

# ¿QUÉ ES EL «HOMBRE»?\*

## UNA VINDICACIÓN POSTMETAFÍSICA DEL SUJETO

Pedro S. Limiñana

Departamento de Filosofía del IES Profesor Juan Pulido Castro

[pesanlimi@yahoo.es](mailto:pesanlimi@yahoo.es)

### RESUMEN

El afán del ser humano por comprenderse a sí mismo se halla a la base de toda reflexión filosófica. Mediante el diálogo con autores como Tugendhat, Heidegger, Sartre o Aristóteles, en este trabajo se reivindica la importancia de la pregunta antropológica como cuestión filosófica fundamental y la vigencia de una respuesta a esta pregunta: la que encuentra en la libertad el aspecto decisivo de la condición humana.

**PALABRAS CLAVE:** ser humano, existencia, libertad, antropología filosófica, metafísica, filosofía primera, razón, voluntad, deliberación, decisión.

WHAT IS THE "MAN"?

A POSTMETAPHYSICAL VINDICATION OF THE SUBJECT

### ABSTRACT

The eagerness of the human being to understand himself is at the base of all philosophical reflection. Through dialogue with authors such as Tugendhat, Heidegger, Sartre or Aristotle, in this paper the importance of the anthropological question is claimed as a fundamental philosophical question and the validity of an answer to this question is claimed: the one that finds the decisive aspect in freedom of the human condition.

**KEYWORDS:** human being, existence, freedom, philosophical anthropology, metaphysics, first philosophy, reason, will, deliberation, decision.



El ser humano ha sentido desde siempre la necesidad de explicar la realidad, el mundo que le rodea e, incluso, de explicarse a sí mismo. En efecto, desde que el hombre es hombre se ha formulado preguntas acerca de la existencia en general, sobre cuestiones que le resultan de una importancia fundamental: ¿cómo es la realidad?, ¿cuál es el origen del universo?, ¿qué explicación tienen los fenómenos de la naturaleza?, ¿por qué sucede lo que sucede y no otra cosa?, ¿cuál es el origen del ser humano?, ¿por qué estamos aquí?, ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿hay un modo de vida propiamente humano?, ¿hay vida después de la muerte?... Se trata de una serie de preguntas que, aun formuladas de distintos modos, han estado presentes en todas las culturas y que atañen, ya digo, a cuestiones que son fundamentales para el hombre, ya sea en relación con la realidad, el mundo que nos rodea o el propio hombre. Y para satisfacer esta necesidad de comprensión, el ser humano ha recurrido a la creación de mitos, ha buscado respuestas en la religión o ha tratado de responder racionalmente mediante la filosofía o la ciencia.

Así pues, la filosofía y la ciencia, y antes que ellas el mito o la religión, tienen en buena medida su razón de ser en la necesidad tan propiamente humana de comprender, en el afán de saber. Y tal afán de conocimiento constituye uno de los rasgos distintivos del ser humano, tal como ya viera con claridad Aristóteles, quien, en las primeras líneas de su *Metafísica*, afirma: «Todos los hombres tienen naturalmente el deseo de saber». Tal es la importancia que Aristóteles le da al afán de conocimiento que señala que entre las distintas ciencias las más importantes de todas serían aquellas que cultivamos no por su utilidad, sino porque contribuyen a aumentar nuestro conocimiento de la realidad, de tal manera que el conocimiento habría de ser considerado un fin en sí mismo. Este sería el caso de la filosofía, que, como se sabe, ni entonces ni ahora tiene una utilidad concreta ni constituye, por eso mismo, un mero medio para alcanzar algún fin. «No sin razón el primero que inventó un arte cualquiera —escribe Aristóteles—, por encima de las nociones vulgares de los sentidos, fue admirado por los hombres, no sólo a causa de la utilidad de sus descubrimientos, sino a causa de su ciencia, y porque era superior a las demás. Las artes se multiplicaron, aplicándose las unas a las necesidades, las otras a los placeres de la vida, pero siempre los inventores de que se trata fueron mirados como superiores a los de todas las demás, porque su ciencia no tenía la utilidad por fin»<sup>1</sup>. Y de entre todas las disciplinas filosóficas la más científica de todas para Aristóteles es la metafísica, si bien no es la más importante, toda vez que, a juicio del Estagirita, este lugar habrá de ocuparlo la ética por ser la parte de la filosofía que se encarga del estudio del bien, que constituye según él el fin último del hombre y es por ello mismo la razón de ser de todo lo demás, como deja claro en la propia *Metafísica*: «La ciencia por excelencia, la que dominará a todas las demás, y a la que todas se habrán de someter como esclavas, es aquella que se ocupe del fin y del bien, porque todo

---

\* El entrecorillado del título responde a la textualidad del sustantivo «hombre», término genérico utilizado tradicionalmente por algunos autores clásicos de referencia en este artículo (N. ed.).

