomenológico”, para poner en su lugar una referencia a un *Dasein* o “ser-ahí”; es decir, un *sujeto relacional* que se afirma como un “ser en el mundo”, en la medida en que co-existe con los demás entes. Además, se trata de un sujeto relacional que comparte con los demás *Dasein* la “casa del lenguaje”, asignándose el papel de ser el “pastor del ser” por ser el único capaz de “oír” la llamada del “ser de los entes”. En este sentido Heidegger estaría en total desacuerdo con los rasgos ontológicos que Kant, Hegel o incluso Husserl, acabarían otorgando a la “subjetividad transcendental” o al “yo o espíritu absoluto” o a la “subjetividad fenomenológica”. En efecto, a pesar de pretender superar el substancialismo aristotélico, en el fondo defienden una mera trasposición de los rasgos ontológicos substancialistas asignados al “yo o sujeto empírico”, sin asignarle ninguna de las funciones metafísicas que específicamente le corresponden.<sup>23</sup>

En este sentido, y muy a su pesar, Kant, Hegel e incluso Husserl, al menos según Heidegger, vuelven a reincidir en los mismos defectos que intentan evitar. En cambio Heidegger opina que no habría sucedido lo mismo con la noción de

<sup>21</sup>Cf. BROGAARD, B., *Transient Truths. An Essay in the Metaphysics of Propositions*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

<sup>22</sup>SyT, 2003, p. 334. Cf. GEUSS, R., *A World Without Why*, Princeton (NJ): Princeton University Press, 2014.

<sup>23</sup>ILLE, G., *Between Vision and Obedience – Theological Reflections on Rationality and Agency with special Reference to Paul Ricoeur and G. W. F. Hegel*, Cambridge: James Clarke, 2014.

*Dasein* o *ser-ahí* metafísico concebida en sus justos límites. En efecto, en este caso, a la noción de *Dasein* o de “*ser-ahí*” metafísico, concebida como un *sujeto relacional*, le resultaría inherente algo que en principio debería resultar imposible para un simple “yo cotidiano” o superficial, a saber: el establecimiento de una relación de apertura ilimitada transcendental respecto de los demás entes, del resto de los *Dasein* o de los correspondientes interlocutores sociales, así como de la subsiguiente llamada procedente del propio “ser de los entes”. Sin embargo Kant, Hegel e incluso Husserl, nunca habrían intentado dar este paso. De igual modo que tampoco habrían marcado la diferencia tan drástica que ahora Heidegger establece entre los dos tipos de subjetividad, la meramente aparente o superficial y aquella otra profunda, a pesar de que a los tres les hubiera podido reportar una ventaja indudable, a saber: evitar la aplicación al correspondiente sujeto transcendental, fenomenológico o “yo absoluto” de un tipo de categorías ontológicas aristotélicas que en todo momento habían intentado eludir, sin conseguirlo.<sup>24</sup>

Por su parte, Heidegger reprocha a Kant, Hegel o incluso Husserl, el haber reducido todas las formas posibles de entidad a simples representaciones. Es decir, a simples imágenes de las que a su vez se sirve el “yo cotidiano” o superficial para regularlas según su modo de entender, como si el resto de los *Dasein* o el “ser de los entes” se pudieran reducir a simples “cosas” o “seres a la mano” que pudieran estar a su libre disposición, cuando no ocurre así. En cambio para Heidegger el *Dasein* ya no se relaciona con simples representaciones, ni se sirve de ellas aleatoriamente, como si fueran simples cosas. En su lugar, más bien, el *Dasein* se encara con los “entes”, haciendo notar cómo junto con los demás entes *Dasein* o con el propio “ser de los entes”, configuran una estructura transcendental previa que está sobreentendida en toda descripción fenomenológica, semiótica o simplemente gnoseológica. Hasta el punto de que esta estructura transcendental ya no puede ser regulada unilateralmente por el *Dasein*, sino que se les impone a todos por igual. Es así como el propio *Dasein*, o *ser-ahí* metafísico, se afirma como un ente con capacidad de establecer una “*autodistancia*” respecto de los “entes”, los demás *Dasein* y el correspondiente “ser de los entes”, en la misma medida en que es capaz de reconocer esta estructura transcendental, donde cada uno de ellos se encuentra inserto. En este sentido ahora se configuran dos posibles niveles de inserción en dicha estructura transcendental, las anteriormente señaladas aparentes y profundas, en la medida en que hacen posible los consiguientes procesos de comprensión ontológica, fenomenológica, semiótica o simplemente gnoseológica.<sup>25</sup> Por eso afirma Heidegger.

---

<sup>24</sup>Cf. ESCUDERO, J. A., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona: Herder, 2011.

<sup>25</sup>Cf. HAUGELAND, J., *Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger*; Rouse, J. (ed.), Cambridge (MA): Harvard University Press, 2013.

Pero a qué se debe 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 substancial? 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 este se adhiere. Pero Kant no muestra en ninguna parte el modo de ser de este “adherir” y aquel “acompañar”. En el fondo, este modo es comprendido como un constante *co-estar-ahí* del yo y sus representaciones.<sup>26</sup>

En cualquier caso, para Heidegger el ser del hombre se define desde un punto de vista ontológico como un sujeto relacional o un *Dasein* o *ser-ahí* metafísico. Es decir, como un ente que se “autodistancia” respecto del propio “ser”, llegando a desdoblarse en un “yo cotidiano” o superficial y un *Dasein* o *ser-ahí* metafísico más profundo, que a su vez se relaciona con los demás entes, incluido el “ser de los entes”. Sólo así pudo advertir Heidegger cómo el *Dasein* se encuentra arrojado a la existencia junto a otros “entes” y a los demás *Dasein*, configurando de este modo un “mundo”, aunque el “yo cotidiano” viva irresponsablemente de espaldas a esta circunstancia. El *Dasein* se constituye así como un “ser en el mundo”, que se afirma como un sujeto relacional capaz de abrirse ilimitadamente a los demás entes, al resto de *Dasein* o interlocutores sociales, así como de la llamada del propio ser de los entes. En este sentido se contraponen el *Dasein* o “ser-ahí” metafísico a un “yo cotidiano”. Solo este último permanece encerrado en sí mismo, al igual que le sucede al “yo” trascendental kantiano, en la medida en que seguiría estando lastrado por una noción substancialista de alma, al modo aristotélico, por mucho que hubiera pretendido lo contrario.<sup>27</sup>

En cambio el *Dasein* se presenta ahora como un “*ser-ahí*” o “sujeto relacional”, dotado a su vez de un “sujeto estructural profundo” con capacidad de “*autodistanciarse*” ontológicamente, no solo respecto de sí mismo, sino también respecto del resto de los entes, así como respecto del “ser de los entes”, por ser un paso previo obligado para poder afirmar una ilimitada apertura respecto de los diferentes tipos de entidad, ya sean los entes, los demás *Dasein* o el propio “ser de los entes”. Hasta el punto de que el conglomerado de todas estas formas de entidad configuran una *estructura trascendental ontológica* en la que todas las formas de ser están recíprocamente co-implicadas de un modo relacional, sin poderse ya concebir ninguna de ellas separadas de las demás. En este sentido se les asigna un modo de existencia o más bien de *co-existencia* muy distinto al de la substancia aristotélica, donde cada “ente” y el propio hombre se concebían como si estuvieran recíprocamente separados entre sí, cuando a su modo de ver ocurre todo lo contrario. Justo por ello, ahora tampoco se puede ya atribuir al *Dasein* la substan-

---

<sup>26</sup>SyT, 2003, 336 p. Cf. SIMCHEN, O., *Necessary Intentionality. A Study in the Metaphysics of Aboutness*, Oxford: Oxford University Press, 2012.

<sup>27</sup>Cf. BAZ, A., *When Words Are Called For. A Defense of Ordinary Language Philosophy*, Cambridge (Mas): Harvard University Press, 2012.

cialidad, la simplicidad y la autosuficiencia o *personalidad* que anteriormente se asignaba desde un punto de vista fenomenológico al sujeto cotidiano, ya fuera por ser ente o simplemente por ser *persona*. En su lugar ahora más bien se sobrepone a esta subjetividad fenomenológica una *estructura trascendental* de carácter ontológico sin estridencias ni jerarquías, pacíficamente aceptada o silenciosa, en la que todos los entes se necesitan mutuamente.<sup>28</sup> Por eso se afirma:

El *Dasein* es *propriamente él mismo* en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia. El ser-sí-mismo propio en cuanto silente precisamente no dice “yo”, “yo”, sino que en su silenciosidad “es” el ente arrojado que él puede ser en cuanto que propio. El sí mismo revelado en la silenciosidad de la existencia resuelta es la base fenomenológica originaria por la pregunta por el ser del “yo”. La orientación fenomenológica por el sentido del ser del poder-ser-sí-mismo permite establecer el derecho ontológico que se le puede asignar a la substancialidad, simplicidad y personalidad como caracteres de la mismidad. La pregunta ontológica por el ser del sí-mismo debe ser arrancada de la idea previa de un sí-mismo-cosa que perdura en su estar-ahí, idea constantemente sugerida por el uso predominante del decir “yo”.<sup>29</sup>

### 3. El tránsito hacia la “*personeidad*” a través de la Zubiri

Xavier Zubiri (1898-1983) en *Sobre la esencia – SE –* (1963)<sup>30</sup> también aborda el problema del sujeto relacional humano en continuidad con Heidegger, aunque manteniendo una discrepancia fenomenológica fundamental. En su opinión, no habría sido necesario recurrir a una nueva metafísica del ser para suplir las carencias existenciales que en su día Heidegger localizó en la fenomenología. En su lugar bastaría más bien con volver una vez más a Husserl para que la propia fenomenología resolviera sus correspondientes insuficiencias. En efecto, según Zubiri, la fenomenología debería reformular desde dentro de sí misma la propia noción metafísica y hermenéutica de sujeto relacional humano, sin necesidad de definirlo en la forma como Heidegger hizo, recurriendo a instancias ajenas a la propia fenomenología, cuando hay otras muchas alternativas igualmente válidas, tanto mejores como peores.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup>Cf. THOMAS-FOGIEL, I.; *The Death of Philosophy. Reference and Self-Reference in Contemporary Thought*, New York: Columbia University Press, 2011.

<sup>29</sup>SyT, 2003, p. 338. Cf. PARFIT, D. *On What Matters*, SCHEFFLER, S., (ed.); vol. I-II, Oxford: Oxford University Press, 2011.

<sup>30</sup>En el presente estudio sólo se han tenido en cuenta las propuestas de Xavier Zubiri en relación a Heidegger sobre el sujeto relacional humano en *Sobre la esencia*, aunque hay otros muchos lugares dedicados al tema en *Inteligencia sentiente* (Madrid: Alianza, 1980-1983), *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza, 1984), *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza, 1986), *El hombre y la verdad* (Madrid: Alianza, 1986), *El hombre: lo real y lo irreal* (Madrid: Alianza, 2005).

<sup>31</sup>ESPOSITO, C.; PORRO, P. (Ed.), *Intentionality and Reality. Intenzionalità e realtà, Questio. Yearbook of the History of Metaphysics*, 12, 2012, Turnhout: Brepols, 2013.

