

Taula
núm. 42, 2009-2010

ARTICLES

ELS PRESSUPÒSITS ONTOLÒGICS I ANTROPOLÒGICS DE L'ÈTICA: LA REALITZACIÓ HISTÒRICA DE LA DIGNITAT HUMANA COM A TRASCENDENTAL DE LA PERSONA

Joan Andreu Alcina

Universitat de les Illes Balears

RESUM: Actualment ens trobam enfront de dos plantejaments ètics excloents. El primer afirma la impossibilitat de fundar l'ètica sense apel·lar a Déu; el segon defensa la necessitat d'excloure Déu del discurs ètic. Aquest article vol mostrar que ambdós posicionaments i, per extensió, qualsevol discurs ètic, depèn d'uns pressupòsits ontològics i antropològics que cal explicitar abans de decantar-se per qualsevol posicionament.

PARAULES CLAU: agnosticisme, ateisme, Déu, dignitat humana, pressupòsits ontològics, pressupòsits antropològics, realitat.

ABSTRACT: Nowadays there are two ethical positions opposite each other. The first position states that it's impossible to construct an ethical system without God; the second one states the impossibility to think about ethic from God. In this study, we want to point out the necessary ontological and anthropological basis to talk about ethic.

KEYWORDS: Agnosticism, atheism, God, human dignity, ontological basis, anthropological basis, reality.

CONSIDERACIONS GENERALS I PLANTEJAMENT DE LA QÜESTIÓ

Des que F. Dostoievski posà en boca d'un dels personatges de la seva novel·la *Els germans Karamazov* que «si Déu ha mort, tot està permès», s'han dissenyat dues línies de pensament oposades en relació amb la qüestió ètica que podríem plantejar en forma de dilema. A un extrem del dilema trobam els qui neguen rotundament la possibilitat de fonamentar una ètica sense Déu. Entre els arguments que presenten hi ha l'afirmació que, sense una referència absoluta, l'intent de construir una ètica sense Déu està abocat inexorablement a un relativisme autodestructiu, el qual acaba per aniquilar la persona. A l'altre extrem trobam aquells qui defensen no tan sols la possibilitat de construir una ètica sense Déu, sinó fins i tot la *necessitat* d'una ètica que el margini totalment. Hom diu que l'apel·lació a Déu és, de fet, la negació de l'autonomia de l'home, car aquest quedaria desposseït de la llibertat constitutiva que el configura i, per això mateix, fa impossible una ètica desplegada des de la responsabilitat. Sense anar més enfora, i amb un cert regust sartrià, en una publicació recent trobam les reflexions següents:

D'una manera de cada vegada més clara, al llarg del segle XX s'ha anat desenvolupant una línia de pensament segons la qual no tan sols és cert que no hi pot haver una ètica sense Déu, sinó que, de fet, tan sols apartant Déu es pot tenir realment una vida moral. Tan sols aquell qui és agnòstic o ateu pot situar efectivament les exigències de l'ètica en el centre de l'existència, i tan sols qui no té Déu pot atribuir a la moral l'abast i la força que ha de tenir tant en les eleccions que es refereixen a la pròpia existència com en les que fan referència als altres (Lecaldano, 2009: 19).

Amb la intenció «d'evitar aquests posicionaments extrems, en aquest article plantejarem una qüestió prèvia: els pressupòsits ontològics necessaris sobre els quals descansen els posicionaments ètics, tant els d'índole teïsta com els atèïstics o agnòstics.

Comencem. S'ha fet un intent més elaborat per justificar una ètica laica al marge de qualsevol possible apel·lació a Déu a partir d'una anàlisi ontològica acurada de la realitat. Plantejada de manera maximalista, aquesta anàlisi desemboca, en el millor dels casos, en el reconeixement d'una dimensió divina en l'estructura immanent de la realitat, és a dir, en el que ha estat anomenat el «Déu profà». Aquestes propostes, tot i que reconeixen la matriu religiosa

de l'ètica, afirmen que és necessari desenvolupar una aproximació ontològica decididament immanent de la realitat per fonamentar-la, i consideren que l'ètica ha esdevingut un criteri d'avaluació de les pròpies religions, per la qual cosa, no cal apel·lar a cap tipus de transcendència per construir els seus principis i fonamentar-los. Tal vegada una de les propostes més clares d'aquesta línia d'investigació és la que elabora actualment José Antonio Marina:

Les religions han produït les morals, però, pel mateix dinamisme que desencadenaren, ara s'han de sotmetre a l'ètica, que és una moral laica a un nivell més elevat (Marina, 2001: 45-46).