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Globus, 2011, p. 19.





lo demás no existe sino a la vista del bien. Pero la ciencia de las causas primeras, la que hemos definido como la ciencia de lo más científico que existe, será la ciencia de la esencia»<sup>2</sup>. Mas a pesar de que Aristóteles conceda la supremacía a la ética sobre todas las demás disciplinas filosóficas, señala también que la metafísica es la filosofía primera, precisamente porque es la única que tiene por objeto de estudio al ser en tanto que ser de un modo general, mientras que las demás ramas de la filosofía se encargan del estudio del ser no en general, sino atendiendo a algún aspecto de este: «Puede preguntarse si la filosofía primera es una ciencia universal, o bien si se trata de un género único y de una sola naturaleza. Con esta ciencia no sucede lo que con las ciencias matemáticas; la geometría y la astronomía tienen por objeto una naturaleza particular, mientras la filosofía primera abraza, sin excepción, el estudio de todas las naturalezas. Si entre las sustancias que tienen una materia, no hubiese alguna sustancia de otra naturaleza, la física sería entonces la ciencia primera. Pero si hay una sustancia inmóvil, esta sustancia es anterior a las demás, y la ciencia primera es la filosofía. Esta ciencia, por su condición de ciencia primera, es igualmente la ciencia universal, y a ella pertenecería el estudiar el ser en tanto que ser, la sustancia, y las propiedades del ser en tanto que ser»<sup>3</sup>. Como se echa de ver en el fragmento citado, es la existencia de la sustancia inmóvil, aquella que es pura forma sin materia y constituye la excepción al hilemorfismo aristotélico, la causa no causada, la que en última instancia hace que la metafísica sea la filosofía primera para Aristóteles. Y siendo esto así, entonces la pregunta antropológica, aun revistiendo importancia sobre todo en lo que se refiere a la ética, como acabamos de ver, no puede constituir la pregunta filosófica fundamental para el Estagirita. Lo cual es absolutamente comprensible pues, como se sabe, el período filosófico protagonizado por Platón y Aristóteles, a diferencia de lo que ocurrió en el tiempo de los sofistas y Sócrates, fue un período eminentemente ontológico.

Sin embargo, en la modernidad, la teoría del conocimiento va a erigirse en la cuestión filosófica central. En efecto, tanto para racionalistas como para empiristas la pregunta epistemológica va a sustituir a la pregunta ontológica como problema fundamental de la filosofía, pues ahora de lo que se trata no es tanto de responder a la cuestión de cómo es el mundo, sino a la de cómo puede el hombre conocer el mundo. Mas será con la irrupción del idealismo trascendental kantiano en el panorama filosófico como la filosofía devenga definitivamente, en la modernidad, en teoría del conocimiento, con el intento por parte de Kant de esclarecer las condiciones de posibilidad del conocimiento, asunto del que se ocupará en su célebre *Crítica de la razón pura*, obra en la que Kant intenta responder a la primera de las, a su juicio, preguntas fundamentales de la filosofía, a saber: «¿Qué puedo conocer?». Empero con la pregunta de marras no se agotan las preguntas de la filosofía pues el propio Kant añadiría otras dos: «¿Qué debo hacer?», que constituye la pregunta ética de la que el de Königsberg se ocuparía en la *Fundamentación para una metafísica de las*

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 205 y ss.

*costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*, fundamentalmente, y, finalmente, «¿qué me cabe esperar?», a la que Kant dedicaría sus obras sobre religión y filosofía de la historia. De estas tres interrogantes con las que ha de habérselas la filosofía, acaso la más importante sea la segunda, la pregunta ética, pero, en cualquier caso, el propio Kant señaló que estas tres grandes preguntas nos remiten a una sola que, por ello mismo, habría de ser considerada como la pregunta filosófica fundamental: «¿Qué es el hombre?». De ahí que Ernst Tugendhat haya señalado que la filosofía primera no ha de ser la metafísica, como pensaba Aristóteles, sino la antropología filosófica, lo que sitúa a la pregunta antropológica, es decir, a la pregunta por el ser humano en tanto que ser humano, como la cuestión filosófica central<sup>4</sup>.

A juicio de Tugendhat la reflexión sobre el ser humano en tanto que ser humano solo puede ser llevada a cabo en primera persona, pero puede realizarse tanto en primera persona del singular, desde la perspectiva del yo, como en primera persona del plural, desde la perspectiva del nosotros, de tal manera que en la reflexión sobre la comprensión humana surge de inmediato una tensión entre lo subjetivo y lo objetivo, donde lo objetivo es en realidad lo intersubjetivo. Y es que para Tugendhat, aunque la pregunta sobre la comprensión humana se plantea siempre desde la perspectiva del yo, desde un principio se da una anticipación de lo universal, porque existe un afán de trascender la propia perspectiva y alcanzar lo más objetivo, lo que conduce indefectiblemente a los seres humanos a plantearse esta cuestión de manera intersubjetiva. Ello lleva a Tugendhat a afirmar que el núcleo de la comprensión humana ha de ser necesariamente el lenguaje proposicional, tal como, según recuerda Tugendhat, adelantara Aristóteles. El lenguaje no solo permite a los seres humanos comunicarse entre sí, sino que les posibilita pensar y, por lo tanto, es el lenguaje el que hace surgir el fenómeno de la deliberación, la cual consiste en preguntarse por las razones a favor y en contra de lo que se piensa o se hace y puede ser teórica, cuando se pregunta por la verdad, o práctica, cuando se pregunta por lo bueno. Puesto que la deliberación consiste en preguntar por razones, Tugendhat no duda en señalar que la racionalidad humana es una consecuencia del lenguaje, algo en lo que Tugendhat ha venido insistiendo durante décadas y que, como veremos, será de crucial importancia para la comprensión del ser humano en tanto que ser humano y los rasgos que lo distinguen como tal.

