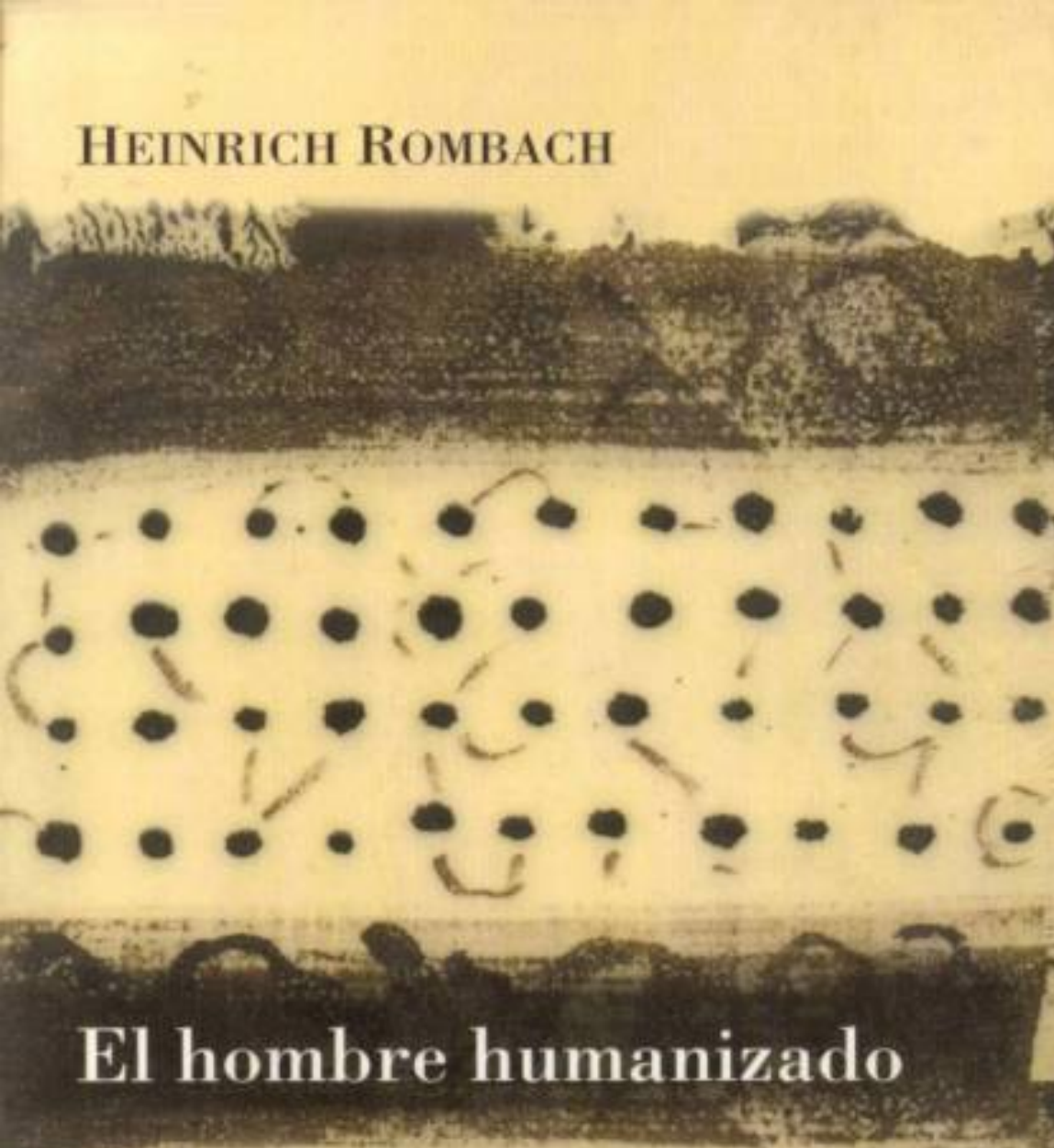


HEINRICH ROMBACH



**El hombre humanizado**

*Antropología estructural*

Herder

El hombre humanizado: Antropología  
estructural Heinrich Rombach

Heinrich Rombach

# El hombre humanizado

Antropología estructural

Traducción de REMEI CAPDEVILA WERNING

**Herder**

*Título original:* Strukturanthropologie «Der menschliche Mensch»