Estam absolutament d'acord que tan sols des d'una descripció ontològica prèvia poden ser justificats els principis generals d'una ètica fonamentada en pretensions d'universalitat que estigui construïda sobre la dignitat humana; no és gens clara l'afirmació que la qüestió ontològica estigui tancada per sempre. Segons les dades de què disposam, tan unilateral és afirmar que l'única ontologia raonable i possible és de caire estrictament immanent, com dir únicament el contrari. Dit d'una altra manera, malgrat que no és possible construir una ètica sense una base ontològica, la mateixa ontologia no és una qüestió tancada i, per això mateix, unívoca. És cert que, des de les dades fenomenològiques que presenta la realitat, és legítim postular una ontologia estrictament immanent, és a dir, una ontologia tancada absolutament en la presència d'una dimensió transcendent en la realitat, capaç de mostrar un sentit de plenitud indefinit i absolut inherent a la persona. Però també ho és elaborar una ontologia que postuli una transcendència que, a partir de l'anàlisi d'aquestes mateixes dades, les interpreti en termes d'una transcendència que s'imposa des de la immanència mateixa. Com veurem més endavant, ambdós intents són, per tant, igualment legítims i raonables.

L'abast d'aquesta constatació és més important del que podria semblar en un primer moment, perquè treu a la superfície de la reflexió filosòfica la necessitat d'haver de reconèixer que les ontologies possibles es mouen entre dos pols bàsics, entre els quals no ens queda més remei que haver de triar sense haver de tenir raons concloents per la posició per la qual optem finalment. Dit d'una altra manera, tant una ontologia atea com una de teista o qualsevol altre tipus d'ontologia (agnòstica o indiferent, per exemple), no és més que una opció personal que desborda els límits de l'evidència. En definitiva,

qualsevol ontologia desemboca sempre en un postulat; sempre és una interpretació de les dades immanents que ens ofereix la realitat. Si això que acabam de dir és correcte, se'n desprèn que els sistemes ètics construïts sobre els pressupòsits d'una ontologia determinada s'apropien també dels postulats i de les opcions personals assumides que incorporen en els principis.

Dit això, el propòsit d'aquest article és posar de manifest els principals pressupòsits ontològics que necessàriament estan per sota de qualsevol elaboració ètica; en destacam les dues alternatives bàsiques (teïsta o ateuística), a partir de les quals podem transitar en la resta d'opcions. Si ho volem formular amb un interrogant, ho podríem anunciar de la manera següent: com sorgeix l'estructura bàsica d'aquesta ontologia? Una possibilitat és partir de l'experiència de dominació física, segons la qual, certament, la realitat influeix sobre la persona i fa que se situï o posicioni de manera inexorable respecte de la pròpia realitat. El domini que la realitat exerceix sobre la persona és considerat una determinació física no reductible a una relació causal que es manifesti a través del poder de la realitat o en la realitat. Per tant, la realitat mateixa ens fa ser realitats personals i es manifesta com un lligam o una obligació imposada. Zubiri ha destacat la importància d'aquestes consideracions:

La realitat és «més» que les coses reals, però és «més» en elles mateixes. I just això és dominar: ser «més», però en la cosa mateixa; la realitat, com a realitat, és dominant en aquesta cosa, en cada cosa real [...]. Doncs bé, aquest domini és el que podem denominar «poder». Dominar és ser «més»; és tenir poder (Zubiri, 1984: 87).