Efectivamente, es lo que sucede cuando se recurre a la caracterización de la persona o sujeto relacional mediante un procedimiento claramente hegeliano. Al menos así ocurre con los procesos de “autodistanciamiento” del ente respecto a sí mismo, que ahora se conciben al modo idealista como una nueva reedición de las consabidas contraposiciones solipsistas entre el “yo” y el “no yo”, entre el *Dasein* o ser-ahí y el mundo, por mucho que se reformulen bajo un nuevo ropaje ontológico y semiótico, como ahora pretende Heidegger. En este sentido Zubiri opina que este tipo de deslizamientos no hubieran ocurrido de haberse recurrido a categorías ontológicas y fenomenológicas más precisas desde un punto de vista metodológico, sin ocultarse detrás de un ropaje existencial un tanto melodramático y ficticio. En cualquier caso Zubiri rechaza programáticamente cualquiera de estas propuestas existencialistas, por opinar que generan más confusiones que ventajas. Por eso, en su lugar, ahora se caracterizará al sujeto relacional como una “esencia abierta” o “atalaya del ente”, en contraposición al *Dasein* o ser-ahí, o al “ser en el mundo” de Heidegger, aunque también al modo aristotélico de concebir la substancia; es decir, sin asignar al sujeto relacional humano una subsistencia por sí mismo que limitaría innecesariamente la posibilidades de coligarse con los demás entes. Por eso, en vez del concepto clásico de persona, ahora se prefiere hablar de la “*personeidad*”, concebida como un sujeto relacional de naturaleza no substancialista, aceptando las críticas que Heidegger había formulado a este respecto.<sup>32</sup>

En cualquier caso, ahora se sigue otra estrategia fenomenológica muy diferente a la seguida por Heidegger, y más similar a aquella de Ortega y Gasset.<sup>33</sup> Es decir, otorgando también un claro sentido ontológico a los consabidos procesos fenomenológicos de “autodistanciamiento” de la subjetividad humana respecto de sí misma o del propio ente o del mundo, tal y como aparecían ya anteriormente en la denominada subjetividad cotidiana. Se muestra así la clara interacción fenomenológica que el hombre mantiene a su vez con cada ente en particular, con los demás agentes morales y con el conjunto de todos los entes, sin necesidad de recurrir a una noción de *Dasein* o ser-ahí, como sucede en Heidegger. En este sentido se considera que la fenomenología tiene suficientes herramientas para abordar el problema de la subjetividad cotidiana, sin necesidad de remitirse a categorías estrictamente metafísicas de naturaleza *existencial* o de generar

---

<sup>32</sup>Cf. MENSCH, J. R., *Husserl's Account or Our Consciousness of Time*, Milwaukee (WI): Marquette University Press, 2010.

<sup>33</sup>A este respecto la noción de “esencia abierta” en Zubiri puede considerarse como una caracterización ontológica del sujeto histórico en Ortega y Gasset, cuando define al sujeto relacional de un modo autorreflexivo fenomenológico, y afirma: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (*Meditaciones del Quijote*, 1914). De todos modos Ortega y Gasset no comparó sus propuestas fenomenológicas con las de Heidegger en *Ser y tiempo*, y por eso ahora no se analiza. Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “La paradoja de la sustantividad en la filosofía primera de Xavier Zubiri. (Un debate a través de Villanueva, Bañón, Tirado y Rivera);” SAN MARTÍN, J., DOMINGO MORATALLA, T., (ed.), *Las dimensiones de lo humano, Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid: Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, 2010, pp. 215-225.

nuevas categorías ontológicas, que a su vez se pretenden afirmar de un modo autosuficiente, como ocurre en Heidegger, por mucho que afirme lo contrario. Se contraponen así dos tipos de *esencias fenomenológicas*, que a su vez estarían sobreentendidas tras cualquier análisis de un fenómeno o representación de la experiencia, a saber:

a) las *esencias cerradas* en sí mismas, a las que se les atribuye una *individualidad*, así como una autosuficiencia, subsistencia y substantividad, aunque no *substantialidad*, al menos en el sentido aristotélico. En este punto Zubiri mantiene el mismo tipo de discrepancias que Heidegger respecto de la noción de substancia en Aristóteles, siendo este el motivo principal de su rechazo de la noción de persona. De ahí que en su lugar prefiera atribuir al hombre una *esencia abierta* o *personeidad*, frente a las esencias cerradas que caracterizan al resto de los entes;

b) y, por otro lado, las *esencias abiertas*, que a su vez se conciben como un sujeto relacional que se reivindica como una auténtica “*atalaya del ser*”; es decir, como un sujeto relacional dotado de una estructura transcendental de comprensión que le permite acceder a un conocimiento de las demás esencias, tanto “*cerradas*” como “*abiertas*”, incluida también la esencia “*absoluta*”, que a su vez engloba a todas.<sup>34</sup>

Se atribuye así a la “*esencia abierta*” el rasgo ontológico de la “*personeidad*”, en la medida que su protagonismo mediador se hace necesario de un modo insustituible para lograr un efectivo acceso al resto de las esencias “*cerradas*” o incluso a la esencia “*absoluta*”. Sin embargo, por tratarse de una esencia de una especie muy concreta, tampoco se le deben negar los demás rasgos ontológicos, que efectivamente corresponden al resto de las esencias por ser tales. Sólo el atributo de la substantialidad habría que dejar de atribuírselo, dado que la “*personeidad*” tampoco puede ser considerada una mera “*cosa*” similar a las demás esencias cerradas. Sin embargo, no sucede lo mismo con la autonomía y la subjetividad, dado el fuerte protagonismo diferenciador desarrollado por los distintos agentes morales individuales en los respectivos proyectos vitales, hasta el punto de acabar marcando a sus destinatarios, sin dejarlos ya indiferentes. En este sentido, la “*personeidad*” tampoco puede ser considerada como un rasgo ontológico más, similar a otros muchos que también se predicen del ente, como si se tratara de un simple añadido que les sobreviene de un modo extrínseco. En su lugar, más bien, la “*esencia abierta*” debe reivindicar el privilegio de “*poder*” hacer efectivo “*de suyo*” el ulterior reconocimiento de cualquier realidad en cuanto realidad, comenzando por ella misma, como le corresponde por concebirse una auténtica “*atalaya del ente*”.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup>Cf. VIGO, A. G., *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Pamplona: Eunsa, 2013.

<sup>35</sup>Cf. FORST, R., *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt:Suhrkamp, 2007.

Y, así como no puede haber entidad sin individualidad, ahora tampoco puede haber reconocimiento de una realidad en cuanto realidad sin la mediación activa de un sujeto o agente relacional de carácter igualmente individual, al que se le atribuye una muy definida, o más bien autodefinida, “personalidad”. Es decir, una fuerte y muy singular capacidad de subsumir las distintas formas de entidad o esencia bajo una determinada estructura trascendental, que a su vez hace posible un reconocimiento diferenciado de cada una de ellas, incluida ella misma. Con la circunstancia añadida de generar un fuerte proceso de apropiación de todo este tipo de procesos donde el mencionado sujeto relacional se involucra, dejando una profunda huella y contrayendo una responsabilidad muy concreta en las diferentes formas de apropiación que lleva a cabo, sin tampoco poder ya permanecer indiferente. Concretamente, la *personabilidad* permite introducir, por contraste, diferentes concepciones de las correspondientes esencias cerradas, abiertas o absoluta, con las que el sujeto interactúa. De ahí que en cada caso la “personabilidad” tenga que asumir un fuerte protagonismo y compromisos muy concretos que, a su vez, la acaban moldeando tanto interior como exteriormente, teniéndolos a su vez que enjuiciar según acierte o se equivoque en el ejercicio responsable de esta facultad.<sup>36</sup> Por eso afirma Zubiri:

Ahora bien, así como en el orden constitutivo toda esencia, sin excepción, es “individualidad”, así también la esencia abierta es en el orden constitutivo trascendental “personabilidad”. Personabilidad es el tipo de individualidad de la esencia abierta. Y así como el individuo, trascendentalmente considerado, individualiza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella, así también la esencia abierta, por ser personabilidad, “personaliza” (en principio) todo cuando deriva de su talidad o adviene a ella: tiene personalidad”.<sup>37</sup>

En cualquier caso, ahora también se contraponen dos posibles dimensiones del sujeto relacional humano,<sup>38</sup> a saber:

a) la *personalidad* se concibe como la manifestación externa del peculiar modo de ser propio de un agente racional que en principio debería estar sujeto a un proceso autónomo vital de autorregulación personal. Sin embargo, si se consideran estos procesos desde el punto de vista ontológico del respectivo modo de ser, se deben concebir como absolutamente anónimos o a-personales, en la medida que están constituidos por principios comunes al resto de los entes en general o a los seres vivos en particular, y que en este sentido ya vienen dados y están configurados según unas pautas previas, sin capacidad efectiva de poderlos autorregular o reinventar de un modo absoluto por uno mismo;<sup>39</sup>

<sup>36</sup>KORSGAARD, C. M., *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

<sup>37</sup>SE, p. 505. Cf. LIZ, M. (ed.), *Puntos de vista. Una investigación filosófica*, Barcelona: Laertes, 2012.

<sup>38</sup>Cf. MACFARLANE, J., *Assessment Sensitivity. Relative Truth and its Applications*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

<sup>39</sup>PRIEST, G., *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

b) la *personalidad*, se concibe como un rasgo específico del sujeto relacional humano en la medida en que tiene “de suyo” la capacidad de apropiarse y de compartir aquella estructura transcendental que hace posible el reconocimiento del tipo de realidad otorgada a las diferentes formas de entidad en cuanto son una realidad diferenciada respecto de las demás realidades. Evidentemente, aquí también se incluye el posible reconocimiento del propio ser como una *esencia abierta* capaz de apropiarse de su respectivo “yo” en la forma de un “mío” intransferible a cualquier otro posible “yo” o alteridad. En este sentido la *personalidad* es previa y se afirma como una condición de posibilidad de la *personalidad*, aunque ambas sean complementarias.<sup>40</sup> Por eso afirma Zubiri:

La vida, en su decurso biográfico es personal sólo por personalización. En y por sí misma no es “personal”, sino rigurosamente “a-personal”. Sólo es personal por ser vida de un viviente que ya es persona, esto es, que tiene carácter de *personabilidad*. *Personabilidad* no es *personalidad*, pero sin *personabilidad* sería imposible la *personalidad*. No basta con decir que mis actos son los míos, los de cada cual, sino que mis actos son los míos porque soy mi propio mí, por así decirlo, porque previamente soy *personabilidad*. Persona es el “suyo” de la *esencia abierta*. Es un carácter transcendental. Por eso es imposible que una *esencia intelectual* no sea persona en la forma que fuere (por propia condición o por *asunción*, etc.); lo imposible es que pudiera existir una *esencia intelectual* que no fuera persona, que careciera *simpliciter* de *personabilidad*.<sup>41</sup>

Por su parte, Zubiri también distingue dentro de la “*personabilidad*” del sujeto relacional humano una doble dimensión: por un lado, la dimensión *existencial*, sin la cual tampoco podría apropiarse y configurar aquella *estructura transcendental* previa que hace posible el reconocimiento de lo real en cuanto real. En efecto, difícilmente se podría reconocer a un ser en cuanto ser, si no se asignara al propio *Dasein* la propiedad de existir; por otro lado, también se atribuye “de suyo” a la “*personabilidad*” los rasgos ontológicos propios de la dimensión esencial, a fin de poder cumplir su cometido específico en cualquier situación particular, siempre que a su vez cuenten con la ayuda de la inteligencia y la voluntad.<sup>42</sup>

Zubiri admite esta doble dimensión, pero no considera que sean dos dimensiones realmente distintas, sino dos posibles modos o enfoques de considerar el sujeto relacional. Es más, en su opinión, en el caso de tener que otorgar una prioridad a alguna, se le debería otorgar a la *esencia* antes que a la *existencia*. En efecto, en el caso de que la “*personabilidad*” no pudiera poseer “de suyo” una determinada “*esencia abierta*”, dotada de una inteligencia y voluntad, tampoco podría apropiarse ni configurar una determinada *estructura transcendental del*

---

<sup>40</sup>Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, Hernández Sánchez, D., (ed.), Madrid: Tecnos, 2012.

<sup>41</sup>SE, p. 505. Cf. BLANCO, C.; *Conciencia y mismidad*, Madrid: Dykinson, 2013.

<sup>42</sup>Cf. LITTLEJOHN, C., TURRI, J., (ed.), *Epistemic Norms. New Essays on Action, Belief, and Assertion*, Oxford: Oxford University Press, 2014.