Si la antropología filosófica ha de ser la filosofía primera no es solo porque las tres preguntas fundamentales de la filosofía remitan a la pregunta por el hombre, sino porque, además, a juicio de Tugendhat, la pregunta ontológica por el ser remite a la reflexión por la comprensión humana, lo cual recuerda bastante al planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*, quien ya entonces había afirmado que para poder responder a la pregunta por el ser es necesario partir del análisis del ente que se interroga por su propio ser, es decir, el hombre, o para decirlo heideggerianamente, el *Dasein*, que constituye el objeto de estudio de la denominada por Heidegger analítica existencial.

---

<sup>4</sup> Cfr. E. TUGENDHAT, *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 19.



En efecto, en la analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo*, como acabamos de señalar, Heidegger lleva a cabo un análisis filosófico del hombre, del *Dasein*. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la cuestión que preocupa a Heidegger, la pregunta fundamental a la que trata de responder no es la pregunta por el hombre, sino la pregunta por el ser, por el sentido del ser. De hecho, Heidegger abre esta obra señalando la necesidad de seguir planteando la pregunta por el ser como cuestión filosófica central, pese a que haya caído en el olvido tras haber sido el centro de las preocupaciones de Platón y Aristóteles. Y tal olvido del ser, de la pregunta por el sentido del ser, se debe sobre todo, en opinión de Heidegger, a tres prejuicios: el ser es el concepto más universal, el concepto de ser es indefinible y tal concepto de ser es evidente por sí mismo. Frente al primer prejuicio, Heidegger señala que del hecho de que el ser sea el concepto más universal no se sigue que sea el más claro, antes al contrario, es el más oscuro y por ello mismo ha de ser aclarado. Respecto al segundo prejuicio, Heidegger afirma que lo que hace que el ser sea indefinible es el hecho de que no se pueda concebir como un ente, mas ello, lejos de hacer innecesaria la pregunta por el sentido del ser la hace aún más pertinente. Finalmente, considerar el ser como un concepto evidente en sí mismo, pues las expresiones en las que aparece el término ser son generalmente comprensibles, muestra que el concepto de ser es oscuro y comprensible al mismo tiempo, lo cual revela la pertinencia de la pregunta por el sentido del ser, una pregunta que no solo no ha sido bien respondida, sino que ni siquiera ha sido bien planteada: «La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta»<sup>5</sup>.

Y solo porque para poder responder a la pregunta por el sentido del ser es necesario, a juicio del Heidegger de *Ser y tiempo*, llevar a cabo un análisis del ente que se interroga por su propio ser, es decir, el hombre, es por lo que Heidegger se embarca en el proyecto de la analítica existencial. La razón por la que para responder a la pregunta por el ser es necesario llevar a cabo el análisis del hombre deriva del hecho de que el ser no sea un ente. Y es que el gran error de la metafísica tradicional ha sido confundir al ser con el ente. De hecho, cuando desde la metafísica se ha tratado de responder a la pregunta por el ser, lo que se ha hecho es mostrar las características del ente, no del ser. Ello queda patente a la luz de la existencia del *Dasein*, del hombre, pues el *Dasein* es el ente cuyo modo de ser no se deja reducir a la noción de ser característica de la metafísica tradicional.

En efecto, tal como muestra Heidegger, tradicionalmente en la filosofía occidental el término ser ha ocupado un lugar central. Y cuando los filósofos han empleado el término ser lo han hecho para referirse con él a la realidad. Para esta concepción tradicional del ser, el ser es lo que es, es decir, lo real, la realidad como totalidad, tal como es, el objeto. Pero Heidegger nos dice que la realidad, el objeto,

---

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012, p. 25.



no es el ser, es solo el ente, aquello que es lo que es sin más, que se limita a estar presente. El *Dasein*, en cambio, es también un ente, pero es un ente que se destaca entre todos los demás entes porque su modo de ser no consiste meramente en estar presente, sino que es el ente cuyo modo de ser es la existencia, término que Heidegger reserva para el ser del *Dasein*, del hombre: «El ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos *existencia*»<sup>6</sup>. La existencia es el modo de ser del *Dasein* y lo característico de ese modo de ser es que es más bien un poder ser, es posibilidad. Mientras que el resto de los entes son lo que son, el *Dasein* tiene que decidir por sí mismo qué ser. «El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein*, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo»<sup>7</sup>.