Se'ns dubte seguint les indicacions de Zubiri, J. A. Marina (2001: 52-57) parla també de la presència del poder en allò que és real, el qual dinamitza l'intent de la intel·ligència per comprendre les estructures ontològiques bàsiques i el posa en marxa. Més encara, des d'aquest poder de la realitat o d'allò que és real, hom ha parlat de «la dimensió divina de la realitat», la qual es manifesta en les anàlisis de les estructures ontològiques bàsiques. Hem d'entendre, però, que no podem identificar aquesta dimensió divina de la realitat amb Déu, ni molt manco amb un déu personal:

La realitat existeix; aquesta és la dimensió divina de la realitat: és afirmativa, autosuficient, única, sense contraris. Té la universalitat de les lleis de la naturalesa. No té límits perquè tan sols podria limitar-la allò que no existeix. És

enigmàtica pel seu caràcter absolutament positiu [...]. No hi ha res fora ella, perquè fins i tot les condicions perquè pugui existir, si les tingués, pertanyerien també a l'ordre d'allò que existeix. No podem deduir-ho d'una altra cosa, perquè existiria també. Sigui on sigui on anem, no sortim de l'àmbit de l'existir. [...] La dimensió divina —l'existència d'allò que és real— es desplega en matèria oberta, inventiva, a través de bots de fase sorprenents: d'inorgànica passa a orgànica; d'orgànica, a conscient; de conscient, a reflexiva i lliure. Per tant, hem d'atribuir a la dimensió divina de la realitat tots aquests trets que la realitat mostra (Marina, 2001: 160-161).

Això a banda, aquesta experiència del poder del que és real (o en el que és real, segons la terminologia emprada per Marina) combinada amb l'experiència personal del propi límit completen els ingredients necessaris que ens permeten extreure les dimensions antropològiques que l'ontologia duu incoada. Així doncs, una de les fonts de les quals brolla la pregunta antropològica dirigida a la recerca d'un sentit últim i global de la persona és, sens dubte, l'experiència desconcertant que provoca la vivència de la pròpia finitud. La confrontació del valor infinitament preciós de la vida humana amb el límit de la mort de la persona és decebedora. La mort, màxima expressió de la finitud, incorpora, indubtablement, un caràcter d'anihilació i de destrucció total de la realitat més preciosa de l'univers conegut: el ser humà. La mort, el propi límit, la finitud, el patiment, la indigència o la nihilitat ontològica, etc., són, per tant, vertaders àmbits que dificulten seriosament l'experiència de sentir i de plenitud de l'existència humana. D'aquesta manera, entenem que, des de la vivència del límit, A. Camus (1999: 13) ha arribat a afirmar que l'únic problema vertaderament seriós que ha plantejat mai la filosofia és el suïcidi, és a dir, jutjar si la vida mereix ser viscuda o no. A partir d'aquí, la pregunta és immediata: és possible trobar un sentit raonable a l'existència de l'home? Per part nostra, intentarem delimitar i donar línies d'una possible resposta a través de tres passes contades.

Una primera passa serà presentar unes coordenades molt elementals de la manera com la filosofia actual entén les estructures bàsiques de la realitat (ontologia) i de la persona (antropologia filosòfica), a partir de les quals desenvolupa l'existència en el decurs de la vida.

Una segona passa serà apel·lar a la vella qüestió de la veu de la consciència per mostrar que, en aquesta crida que sorgeix de la part més profunda de la persona, l'home és irremissiblement llançat a la recerca i a la vivència

del seu propi sentit, a partir del qual podrà viure una existència autèntica i amb fonament.

Finalment, la tercera passa ens mostrarà que la recerca del sentit de l'existència pot ser viscuda des de dues actituds paradigmàtiques, però radicalment diferents: des de la pura facticitat intramundana, és a dir, des de la vivència del món i de la finitud hom experimenta de manera absoluta o des d'un transcendir sense transcendència, com diu E. Bloch (ontologia que justifica el projecte d'una ètica laica i immanent); o, des de la vivència d'una dimensió de la transcendència que aquelles realitats tenen incoada, és a dir, des d'un Déu immanent al món com a fons creador, en paraules de P. Tillich (ontologia oberta a la transcendència que pretén justificar una ètica que fa que la persona assoleixi una plenitud indefinida).

Per assolir l'objectiu que ens hem proposat, utilitzarem una metodologia d'inspiració fenomenològica, la qual, partint de les estructures immediates i immanents que la realitat manifesta, ens ha de menar al límit raonable d'aquestes estructures i a les possibilitats que ens obrin.