*Traducción:* Remei Capdevila Werning

*Diseño de la cubierta:* Claudio Bado y Mónica Bazán

*Edición digital:* José Toribio Barba

© 1987, <sup>2</sup>1993, Verlag Karl Alber GmbH, Friburgo, Múnich

2004, Herder Editorial, S.L., Barcelona

1.ª edición digital, 2015

ISBN: 978-84-254-3157-9

Depósito Legal: B-14552-2015

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

# ÍNDICE

[Introducción, de Lluís Duch](#)

[Nota de la traductora](#)

[Prólogo del autor](#)

## [I. LA EVOLUCIÓN DE LAS IMÁGENES DEL HOMBRE EN EUROPA](#)

- [1. Hombre e imagen del hombre](#)
- [2. La antropología de la substancia en la concepción griega de la esencia](#)
- [3. El concepto cristiano de persona como paso siguiente en la antropología de la substancia](#)
- [4. Los fundamentos de la antropología del sistema y su primera expresión](#)
  - [a. El origen del pensamiento sistemático](#)
  - [b. La importancia de Descartes para la antropología del sistema](#)
  - [c. La Ilustración y el sistema de la sociedad](#)
- [5. La antropología del sistema como teoría dialéctica de la historia](#)
- [6. La teoría del sistema como paso posterior de la antropología del sistema](#)

## [II. LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL](#)

- [1. La situación histórica al final del pensamiento sistemático](#)
- [2. La contradicción elemental de los sistemas sociales](#)
  - [a. El sistema sanitario](#)
  - [b. El sistema social](#)
  - [c. El sistema educativo](#)
  - [d. El sistema económico](#)
  - [e. El sistema viario](#)
  - [f. Las mejoras del sistema](#)
- [3. La «noche»](#)
- [4. El cambio radical](#)
- [5. Un modelo para la antropología estructural](#)

6. La justificación histórica de la antropología estructural

7. El paso más allá del hombre

8. El «nuevo hombre»

9. La hermética. La concreatividad

III. EL FENÓMENO BÁSICO DE LA SITUACIÓN

A. Fuera y dentro

1. La estructura de los fenómenos básicos

2. La inevitabilidad de la situación

3. La predisposición por la situación

a. La afectación por la situación

b. El carácter anticipador de la situación

c. Sentir

d. Estar dentro

4. Permanencia y continuidad

5. Orientación y anticipación de posibilidades

B. El acercamiento

6. La estructura radial de la situación

7. La escarapela situacional

a. Implicación situacional

b. Dentro y fuera, cerca y lejos

8. La dinámica de la situación

a. El acercamiento

b. El tiempo

c. Tiempo y eternidad

d. Los estados de ánimo básicos

C. El sentido

9. Interioridad. La constitución de la subjetividad

10. La apertura de las estructuras vitales

a. Personalidad abierta

b. Permeabilidad y mediatización

c. Humor e ironía en un sentido profundo

11. Ver y entender

a. Ser visto

b. Prestigio

- [c. Parecer y ver](#)
- [d. Inversión del principio trascendental](#)
- [12. Sentido e interpretación](#)
  - [a. Situación como coordinación](#)
  - [b. Sentido](#)
  - [c. Interpretación y sobreformación](#)
  - [d. Sobreformación y personalidad](#)
  - [e. Explicación](#)
  - [f. Mediatización e idemidad](#)
- [13. Lograr y fracasar](#)
  - [a. El devenir puro](#)
  - [b. Libertad](#)
  - [c. Estrechez de miras](#)
  - [d. Resentimiento](#)
  - [e. La escala de sentido](#)
  - [f. Nivel y rango](#)

#### D. La identificación

- [14. Salto situacional e identificación](#)
  - [a. Errores sobre la identidad](#)
  - [b. La libertad de la identificación](#)
  - [c. El salto situacional](#)
  - [d. La pluralidad de las constituciones del yo](#)
  - [e. El yo grande y el yo pequeño](#)
  - [f. Análisis y terapia estructurales](#)
  - [g. Crítica a la teoría de la identidad](#)
- [15. La estructura social de la situación](#)
  - [a. Auxilio y solidaridad](#)
  - [b. La constitución yo–nosotros](#)
  - [c. La interpretación elevada](#)
- [16. El tiempo](#)
  - [a. La temporalidad de la situación](#)
  - [b. Distintas dimensiones temporales](#)
  - [c. Donación y tiempo](#)
  - [d. Tiempo y ser](#)
  - [e. ¿Panteísmo?](#)
- [17. La situación más interna](#)
  - [a. El abismo interno](#)