*comprender*, por muchos rasgos existenciales que tuviera.<sup>43</sup> Por eso afirma Zubiri, en una clara referencia al existencialismo de Heidegger:

Podría pensarse que en la realidad humana hay una prioridad de la existencia sobre la esencia. Es el caso de los existencialismos. Pero esto no es verdad. El mero existir es, según vimos, tan sólo un reducto metafísico del “de suyo”. Sin una prioridad del “de suyo” el hombre no sería realidad. Pero además, existir como del carácter “de suyo”, y comportarse con vistas al existir sería imposible si el hombre no tuviera que comportarse con necesidad metafísica y *a priori* respecto de su existir. Y esta forzosidad, justo por serlo, es algo consecutivo a la estructura transcendental del hombre, a su “de suyo”.<sup>44</sup>

Este doble y tan diferenciado modo fenomenológico de acceder a las “esencias abiertas”, según se le asigne una “personalidad” o una “personalidad”, según se les atribuya una simple “existencia” o una “esencia propiamente abierta”, requiere una justificación metafísica previa. Sin embargo Zubiri discrepa de la descripción que Heidegger toma de Hegel, cuando define al sujeto relacional humano como un *Dasein* o “*ser-ahí*”. En efecto, en estos casos se presupone que el reconocimiento del núcleo más personal de uno mismo se lleva a cabo mediante un doble proceso contrapuesto, a saber: un primer movimiento de “*autodistanciamiento*”, como si uno se viera a sí mismo como un “*ahí*” que está situado fuera de uno mismo; y, por otro, un segundo movimiento creativo de posterior reconfiguración y reapropiación del nuevo modo de “*ser*” así alcanzado, asignándole una peculiar singularidad ontológica de muy difícil justificación.<sup>45</sup>

Pero a pesar de reconocer la originalidad de la propuesta, Zubiri discrepa de Heidegger y opina que su sugerencia resulta ontológicamente insuficiente. De hecho el “*autodistanciamiento*” y la posterior reapropiación de unos determinados rasgos ontológicos esenciales aún más sofisticados, se podría justificar perfectamente sin recurrir a los procedimientos existenciales un tanto melodramáticos a los que Heidegger recurre. Al menos así sucede, en su opinión, con este anterior doble proceso de inicial apertura y de posterior reapropiación de una configuración de mayor alcance, cuando la fenomenología tiene sobrados instrumentos para explicarlo. De ahí que ahora se nos invite a pensar con Heidegger que la subjetividad relacional puede renunciar a concebirse como una subjetividad con poderes autorreguladores y creativos plenamente solipsistas, al modo propuesto por Kant, Hegel o incluso Husserl, sin por ello tener que compartir las

---

<sup>43</sup>Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., La rehabilitación de las éticas discursivas en la década de los 80. (A través de Karl Otto Apel); SARMIENTO, A., *El primado de la persona en la moral contemporánea*, XVII Simposio Internacional de Teología, Pamplona: Servicio Publicaciones, Universidad de Navarra, 1997, pp. 255-281.

<sup>44</sup>SE, p. 505,506. Cf. FRANKL, V. E., *The Feeling of Meaninglessness. A Challenge to Psychotherapy and Philosophy*, Milwaukee (WI): Marquette University Press, 2010.

<sup>45</sup>Cf. KEKES, J., *The Nature of Philosophical Problems. Their Causes and Implications*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

tesis existencialistas defendidas por Heidegger. A este respecto se rechaza una visión solipsista del "*Dasein*", que en ningún caso habría podido fomentar "de suyo" una apertura a los entes en general, ni al "ser de los entes" en particular, como en principio hubiera podido esperarse. En este sentido Zubiri comparte plenamente el rechazo de Heidegger al solipsismo y al inmanentismo moderno. Sin embargo ya no se concibe el sujeto relacional como un *Dasein* o ser-ahí. En su lugar se prefiere caracterizar al sujeto relacional humano como una "*esencia abierta*", e incluso, si se prefiere, describirlo como una "*esencia ilimitadamente abierta*", que a su vez adolece de una clara individualidad o bien de una "*personalidad*" muy precisa, que deja su huella en todo aquello con lo que se relaciona. Hasta el punto de tampoco poder evitar que la inteligencia y voluntad humanas dejen necesariamente de ejercer una mediación en todas aquellas relaciones de carácter veritativo y volitivo respecto de aquellas entidades con las que interaccionan.<sup>46</sup>

En este sentido, Zubiri discrepa claramente respecto de dos extremos en la forma como Heidegger caracteriza al *Dasein*, como si se tratara de un simple "*ser-ahí*". En primer lugar, atribuye al sujeto relacional un *núcleo esencial*, concebido como una "*esencia abierta*" con un rasgo muy singular, que la distingue tanto de la naturaleza humana como del resto de los entes, como ahora ocurre con la capacidad de *apertura*; es decir, con una capacidad de autoafirmación capaz de concebirse a sí misma como una auténtica "*atalaya del ente*". Sin embargo, en segundo lugar, ahora tampoco se restringen aquellos otros rasgos ontológicos que habitualmente acompañan a la esencia o en su caso a la ahora denominada "*personalidad*", salvo la sustancialidad. En este sentido se piensa que la subsistencia, la sustantividad y la autosuficiencia, constituyen el mínimo ontológico necesario para que una entidad pueda ser considerada una esencia en general, con independencia de que se trate de una esencia abierta o cerrada. De hecho, en el caso de no poderse atribuir a la "*personalidad*" alguno de estos otros rasgos ontológicos mínimos, tampoco podrían llegar a configurar una *estructura trascendental ontológica* de carácter relacional, que debería estar constituida por al menos tres elementos mutuamente relacionados, a saber: las "*esencias cerradas*", las "*esencias abiertas*" y la "*esencia absoluta*" del respectivo "*ser de los entes*", al que de un modo incondicionado todos los demás entes están *religados*.<sup>47</sup>

En cualquier caso se trata de una *estructura trascendental* ontológica de algún modo similar a la que Leibniz también estableció entre las "*mónadas sin ventanas*", las "*mónadas con ventanas*", y el "*ser*" absolutamente necesario, aunque con una diferencia: ahora Zubiri trataría de justificar esta estructura de un modo

---

<sup>46</sup>Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., La realidad personal en Zubiri: ¿Ontología, fenomenología y filosofía primera? Reconstrucción de un debate, *Mente y cuerpo. Para una ontología del ser humano*, Congreso SHAF – Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, Universidad de Zaragoza, 14-17 Septiembre, Teruel: editado en la página web del congreso, 2010.

<sup>47</sup>ORTIZ DE LANDÁZURI, C., "Julián Marías, una prolongación del pragmatismo de Ortega y X. Zubiri" en CAÑAS, J. L.; BURGOS, J. M., (eds.), *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julián Marías*, Madrid: Páginas de Espuma, 2009, pp.165-176.

estrictamente fenomenológico, eludiendo cualquier referencia de tipo psicologista o inmanentista, o substancialista, ya sea de tipo cartesiano, leibniziano o aristotélico. En cualquier caso, la “esencia abierta” ya no ejerce una mediación meramente pasiva similar a la que también podrían ejercer las demás “esencias cerradas”. En su lugar, más bien, ejerce una mediación activa que puede alcanzar un auténtico protagonismo de carácter intelectual y volitivo en la configuración interna de cada ente.<sup>48</sup> Por eso afirma Zubiri refiriéndose específicamente a la noción de “personalidad”:

Entre las esencias hay algunas cuya función transcendental consiste simplemente en instaurarlas como realidad y nada más. [...] Es el tipo de esencia transcendentalmente cerrada. [...] La esencia cerrada es algo en sí misma. Toda su realidad transcendental queda agotada en ser “de suyo en sí”. En esto es en lo que consiste una esencia cerrada. [...] Lo que sucede es que hay esencias que en función transcendental [...] a “de suyo” pertenece en acto segundo comportarse [...] en vista de su propio carácter de realidad. En acto primero [...] esta estructura es lo que constituye la esencia abierta. Apertura es aquí un carácter estructural transcendental. Esas esencias no son “en sí” y “nada más”, sino que en su manera misma de ser en sí son abiertas a su carácter de realidad qua realidad, y por tanto son abiertas a todo lo real en cuanto tal. Son, no hay la menor duda, las esencias inteligentes y volentes [...] o la esencia intelectual o inteligente. Toda esencia intelectual es transcendentalmente abierta, y recíprocamente toda esencia transcendentalmente abierta es intelectual.<sup>49</sup>

Evidentemente, la “personidad”, o “esencia abierta”, se concibe como una auténtica “*atalaya del ente*”; es decir, como un punto de apoyo que hace posible la apertura a un determinado horizonte de comprensión ontológica, con independencia de que se trate de esencias cerradas, abiertas o simplemente absolutas. En este sentido, Zubiri opina que la mediación de las “esencias abiertas” permite abordar un problema que había quedado pendiente de resolver en la concepción heideggeriana del *Dasein* como “*ser-ahí*”. Se trata de la apertura que la “personidad” debe mantener respecto del ser en general y al “ser de los entes” en especial, con ayuda de la inteligencia y de la voluntad, concibiéndose como un rasgo previo aún más esencial que la mera caracterización como un *Dasein* o ser-ahí.<sup>50</sup>

En cualquier caso la “personidad” o sujeto relacional responsable de sus propios actos debería ser capaz de enfrentarse e intentar superar el problema de la *diferencia óntico-ontológica* última, que Heidegger también había establecido de un modo intransitable entre los entes y el correspondiente “ser de los entes”. En este sentido, Zubiri opina que Heidegger no habría tenido en cuenta cómo el recurso a la inteligencia y a la voluntad permite hacer transitable a nivel transcendental lo que a nivel categorial genera un problema irresoluble. En cualquier caso, se

<sup>48</sup>Cf. CRANE, T., *Aspects of Psychologism*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 2014.

<sup>49</sup>SE, p. 500. Cf. HOLDEREGGER, A., WEICHLIN, S., ZURBUCHEN, S. (Hrsg.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Basel: Schwabe, , 2011.

<sup>50</sup>Cf. SMALL, H., *The Value of the Humanities*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

trataría de una mediación silenciosa, que habitualmente pasa desapercibida, por cuanto la apertura se orienta claramente hacia algo que le excede desde cualquier punto de vista que se mire a la propia “personeidad”. Al menos, así sucede con la separación entre las esencias cerradas y abiertas y, en definitiva, con el reconocimiento del ente o ser en general, como paso previo para llegar a advertir la religación que en todas ellas ejerce la esencia absoluta”.<sup>51</sup> Por eso afirma Zubiri:

La apertura no apunta primaria y formalmente al término al que se está abierto. Aquí no se trata, pues, de que por estar abierta, la inteligencia en principio conviene con todo lo real *qua* real, de suerte que por ello lo real sea trascendentalmente verdadero. Apertura no significa la condición del término a que se está abierto, sino la estructura misma de la esencia intelectual en cuanto algo “de suyo”. [...] De aquí se sigue que la esencia intelectual tiene una función transcendental peculiar. [...] Instaura una esencia ante todo como algo real, como algo que “de suyo” en algo “en sí”; pero a uno con ello la instaura como algo trascendentalmente abierto a lo que ella –la esencia intelectual– no es en sí o a su propio no ser en sí.<sup>52</sup>

#### 4. El tránsito hacia la “intersubjetividad” a través de Apel

Karl-Otto Apel (1922), en *Transformación de la filosofía – TF – (1963-1973)*,<sup>53</sup> también ha abordado el problema del sujeto relacional humano en continuidad con Heidegger, aunque manteniendo algunas discrepancias; máxime cuando ya se habría producido el tránsito a la ahora denominada *segunda fase de la fenomenología*. La mayoría de los seguidores de este método habrían reconocido las insuficiencias que ya Husserl había detectado en su propia filosofía, iniciando un “giro semiótico” que acabaría teniendo importantes repercusiones en el modo de concebir el *sujeto relacional*. A este respecto, Apel prolongó las propuestas de Heidegger, aunque dándoles una orientación *semiótica* muy determinada, a fin de resolver aquellas lagunas e insuficiencias que previamente había detectado en la fenomenología. En especial a la hora de justificar los procesos de “*autodistanciamiento*” que eran inherentes al “*Dasein*” o “*ser-ahí*”, ya se interpreten en clave solipsista hegeliana, o en clave fenomenológica husserliana, u ontológica

---

<sup>51</sup>ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “¿Culminó Zubiri el giro personalista de su filosofía primera? Reconstrucción a debate (A través de Gracia, San Baldomero, Corominas y Pintor Ramos)” en *Revista Endoxa*, UNED, 2013, n. 31, pp. 145-189.