1. PRIMERA PASSA. EL CARÀCTER ÚLTIM: POSSIBILITAR LA REALITAT I IMPEL·LIR-LA; UNA PRIMERA APROXIMACIÓ A LA CONSTITUCIÓ DE LA PERSONA

En aquest primer apartat ens interessa esbrinar la manera com la persona va configurant el seu jo a través de les accions i actes a partir dels quals fa o construeix la seva vida. Ara bé, aquestes accions no es fan des del buit. Seguint P. Laín Entralgo (1995: 40), podem parlar d'una física existencial, basada en l'experiència immediata de la realitat a partir de la resistència o del domini amb què aquella realitat es fa present a la persona quan intenta dur endavant els seus projectes. Podem parlar, doncs, de la realitat com a quelcom «últim» que fa de veritable suport de les accions de la persona: és la «ultimitat» de la realitat.

Això a banda, la persona configura el seu jo triant unes opcions determinades i descartant-ne unes altres. Quan s'apropia d'unes possibilitats reals en concret, n'hi ha d'altres que queden obturades. Ara bé, malgrat això, aquest dinamisme és imprescindible perquè la realitat humana sigui viable i esdevingui persona. El caràcter personal de l'home es cobra, per tant, a partir de l'apropiació d'unes possibilitats reals i efectives determinades. Des

d'aquesta perspectiva, la realitat adquireix un segon caràcter estructural ben precís: és aquell àmbit que constitueix la possibilitat de totes les possibilitats amb vista a la pròpia realització personal.¹

Finalment, l'anàlisi de la realitat té un tercer element estructural: la realitat és un suport *impel·lent*. La persona, al marge del projecte que ha dissenyat del seu jo i amb independència de les diferents possibilitats concretes que hagi triat, ha de realitzar-se inexorablement com a persona per imposició de la realitat. Mentre viu, la persona ha de fer-se de qualche manera. La realitat té, per tant, un caràcter imperatiu i dominant que ens força inevitablement a constituir-nos com a persones.²

D'aquesta manera, l'home sempre està instal·lat *en* la realitat (moment d'ultimitat); es fa *des de* la realitat (moment de possibilitat) i es configura *per* la realitat (moment d'impel·lència). La realitat mateixa esdevé el fonament del seu desplegament personal i suport.

Ara bé, de quina manera l'home s'apropia d'aquest àmbit obert per la realitat i l'experimenta? Ho veurem tot seguit.

2. SEGONA PASSA. LA VEU DE LA CONSCIÈNCIA I L'EXPERIÈNCIA DEL CARÀCTER ÚLTIM QUE POSSIBILITA I IMPEL·LEIX LA REALITAT EN LA CONSTITUCIÓ DE LA PERSONA

Un dels llocs privilegiats en els quals es manifesta el caràcter inquiet, problemàtic, incert i, en definitiva, finit i obert de la persona és en l'experiència de la pròpia autoconsciència. A partir del fil conductor que ens obri el fet universal de la veu de la consciència, és possible plantejar quin paper crucial exerceix, en filosofia, la qüestió del sentit i del fonament. A més, en aquest punt de l'exposició, queda clar que la qüestió del sentit de l'existència de l'home està lligada íntimament a la possibilitat de plantejar de manera rao-

¹ «D'aquí que el moment de realitat tingui un caràcter *possibilitant*: és allò que possibilita precisament que la meua realitat sigui humana. Qualsevol possibilitat es fonamenta en la realitat com a possibilitant». (Zubiri, 1984: 83).

² «La realitat és *impel·lent*. Impel·leix, velis nolis, a esbossar un sistema de possibilitats, entre les quals l'home ha de triar i les constitueixen l'última instància de la seva pròpia realitat. [...] L'home no tan sols viu en la realitat i des de la realitat, sinó que també viu per la realitat. La realitat no tan sols és última i possibilitant, també és impel·lent». (Zubiri, 1984: 83).

nable un possible àmbit fonamental, és a dir, un àmbit real i integrador de la vida de l'home que hi doni suport. De fet, tant Heidegger —a *Ésser i temps*— com Zubiri —a *El Hombre y Dios*— fan aportacions importants i decisives sobre l'estructura d'un possible àmbit últim de fonamentalitat des de l'anàlisi de la veu de la consciència. Les pretensions que es proposen aquests dos autors són clares. Partint de la caracterització de la consciència com a crida que interpel·la decisivament el fons de la persona, volen fer el seguiment transcendent d'aquest fet per descobrir-ne la *voluntat de sentit* inherent. Assentat aquest punt, simplement cal seguir les experiències i hermenèutiques diverses que permet aquesta voluntat de trobar un fonament existencial de la persona. Analitzarem, en primer lloc, l'hermenèutica existenciària de Heidegger, que es caracteritza per ser una experiència negativa, gran i profunda del sentit i del fonament absolut que deriva de la finitud i de la temporalitat de l'home. En un segon moment, veurem que Zubiri intenta redreçar la negativitat heideggeriana i proposa una experiència del caràcter fundadora de la realitat, segons la qual Déu podria ser present en el fons de la persona i de la realitat.