b. Ninguna identidad

c. La nada y la razón

18. La situación corporal

a. El cuerpo como situación

b. La situación como cuerpo

c. El cuerpo como interpretación

d. Cuerpo y alma

e. Encarnación

E. Las estructuras profundas y lo más externo

19. Las estructuras profundas

a. La persona corporal

b. Cuerpo terrenal

c. El animal en el hombre

d. Lo que en el fondo queremos

e. Lo inconsciente

20. La situación más externa

a. La vida universal

b. El diálogo entre mundos

IV. LA FENOMENOLOGÍA DE LA SITUACIÓN EN JASPERS, SARTRE Y HEIDEGGER

1. La filosofía de la situación límite en Karl Jaspers

a. Rasgos fundamentales del fenómeno de la situación

b. La situación límite

c. La situación límite del sufrimiento

d. La situación límite de la lucha

e. Crítica a Jaspers

2. El análisis situacional en Jean-Paul Sartre

a. Situación y existencia

b. Ejemplo de un análisis situacional

c. Crítica a Sartre

3. Principios para una fenomenología de la situación en Martin Heidegger

a. Resolución, aperturidad, situación

b. Crítica a Heidegger

V. EL FENÓMENO BÁSICO DEL ACTUAR

- [1. Actuar y situación](#)
- [2. Actuar en cuanto existencial](#)
- [3. Actuar y actuar básico](#)
- [4. Actuar básico y actuar originario](#)
- [5. Actuar básico y situación](#)
- [6. La estructura simple del actuar](#)
- [7. No actuar y «devenir puro»](#)
- [8. Principio para una ética estructural](#)

## [VI. EL HOMBRE HUMANIZADO](#)

- [1. Las etapas de la egoidad](#)
  - [a. Identidad](#)
  - [b. Autenticidad](#)
  - [c. Idemidad](#)
  - [d. El «por-sí-mismo» y el «devenir puro»](#)
  - [e. La proximidad entre «acaecimiento» y «devenir puro»](#)
  - [f. Sobre la historia de la egoidad](#)
- [2. El hombre más grande y la historia](#)
  - [a. Génesis sociales](#)
  - [b. El modelo de la lengua](#)
  - [c. El modelo del Estado nacional](#)
  - [d. Los «movimientos»](#)
  - [e. Culturas y épocas](#)
  - [f. El concepto auténtico de la situación, el mundo, el ser-en-los-mundos](#)
- [3. El hombre social](#)
  - [a. Hegel](#)
  - [b. Feuerbach](#)
  - [c. Nietzsche](#)
  - [d. El vehículo](#)
- [4. El hombre humanizado](#)

## [RESUMEN](#)

[Registro de conceptos antropológicos básicos](#)



# INTRODUCCIÓN

Lluís Duch

Heinrich Rombach nació el 10 de junio de 1923 en Friburgo de Brisgovia. Después del bachillerato, estudió en su ciudad natal matemáticas, física y filosofía, profundizando además en historia del arte y en pedagogía. Como soldado, participó en la Segunda Guerra Mundial en las campañas de África y Rusia. En 1943, retornó a Friburgo gravemente herido. Poco tiempo después, pudo ingresar en la universidad. Se doctoró en 1949 y presentó la tesis de habilitación, que le daba acceso al ejercicio de la docencia universitaria, en 1955. Falleció el pasado 5 de febrero de 2004.

Inició sus estudios de filosofía con Martin Heidegger. Después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, cuando a Heidegger le fue retirada la *venia legendi* a causa de su colaboración con el régimen nacionalsocialista, prosiguió sus estudios bajo la dirección de Max Müller, Eugen Fink y Wilhelm Szilasi. En 1964, fue nombrado catedrático de filosofía de la universidad de Wurzburg, en donde permaneció hasta su jubilación en 1990, rechazando en 1972 la oferta de una cátedra de filosofía en la universidad de Múnich. Desde 1969 ejerció de coeditor del *Philosophisches Jahrbuch* y en 1971 fundó con otros pensadores afines la *Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung*, de la cual fue el primer presidente y editor de la revista *Phänomenologische Forschung*. En 1980, dictó un curso en Japón y emprendió una serie de viajes a India, Egipto y África Central. Los contactos que mantuvo con culturas no occidentales (sobre todo, las asiáticas) le permitieron ahondar su pensamiento en direcciones hasta entonces inéditas, sobre todo en relación con el diálogo intercultural o «diálogo entre mundos» como él mismo decía.<sup>1</sup> El pensamiento