<sup>52</sup>SE, p. 501. Cf. O’ROURKE, F., (ed.), *Human Destinies. Philosophical Essays in Memory of Gerald Hanratty (1941-2003)*, Notre Dame (IN): Notre Dame University Press, 2013.

<sup>53</sup>El presente estudio sólo tiene en cuenta los dos artículos dedicados por Apel al estudio del *Dasein* en Heidegger en *Transformación de la filosofía*, aunque hay después abundantes referencias retrospectivas a este tema en periodos posteriores que ahora no se analizan, especialmente en *Diskurs und Verantwortung* (Surkamp, Frankfurt, 1986), *Ausseinandersetzung* (Surkamp, Frankfurt, 1989 y *Paradigmen des Erste Philosophie* (Suhkamp, Frankfurt, 2011). Cf. APEL, K-O., Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda la metafísica, *Transformación de la filosofía*, I, pp. 217-265.

estrictamente heideggeriana, cuando en realidad cabe una tercera posibilidad, a saber: interpretarlos en clave *semiótica*, de modo que la noción de *Dasein* pase a concebirse como un sujeto existencial, o más bien co-existencial, que se encuentra arrojado de un modo relacional a un mundo compartido junto a otros *Dasein*, aunque con una diferencia muy precisa.

En este sentido Apel otorgará al *Dasein* una capacidad de reorientar, de una forma cada vez más compartida, la posibilidad de mantener una comunicación recíproca entre los distintos sujetos relacionales, con ayuda del lenguaje y sin necesidad de adoptar una actitud tan derrotista o melodramática frente al transcurrir de la existencia humana. Por su parte, Apel también revisa la tesis heideggeriana de la radical inadecuación del lenguaje ordinario para expresar el auténtico ser de los entes y de lograr en consecuencia una correcta comunicación, como habría ocurrido al menos en *Ser y tiempo*. En este contexto, Apel trató desde un primer momento de orientar la noción de *Dasein* en una dirección *semiótica* completamente distinta, que le llevaría a concebir a la persona como un *co-sujeto compartido*, o como un *co-ser relacional* y, en definitiva, como un auténtico *interlocutor de la llamada del ente*, en la medida en que habita la “casa del lenguaje”. En este sentido, se prolongan las propuestas de Heidegger, sin postergarlas ni infravalorarlas precipitadamente en su potencial heurístico semiótico, y sin pretender tampoco recurrir a formas de lenguaje aún más originarias, como al menos ocurrió en su caso en su última época.<sup>54</sup>

En efecto, según Apel, el proyecto programático heideggeriano acabó orientándose de un modo nihilista hacia el reconocimiento de una doble incapacidad: a) la imposibilidad, por un lado, de superar la *diferencia ontológica* irrebasable que el *Dasein* mantiene primero con el “ser de los entes”; y, por otro lado, b) la imposibilidad de establecer una auténtica comunicación con los demás entes, o incluso con los demás *Dasein* y el resto de los interlocutores sociales. De hecho, Heidegger afirma que el lenguaje *onto-teo-lógico* de las culturas occidentales es refractario a establecer una auténtica comunicación libre de prejuicios acerca del “ser de los entes”, cuando según Apel no había ninguna necesidad de provocar una ruptura de tan fuerte impacto. Evidentemente, todo ello podría haber sucedido si el horizonte de expectativas del hombre se redujera simplemente a un “*ser-para*” anodino o cosificado, similar a lo que ocurre en el “yo cotidiano”, ya sea de la fenomenología husserliana o heideggeriana. Es decir, en una situación existencial donde la única expectativa que le pudiera quedar al *Dasein* fuera enfrentarse al dilema que plantea la pregunta leibniziana, ¿por qué el ser y no más bien la nada?, a pesar de que en su caso tampoco se hace ninguna ilusión de poder evitarla. Sin embargo, Apel opina que la única expectativa verdaderamente viable desde un principio en este caso habría sido la opción a favor del nihilismo, así como el triunfo del “ser para la muerte”, sin que ya nada se pueda esperar ni de los demás ni de uno mismo, como de forma un tanto melodramática, plantea

---

<sup>54</sup>Cf. MARION, J.L., *Givenness and Hermeneutics*, Millwaukee: Marquette University Press, 2013.

Heidegger. En cambio, Apel opina que esta opción ni es la única posible, ni mucho menos la preferible; máxime cuando se comprueba el creciente pesimismo estructural, cada vez más acusado, que acabaría prevaleciendo en el último Heidegger, así como entre sus seguidores postmodernos más recientes.<sup>55</sup>

De todos modos, Apel opina que cabe reconducir el proyecto programático defendido por *Ser y tiempo* hacia otra dirección semiótica de carácter pragmático *meliorista*, muy distinta, sin necesidad de cuestionar tampoco su punto de partida inicial, a saber: interpretar los procesos de “autodistanciamiento”, inherentes al *Dasein*, como la apertura de un *sujeto relacional semiótico* respecto de los demás entes y sobre todo respecto de los demás *Dasein* o *co-sujetos co-existenciales* de este tipo de procesos comunicativos intersubjetivos. Es decir, como un sujeto relacional activo que se concibe a sí mismo como un efectivo “interlocutor de la llamada del ente”, en la medida en que es capaz de autorregular este tipo de procesos, eliminando los posibles prejuicios substancialistas o cosificadores que a su vez pudieran llegar a ser un obstáculo fenomenológico infranqueable a la hora de proponerse alcanzar una comunicación intersubjetiva cada vez más compartida. Hasta el punto de que cada sujeto relacional debe ser concebido a su vez como un *co-sujeto* abierto a los demás entes y especialmente a los otros *Dasein* o interlocutores sociales. Solo así los diferentes sujetos relacionales podrán tratar de interrelacionarse entre sí, concibiéndose como una *intersubjetividad* cada vez más abierta a sus respectivos semejantes, aunque para ello deban recurrir a la ayuda de un *lenguaje* cada vez más compartido.<sup>56</sup>

En cualquier caso para poder admitir este paso, que va desde una interpretación *ontológica* del *Dasein* a otra estrictamente *semiótica* de los correspondientes procesos de “autodistanciamiento” inherentes a este mismo *Dasein*, se deben dar varios pasos previos. Primero, hay que contraponer los “entes” frente al no ser y la nada, sin reducirlos a una mera contraposición de opuestos entre el “yo” y el “no yo”, o entre el *Dasein* y el *mundo entorno*, como habría ocurrido de un modo solipsista en Hegel, cuando ambos están llamados a interrelacionarse cada vez más profundamente. Sólo así Apel pudo seguir concibiendo la *intersubjetividad* como proyecto programático a largo plazo, de carácter *pragmático transcendental*, al modo de Peirce, con un objetivo muy preciso: concebir al *Dasein* como un ente privilegiado capaz de asumir una responsabilidad muy especial respecto de los demás entes; sin necesidad de encerrarse de un modo solipsista e inmanentista en sí mismo, como acabó ocurriendo al menos en Hegel. Es decir, tanto el propio *Dasein* como los demás *co-sujetos relacionales* deberían seguir siendo la única entidad capaz de llegar a concebirse como un efectivo *interlocutor de la llamada*

---

<sup>55</sup>Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., Hermenéutica “versus” semiótica en la pragmática transcendental de la acción de Karl-Otto Apel, Casciaro, J.M. (ed); *Biblia y Hermenéutica*, VII Simposio Internacional de Teología, Pamplona: Eunsa, 1985, pp. 193-221.

<sup>56</sup>MARSHALL, R., *Philosophy at 3: AM. Questions and Answers with 25 Top Philosophers*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

de los entes, mientras que los demás entes tendrían totalmente anulada esta capacidad. En este sentido, tanto en Heidegger como en Apel, la mediación del lenguaje permite transmitir la buena noticia de que “hay ente”, y asombrarse ante el hecho de que “el ente sea”, especialmente una vez que simultáneamente comprueba que “hay palabra”, cosa que nunca habrían aceptado anteriormente Kant, Hegel o incluso Husserl. En cualquier caso “hay palabra” y por eso “hay ente”, y la posibilidad de transmitir un asombro compartido ante el hecho de que “el ente sea”. Es decir, se da lugar a una circunstancia inédita que hace inviable el pesimismo nihilista tan radicalizado, que en ocasiones se ha querido ver en *Ser y Tiempo*, anticipando ilegítimamente actitudes más propias de su última época.<sup>57</sup> A este respecto afirma Apel:

Pero Heidegger insiste en que “entre todos los entes únicamente el hombre –puesto que comprende el “ser-para”–, una vez que se siente llamado por la voz del ser, (experimenta) el más portentoso de los portentos: “que el ente es”. ¿Más no significa esto que el motivo de asombro está en la constancia de que “hay ente”, la cual conduce a su vez a la pregunta metafísica de por qué hay ente y no más bien la nada? De ningún modo. Heidegger no se asombra de que haya ente y de que eso o aquello sea un ente, sino de que “el ente sea”, de que, por ejemplo, “esa piedra sea”.<sup>58</sup>

Evidentemente, como Heidegger ya habría advertido, Apel reconoce las ilimitadas posibilidades que el lenguaje posibilita la instalación del *Dasein* como un *ser en el mundo*, resaltando dos posibles usos semióticos contrapuestos del lenguaje. Por un lado, a) el *lenguaje cotidiano*, que el *Dasein* utiliza junto a otros *Dasein*, siendo capaz al menos de apropiarse y configurar hasta cierto punto una historia compartida común, a pesar de generar con frecuencia procesos de “autodistanciamiento” ontológico y semiótico meramente aparentes. En este sentido Heidegger y Apel denuncian reiteradamente la aparición de actitudes totalmente falaces y desorbitadas, fruto del solipsismo y del inmanentismo, por ser absolutamente incapaces de captar el auténtico “ser de los entes”. Por otro lado, b) las *estructuras profundas subyacentes* del lenguaje que, a pesar de ser inobservables, se pretenden afirmar como una condición de sentido para la construcción posterior de cualquier proyecto de futuro común que pretenda basarse en estos mismos procesos de “autodistanciamiento” ontológico y semiótico verdaderamente fundados en el ser, sin volver a los planteamientos inmanentistas y solipsistas ya denunciados anteriormente. Se trata, en cualquier caso, de una exigencia ontológica y semiótica, que en el fondo viene provocada por la reacción ante aquella otra intersubjetividad cotidiana meramente ficticia, frente a la que también había reaccionado enérgicamente el *Dasein* heideggeriano, aunque tampoco habría en-

<sup>57</sup>Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., El destino del análisis filosófico, según el ‘Nuevo dualismo’: ¿Decisionismo metodológico o análisis crítico de presupuestos? (La génesis del modelo de cuasi-complementariedad entre la ciencia experimental y el mundo social, a través de Karl-Otto Apel), Murillo, I., (ed), *Fronteras de la filosofía de cara al siglo XXI*, Madrid: Diálogo Filosófico, 2000, pp.199-217.