Comencem per Heidegger. Una manera d'introduir la qüestió és comentar el text següent del pensador alemany:

[...] hem caracteritzat la consciència com una crida que interpel·la a *un-mateix* [...]; es tracta, doncs, d'una intimació del *si-mateix* al seu *poder-ser-si-mateix* [és a dir], vers les seves possibilitats (Heidegger, 2003:294).

Una vegada que hem constatat el fet de la veu de la consciència, cal fer-ne la descripció analítica i existenciària. En primer lloc, sorgeix la pregunta de «qui» crida. Una resposta immediata, precipitada i quasi tautològica a aquesta pregunta identifica aquest «qui» amb la consciència que ha estat interpel·lada; per tant, des d'aquest primer nivell d'anàlisi, és la consciència qui es crida a si mateixa.³

³ «[...] és necessari tan sols preguntar expressament *qui crida?* No sorgeix en el Dasein la resposta a aquesta pregunta d'una manera tan inequívoca com la resposta a la pregunta per l'interpel·lat en la crida? *En la consciència, el Dasein es crida a si mateix*». (Heidegger, 2003: 294)

Ara bé, veiem que l'anàlisi anterior és insuficient quan constatarem que la pròpia consciència no pot eliminar *de manera voluntària* la veu que sent o el crit que la interpel·la. Efectivament, la veu de la consciència es caracteritza per ser immune als intents de l'home (*Dasein*) per aplacar la veu que sent, car prové del fons més radical de la persona. Per tant, dir que la persona és a la vegada qui crida i qui és cridada no és una resposta suficient. En aquest punt, Heidegger diu:

Perquè la crida precisament no és, ni pot ser mai, planificada, preparada ni executada de manera voluntària «per nosaltres mateixos». [...] La crida procedeix *de mi* i, malgrat això, *de més enllà* de mi (Heidegger, 2003: 294-295).

Aquest «més enllà de mi» resulta revelador. És l'esforç hermenèutic de Heidegger per recollir l'intent de la persona (*Dasein*) d'anar més enllà de la pròpia finitud, és a dir, de transcendir el propi límit temporal que la caracteritza. Això a banda, la finitud és aquella dimensió absoluta que fa inviable qualsevol possibilitat de superar la radical nihilitat de la persona. Per tant, malgrat els esforços de Heidegger, la lògica interna dels seus plantejaments no li permeten superar l'estructura de radical nihilitat de la persona (*Dasein*) que la condició finita i temporal li confereixen. La conclusió final de Heidegger és que qui clama en la crida de la consciència és, en darrer terme, la pròpia consciència de la persona (*Dasein*), però en tant que experimenta l'angoixa que aflora de les profunditats del seu neguit quan assumeix l'existència autèntica del seu ser, és a dir, quan s'enfronta a la mort com a possibilitat més pròpia.

La veu de la consciència força físicament la persona (*Dasein*) a tenir esment o cura de si mateixa i adopta la forma d'un projecte determinat; d'aquesta manera, existeix el *fonament* del propi *poder ser*.⁴ La dificultat advé quan la persona (*Dasein*) descobreix que aquest fonament és fràgil i que, a més a més, no l'ha posat ella mateixa, sinó que l'experimenta a través de la pròpia finitud com a resultat de l'estat de llançat al món en què està de manera existenciària. En un altre text, Heidegger diu:

⁴ «L'afirmació: el *Dasein* és, a la vegada, qui clama i qui és interpel·lat. Ha perdut ara la buidor formal i l'evidència aparent. La consciència es revela com una crida de la cura: qui crida és el *Dasein* que, en la condició de llançat (estar-ja-en...), s'angoixa pel seu poder-ser. L'interpel·lat és aquest mateix *Dasein* cridat al seu més propi *poder-ser* (*anticipar-se-a-si...*)» (Heidegger, 2003: 297).