Como se echa de ver, lo característico del *Dasein*, del modo de ser del *Dasein*, es su libertad, pues es el propio *Dasein* el que tiene que decidir por sí mismo su existencia. Ahora bien, dicha existencia, según sea la decisión del *Dasein* en cada momento, si decide ser sí mismo o no, será una existencia propia o impropia. Ello es así porque lo que Heidegger denomina con la expresión «estar en el mundo» es constitutivo del modo de ser del *Dasein*, es constitutivo de la existencia. En efecto, el modo de ser del *Dasein* es desde siempre un estar en el mundo. Esto significa que la relación originaria entre el hombre y el mundo no es la que se da entre un sujeto y un objeto tal como se pensaba tradicionalmente. El problema de la existencia del mundo, tan relevante para la filosofía moderna, aparece así como un pseudoproblema, toda vez que el estar en el mundo es algo constitutivo del propio *Dasein*. Por lo tanto, el *Dasein* no existe al margen del mundo, aislado del mundo: no hay un sujeto sin objeto, por lo que la pregunta acerca de la existencia del mundo carece de sentido. El *Dasein* está siempre en el mundo, abierto al mundo, y es esta apertura al mundo la que constituye la originaria relación del *Dasein* con el mundo, y no la sostenida por la filosofía moderna desde Descartes, que entendía la relación entre el hombre y el mundo como la que se puede dar entre un sujeto y un objeto, como si el hombre, el sujeto, pudiera estar frente al mundo, fuera del mundo, el objeto.

Y este estar en el mundo constitutivo del modo de ser del *Dasein*, de la existencia, es siempre un coestar, pues, en efecto, del mismo modo que no existe un *Dasein* aislado del mundo, puesto que no existe un sujeto sin objeto, tampoco existe el *Dasein* aislado de los otros *Dasein*. Y los demás *Dasein* son siempre el otro para el *Dasein* que es él mismo. El otro es lo que Heidegger denomina el *se* o el *uno*, *das Man*. Heidegger lo explica de este modo: «Ahora bien, esta distancialidad propia

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>7</sup> *Ibid.*



del coestar indica que el Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. ‘Los otros’ –así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos– son los que inmediata y regularmente ‘*existen*’ en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, *el ‘se’ o el ‘uno’*»<sup>8</sup>.

En definitiva, la esencia del *Dasein*, del ser humano, es la existencia, lo que viene a significar que el ser humano no dispone de una esencia, pues tiene que decidir por sí mismo cómo existir. Ahora bien, es constitutivo de la existencia el estar en el mundo y este estar en el mundo es siempre un coestar, por lo que la existencia del *Dasein* es siempre una coexistencia. De ahí que por más que la existencia sea lo constitutivo del modo de ser del *Dasein*, del hombre, y que por ello mismo el rasgo característico del ser humano sea su libertad, toda vez que el *Dasein* tiene que habérselas consigo mismo, con su propio ser, esta libertad no es la de un individuo aislado, fuera del mundo, sino la de un ente que está siempre en el mundo, arrojado al mundo, que coexiste con otros *Dasein*, que coexiste con el *se* o el *uno*.

La inevitable relación del *Dasein* con el *se*, la coexistencia, es la que hace que el *Dasein* pueda llevar una existencia propia o impropia. Si el *Dasein* no decide por sí mismo su existencia, sino que se deja determinar por el *se*, entonces llevará a cabo una existencia impropia, pues, a juicio de Heidegger, solo desde la autodeterminación del *Dasein* puede este desarrollar una existencia propia. Y tal autodeterminación del *Dasein* habrá de consistir en que este se elija a sí mismo y no al *se*. ¿Cómo puede el *Dasein* elegirse a sí mismo en lugar de al *se* si originariamente el *Dasein* está en el mundo, coexiste con el *se*, forma parte del *se*? La clave para responder a esta pregunta se halla en la posibilidad más propia del *Dasein*.

En efecto, como se ha señalado, lo característico del *Dasein* es la existencia, es decir, que el modo de ser del *Dasein* es un poder ser, es la posibilidad. El hombre tiene que elegir, ha de decidir cuáles de las múltiples posibilidades que se le abren en el estar en el mundo y en el coestar va a realizar. Mas de entre todas esas posibilidades hay una que es la que Heidegger considera la posibilidad más propia del *Dasein*, la muerte. «*La muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein*»<sup>9</sup>. La conciencia de la muerte como posibilidad más propia e insuperable genera el sentimiento de la angustia, la cual se puede afrontar de modo propio o impropio. Se afronta de modo impropio cuando en lugar de asumir dicha angustia se pretende evitar, se rechaza y se transforma en miedo a la muerte. Entonces, para mitigar este miedo, se intenta

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 275. Subrayado de Heidegger.





tener tranquilidad ante la propia muerte, cuando se piensa en ella como algo inevitable pero no inminente; en suma, cuando en cierto modo se intenta esquivar, que es precisamente lo que hace el *se* o el *uno*. «El uno procura convertir esta angustia en miedo ante la llegada de un acontecimiento. Hecha ambigua, al convertirse en miedo, la angustia se presenta además como una flaqueza que un Dasein seguro de sí mismo no debe experimentar. Lo ‘debido’, según el tácito decreto del uno, es la indiferente tranquilidad ante el ‘hecho’ de que uno se muere. El cultivo de una tal ‘superior’ indiferencia *enajena* al Dasein de su más propio e irrespectivo poder-ser»<sup>10</sup>.