<sup>58</sup>TF, I, p. 284. Cf. NICOLÁS, J. A., FRÁPOLI, M. J., (ed.), *Teorías contemporáneas de la verdad*, Madrid: Alianza, 2012.

contrado la solución esperada capaz de resolverla; hasta el punto de que el último Heidegger acabará reconociendo que se trata de una posibilidad inviable que le acabó obligando a abandonar sus proyectos iniciales de elaborar una nueva metafísica y un lenguaje verdaderamente abierto al “ser de los entes”, similar al que él mismo propuso inicialmente de un modo programático. En este sentido, Apel mantiene una clara discrepancia con Heidegger, que le acerca al último Wittgenstein. A saber, para Heidegger se hace necesario recuperar una nueva forma de lenguaje originario capaz de remitirse al “ser de los entes”, aunque para ello haya que remitirse a fases prehistóricas ya olvidadas. En cambio Apel, al igual que el último Wittgenstein, opina que el lenguaje cotidiano o el habla humana común se debería poder afirmar como una mediación necesaria que a su vez hace posible la inicial apertura ilimitada de todo sujeto relacional a un mundo entorno cada vez más solidario y compartido, sin tenerlo que ver como un proyecto en sí mismo irrealizable. En efecto, tanto Apel como el último Wittgenstein atribuirán al lenguaje una capacidad semiótica de abrirse de un modo efectivo a cada uno de los entes, especialmente al resto de los *Dasein*. En cualquier caso, sin lenguaje tampoco habría podido haber historia solidaria, ni tampoco un mundo “a priori” efectivamente compartido que fuera propiamente humano, como ahora en ambos casos se propone.<sup>59</sup> A este respecto afirma Apel:

Por medio de este proyecto que lleva consigo el advenimiento del ser al pensamiento – el ser histórico se instala, según Heidegger, en aquella casa del lenguaje por la cual queda ya siempre establecida en forma de comprensión no explícita (preontológica) la forma del mundo (Wittgenstein) válida “a priori”.<sup>60</sup>

Por su parte, Apel establece una clara separación entre dos tipos de *sujeto relacional semiótico*, que a su vez se corresponden a las dos anteriores formas de lenguaje en Heidegger. Por un lado, a) la *individualidad solipsista*, propia de aquel sujeto ingenuo extrovertido que fomenta unas decisiones históricas irresponsables, basándose en una visión del mundo simplemente unilateral, superficial y ficticia, al modo de Hegel, Kant o incluso Husserl; es decir, una subjetividad relacional que está basada en un proceso arbitrario de “autodistanciamiento” entre los pretendidos co-sujetos, que resulta absolutamente unilateral y solipsista, sin tampoco poder afirmarse como un auténtico diálogo del alma consigo misma. En definitiva, se trata de un modo de obrar característico de un falso co-sujeto huidizo, incapaz de comprometerse con las regulaciones semióticas pretendidamente compartidas que él mismo determina.<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “La verdad en la cultura mediática. El impacto de Gadamer en la teoría crítica (A través de Karl-Otto Apel)”, *Congreso ‘Universalismos, relativismos, multiculturalismos’*, Thémata, Sevilla, abril, 2001, núm. 27, 2001, pp. 295-305.

<sup>60</sup> TF, I. p. 282. Fuster Camp, I. X., *El comenzar y el destinarse de la persona humana. La cuestión de Dios después de Auschwitz*, Barcelona: Balmes, 2013.

<sup>61</sup> Cf. APEL, K.O., *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexives – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Berlin: Suhrkamp, 2011.



Y, por otro lado, b) la *intersubjetividad semiótica compartida* respecto de aquellos co-sujetos mancomunados, cuya visión de la historia y del mundo está basada en un proceso de “autodistanciamiento” ontológico y semiótico fundado en el ser; hasta el punto de que ahora se espera fomentar así una sintonía comunicativa, pacífica o silenciosa, entre los distintos interlocutores sociales. Se pretende justificar así la configuración de una historia más solidaria y de un mundo más compartido, a pesar de situarse en un nivel estructural aún más profundo, que habitualmente pasa desapercibido para sus propios protagonistas; es más, sin la mediación efectiva de este segundo tipo de intersubjetividad oculta o sobreentendida, tampoco podría darse aquella otra forma de individualidad solipsista, que a la larga resulta en sí misma ingenua y ficticia, o meramente fáctica. Al menos así ocurre con frecuencia en los convencionalismos sociales tan habituales, que habrían sido generados a lo largo de la historia del mundo por el propio uso cotidiano del lenguaje ordinario.<sup>62</sup>

Pero a la vez que se distinguen estos dos tipos de lenguaje y de intersubjetividad, ahora también es posible distinguir entre dos tipos de *apertura*. En principio, a) la *apertura categorial*, que sólo se refiere a unos previos contenidos ya fijados de antemano de un modo convencional, como de hecho ocurre con los acuerdos intersubjetivos históricos meramente fácticos, como de hecho sigue ocurriendo en Kant, Hegel o incluso Husserl. Y, por otro lado, b) la *apertura transcendental* a una segunda forma de intersubjetividad más profunda respecto de todo ente o ser, incluidas ahora también la historia o el propio mundo, sin limitación alguna, al modo propuesto por Heidegger –aunque al final su propuesta se viera necesitada de una prolongación que nunca acabó de llegar. Al menos así habría sucedido si se hubiera postulado el logro de un “*consensus*” racional verdaderamente último, mediante el que se pudiera alcanzar un pleno acuerdo entre todos los participantes en un determinado diálogo racional, a pesar de saber de antemano que se trata de una meta imposible de lograr desde un punto de vista fáctico. Pero a la vez se comprueba cómo estas dos formas de intersubjetividad no se excluyen, sino que se necesitan mutuamente.<sup>63</sup>

En efecto, tampoco se podría conseguir aquel acuerdo ideal plenamente compartido en el caso de sólo poderse alcanzar a lo largo de la historia acuerdos parciales meramente fácticos. De todos modos, siempre seguiría teniendo algún sentido la prosecución de aquellos otros acuerdos meramente fácticos, con la pretensión de elaborarlos de forma cada vez más compartida, aunque sólo fuera para poder seguir postulando el logro de aquellos otros ideales más a largo plazo. En cualquier caso, este último supuesto ideal de un consenso verdaderamente universal constituye más bien un desiderátum que nunca se realizará plenamente.

---

<sup>62</sup>Cf. PIPPIN, R., *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.

<sup>63</sup>Cf. LAMPIS, M., *Tratado de semiótica sistemática*, Sevilla: Alfar, 2014.

te en la realidad histórica concreta, sin que deje de tener sentido el proponérselo por una razón bastante simple: en la realidad práctica siempre habrá que recurrir a una determinada forma fáctica de lenguaje simplemente convencional, sin por ello tener que dejar de seguir aspirando a la realización de aquel ideal compartido mutuo, a pesar de saber de antemano que en el fondo resulta irrealizable.<sup>64</sup> A este respecto afirma Apel:

Mas ahora [...] la “interpretación” que establece el contenido del lenguaje a cargo del sujeto individual en una situación vivencial no es en absoluto algo obvio. Para nosotros los hombres, ésta depende de que en el lenguaje corriente tenga efecto un orden del mundo que sea capaz de mediar de una determinada forma histórica y socialmente condicionada entre, por un lado, la subjetividad de las distintas perspectivas vivenciales del hombre individual que permiten una apertura mundo; y, por otro lado, la validez universal abstracta propia del ideal formal de la ciencia. Dicho orden teórico jamás podrá aspirar a una validez universal de carácter teórico para toda “conciencia en general”, incluso en el caso de que llegase un día a afirmarse como norma para todos los hombres en la forma de un lenguaje universal. Su carácter es fundamentalmente dogmático y constituye en cierto modo el *logos* del destino humano. Y si la filosofía debe ocuparse de la administración racional del este *logos*, no podrá hacerlo estableciendo las correspondientes condiciones de posibilidad y necesidad únicamente sobre la base de la forma de orden propia de la “conciencia en general” cual conciencia teórica.<sup>65</sup>

En cualquier caso, Apel opina que el proyecto metafísico de Heidegger se orientó desde un principio hacia la reafirmación de la historia y del mundo, a partir de un fundamento ontológico previo, a saber: la aceptación de los entes, del “ser de los entes” y de los demás *Dasein*. En su opinión, se trataba de un paso previo para aspirar después al logro semiótico de una “intersubjetividad” ideal o plenamente compartida, que a su vez pretendió ser consciente de sus propias limitaciones y virtualidades. Es decir, de una intersubjetividad cada vez más integrada tanto respecto de los entes y los demás *Dasein* como respecto del “ser de los entes”. Heidegger habría sido así el precursor de lo que ahora se denomina la *estructura transcendental “a priori” del comprender*, con una limitación muy clara. En ningún caso esta estructura transcendental se podrá ya reconducir a un proceso de “autodistanciamiento” ontológico y semiótico, donde los co-sujetos relacionales se puedan reducir a un simple “yo cotidiano”, que a su vez se encuentra literalmente aislado de un modo cada vez más solipsista respecto de los demás “yo”. De ser así, se generaría un sujeto relacional ficticio, cuya única expectativa

---

<sup>64</sup>Cf. WHITE, T. J., *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Grand Rapids, Eerdmans, 2011.

<sup>65</sup>TF, I, 188, p. 189. Cf. HÖSLE, V., *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, Notre Dame (IN): University of Notre Dame, 2013.

sería concebirse como un ente o “cosa” más, similar a las demás, de modo que la historia y el propio mundo se verían irremisiblemente abocados hacia el más hostil de los nihilismos.<sup>66</sup>

De todos modos hay dos rasgos que caracterizan de un modo incondicionado a esta segunda “intersubjetividad” ideal o máximamente compartida, que ahora Apel postula. A saber: por un lado, a) el carácter relacional y la interdependencia mutua entre todos los diversos *Dasein* o co-sujetos que a su vez configuran de un modo aún más mancomunado dicha estructura transcendental del comprender; y, por otro lado, b) el peculiar “ser del poder-ser” que ahora se asigna a aquella *comunidad real* de comunicación que a su vez está formada por un conjunto de co-sujetos mutuamente interpelados, que a su vez generan una intersubjetividad cada vez más mancomunada, con un objetivo común muy claro: el de orientarse en su actuación cotidiana a lo largo de la historia hacia la constitución de una *comunidad ideal* de comunicación con pretensiones de validez, de verdad y de sentido, cada vez más compartidas y elevadas.<sup>67</sup>

En este sentido, para Apel, la definición más correcta de *persona* o *sujeto relacional* sería la de un “yo-junto-con-otros-yos”, siempre que cada uno de esos “yo” se conciba como un auténtico *interlocutor de la llamada del ente*. Es evidente que Heidegger habría reducido estas posibilidades de “vivir-junto-con” simplemente a las que se pueden desarrollar con ayuda de la ciencia y de la técnica. En cambio, Apel considera que estas posibilidades se pueden incrementar mucho más si a las posibilidades de las ciencias sociales y políticas se añade la ayuda que ahora pueden proporcionar las diferentes formas de lenguaje.<sup>68</sup> A este respecto afirma Apel:

La hermenéutica del ser de Heidegger hace visible (...) aquel entendimiento del “por mor de” del “ser-ahí”, que alienta en su filosofía y le hace convertirse en una hermenéutica del ser, en aquella posible forma [...] en todo momento consolidada de un “ser del poder-ser”; es decir, en la forma como viene expresada para Heidegger el carácter ontológico-existencial de la relación reflexiva de aquella conciencia que a su vez toma posición con respecto al ser, y se apropia de un “poder” en el sentido de una “técnica” aprendida.<sup>69</sup>

En cualquier caso, Apel atribuye un carácter cada vez más ambivalente a este creciente “ser del poder-ser”, del que fácilmente se puede apropiar el hombre a través de la *comunidad real* de comunicación en una determinada situación histórica dada; hasta el punto de que, frente a la pretensión kantiana, hegeliana o incluso

---

<sup>66</sup>Cf. JOSEPHIDES, L., HALL, A., (ed.), *We the Cosmopolitans. Moral and Existential Conditions of Being Human*, New York: Bergham, 2014.