de Rombach es mucho mejor conocido y apreciado en Japón y Corea (algunas de sus obras hace ya años que han sido traducidas al japonés o al coreano) que en la mayoría de los países de Europa occidental, incluso en Alemania, en donde el eco de sus reflexiones ha sido percibido tan sólo en círculos minoritarios, a menudo al margen de la docencia filosófica convencional.<sup>2</sup>

En esta breve introducción nos proponemos ofrecer una aproximación muy elemental a algunos aspectos del pensamiento de Heinrich Rombach que tienen especial importancia en relación con la temática de *El hombre humanizado*, tal vez la obra que mejor expresa los contenidos fundamentales de su quehacer filosófico y sapiencial. Teniendo en cuenta el gran desconocimiento del pensamiento rombachiano en nuestro país,<sup>3</sup> las notas que siguen pretenden facilitar la lectura de un texto que, paradójicamente, posee al mismo tiempo un alto grado de abstracción y una exquisita maleabilidad para ser provechosa y prácticamente utilizado en campos muy diferentes como, por ejemplo, en pedagogía, historia del arte, psicología, teología y, por supuesto, en antropología. Con toda seguridad, *El hombre humanizado* es la obra de madurez de un pensador que ha sabido superar sabiamente el punto de partida inicial de su periplo intelectual y alcanzar en la praxis antropológica nuevos horizontes, en los que se funden armónicamente lo estructural y lo histórico, lo fundamental y lo contingente, el arte y la técnica.

Rombach reconoce explícitamente que se halla vinculado a la «Freiburger Schule», cuyo rumbo fue determinado por los análisis filosóficos, en algunos aspectos tan opuestos, de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Nuestro autor afirma que fue Heidegger el que le abrió los ojos filosóficos, lo cual no significa que sin más pueda ser calificado de heideggeriano. Georg Stenger mantiene la opinión de que la relación de Rombach con Heidegger es bastante similar a la que éste mantuvo con Husserl, e incluso llega a establecer un esquema gradual en el ámbito de la fenomenología,

que tiene como punto de arranque una fenomenología *trascendental* (Husserl), seguida después por una fenomenología *ontológica* (Heidegger) para llegar finalmente a una fenomenología *estructural* (Rombach). Nuestro autor manifiesta: «En mi propia fenomenología intento acoger el pensamiento [de Heidegger] y ensancharlo de tal manera que veo la «apertura del ser» (*Offenbarkeit des Seins*) no sólo en la comprensión del hombre, sino en cada una de las formas reales de los entes. Plantas, animales, conexiones de todo tipo también son autointerpretaciones del ser, las cuales se interpretan a través de rasgos fundamentales enlazados entre sí, de «estructuras fundamentales» o de «fenómenos fundamentales». Todo ser, no sólo el hombre, es un intérprete; todo lo existente consta de estructuras que, cada una por su lado, realizan determinadas formas de ser, determinadas exposiciones del ser».

De manera bastante explícita, el pensamiento de Rombach se configura como una «mistagogía del ver» (De Santis), una iniciación a la verdadera visión del corazón de las cosas, que sabe custodiar el secreto y el misterio en el mismo acto y en el mismo momento en los que las *re-conoce*. En este sentido, la filosofía rombachiana es la realización comunicativa de una experiencia que es teórica y biográfica al mismo tiempo: el ojo del hombre transforma las cosas, las cosas transforman el ojo del hombre. Por parte de Rombach, la fundación de una nueva ontología estructural pasa a través de una fenomenología y se realiza en ella; fenomenología que tiene como objetivo la *visualización* de la dinámica autogenética de lo real. Esta toma de posición implica que la filosofía no es una espectadora externa de un evento que tiene lugar al margen de su esfera, sino que se entiende como parte y dimensión integrante e integral del proceso de autodesvelamiento de lo real como *phainómenon*. No cabe la menor duda de que estas precisiones representan un paso adelante muy importante para la comprensión del fenómeno, superando en muchos aspectos los planteamientos iniciales de Husserl en los años veinte del siglo xx. El fenómeno tan sólo puede acoger y ser acogido por me-