El modo propio de afrontar la muerte no pretende esquivarla, sino asumirla, y con ella asumir con coraje la angustia que la conciencia de la muerte genera. Angustia que obviamente no es tranquilidad, pero tampoco miedo, pues es precisamente la muerte, en tanto que posibilidad más propia del *Dasein*, la posibilidad que anula el resto de las posibilidades, pues supone el fin de la existencia, la que va a permitir al *Dasein* llevar a cabo una existencia propia. Y es que el *Dasein* se rebela ante la dictadura del *se* precisamente cuando asume la muerte como su posibilidad más propia, cuando comprende que, elija lo que elija, al final está la muerte, la finitud, el dejar de ser. ¿Por qué, entonces, elegir el *se* y no elegirse a sí mismo? Comprender la muerte como la posibilidad más propia da al *Dasein* la oportunidad de elegirse a sí mismo, de decidir por sí mismo qué posibilidades escoge: «La posibilidad más propia e irrespectiva es *insuperable*. El estar vuelto hacia ella hace comprender al Dasein que ante sí y como extrema posibilidad de la existencia se halla la de renunciar a sí mismo. Sin embargo, el adelantarse no esquivo la insuperabilidad, como lo hace el impropio estar vuelto hacia la muerte, sino que se pone en *libertad para ella*. El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable»<sup>11</sup>.

De este modo, es gracias a la muerte como posibilidad más propia del *Dasein* que este puede liberarse del *se*, que el individuo puede llevar a cabo una existencia propia desde la autodeterminación frente al otro que es el *uno*. El hombre es un ser arrojado a la muerte, ella es la posibilidad más propia e insuperable del hombre, pero es también la que genera la posibilidad de que el hombre pueda elegirse a sí mismo, existir de un modo propio, ser sí mismo desde la libertad. «Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte –concluye Heidegger– pueden resumirse de la siguiente manera: *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el ‘uno mismo’ y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte*»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 282.



En definitiva, según Heidegger la esencia del ser humano es la existencia que ha de entenderse como un poder ser, posibilidad; en suma, libertad. Y la muerte no solo no anula esa libertad, sino que, en tanto que posibilidad más propia e insuperable del hombre, la enfatiza. De modo que podemos concluir que el rasgo distintivo del ser humano es la libertad, es estar abierto a un mundo de posibilidades, entre las que se ha de elegir desde el *se*, lo que implica llevar a cabo una existencia impropia, o desde la autodeterminación, eligiéndose a sí mismo, llevando a cabo una existencia propia. Ahora bien, esa elección de sí mismo que es en lo que consiste la libertad en última instancia según Heidegger no es una elección racional. De ser así, el *Dasein* del que nos habla Heidegger no sería tan distinto del sujeto moderno, una concepción del ser humano que Heidegger rechaza de plano. Es por ello por lo que el elegirse a sí mismo es siempre, para Heidegger, un acto de la voluntad. Y es precisamente en este punto donde la concepción heideggeriana del hombre y la libertad presenta, a mi modo de ver, su mayor debilidad, pues difícilmente se puede considerar que las elecciones de un individuo son realmente sus elecciones si estas son meramente volitivas, toda vez que la renuncia a la reflexión racional conduce a la arbitrariedad y la falta de criterio a la hora de tomar decisiones. Decisiones que habrán, pues, de estar justificadas racionalmente, si no de modo absoluto al menos sí hasta donde ello sea posible, para que efectivamente puedan ser consideradas como propias, tal como señala Tugendhat, quien ha desarrollado la más acertada concepción de la autodeterminación del hombre que conozco, según la cual esta se halla entre la razón y la voluntad<sup>13</sup>.

En efecto, Tugendhat considera que las decisiones del individuo, para ser realmente sus decisiones, han de incluir un momento racional y un momento volitivo. Para incluir la dimensión racional en el proceso de toma de decisiones, Tugendhat recurre al concepto de deliberación, con el que pretende superar las debilidades de la reflexión racional del individuo sobre sí mismo en el marco del esquema sujeto-objeto. Y es que al entender la reflexión sobre uno mismo como deliberación se evitan los problemas derivados de comprender al sujeto como una substancia metafísica que se vuelve sobre sí y se pone a sí mismo como objeto, puesto que la deliberación se entiende como un diálogo del individuo consigo mismo posibilitado a través del lenguaje, pues deliberar no es otra cosa que preguntarse por razones, preguntas que el individuo solo puede hacerse porque ha adquirido previa e intersubjetivamente un lenguaje, por más que tal deliberación la deba llevar a cabo cada uno en la soledad de su conciencia. De modo que las decisiones de un individuo solo le pertenecen realmente cuando son el resultado de un proceso de deliberación: «Si la voluntad no tuviera que apoyarse en penúltima instancia en razones –escribe Tugendhat–, mi toma de posición carecería de fuerza de gravedad, no sería mi toma de posición. Entonces, la característica de la elección que se puede denominar autodeterminación

