

DE LA ANTROPOLOGIA A LA ETICA: LA OBRA DE HENGSTENBERG

Todos los esfuerzos filosóficos del Prof. HENGSTENBERG se han encaminado a la construcción de una teoría filosófica sobre el hombre, es decir, a una Antropología filosófica. Incluso sus obras estrictamente metafísicas (*Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, 1950; *Sein und Ursprünglichkeit*, 1959; *Freiheit und Seinsordnung*, 1961; *Evolution und Schöpfung*, 1963) son una propedéutica a la constitución de dicha Antropología, expuesta fundamentalmente en sus libros *Philosophische Anthropologie* (1966) y *Mensch und Materie* (1965). Pero el último libro de este autor, *Grundlegung der Ethik* (1969) sigue siendo en definitiva un intento antropológico, o, como él mismo dice, un requerimiento de desplegar sistemáticamente los principios o planteamientos éticos contenidos en su Antropología.

Por ello, si se quiere tener una cabal visión del intento del autor, es preciso repasar, aunque sea brevemente, el núcleo de cuestiones y respuestas suscitadas en su *Philosophische Anthropologie*. Después se podrá comprender mejor el enfoque de *Grundlegung der Ethik*.

I. ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Todas las determinaciones fenomenológicas de la "mundanidad" (In-der-Welt-Sein) humana se apoyan en la fundamental determinación de que el hombre es un ser capaz de *realitatividad* (Sachlichkeit), constreñido asimismo a elegir en pro o en contra de esta realitatividad. Este es su destino, al que no puede sustraerse. Todo lo demás que el hombre es o hace, estriba en este fundamento.

El hombre dispone únicamente de tres comportamientos

fundamentales: realitativo, irrealitativo y utilitario. Pero el tercero no puede sustraerse de decidir en pro o en contra de la realitatividad; la conducta utilitaria encuentra en la realitatividad su límite y su medida.

El hombre es libre *en* la decisión, mas constreñido *a* la decisión. Por eso es un ser constreñido a la libertad. Esto no es más que una dimensión de la libertad; tal dimensión precede a todas las formas de motivación, a la comprensión de fines, a la actividad misma y también a la elección. A esta dimensión hay que llamarla *predecisión* (Vorentscheidung). El miedo a la decisión sólo conduce a la "ruina" o "caída", pero no impide la decisión. La libertad del hombre está, no obstante, condicionada.

La realitatividad presupone que el hombre es un ser persistente. En primer lugar se presenta como persona; en segundo lugar, como el ser que capta los hechos y las cosas constantes, hecha abstracción de sus cambios espaciotemporales y desligados de las situaciones que rodean al yo. Esta realitatividad es más que un simple traspaso del perimundo (Umwelt). Como persona, el hombre es, externamente considerado, un "ser de aspiraciones", y, desde un punto de vista "interno", el ser que tiene consciencia de sí y de su propia libertad y consciencia, de las que no puede sustraerse.

El hombre, como ser capaz de realitatividad, es al mismo tiempo el ser capaz de captar el *sentido* (Sinn) y crear sentido. Es común a todas las formaciones de sentido, el hecho de que estén *constituidas* en "acontecimiento", "soporte" y "término"; están asimismo en relación con un "autor", un "fin" y una "norma" o medida. Esta estructura relacional del sentido no significa relatividad o subjetividad. El modo de ser del sentido es "incidencia" (Von-her-sein). En la realización de formaciones de sentido se plenifica la humanidad del hombre y se completa su relación realitativa con el mundo; esto se manifiesta ya en el traspaso de la relación medios-fin (que en el animal es normativa). Con este desligamiento de fines que las formaciones de sentido tienen, adquiere la cosa de sentido una "segunda existencia". La creatividad de sentido ilumina las obras culturales y la historicidad. El sentido no es solamente un "en sí", sino que es ante todo un *protofenómeno* (Urphänomen) —inderivable de factores causales o finales o de otras formaciones de sentido—. El sentido significa "comienzo absoluto" a partir de la persona. La diferencia entre sentido personal y ontológico ilumina la profenomenicidad del sentido. En la realización de sentido adquiere el hombre la definitiva compañía con las cosas, el cumplimiento de la mundanidad.

El hombre es, además, el único ser vivo que en verdad tiene "cuerpo propio" en sentido estricto: organización de materia conformada por un principio de realitatividad. Por eso hay que

rechazar la teoría de Gehlen, que interpreta al hombre como "ser deficitario". El hombre es el ser especializado en realitatividad. En el bios del hombre se patentiza lo metabiológico.