<sup>67</sup>Cf. LUDLOW, P., *Living Words. Meaning Underdetermination and the Dynamic Lexicon*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

<sup>68</sup>Cf. GUTTING, G., *Thinking the Impossible. French Philosophy since 1960*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

<sup>69</sup>TF, I, p. 316. Cf. VELASCO, J. C., *Habermas. El uso público de la razón*, Madrid: Alianza, 2013.

husserliana, de reconstrucción de un “sujeto transcendental” o un “yo absoluto” o “subjetividad fenomenológica”, de pretensiones cada vez más desorbitadas, ahora se insiste en el carácter en sí mismo ambivalente de esta misma capacidad. Es decir, en la misma medida en que se asignan unas virtualidades *melioristas* en sí mismas ilimitadas, también se deben reconocer limitaciones prácticas de las que siempre se adolecerá, de modo inexorable. De cualquier forma, según Apel, este doble reconocimiento no debería fomentar una actitud nihilista y pesimista respecto del posible carácter regresivo de este proceso histórico, como finalmente se acabó haciendo presente en el último Heidegger. Simplemente, debe llevar a una denuncia de los excesos a los que condujeron las respectivas propuestas de Kant, Hegel o incluso Husserl, relativas a la existencia incondicionada de un sujeto transcendental o yo absoluto o subjetividad fenomenológica, fomentando actitudes claramente irresponsables respecto de las correspondientes expectativas históricas. En cualquier caso, Apel reconoce que después de Heidegger se han abierto otras muchas posibilidades, a pesar de que en su caso acabara desconfiando de todas ellas, orientando su filosofía en un sentido completamente distinto.<sup>70</sup> A este respecto afirma Apel:

Para nosotros, los seres humanos, que también somos finitos y estamos expuestos a un futuro incierto, no es por principio imposible identificar, como quería Hegel, la comprensión substancial del mundo implicada en el compromiso histórico con la dialéctica sistemática de la reflexión y pretender “superarla” en cuanto a su contenido en el “saber del saber”. La constitución prerreflexiva del sentido, que pertenece a la historia, y la reflexión filosófica sobre su validez forman el doble polo de una dialéctica que haría desbaratar el intento de Hegel de una “superación” de la “sustancia” en el “sujeto” de la reflexión transcendental.<sup>71</sup>

## 5. El tránsito hacia la “persona”-núcleo a través de Polo

Leonardo Polo (1922-2013) en *El acceso al ser – AS –* (1962)<sup>72</sup> también aborda el problema del núcleo constituyente del sujeto relacional humano en continuidad con Heidegger, aunque manteniendo una discrepancia gnoseológica fundamental. En su opinión, bastaría con una revisión actualizada de la teoría clásica aristotélica tomista de los hábitos para conseguir invertir las anteriores críticas que

---

<sup>70</sup> Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “El retorno hermenéutico hacia la subjetividad transcendental kantiana, 200 años después. (A través de Karl-Otto Apel)”, Torralba, J. M., (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant*, Serie Universitaria 174, Universidad de Navarra, Cuaderno de Anuario Filosófico, 2005, pp. 85-97.

<sup>71</sup> TF, I, p. 240. Cf. SIEP, L., *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

<sup>72</sup> El presente estudio sobre la noción de sujeto relacional sólo tiene en cuenta las propuestas de Polo en relación con el *Dasein* heideggeriano en *El acceso al ser* (1964). Sin embargo hay otros muchos lugares donde después desarrolló más extensamente estas ideas, especialmente en *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo* (Madrid: Rialp, 1993), *Curso de teoría de conocimiento* (Pamplona: Eunsa, 1984-2004), *La Antropología transcendental* (Pamplona: Eunsa, 1999-2003).

se han formulado a la filosofía contemporánea de Kant, Hegel o incluso Husserl. Solo con admitir este paso se podría conceptualizar este *núcleo central* del sujeto relacional humano, sin considerarla una empresa condenada de antemano al más estrepitoso de los fracasos. Máxime cuando se comprueba cómo una reconstrucción fenomenológica de las múltiples dimensiones de lo humano podría configurar un conjunto unitario coherente con la noción clásica de “persona”. Es más, ahora se opina que se trata de un paso absolutamente necesario desde un punto de vista heurístico, a fin de responder satisfactoriamente a los innumerables dilemas y paradojas que se acabaron haciendo presentes en los representantes más significados de la filosofía moderna. En este sentido le ocurre a Polo, a un nivel gnoseológico, algo similar a lo que anteriormente le ocurrió a Heidegger, a un nivel estrictamente ontológico. De hecho Polo también se acabará viendo obligado a enmendar numerosas lagunas e insuficiencias gnoseológicas de la noción de “sujeto transcendental” en Kant, o de “yo absoluto” en Hegel, o de la “subjetividad fenomenológica” en Husserl; con el agravante de que ahora también se hace necesario incluir la noción de *Dasein* en Heidegger, teniendo que llevar a cabo una profunda revisión crítica de las categorías gnoseológicas utilizadas en su caso.<sup>73</sup>

Heidegger, por ejemplo, trató de invertir el uso solipsista e inmanentista que Hegel hizo de la noción de “*Dasein*”, o “*ser-ahí*”, aunque con una salvedad importante: introdujo un segundo proceso de desdoblamiento y de reapropiación respecto del propio “yo”, en un sentido claramente no inmanentista ni solipsista, donde el “yo” y el “no yo”, o donde el *Dasein* y el *mundo entorno*, ya no se excluyen mutuamente, sino que se complementan. Polo, por su parte, comparte la mayoría de las propuestas de Heidegger, especialmente respecto de la inversión ontológica que introduce en la concepción inmanentista y solipsista de la subjetividad transcendental, absoluta o fenomenológica de los tres autores antes citados. En efecto, según Hegel, el *Dasein* primero necesita “autodistanciarse”, para a continuación poder vaciarse de sí mismo del modo más completo posible, hasta quedar reducido a la nada más absoluta (Kénosis). Sólo después podrá proceder a la ulterior reconstrucción de sí mismo de un modo muy distinto, a partir de cero, apropiándose y haciendo suya la correspondiente “visión del mundo”, sin necesidad de nada previo que le determine. A este respecto, Hegel consideraba que el nuevo punto de partida de la filosofía idealista debería ser una situación de indiferencia relativa, garantizando un efectivo equilibrio entre las distintas opciones en liza, a pesar de tampoco poder desechar algún tipo de influencias y condicionamientos sociales. Justamente para evitar este tipo de determinismos historicistas, o simplemente progresistas, en la respectiva “visión del mundo”, Polo acepta la inversión ontológica propuesta por Heidegger en los planteamientos idealistas hegelianos. En este sentido, también sustituye la noción de “yo” y de “visión del mundo” por la de “ente” y “ser de los entes”, como punto de

---

<sup>73</sup> COOK, R. T., *The Yablo Paradox. An Essay on Circularity*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

partida de la filosofía, a pesar de discrepar respecto de la distancia intransitable que Heidegger estableció entre ellos. En cualquier caso, Polo acepta plenamente el hallazgo heideggeriano de la noción ontológica de “ente”, como una auténtica “novedad”, que se habría llevado a cabo a partir de la falsación y refutación del solipsismo e inmanentismo de toda la filosofía hegeliana anterior. Entonces se habría fomentado un *nihilismo* muy radicalizado, por haber propiciado un solipsismo en una situación de carencia entitativa absoluta, mientras que Heidegger habría localizado el procedimiento adecuado para invertir una situación a todas luces muy negativa para la metafísica.<sup>74</sup>

Pero a pesar de este acuerdo parcial con Heidegger, Polo hace notar cómo en la argumentación heideggeriana se entrecruzan dos planos dialécticos muy distintos, el gnoseológico y el estrictamente ontológico o metafísico, sin establecer una correcta articulación entre ellos. De ahí que ahora Polo considere absolutamente necesario volver a proponer una nueva definición de la *persona-núcleo*, concebida como el *centro neurálgico* del sujeto relacional desde categorías estrictamente gnoseológicas, así como un paso previo a su ulterior consideración ontológica, fenomenológica o simplemente semiótica, como ahora también se ha comprobado en Zubiri y Apel; hasta el punto de que Polo acabará concibiendo a la persona o sujeto relacional en este nuevo contexto, como un efectivo “*existente inacabado abierto al ser*”, o simplemente como un “*mediador entre los entes y el ser*”.<sup>75</sup>

En cualquier caso, Polo valora positivamente y prolonga la crítica con la que Heidegger denuncia los excesos hegelianos a la hora de describir los procedimientos de “*autodistanciamiento*” y “*reapropiación*” usados por el “yo absoluto” para tratar de alcanzar un reconocimiento de lo real en cuanto tal, aunque tampoco acabara de sacar las consecuencias oportunas. El mérito principal de Heidegger a este respecto habría consistido en hacer ver, frente a Hegel, cómo con frecuencia resulta conveniente, en los denominados procesos de “*autodistanciamiento*” recíproco, comenzar a partir de la nada, del nihilismo o simplemente de cero, aunque no para quedarse en un solipsismo, sino para encontrar una nueva vía de acceso al “ser de los entes”, aunque ahora se le dé a esta pretensión un sentido muy distinto del que le otorgó Heidegger. En cualquier caso, Polo muestra un claro rechazo al uso dado por Hegel o por Heidegger respecto del estado de indeterminación pura con que ambos empezaron sus respectivas filosofías, cuando se habría podido dar desde sus inicios un sentido metafísico transcendente muy distinto. En este sentido, Polo considera más apropiado iniciar una descripción de este tipo a partir de una teoría clásica de los hábitos intelectuales, a pesar de tener que reconocer una limitación, a saber: la filosofía clásica tampoco habría abordado este tipo de problemas tan nucleares a un nivel tan alto de reflexión especulativa, sin acabar de advertir que constituye el *punto más alto* que la filosofía puede alcanzar, como

---

<sup>74</sup>Cf. PLUDER, V., *Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013.

<sup>75</sup>Cf. WILLIAMS, J. F., *Hating Perfection. A Subtle Search for the Best Possible World*, New York: Humanity Books, Prometheus, 2013.

ahora se hace notar. En cualquier caso, Polo también mostrará sus numerosas discrepancias respecto del modo de concebir este tipo de comienzos por parte de Heidegger, o antes Hegel, dado que siempre hay que dejar abierta la posibilidad de que se invierta este tipo de procesos, en la medida en que también es posible iniciar un círculo virtuoso de crecimiento positivo, al modo pragmático medio lista antes postulado por Apel.<sup>76</sup> A este respecto afirma Polo:

El ímpetu heurístico de Heidegger se distingue del que es propio de la dialéctica hegeliana en que Hegel cree que es posible incrementar el saber siempre, cualquiera que sea el contenido inteligible ya logrado, mientras que, para Heidegger, todo contenido inteligible ha de ser descalificado para que podamos de verdad comenzar el avance. Hegel se contenta al empezar con la indeterminación pura.<sup>77</sup>

De todos modos Polo considera que Heidegger habría dado dos pasos positivos más respecto de Hegel. En principio, a) habría localizado un punto de partida más apropiado en la investigación heurística relativa al propio *núcleo central* sobre el que convergen el conjunto de relaciones que a su vez caracterizan a la persona como sujeto de conocimiento y de deseo, aunque con una diferencia. En su opinión, en lugar de caracterizar al *Dasein* o “*ser-ahí*” a partir de los procesos hegelianos de “*autodistanciamiento*” entitativo, como pretendió Heidegger, hubiera sido mejor recurrir a la filosofía clásica. Se hubiera podido así caracterizar al sujeto relacional humano en virtud de sus facultades intelectivas y volitivas, en la medida en que emergen a partir de un núcleo lógico central del saber, que a su vez se constituye como un auténtico “mediador”, tanto respecto del conjunto de conocimientos como entre los “entes” y el ser.<sup>78</sup>

Pero, por otro lado, b) Heidegger también habría permitido localizar, en un segundo momento, el *núcleo central del saber* que a su vez configura aquella relación transcendental específica que permite correlacionarse con los entes en general, llevando a cabo incluso un auténtico acceso al “ser”, como hubiera sido de esperar, aunque Heidegger nunca lo hubiera siquiera intentado. En este sentido, Polo concibe el *núcleo central* del saber como el ámbito específico donde propiamente se hace presente el sujeto relacional humano, ya se le llame *Dasein* o *persona-núcleo*, o “*existente inacabado abierto al ente*”, o simplemente “*mediador entre los entes y el ser*”. Sólo a partir de aquí, en un contexto tan polémico, se puede advertir a su vez el peso tan demoleedor que acabó teniendo la *perplejidad* en Heidegger, debido a los graves problemas gnoseológicos que ahora plantea la *existencia* humana a la metafísica.<sup>79</sup> En cualquier caso afirma Polo:

<sup>76</sup>Cf. GIBBONS, J., *The Norm of Belief*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

<sup>77</sup>AS, p. 188. Cf. MEYLAHN, J.-A., *The Limits and Possibilities of Postmetaphysical God-Talk. A Conversation between Heidegger, Levinas and Derrida*, Leuven: Peeters, 2013.

<sup>78</sup>Cf. DWORKIN, R., *Religion without God*, Cambridge (MA): Harvard University Press, 2013.

<sup>79</sup>Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “Representacionismo y lenguaje en Apel y Polo. Hacia una prolongación semiótica y metafísica de la fenomenología” en *Pensamiento, Lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, González, A. L., González Ginocchio, D., (eds.), *Cuadernos de Pensamiento español*, 37, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 86-108.