---

<sup>13</sup> Una exposición más amplia de la teoría de la autodeterminación desarrollada por Tugendhat puede encontrarse en mi libro *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Las Palmas de Gran Canaria, ULPGC, 2009.



es que realizamos la elección en la forma de un *querer racional*. La elección no se puede entender como autodeterminación cuando se niega su carácter volitivo irreductible, cuando se cree poderlo reducir a racionalidad. Pero tampoco cuando, como Heidegger hace, se niega que tiene que poderse apoyar en una razón, que se fundamenta en la pregunta por la verdad, aun cuando no puede identificarse con ella»<sup>14</sup>.

Con todo, la libertad contiene igualmente, lo acabamos de señalar, un momento volitivo irreductible. Y es que las propias decisiones se pueden justificar racionalmente y es necesario hacerlo para no incurrir en la arbitrariedad, para que la acción del individuo pueda considerarse libre en el sentido de que responde a sus decisiones y de que estas le pertenecen verdaderamente, mas la justificación racional no puede ir más allá de la búsqueda de razones en las que apoyar la decisión. Quiere ello decir que la justificación racional no es total, que no existe una supuesta razón absoluta que sirva de fundamento último de las decisiones del individuo, que en la cadena argumentativa llega un momento en que las razones se agotan y ya no se puede apelar a otra cosa que a la voluntad para justificar la propia decisión y que si no fuera así, si finalmente las decisiones pudieran estar racionalmente justificadas de modo absoluto, entonces de alguna manera la razón determinaría las decisiones del individuo y en cierto sentido dejarían de pertenecerle. Tugendhat lo expresa así: «Entonces, hay en la deliberación un punto culminante en donde ya no podemos justificar objetivamente la decisión, donde más bien lo mejor para mí se constituye sólo en mi querer. [...] Si no fuera así, si el querer pudiera en última instancia apoyarse todavía en razones, la voluntad perdería en cierta manera su fuerza de gravedad, su seriedad y esto significaría que ya no sería *mi* toma de posición»<sup>15</sup>.

Además de la falta de criterio, la concepción heideggeriana del hombre como *Dasein* presenta otro problema a juicio de Tugendhat, pues el empeño de Heidegger en concebir al ser humano como un ente radicalmente distinto al resto de los entes hace que difícilmente el *Dasein* se pueda referir a sí mismo mediante la palabra yo, ya que en la concepción de Heidegger no habría ningún yo al que apelar. Y precisamente la capacidad del individuo para referirse a sí mismo mediante la palabra yo es uno de los rasgos distintivos del hombre y el que hace factible la autodeterminación del ser humano a juicio de Tugendhat. Pues si el individuo puede referirse a sí mismo con la palabra yo es porque dispone de un lenguaje adquirido intersubjetivamente que le permite reflexionar sobre sí mismo mediante la deliberación, que, como acabamos de ver, es la que incorpora el momento racional de la autodeterminación. De este modo, el yo deja de ser ese sujeto metafísico que subyace al yo empírico propio de la filosofía moderna, pero sigue siendo un sujeto que por más que se constituya intersubjetivamente a través del lenguaje es, en última instancia, un individuo capaz de tomar decisiones por sí mismo, que se autodetermina, lo que significa que sus decisiones no son arbitrarias, sino que están racionalmente justifi-

---

<sup>14</sup> E. TUGENDHAT, *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, Madrid-México, FCE, 1993, p. 191.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 187.



ficadas aunque no por ello dejan de ser decisiones, es decir, contienen un componente volitivo irreductible.

Así las cosas, a la pregunta que da título a este trabajo, ¿qué es el hombre?, debemos responder que el hombre, más que *ser es poder ser*, es posibilidad. Si dijéramos que el hombre *es* esto o aquello, significaría que tiene una esencia, una naturaleza que lo define, pero, tal como afirma Heidegger, la esencia del hombre es la existencia, lo que viene a significar que el hombre no dispone de una esencia, de una naturaleza que lo determine, tal como en su día señalara otro destacado existencialista como Sartre, quien afirma, como primer principio del existencialismo, que en el ser humano la existencia precede a la esencia. Si la esencia de algo viene a ser su rasgo distintivo, lo que lo define, es decir, lo que hace que sea lo que es, al afirmar que en el ser humano la existencia precede a la esencia, Sartre incide en que el hombre primero existe y luego es. En efecto, el hombre no dispone de una esencia que lo defina precisamente porque carece de una naturaleza que lo determine, lo que hace que el ser humano tenga que definirse a sí mismo, tenga que hacerse a sí mismo, de suerte que el hombre será no lo que una naturaleza inexistente disponga, sino lo que quiera ser: «El existencialismo ateo que yo represento –escribe Sartre– es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo»<sup>16</sup>.