diación de una estructura necesariamente co-generativa y multiperspectivística.<sup>4</sup> De esta manera, la filosofía se convierte en *fenomenología*, no en el sentido de una «corriente», de un «movimiento» o de una «escuela» filosófica entre otras muchas, sino en el sentido de una forma fundamental de la conciencia contemporánea, presente, ni que sea de forma a menudo alusiva y transversalmente, en casi todos los ámbitos de la investigación y la reflexión de nuestros días.

Para la redacción de esta sucinta presentación de la obra de Rombach hemos tenido en cuenta algunas precisiones extraídas de un estudio de Oskar Köhler, el cual, según el propio Rombach, «es seguramente la exposición más completa, sutil y comprensible de mi pensamiento».<sup>5</sup> Además, desde nuestro punto de vista, la perspectiva adoptada por Köhler tiene la virtud de subrayar la tensión omnipresente en el pensamiento rombachiano entre lo estructural y lo histórico, entre las continuidades y los cambios, lo cual constituye también el centro neurálgico de nuestra propia propuesta antropológica. La investigación recientemente publicada por Andrea de Santis sobre la ontología de la evidencia en el pensamiento de Heinrich Rombach nos ha permitido la exploración de algunas parcelas de su obra que, con anterioridad, nos eran desconocidas.<sup>6</sup>

El uso que hace Rombach del adjetivo «estructural» y del sustantivo «estructura» puede dar lugar a falsas interpretaciones de su pensamiento, ya que el alcance que otorga a ambos términos difiere notablemente del que acostumbra a darle el estructuralismo lingüístico y antropológico, sobre todo de origen francés. Puede constatarse fácilmente que este término se halla presente a lo largo y ancho de la obra de nuestro autor, pero no siempre resulta fácil acotar con precisión su sentido, ya que su propio dinamismo interno dificulta enormemente el establecimiento de una definición estática del mismo. Como apunta De Santis, la estructura rombachiana sólo puede ser descrita *históricamente*, es decir, en su *devenir*, en los múltiples estadios de su constante

metamorfosis. Para Rombach, el término «estructura» no indica la condicionalidad temporal de los seres, tampoco el ser atemporal ni los momentos históricos del acontecer (*Werden*), sino «el fundamento del tiempo, del ser y del acontecer». Por consiguiente, no se trata de una concepción estática y esencialista de las estructuras, sino que, por el contrario, en el discurso rombachiano, «las estructuras tienen un nacimiento, una curva genética con un punto álgido (*akmā*) y un declive, y, además, cada una de ellas tiene un final característico, más allá del cual no puede dilatarse».

Rombach distingue entre «estructuras profundas» (*Tiefenstrukturen*), como la fe o el trabajo, y «estructuras elevadas» (*Höhenstrukturen*), como la sociabilidad o la historia. Al propio tiempo, la distinción entre ambos tipos de estructuras pone de manifiesto una correspondencia, una correlación, una cierta reciprocidad mimética, entre «profundidad» y «altura», sin la cual la «profundidad» de la fe o del trabajo no alcanzaría su propia autocomprensión o, por el contrario, la «elevación» se convertiría en una simple superestructura (*Überbau*) con un carácter más o menos ideologizado. Algo muy característico del pensamiento de Rombach es que no se propone efectuar una serie de definiciones, de acotaciones ideales del campo filosófico, sino que, como él mismo afirma, su ontología estructural «no es en realidad ontología estructural, sino exclusivamente una *interpretación* estructural», que pretende otorgar «a cada nivel [de la realidad] su verdad» de acuerdo con la gama de variaciones que experimenta, individual y colectivamente, el ser humano en su trayectoria histórica y biográfica. Resulta harto evidente que el concepto de «estructura» adoptado por nuestro autor se encuentra muy alejado de la comprensión que de ella se ha impuesto en las ciencias humanas de estas últimas décadas, cuyas características acostumbran a ser la inamovilidad, la ahistoricidad y una comprensión de la existencia humana fundamentada principalmente en lo sincrónico. En un momento de *El hombre humanizado* escribe: «Debemos dejar el futuro para el futuro. Para nosotros sólo cuenta el paso (*Schritt*) en medio del cual precisamen-

te nos encontramos, paso que solamente podemos dar bien y con firmeza (*gut und sauber*) si conseguimos tener claro de qué estado parte y hacia qué estado nos debe conducir» (p. 99).