La realitatividad, en unión con la personalidad, el sentido y la corporalidad propia, es la base de la determinación fenomenológica de la comunidad. El hombre es el ser capaz de comunidad, sin posibilidad de sustraerse a una forma de comunidad. La forma más perceptible de comunidad necesaria es la humanidad. La comunidad añade al encuentro personal un *novum*: lazos duraderos y posesión obligatoriamente común. La posesión común es el núcleo del fenómeno comunitario; pero también se orienta a la perfección del yo propio (sentido de la comunidad) y de la realitatividad. La comunidad está bajo la ley de la realitatividad, porque es un camino comunitario hacia el "de suyo" de las cosas, presuponiendo y asegurando el movimiento realitativo de las personas entre sí. Aun las formas societarias de conexión, distintas de las comunitarias, son legítimamente humanas. La masa es una perversión de la conexión comunitaria. La comunidad, la masa y la sociedad tienen un correlato antropológico respectivo: la actitud o hábito realitativa, irrealitativa y utilitaria. El hombre es el ser llamado a la comunidad; que puede degenerar en masa; que puede servirse de ambas en sociedad. El principio societario está abierto tanto al principio comunitario como al principio de masas, mas debe ser informado por uno o por otro.

El hombre es, finalmente, el ser abierto a la nada y a la infinitud. El hombre es el ser que comprende la negación y que sistemáticamente puede ponerla. Puede pensar la nada y tiene una relación necesaria con su propia *nullidad* (*Nichtigkeit*); la cual puede poner en juego para su autodespliegue, pero a la que puede culpablemente negar, resultando entonces la caída. Incluso aquí se encuentra la libertad de elección. El hombre es el ser que puede comprender sus límites y equivocarse culpablemente su término de despliegue. Es el ser capaz de nadificación. Aunque el hombre jamás apetece el sinsentido, puede sublevarse contra las exigencias de realitatividad y acarrear el sinsentido. Es falso creer que el hombre busca siempre el sentido; es un ser capaz de acción luciferina. La capacidad del hombre para la negación es ambivalente. Puede ser un negador realitativo o irrealitativo.

El hombre es un ser capaz de realitatividad por el *espíritu*, el cual es, a su vez, explicable por los actos.

La prueba de la simplicidad positiva del espíritu parte de la prueba del acto y se apoya en un principio sacado de la teoría del acto (en este punto, el autor se inspira en Scheler): el espíritu está presente con toda su plenitud y poder en cada acto particular. La constitución del espíritu se ve en la rela-

ción de intelecto, voluntad y sentimiento; ésta relación corresponde al criterio de la simplicidad del espíritu.

Existe una relación entre el orden ontológico del acto y la libertad. Es posible tanto una actualización realitativa como irrealitativa de potencias en un mismo acto.

El polo vital de la existencia humana está caracterizado por la tensión polar coexistencial de "cuerpo propio" y "yo empírico". El cuerpo es una formación material, que adquiere unidad y sustancialización —como hecho metafísico constante— a partir del espíritu, sin convertirse por eso en una sustancia, en un ser sustantivo.

Para poder esclarecer metafísicamente este fenómeno formativo, es preciso considerar la relación espíritu-materia. Fundamental para ello es una fenomenología de la palabra. A partir de aquí se sacan cinco leyes de la expresión, incrustadas también en la relación espíritu-materia. En el fenómeno expresivo hay que distinguir cuatro términos: quien se expresa, el medio expresivo, la relación de participación entre ambos, el ser de la expresión. Las leyes son las siguientes: 1) Todo fenómeno expresivo se fundamenta en la relación de participación entre el expresante y el medio expresivo. 2) En la expresión hay un término superior y otro inferior: el inferior determina el *modo de ser* del fenómeno; el superior, su *sentido*. 3) El término inferior tiene, frente al superior, la libertad de coacción; el superior, frente al inferior, la libertad de soberanía (poder de disposición) y de espacio de juego. 4) En la expresión, el término superior participa al inferior un orden. 5) La relación existente entre el término superior e inferior y el fenómeno expresivo que acaece entre ambos es estrictamente supratemporal.

Para HENGSTENBERG, la persona está constituida en espíritu, vida y principio de personalidad, no en el sentido de una tricotomía (como admite la antropología romántica), pues un principio jamás puede ser parte de algo. Espíritu y vida están unidos *en* el principio de personalidad, mas no están unidos *por* él. El principio de personalidad ejerce su función por su propio ser y nunca por su operación. Los tres constituyentes (espíritu, vida y principio de personalidad) tienen realidad en sí, mas no para sí mismos. El principio de personalidad es la forma conectiva dinámica de espíritu y vida. El principio de personalidad determina la individualidad del hombre. Esta individualidad consiste en el modo propio de cada hombre —de unión de espíritu y materia, espíritu y cuerpo propio—.

II. ETICA

Grundlegung der Ethik ha surgido como un requerimiento de desplegar los implícitos de la Antropología.

En este libro ha precisado el autor el concepto de *Sachlichkeit* (que he vertido libremente por "realitatividad"), profundizándolo en su vertiente hacia el futuro, o sea, en lo que el autor llama "actitud prospectiva y propulsiva de espera"; esta nueva dimensión es esencial para entender el concepto de realitatividad.