Así pues, nos dice Sartre que en el hombre la existencia precede a la esencia, que no dispone, el ser humano, de una naturaleza que lo determine y que, por tanto, el hombre tiene que hacerse a sí mismo. Y si esto es así, entonces ya no hay nada que pueda explicar el comportamiento humano sino su libertad. En efecto, Sartre afirma que no hay nada a lo que aferrarse para justificar la acción del hombre y que cualquier intento de explicarla, de legitimarla, desde otra instancia que no sea la propia libertad no puede ser otra cosa que una excusa, pues, ante la carencia de ninguna suerte de naturaleza humana, ante la verdad radical de que en el hombre la existencia precede a la esencia, solo se puede concluir que el hombre es libertad y que él, y solo él, es el responsable de sí mismo. «Es lo que expresaré al decir que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo

---

<sup>16</sup> J.-P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002, p. 138 y ss.



y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace»<sup>17</sup>. En efecto, el hombre está condenado porque está en el mundo y no ha elegido estar en el mundo, ha sido arrojado al mundo; está condenado porque una vez en el mundo tiene que elegir y no ha elegido tener que elegir; pero es libre, pues la libertad consiste precisamente en la capacidad para elegir.

En definitiva, el intento de responder a la pregunta filosófica fundamental, ¿qué es el hombre?, nos lleva a tener que reconocer, de la mano de Heidegger y Sartre, que el hombre no *es*, sino que *puede ser*, es decir, que el hombre, digámoslo una vez más, no tiene una esencia que lo defina, no dispone de una naturaleza que lo determine y, por tanto, tiene que definirse a sí mismo, tiene que hacerse a sí mismo, ha de decidir quién quiere ser; en suma, tiene que elegir. Y es por ello por lo que podemos decir que el ser humano, que *no es*, en el sentido de que no es un ser ya acabado y plenamente definido, hemos de comprenderlo como posibilidad, como potencialidad, luego el ser humano es proyecto, es libertad.

Ahora bien, cómo se haya de comprender esa libertad inherente al ser humano es otra cuestión, por lo demás crucial para el asunto que nos ocupa, pues si de lo que se trata es de dilucidar qué es el ser humano y hemos llegado a la conclusión de que el hombre es libertad, resulta evidente que hemos de esclarecer en qué consiste la libertad si queremos, finalmente, dar respuesta a la pregunta por el hombre. Tal como señalábamos con anterioridad, la libertad no puede consistir, como plantea Heidegger, en la simple voluntad, sino que más bien la libertad debemos comprenderla, al modo en que lo hace Tugendhat, como una suerte de querer racional.

En efecto, en una primera aproximación a la libertad, esta se concibe como la capacidad del individuo para decidir y elegir por sí mismo, para hacer lo que quiere. ¿Pero en qué consiste eso de hacer lo que uno quiere? Hacer lo que uno quiere no es lo mismo, aunque puede coincidir, que hacer lo que a uno le apetece. No es lo mismo querer que apetecer. Si fuera lo mismo, entonces la libertad sería un concepto paradójico, pues ser libre, lo acabamos de señalar, consiste en decidir y elegir por uno mismo; dicho de otro modo, ser libre consiste en ser dueño de sí mismo. Y ocurre que uno puede, en el mejor de los casos, ser dueño de sus decisiones, de sus elecciones y, a veces, de sus acciones, pero no es dueño de sus apetencias. De lo que se desprende que la libertad no puede consistir en hacer lo que a uno le apetece, pues ello implicaría que el individuo libre no decide por sí mismo, sino que está sometido a sus apetencias, es decir, a sus inclinaciones o a sus pasiones, lo cual es contradictorio con la comprensión común de la libertad del individuo como la facultad para decidir por sí mismo cómo actuar. Y es que el individuo puede decidir si satisface o no sus apetencias, pero no puede decidir que le apetezca esto o aquello. Si decide satisfacer una apetencia, entonces, al hacer lo que quiere hace lo que le apetece, pero porque ha decidido querer lo que le apetece, no porque el querer y el apetecer sean lo mismo. De hecho, el individuo bien puede decidir no satisfacer determinada

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 143.

apetencia, incluso hacer algo que no le apetece, y seguiría siendo su decisión y, por tanto, estaría haciendo lo que quiere, aunque no lo que le apetece.

Si hacer lo que uno quiere no es lo mismo que hacer lo que a uno le apetece, y si la libertad ha de consistir en la capacidad del individuo para hacer lo que quiere, entonces, para ser libre, el primer paso habrá de consistir en dilucidar qué es lo que se quiere, qué significa querer. Lo que uno quiere será aquello que uno mismo decida y lo que nos permite elegir, lo que nos permite decidir por nosotros mismos, es aquello que los griegos llamaban *logos* y que vendría a significar al mismo tiempo razón y lenguaje. El propio Aristóteles consideraba que el *logos* es el rasgo distintivo del ser humano. Lo deja bien claro en la *Política*, cuando señala que los animales tienen voz, pero solo los seres humanos tienen *logos*, que es lo que les permite distinguir entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto: «Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. (Ya que por su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros). En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones»<sup>18</sup>.