Ser-fonament [d'un mateix] significa, per tant, no ser *mai* radicalment propietari del ser més propi. [...] Sent fonament, [l'home] és, [...] una nihilitat de si mateix (Heidegger, 2003: 303).

D'aquesta manera, la constitució més pròpia de si mateix, a partir que assumeix el fonament posat de manifest en la crida de la consciència, no assoleix mai una condició positiva de l'existència, car en cap cas hom no pot sortir de l'específica finitud i nihilitat ontològiques pròpies, a partir de les quals s'ha d'anar fent a si mateix (Heidegger, 2003: 304).

Més encara, no tan sols la persona (*Dasein*) se sosté sobre un fonament negatiu, l'estructura del qual és un absolut no-res, sinó que, per això mateix, és culpable del radical esfondrament i de la ruïna del projecte a partir del qual pretén ser si mateix. Sigui quina sigui l'estructura formal i el contingut efectiu del projecte existencial que triï la persona, acabarà per ser devorada pel límit de la pròpia mort. Per tant, el final cap a on apunta l'existència, i que constitueix la possibilitat més pròpia, és l'abisme de la mort, ja que és una possibilitat que completa i totalitza de manera radical i definitiva la negativitat intrínseca de l'existència. D'aquesta manera, l'home heideggerià es mou en el cercle viciós de la preocupació i de l'angoixa de no arribar a ser mai ell mateix, car el fonament que el sustenta és un negatiu i pur no-res. La conclusió dramàtica de totes aquestes anàlisis és la culpabilitat intrínseca de la persona (*Dasein*) a l'hora d'assumir el seu fonament: com que és llançada involuntàriament al món, la pròpia existència és bàsicament un *no haver-se posat a si mateix*, un no ser el fonament d'un mateix. La veu de la consciència és, en definitiva, una interpel·lació a acceptar la radical finitud de la realitat humana, ja que constitueix la seva condició i la possibilitat més pròpies. L'existència autèntica de l'home arriba quan hom adopta sobre si mateix la condició finita i, quan se'n fa càrrec, esdevé responsable de la pròpia imperdonable culpabilitat.⁵

No obstant això, de les anàlisis anteriors en deriva una conclusió positiva: l'essencial *voluntat de sentit i de fonament* a la qual està cridada qual-

⁵ «Hi ha alguna experiència que confirma aquest originari *ser-culpable* del *Dasein*? [...] El *ser-culpable* és més originari que qualsevol *saber* d'ell. I únicament perquè el *Dasein* és culpable en el fons del seu ser i es tanca dins si mateix, ja que és llançat i ruïnós, és possible la consciència, si és veritat que allò que la crida dóna a entendre en el fons és aquest *ser-culpable*» (Heidegger, 2003: 305).

sevol persona. Estam llançats a la recerca del propi fonament i, ho vulguem o no, l'hem d'assumir en l'existència. Tot i la buidor, la ruïna o la radical nihilitat del fonament de l'home heideggerià, hi ha una cosa clara: hom únicament pot ser home des de la integració existencial del propi sentit a partir d'un fonament real. Es posa de manifest, per tant, una irreductible *voluntat de sentit i de fonament* que sustenta inexorablement la constitució de la persona. Aquest és el resultat essencial que cal remarcar de les anàlisis existenciàries de Heidegger.

A continuació, veurem que, assumint les línies mestra del plantejament heideggerià, Zubiri s'esforçarà per capgirar aquest pessimisme antropològic en un intent de trobar un contingut positiu a la *voluntat de sentit* radicada en l'estructura profunda de la persona, i trobar, doncs, una orientació esperançada a l'interrogant suscitat per l'home. El punt de partida de les anàlisis de Zubiri és la implantació radical de la persona en la realitat. Aquesta implantació que lliga l'home al poder de la realitat fa que, de manera inexorable, hagi de fer-se a través de l'apropiació de les possibilitats que li ofereix la realitat. A partir d'aquí, la qüestió que queda oberta és fins a quin punt l'apropiació d'algunes de les possibilitats presentades per la realitat a la persona li permeten la plena configuració. Es tracta, doncs, d'esbrinar quines són aquelles possibilitats que impliquen la persona de manera simplement incidental i quines són les que la determinen de manera radical fins al punt que l'afectin estructuralment i li permetin la plena realització del ser que la constitueix. Si volem contestar adequadament la qüestió que acabam de plantejar, hem d'apel·lar a una doble manera de presentar la realitat: la realitat-objecte i la realitat-fonament. La diferència bàsica entre l'actualització de la realitat-objecte i la de la realitat-fonament rau en el fet que, en la realitat-fonament, el jo de la persona és un moment explícitament implicat d'aquesta actualitat. La realitat-fonament és realitat en si mateixa i per si mateixa, però per a mi; és a dir, és una actualització de la realitat que m'implica de manera vital, constitutiva i total.⁶