Otra precisión importante estriba en haber subordinado la categoría de realitatividad a la de sentido. El hombre aparece como el ser dirigido a la comprensión del sentido y a la realización del sentido. A partir de aquí queda destacada la "raíz del sentido" en su referencia a la realización ética, o sea, la preceptuación universal y suprema; la realitatividad es una forma especial de realización del sentido; por su parte, la realización ética es también una especificación de la realitatividad.

Con ello, las relaciones del hombre con el mundo y con la "totalidad del ente" se sitúan en un "orden jerárquico" y, asimismo, se ponen de relieve el lugar propio y el fundamento de la eticidad.

La "teoría del sentido" ha quedado aquí perfeccionada, si se tienen en cuenta los anteriores libros del autor, desde un punto de vista sistemático y estructural.

De la preceptuación (*Gebot*) universal del sentido proviene la preceptuación universal del amor, y de ésta a su vez la preceptuación universal del amor al prójimo, también en un orden jerárquico. En el ámbito del amor al prójimo tiene lo ético su más profunda densidad, propiedad y poder de exigencia.

Los principios éticos racionales son, frente a esto, algo relativamente posterior (según el orden). Hay que derivarlos "a la luz" de los susodichos preceptos (lo que el autor hace en la segunda parte).

Esto es en esencia el contenido de la primera parte. En ella se hace fundamentalmente la pregunta: *¿Qué es el bien moral?*

La segunda parte se plantea la pregunta: *¿Por qué hacemos el bien?* O sea, trata de fundamentar el deber (*Sollen*) ético. Aquí se dan cita todos los principios (y se pone de relieve su conexión interna) que actúan como fundamento de un deber ético.

Entre estos principios cobra el tratamiento de la *norma* ética el puesto principal, la cual es presentada como "proyecto de ser y de sentido".

El sujeto ético encuentra estos proyectos de ser y de sentido en los correlatos personales ante los cuales tiene que comportarse. Pero siempre se decide libremente a reconocer estas normas (predecisión).

Con ello resalta un punto de vista ulterior muy importante:

la soberanía ética de la persona. Aquí se matiza y perfecciona la teoría de la persona que el autor había expuesto en su Antropología, así como las producciones creadoras de la persona.

Por último, el deber ético se estudia en conexión con la soberanía ética de la persona. Bajo este punto de vista, se trata ampliamente la conciencia y además se estudia la derivación de los principios éticos. Es preciso destacar que las "éticas moralistas" comienzan injustificadamente por este último punto, en vez de reconocer la derivación de los principios a partir del amor, etc.

La tercera parte trata de la realización del bien y se atiende a la cuestión: ¿Cómo hacemos el bien?

En este momento cobra la teoría de la libertad una nueva dimensión y un nuevo enriquecimiento. El autor ya había estudiado esta cuestión en *Freiheit und Seinsordnung*. Ahora se estudian las relaciones de esta libertad con las cuestiones prácticas, por ejemplo, la libertad creadora y la tecnología, la relevancia moral de la cibernética, etc.

Al final del libro encontramos una interesante confrontación con la ética de los valores, y por último, la cuestión de las relaciones entre eticidad e historicidad.

A mi modo de ver, hay que destacar, como puntos claves de la intención de HENGSTENBERG, los siguientes:

Desde un punto de vista metodológico, hay una elaboración remozada del método fenomenológico y una mostración de la "intuición ética originaria".

Desde un punto de vista metafísico, el perfeccionamiento de la teoría de la predecisión (*Vorentscheidung*), del sentido y del proyecto del sentido.

Desde un punto de vista gnoseológico, el esclarecimiento de que la objetividad de la exigencia ética y del sentido es compatible con la libertad personal, lo cual se justifica en la crítica a la ética de situación y sus límites. Encontramos también una revisión del concepto de naturaleza humana y una amplia exposición de la teoría de la conciencia moral.

Desde el punto de vista de la articulación misma de la ética, hay que destacar el estudio sobre el modo de existencia de los valores morales, la exposición de la ética del amor y ética de la realitatividad, la afirmación de la constancia de los principios éticos a pesar de la historicidad, el intento de construir la ética de tal suerte que ni incluso el ateo o el agnóstico pueda negarla fácilmente.

El autor se ha esforzado en no utilizar argumentos teológicos, intentando en todo momento dar una respuesta a la situa-

ción social contemporánea, subrayando el plexo "yo-tú" del amor frente al amor propio, y desconectándose de los autismos éticos y de los moralismos.

El itinerario intelectual del Prof. HENGSTENBERG nos sorprende por la seguridad de sus principios y por la habilidad con que los aplica a todos los ámbitos de la filosofía.

Los lectores de lengua castellana estamos acostumbrados a la distinción introducida por Zubiri, y popularizada por Aranguren, entre "ética como estructura" (o antropología de la ética) y "ética como contenido". Pues bien, ese itinerario intelectual del Prof. HENGSTENBERG, llena los dos ciclos —de estructura y de contenido— de la ética. Y no vamos a discutirle su originalidad.

DR. J. CRUZ
Universidad de Navarra.