El lenguaje, la razón, que tiene una estructura lingüística como nos ha mostrado Tugendhat y hemos señalado más arriba, es el que permite al hombre deliberar, lo cual no consiste en otra cosa que en preguntarse por razones: razones por las que debemos creer esto o aquello, cuando la deliberación es teórica, o razones por las que debemos hacer esto o aquello, es decir, por las que hemos de considerar si algo es justo o injusto, bueno o malo, cuando la deliberación es práctica. La deliberación, pues, que nos es dado practicarla gracias al lenguaje y a la razón, al *logos*, es lo que hace que la elección del individuo sea su elección y no una elección arbitraria, ya que, en rigor, solo aquellas elecciones que están basadas en razones pueden ser consideradas elecciones propias, pues uno deja de ser dueño de sus elecciones, y por tanto de sí mismo, si estas son completamente arbitrarias, es decir, si vienen determinadas por las inclinaciones.

No obstante, la justificación racional de las propias decisiones o elecciones no es absoluta, no puede serlo, pues en la argumentación llega un momento en el que las razones se agotan y entonces ya no podemos apelar a otra cosa que la voluntad. De ahí que, como hemos venido señalando, la libertad contenga un momento volitivo irreductible sin el cual las elecciones del individuo también dejarían de ser sus propias elecciones, ya que, si la razón pudiera justificarlas de modo absoluto, estas estarían racionalmente determinadas y, en cierto sentido, dejarían de pertenecer al individuo. Y esto es algo que el propio Aristóteles vislumbró cuando distinguió las funciones propias del alma racional, es decir, del ser humano en tanto que ser dotado de razón.

---

<sup>18</sup> Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 2015, p. 62.



El hombre, nos dice Aristóteles, tiene un alma racional, distinta a la de los animales, que tienen alma sensible, y a la de las plantas, que tienen alma vegetativa. Como se ve, la clasificación de las almas es en realidad una clasificación de los seres vivos. Esto es así porque Aristóteles no tiene una concepción metafísica del alma, sino biológica, según la cual el alma es lo que anima al cuerpo, lo que da vida al cuerpo, de manera que todos los seres vivos tienen alma. Así, los seres vivos con alma vegetativa, las plantas, desarrollan las funciones básicas de la nutrición, el crecimiento y la reproducción; los animales, que tienen alma sensible, añaden a las anteriores el sentimiento, el movimiento y el apetito; y el ser humano, que tiene alma racional, desarrolla, además de todas las funciones de los animales y las plantas, las propias de la inteligencia: el conocimiento, la deliberación y la elección.

De donde se desprende que hay que distinguir la elección de la deliberación<sup>19</sup>, lo cual es plenamente coherente con el significado que en la actualidad damos a esos dos términos. Y es que una cosa es deliberar y otra distinta, aunque muy relacionada, elegir. La deliberación nos permite apoyar nuestras decisiones, nuestras elecciones, en razones, pero una vez finalizada la deliberación, tenemos que elegir. La elección, pues, cuando se pretende que sea racional, es posterior a la deliberación, y por más que sea esta la que posibilite que nuestras decisiones no sean arbitrarias, que sean racionales hasta donde ello es posible, nada impide al individuo que, incluso tras un proceso de deliberación, decida en contra de sus propias razones, como, de hecho, en muchas ocasiones hacemos los seres humanos. Lo razonable sería, valga la redundancia, que el individuo sometiera las propias decisiones al juicio racional, al diálogo consigo mismo, a la deliberación y que luego tales decisiones fueran coherentes con el resultado del proceso deliberativo. Pero no hay ninguna ley natural ni ninguna suerte de naturaleza humana que nos obligue a ser razonables: al final, hay que decidir, hay que elegir. Mas aunque nuestras decisiones fueran siempre acordes al resultado de la deliberación racional, seguirían siendo decisiones, porque, como hemos visto, la razón no constituye un fundamento absoluto y cuando ya no quedan más razones seguimos teniendo que decidir y esa decisión es, en última instancia, volitiva, aunque en penúltima instancia sea racional.

En definitiva, la libertad, que no puede consistir en otra cosa que en elegir y decidir por uno mismo, habrá de incluir esos dos momentos, el volitivo y el racional, pues es precisamente esa confluencia de la razón y la voluntad en las decisiones y elecciones del individuo la que le permite considerar que tales elecciones son realmente suyas, que él es el dueño de sus decisiones, por tanto dueño de sí mismo, es decir, libre, que es en lo que, en suma, consiste ser humano.

RECIBIDO: julio de 2020; ACEPTADO: diciembre de 2020

---

<sup>19</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, libro III, capítulos 10 y 11.