Para ir más allá de Hegel, Heidegger busca dar razón de la perplejidad en la investigación acerca de lo que hemos llamado núcleo del saber. La inclusión de la perplejidad en el plano temático concreta el sujeto como existencia humana –*Dasein*.<sup>80</sup>

Polo nunca llega a identificar el *núcleo del saber* con la noción de *persona*, aunque sí lo hace con la noción de *Dasein* propuesta por Heidegger. En su opinión, Heidegger habría localizado en el *Dasein* el auténtico núcleo del saber, aunque nunca considerase apropiado denominarle persona. En cualquier caso, Polo no entra en la polémica acerca de la posible existencia de un hilo conductor que garantice la continuidad de la noción clásica de persona a través del “sujeto transcendental” kantiano, de “yo absoluto” hegeliano, del “sujeto fenomenológico” husserliano o del *Dasein* heideggeriano. En su lugar se cuestionó más bien la naturaleza y el alcance sistemático del *núcleo lógico del saber* propio de sujeto relacional humano. De todos modos se hace notar que Heidegger tampoco quiso reconocer cómo todo aquel conjunto de relaciones que caracterizan a la *persona* humana acababan convergiendo en el ámbito especulativo que ahora Polo señala como *núcleo del saber*. Precisamente por estar la *persona* inserta en una estructura transcendental de esta naturaleza, también sus posibilidades de conocimiento son ilimitadas o simplemente transcendentales, sin que exista ninguna entidad que pueda ser ajena al interés cognitivo humano. En cualquier caso, en este punto Polo sólo pretende aportar una definición ontológica precisamente de este *núcleo central* que ahora caracteriza a la *persona humana*, en la medida en que se configura de un modo *incompletamente abierto*, y siempre necesitado de un impulso heurístico posterior; hasta el punto de que ahora este *núcleo del saber* se afirma como una *estructura hermenéutica transcendental* que a su vez permite postular una posible apertura a un respectivo horizonte de comprensión aún mayor, aunque los logros alcanzados siempre sean incompletos, como también había sucedido en Heidegger, en Zubiri o en Apel.<sup>81</sup>

Polo sitúa el *logos central* o *persona-núcleo* configurando un peculiar eje articulador o *sujeto relacional* del que a su vez dependen las diversas configuraciones a un nivel transcendental y categorial, ya sean relativas al mundo, a las demás personas o al propio yo. En este sentido el sujeto relacional o *persona-núcleo* se afirma como un auténtico “mediador entre los entes y el ser”. Sin embargo ahora también hace un añadido: en su opinión, el punto de partida de este tipo de procesos no es un “a priori” ya dado y dispuesto, como en Kant, ni tampoco la indiferencia pura como en Hegel, ni la vuelta a las “cosas mismas” de Husserl, ni el simple nihilismo, como en Heidegger. En su lugar, más bien, el punto de partida adecuado de este tipo de aperturas y mediaciones por parte del núcleo del saber se sitúa en

---

<sup>80</sup> AS, p. 163. Cf. PORTER, S. E.; MALCOLM, M. R., *Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2013.

<sup>81</sup> Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “El sentido del ser en Heidegger, según Apel y Polo: ¿Superación del olvido del ser, transcendentalismo autoenajenado o perplejidad insalvable?” en *Studia Poliana*, 4, 2002, pp. 19-60.



un lugar muy distinto, a saber: la simple *novedad* del ente como existente concreto, a pesar de concebirse como carente de una identidad real fenomenológica o simplemente susceptible de ser refutada o negada, teniendo en ese caso que ser sustituida gnoseológicamente por otra aún más novedosa.<sup>82</sup>

En efecto, en la medida en que alguna de nuestras respectivas nociones o ideas relativas al mundo, al propio “yo” o a las demás personas, se demuestran falsas, el núcleo lógico esencial del sujeto relacional, o persona espiritual, debe actuar en consecuencia; es decir, se debe sentir interpelado para iniciar un proceso voluntario de reconstrucción no debida de estas mismas ideas, con un objetivo muy preciso: aspirar a la ejecución de una nueva *mediación gnoseológica* que conlleve una efectiva ganancia respecto de la totalidad de las facultades intelectuales y volitivas de la persona espiritual. En la medida en que se haga efectiva la reformulación de esta “nueva” mediación gnoseológica que ahora ejerce el *existente personal concreto*, también se logrará una mayor apertura al resto de los entes, al ser en general, a las demás personas o incluso a uno mismo.<sup>83</sup>

En cualquier caso, sólo se podrá alcanzar un mayor reconocimiento de las posibilidades de ampliación del *núcleo lógico central del saber*, si a su vez se genera el consiguiente crecimiento del sujeto relacional o *persona-núcleo*. Evidentemente siempre cabe también un posible retroceso en este tipo de procesos, con el consiguiente debilitamiento de las facultades. Especialmente así ocurriría con la vuelta a un estado paradójico de perplejidad por no haber estado a la altura de las expectativas propuestas; máxime si la *perplejidad* se reduplica haciendo que el núcleo del saber de la persona se angoste y se complique, tratando de encontrar un tipo de pretensiones lógicas desorbitadas o absolutamente vacías y carentes de sentido, que sólo conducen a un callejón sin salida posible.<sup>84</sup> Por eso afirma Polo:

Interpretamos el logos humano como novedad carente de identidad real. Ahora bien, tal carencia no es la falta de algo debido. [...] Muy lejos de ser un obstáculo para el conocimiento temático, la novedad del logos lo permite como ganancia. Esta ganancia no es-para el logos (nótese que en ese caso llevaría consigo ejecución), sino que está “redundada” y, por tanto significa apertura. Solamente el debilitamiento inherente a la morosa consideración de la insuficiencia del tener presencial va a parar a la perplejidad. [...] La reiteración es debida a una pretensión preponderante

<sup>82</sup>Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “El problema del fundamento en Polo y Apel: ¿Límites irrebables o abandono del límite mental?” en I. FALGUERAS, J. A. García González, J. J. PADIAL (eds.), *Futurizar el presente, Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, 2003, pp. 213-240.

<sup>83</sup>ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “La libertad trascendental heideggeriana, según Apel y Polo. Hacia un meliorismo semiótico y gnoseo-antropológico mutuamente reforzado” en GINOCCHIO, D. G., ZORROZA, M. I., (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de L. Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, núm 247, Universidad de Navarra, 2012, pp. 47-56.

<sup>84</sup>Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “La autotranscendencia del sentido en Heidegger, según Apel y Polo: ¿Voluntad de superación, comprensión ‘a priori’ o inmanentismo gnoseológico?” en *Studia Poliana* 5, Universidad de Navarra, 2003, pp. 27-74.

que angosta el logos y lo complica prematuramente en una exigencia de identidad completamente vacua. La reiteración versa sobre el logos.<sup>85</sup>

En este contexto, la esencia del *núcleo del saber* y del correspondiente sujeto relacional o *persona-núcleo* se sitúa en la *apertura* y ulterior *mediación*, distinguiendo a su vez dos aspectos: a) la *apertura y mediación redundante* o reiterativa, que angosta el horizonte de expectativas, generando una creciente perplejidad paralizante, sin que haya forma de salir de ese callejón sin salida; y, por otro lado, b) la *apertura y mediación novedosa* que redonda, aunque en sí misma siempre esté inacabada y esté a su vez abierta a una posterior mejora respecto a una ulterior novedad todavía no descubierta que, como ahora sucede con el descubrimiento del ente existente concreto, podría acabar redundando en una posibilidad de crecimiento en libertad aún mayor.<sup>86</sup>

Evidentemente estas distintas formas de *crecimiento personal* pueden venir precedidas por un proceso reflexivo de naturaleza especulativa. En todos estos casos, la *persona-núcleo* las puede integrar alrededor de un eje central que se afirma como un auténtico “*mediador entre los entes y el ser*”, sin excepción posible. Sin embargo, con frecuencia este crecimiento personal simplemente genera un proceso expansivo de carácter práctico en razón de las múltiples aplicaciones que trae consigo. En cualquier caso, estos procesos de apertura novedosa y de mediación creativa permiten poner en evidencia las ilimitadas posibilidades de desarrollo que para el sujeto relacional o *persona-núcleo* puede tener la correspondiente apropiación y ulterior ampliación responsable de un determinado ámbito del saber. En este contexto el núcleo del saber no pertenece a una identidad o absoluto actualmente infinito, como en Hegel. En su lugar, el núcleo del saber pertenece más bien a un sujeto relacional, que a su vez fomenta un proceso espiritual de apertura mundanal y de mediación creativa, que nunca debe amortiguarse. Es decir, un proceso que, por estar siempre inacabado, debe poder abrirse y ganar terreno respecto del horizonte de expectativas que de un modo ilimitado se propone.<sup>87</sup> A este respecto, afirma Polo:

Apertura significa: novedad inacabada que redonda. ¿Y no es la apertura así entendida el conocimiento humano? ¿No acontece el conocer como novedad que, sin acabar de constituirse en reflexión real, se expansiona en tema sin necesidad de ejecución? ¿No es la expansión puro redundar? Aunque la novedad no es identidad infinita, posee esencialmente la capacidad de no perderse, amortiguarse o desvanecerse en el mundo, ya que es estricta novedad (no se incluye en el mundo) y, por lo

---

<sup>85</sup> AS, p. 115 Cf. PUTNAM, H., *Philosophy in an Age of Science*; CARO, M. de; MACARTHUR, D., (eds.), Cambridge (MASS): Harvard University Press, 2012.

<sup>86</sup> Cf. PFAU, T., *Minding the Modern. Human Agency, Intellectual Traditions, and Responsible Knowledge*, Notre Dame (IN): Notre Dame University Press, 2013.

<sup>87</sup> SPRINGGE, T. L. S., *The Importance of Subjectivity. Selected Essays in Metaphysics and Ethics*, McHenry, L. (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2011.

tanto, abre, gana. Y como la ganancia no es la propia de la constitución del logos, redundante, esto es, desvela, se expansiona temáticamente.<sup>88</sup>

Evidentemente, junto a estos dos tipos de novedad o apertura, también se pueden admitir otras posibles dimensiones en la consideración de la *persona-núcleo* como *eje central del saber*; es decir, como aquella dimensión existencial y la estrictamente esencial, que a su vez hace posible su posterior maduración a nivel ontológico como *persona*, al modo fenomenológico y semiótico ya anteriormente analizado en otros autores, especialmente Zubiri y Apel. Según Polo, no se puede otorgar una prioridad a la esencia sobre la existencia ni viceversa. Más bien la respuesta dada en cada caso a un nivel fenomenológico, semiótico o gnoseológico dependerá en cada caso del problema que se considere. Si se trata de un problema existencial que a su vez exige una consideración de la correspondiente *estructura trascendental del comprender* “según” un punto de vista igualmente existencial, entonces no cabe duda de que la prioridad se debería otorgar a la existencia. Sin embargo, es evidente que no todos los problemas son existenciales, y con mucha frecuencia el punto de vista esencial es más que suficiente para dar una respuesta adecuada a la cuestión planteada a un nivel simplemente fenomenológico o semiótico.<sup>89</sup>

De cualquier manera, Polo introduce un “giro gnoseológico” en el planteamiento de la cuestión de la separación que habitualmente se establece entre esta doble dimensión existencial y esencial de la *persona-núcleo*. En efecto, aunque la respuesta dada dependa en cada caso del enfoque “según” el cual sea el horizonte de expectativas desde el que se formula una cuestión, lo fundamental no residiría tanto en el punto de partida, como en el de llegada y en el tipo de ganancia gnoseológica que en cada caso se espera aportar. En este sentido lo decisivo para la noción de *persona-núcleo* reside en su capacidad de apropiarse de la correspondiente *novedad gnoseológica* en la forma de fomentar la mayor apertura posible, sin que necesariamente la ganancia gnoseológica a la que se aspira tenga que ser la misma en todos los casos; máxime si el crecimiento gnoseológico que puede redundar para el logos o para la *persona-núcleo* se puede acabar disolviendo o puede volverse incluso negativo, sin tampoco fomentar una apertura aún más novedosa y creativa, como en principio era de esperarse.<sup>90</sup> A este respecto afirma Polo:

La matización de las referencias, es decir, el valor del *según* de las diversas dimensiones cognoscitivas, es el beneficio de la novedad. El valor del *según*, en cuanto posee carácter de novedad, permite ganancia. Y como es ganancia no es referible al logos que redundante. La ganancia que redundante es la estricta noción de apertura. En

---

<sup>88</sup> AS, pp. 115, 116. Cf. MOORE, A. W., *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

<sup>89</sup> Cf. SÁNCHEZ MECA, D., *Modernidad y romanticismo. Para una genealogía de la actualidad*, Madrid: Tecnos, 2013.