En realidad, esta manera de concebir la estructura da lugar a un pensamiento que se preocupa y se mueve en torno a la génesis de la propia estructura; pensamiento que, de hecho, es en sí mismo un *proceso genético*, porque se centra alrededor de la movilidad y la versatilidad de lo humano en sus variados y, a menudo, confusos procesos de humanización (y, en el peor de los casos, de deshumanización) como nota característica de la ambigua presencia del hombre en su mundo cotidiano. Eso significa plantear un modelo filosófico cuya finalidad es el establecimiento del *modus operandi* de la lógica identitaria, dinámica y genética del ser, que debería tener como resultado final la formulación de una *fenomenología de la libertad*, la cual permitiría establecer verdaderos procesos de *identificación*.<sup>7</sup> Éstos nada tienen que ver con una comprensión esencialista, apriorística y objetivada de la identidad: la identificación es un *a posteriori*, una respuesta circunstanciada a los retos que un determinado contexto histórico plantea al ser humano; respuesta que, necesariamente, incluye interrogantes, dudas, temores, espacios y tiempos propicios a la creatividad. En realidad, lo que propone Rombach es una *ontología de lo creativo* (*Ontologie des Schöpferischen*) o, si se prefiere, una ontología que dé razón del nacimiento y desarrollo del mundo del ser y, aún de una manera más precisa, de *tal* ser concreto e histórico (*Sosein*).<sup>8</sup> No puede extrañar que el autor considere que su fenomenología estructural es, en realidad, una *fenomenología inventiva* (*inventive Phänomenologie*), que propone, en el marco de las ciencias del espíritu, una visión del hombre y del mundo basada en la fuerza autocreativa y embellecedora de la misma realidad (especialmente, la del ser humano) como *analítica profunda* (*Tiefenanalytik*). La filosofía de Rombach se delinea como una atención a la generación gratuita de las

cosas, en aquel lugar y en aquel acto en los que surgen y no están mera y pasivamente presentes, sino sobre todo presentes como surgentes, como irrupciones de algo nuevo, sorprendente e, incluso, inquietante.<sup>2</sup> Nuestro autor, como antídoto a los esencialismos sin aliento y a las comprensiones unívocas de la realidad, desarrolla una fenomenología cuya fuerza dinamizadora tiene los rasgos de un *vehículo* (*Fahrzeug*),<sup>10</sup> el cual permite el descubrimiento (la experiencia) progresivo del sentido latente y de las dimensiones hasta ahora ocultas de seres, cosas y acontecimientos. El vehículo nos permite avanzar y descubrir concretamente –éste es el sentido del verbo *experior* (*er-fahren*)– niveles hasta ahora ocultos de nuestra propia humanidad. De hecho, la estructura rombachianamente entendida es un dinamismo inherente a todo lo creado, que, por mediación de la contraposición creadora entre interioridad y exterioridad, nos impulsa al mismo tiempo hacia lo interior y lo exterior de la realidad y, por consiguiente, también de nosotros mismos. Por eso resulta imposible «definir» la estructura: es un «algo» que, vistas las cosas *experimentalmente*, es inasible, pero que, vistas en su realidad *experiencial, inhabita*, por mediación de sus *mociones*, en los seres creados (especialmente, en el ser humano) y que siempre sólo puede ser determinado *a posteriori* en el choque creador e iluminador entre lo interior y lo exterior. Como apunta Georg Stenger, insistentemente, Rombach pone de relieve que acontecimientos, personas, gestos e imágenes están constantemente de paso (*unterwegs*) o, como, desde una perspectiva tal vez más personal manifestaba Rainer Maria Rilke: siempre nos encontramos *despidiéndonos*.<sup>11</sup>

Según Rombach, la ontología estructural es la ontología del futuro en cuanto es capaz de liberar al hombre y la realidad de las constricciones sistemáticas –tal vez, la jaula de acero a la que se refería Max Weber– en las que aún permanece secuestrado. Además, con su concurso, tiene la posibilidad de articular modelos de *co-presencia* entre los diferentes fenómenos y sujetos que constituyen el envol-