<sup>90</sup> Cf. CRANE, T., *The Objects of Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

suma, la novedad del logos redundante de acuerdo con su inacabamiento; y en este sentido, la novedad del logos puede llamarse apertura.<sup>91</sup>

En cualquier caso, Polo opina que el orden transcendental del ser y de la existencia resulta prioritario respecto del orden simplemente categorial de las esencias. En este sentido, el protagonismo otorgado a la *persona-núcleo* o sujeto relacional en el simple análisis gnoseológico del eje central del saber, permite sacar una conclusión clara: existen dos órdenes de conocimiento, que a su vez establecen una jerarquía interna entre ellos. En primer lugar, a) el orden de la presencia, del conocimiento, de los límites, de la esencia, del logos y, en definitiva, de la metodología de la ciencia o del saber categorial; y, por otro lado, b) el orden de las existencias, de las separaciones, de las suposiciones, del ser, del sujeto relacional y de la persona-núcleo; en definitiva, del saber metafísico o transcendental.<sup>92</sup>

En este sentido, dentro del *núcleo del saber* también habría que separar dos dimensiones: a) la dimensión *existencial* de la *persona-núcleo*, respecto de la dimensión *esencial* del logos, otorgando una prioridad a aquella primera respecto de esta segunda. Ello se debe a que tan sólo la dimensión existencial conseguiría distanciarse lo suficiente de la propia esencia o naturaleza humana, como para alcanzar un conocimiento diferenciado de los constituyentes, que a su vez configuran la mencionada estructura transcendental del comprender. Por otro lado, b) el *logos o saber categorial*, que tendría la función de unificar y articular con una novedad inacabada las distintas esencias que forman parte de dicha estructura transcendental, con propuestas que siempre deberán estar abiertas a la posibilidad de otorgarles un mayor alcance. En cambio el núcleo del saber siempre debería poder garantizar su propia constitución interna de un modo transcendental en virtud del carácter existencial que a sí mismo se asigna de una vez por todas, sin posibilidad de inacabamiento a este respecto.<sup>93</sup> En este sentido afirma Polo:

Si en el orden al ser *sólo* presencia significa suposición, en orden al conocimiento *sólo* presencia significa límite. La separación de la presencia respecto del ser no es la constitución del conocimiento separado. *Según la presencia* es una referencia del logos, pero no es, en modo alguno, la constitución del conocimiento por separado: a ello se opone tanto el valor de novedad unificante que debemos reconocer al logos como la distinción de éste y el núcleo del saber.<sup>94</sup>

Para Polo el sujeto relacional o *persona-núcleo*, en cuanto principio en sí mismo inacabado, debe aspirar a un único horizonte de expectativas adecuado cuando a su vez se apropia del correspondiente eje lógico del saber, máxime cuando la *per-*

---

<sup>91</sup> AS, p. 115 Cf. RÖDL, S., *Kategorien des Zeitlichen: Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Suhrkamp, Frankfurt, 2005; *Categories of the Temporal. An Inquiry into the Forms of the Finite Intellect*, Cambridge (MAS): Harvard University Press, 2012.

<sup>92</sup> Cf. MARRAUD, H., *¿Es lógico? Análisis y evaluación de argumentos*, Madrid: Cátedra, 2013.

<sup>93</sup> Cf. SAÉZ CRUZ, J., *Sobre el problema de la realidad*, Málaga: Original Writing Spain (Mis Palabras), 2013.

<sup>94</sup> AS, p. 113 Cf. GEUSS, R., *A World without Why*, Princeton (NJ): Princeton University Press, 2014.

sona-núcleo ejerce de “mediador entre los entes y el ser”, sin tampoco poder dejar de tener en cuenta al Ser Supremo del que todos los demás entes dependen. En este sentido la noción de *ser* es lo primero conocido y lo último efectivamente logrado, como afirma el dicho clásico. Sin embargo, el descubrimiento de la asombrosa novedad gnoseológica que supone el *ser* ya conlleva por sí mismo un crecimiento y un perfeccionamiento de la *persona-núcleo* como sujeto relacional inacabado que a su vez se apropia y sobre el que bascula el correspondiente eje del saber. En este sentido la *persona-núcleo* se define como el “existente inacabado abierto a los entes” o simplemente como el agente “mediador efectivo entre los entes y el ser”. En este sentido se contraponen dos tipos de crecimiento, a saber:<sup>95</sup>

a) el *crecimiento temporal e histórico*, que se logra mediante la adquisición por parte de la humanidad de un nivel de conocimiento preferentemente categorial en determinadas circunstancias de lugar y tiempo. Por eso se atribuye a la humanidad el papel de agente “mediador universal” de todo posible conocimiento histórico, por cuanto la adquisición de cualquier verdad o la aprobación de cualquier bien, necesariamente pasa por la *persona-núcleo*, aunque le afecte a un nivel simplemente superficial. Al menos éste sería el procedimiento de adquisición de una ciencia o una técnica en virtud de las posibles aplicaciones que sus resultados pudieran tener para la humanidad en su conjunto y para una sociedad concreta en unas circunstancias espacio-temporales determinadas;<sup>96</sup>

b) el *crecimiento a-temporal o relacional* que se logra mediante el reconocimiento metafísico por parte de la *persona-núcleo* de un nivel conocimiento metahistórico específicamente transcendental. Además, ahora la orientación de este crecimiento incluye preferentemente a los “entes” en general, aunque también la absoluta novedad del “Ser Supremo” en particular. Sin embargo, este tipo de nociones ya no pueden verse afectadas por las diversas circunstancias de lugar y tiempo.<sup>97</sup>

De todos modos, no sucede lo mismo con la mera reflexión especulativa del logos sobre el respectivo núcleo del saber. En efecto, en estos casos también se puede generar el mismo tipo de angostamiento y perplejidades que anteriormente se han mencionado, según el tipo de crecimiento que en cada caso predomine.<sup>98</sup> A este respecto afirma Polo:

En el orden de la novedad del logos, conocer el ser significa proseguir. La prosecución es la matización de la novedad del logos que redunde en la ganancia de

<sup>95</sup>Cf. NOVAK, L., NOVOTNÝ, D. D., SOUSEDÍK, P., SVOBODA, D., (ed.), *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic*, Frankfurt: Ontos, 2013.

<sup>96</sup>Cf. BLUMENBERG, H., *Historia del espíritu de la técnica*, Valencia: Pre-textos, 2013.

<sup>97</sup>PRZYWARA, E., *Analogía Entis. Metaphysics. Original Structure and Universal Rhythm*, BETZ, J. R.; HART, D. B.; Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2014.

<sup>98</sup>Cf. PATTISON, G., *God and Being. An Inquiry*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

la persistencia del ser. La prosecución no es constitutiva de la novedad del logos. Paralelamente, el valor de según de la disposición proscutiva no es nada parecido a la historicidad del logos (el conocimiento del ser no es histórico), sino que expresa simplemente que la función operativa del conocimiento no requiere ejecución. El logos no prosigue hacia sí mismo: no tiene por qué hacerlo, ni ello le sería de ninguna utilidad. Pero la matización proscutiva no es incompatible con la novedad.<sup>99</sup>

## Conclusión. ¿Sigue teniendo sentido la pregunta por el sujeto relacional?

Zubiri, Apel y Polo introdujeron numerosas correcciones a las propuestas de Heidegger, hasta el punto de dejarlo en muchas ocasiones prácticamente irreconocible. De hecho se recurrió en los tres casos a diversas alternativas complementarias de tipo fenomenológico, semiótico o gnoseológico, aunque no siempre los resultados fueran compatibles con los *senderos perdidos* seguidos por el primer y último Heidegger. En todos estos casos se habría tratado de resolver las paradojas y contradicciones irresolubles que desde un punto de vista metafísico había acabado generando el fracasado proyecto programático heideggeriano de elaborar una noción suficientemente razonable de “*Dasein*” o “*ser-ahí*”; es decir, una noción que fuera capaz de otorgar un claro sentido ontológico a los procesos de “*autodistanciamiento*”, que en Kant, Hegel o Husserl acabaron teniendo un claro sentido solipsista e inmanentista. Sólo una vez aceptada esta posibilidad, Zubiri, Apel y Polo habrían podido proponerse elaborar una redefinición de la noción de *sujeto relacional* o *persona*, concibiéndola como una “*esencia abierta*” o simplemente una “*atalaya del ente*”; como un “*yo-junto-con-otros-yos*” o simplemente como el “*interlocutor de la llamada del ente*”; o como un “*existente inacabado abierto a los entes*” o simplemente como el agente “*mediador entre los entes y el ser*”.<sup>100</sup>

En este sentido, el propósito del presente artículo ha sido mostrar cómo las cuatro interpretaciones del *sujeto relacional* ahora propuestas, además de tener un sorprendente punto de partida común en la postura de Heidegger frente a Kant, Hegel o Husserl, también habrían pretendido un segundo objetivo: mostrar cómo las tres nociones de “yo”, mundo o “ser de los entes”, constituyen en estos autores una *estructura trascendental del comprender* a la que se otorga un “libre sentido”, cada vez más abierto, con resultados muy distintos y en ocasiones opuestos. A este respecto los cuatro autores ahora analizados acabarían adoptando posturas muy diferentes respecto de la *diferencia radical última* que Heidegger

---

<sup>99</sup> AS, p. 117. Cf. GRONDIN, J., *A la escucha del sentido. Conversaciones con Marc-Antoine Vallée*, Barcelona: Herder, 2014.

<sup>100</sup> Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “Aquinas sobre los trascendentales, 700 años después. ¿Refundación, ampliación o recomposición de la metafísica. (A través de Aertsen, Polo y Millán Puelles)?” por *Revista española de Filosofía Medieval*, Sofime – Sociedad de Filosofía Medieval, núm. 16, Zaragoza, 2009, pp. 89-94.

estableció entre los entes y el “ser de los entes”. En este sentido prolongaron sus reflexiones relativas al *sujeto relacional* en direcciones muy distintas y en sentidos en gran parte opuestos, aunque con un rasgo común, a saber: independizar el discurso sobre el sujeto relacional o persona respecto del discurso acerca de Dios; ya se considere transitable o no la diferencia radical última que se establece entre ellos, cosa que no ocurría al menos en Kant, Hegel o incluso Husserl. De todos modos reconstruir el discurso heideggeriano relativo al “libre sentido” o “cuidado” otorgado en cada caso al *sujeto relacional* a la hora de reelaborar estas nociones, así como las subsiguientes prolongaciones propuestas por estos otros tres autores, es una cuestión muy compleja, y tendrá que ser dejada para otra ocasión.<sup>101</sup> En cualquier caso Heidegger inició el debate, al plantear la siguiente pregunta:

¿Qué se busca ontológicamente cuando se busca el sentido del cuidado? ¿*Qué significa sentido?* La investigación tropezó con este fenómeno en el contexto del análisis del comprender y de la interpretación. De acuerdo con lo que allí se dijo, sentido es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada. Sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, fondo sobre el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es. En efecto, el proyectar abre posibilidades, es decir, abre aquello que hace posible algo.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “Cultura europea 2000: ¿Crisis posmoderna o tránsito hacia el posconvencionalismo? (A través de Karl Otto Apel)” en BANÚS, E. (ed), *Actas del V Congreso de ‘Cultura Europea’*, Pamplona, 28 al 31 de octubre de 1998, Aranzadi, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000, pp. 81-101.

<sup>102</sup> SyT, 2003, p. 339. Cf. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., *La libertad de sentido en Heidegger, Apel, Zubiri y Polo. El constitutivo relacional del Dasein, de la intersubjetividad, de la personabilidad y de la persona-núcleo*, sin publicar.