⁶ «La realidad-fundamento es realidad en y por sí misma pero "para mí". [...] En la actualización de la realidad-fundamento no se trata de hacer posible un rasgo por importante que fuere, de mi ser, sino que se trata de hacer posible la constitución de mi ser entero en cuanto ser mío. El "mí" del "para-mí" es mi ser entero en cuanto tal, mi Yo. Y este ser es lo que constituye un momento de la actualización de la realidad-fundamento en mi inteligencia» (Zubiri, 1984: 251-252).

Com que és una possibilitat meua, la realització efectiva d'aquesta possibilitat dependrà de la voluntat de deixar que aquesta realitat esdevingui en mi com a fonament meu. Dit d'una altra manera, tot i que la dimensió fonamental de la realitat estigui actualitzada en la intel·ligència, és necessari un acte voluntari d'apropiació personal perquè es desplegui en mi l'aptitud i la força fonamentadores de la realitat. Es requereix, doncs, que la totalitat de la persona s'entregui, en un acte de llibertat constitutiva, a experimentar el fonament que li presenta la radical voluntat de sentit i de fonament. Únicament d'aquesta manera la realitat de la persona experimenta la realitat-fonament; solament si s'apropia del fonament, aquesta realitat esdevindrà vertaderament fonamentadora i constituirà la persona plenament com a tal.⁷ En definitiva, es tracta d'optar o no per fer experiència d'aquell àmbit de fonamentalitat i sentit que se'ns ha fet present en la intel·ligència.⁸ Entenem ara perquè la realitat-fonament pot esdevenir suport i condició de la possibilitat per ser persona sense que això suposi anul·lar, a la pràctica, la radical llibertat de la realitat humana. D'aquesta manera, la realitat-fonament té una estructura peculiar; constreny la persona alhora que li possibilita la realització; la força a realitzar-se alhora que la capacita positivament en aquesta realització; l'obliga a haver-se de fer persona alhora que li permet desplegar la seva radical llibertat constitutiva. En definitiva, el sentit de la persona humana es va constituint en l'entrega personal del seu ser més propi a allò que d'una manera intel·lectual i vital mostra ser el propi fonament de la persona; un fonament que presenta un caràcter últim, possibilitant i impel·lent.

⁷ «[La realitat-fonament] es en un aspecto conocimiento, esto es, término de un dejar que su realidad sea lo que es en y por sí misma, pero es en otro aspecto término de un dejar que acontezca en mí esa realidad fundamentándose en cuanto realidad. De aquí una doble posibilidad mía. Una es la posibilidad de hacer que esté fundamentándose en mí. Otra, la posibilidad de dejar en suspenso esta fundamentación. En tal caso la realidad-fundamento no deja de ser conocida en su realidad, pero deja de ser fundamentante, es decir, queda reducida eo ipso a mera realidad-objeto» (Zubiri, 1984: 253).

⁸ «Acontecer es pues, aquí, dejar que la realidad para mí esté siendo formalmente el "mí" para el que es fundamento; es la actualidad de la fundamentalidad en mí. [...] Entonces la voluntad de verdad real es "voluntad de fundamentalidad"» (Zubiri, 1984: 255).

3. TERCERA PASSA. LES DUES EXPERIÈNCIES POSSIBLES DEL SENTIT I DE L'ÀMBIT FONAMENTAL DE LA REALITAT: DES DE L'HERMENÈUTICA DE LA PURA FACTICITAT INTRAMUNDANA O DES DE L'HERMENÈUTICA DE LA TRANSCENDÈNCIA INSERIDA EN LA REALITAT DEL MÓN

Hem vist que tant les descripcions existenciàries de la veu de la consciència de Heidegger com les anàlisis de Zubiri ens han menat, finalment, a la radical voluntat de sentit i de fonament de la persona. A partir d'aquí, hi ha dues actituds possibles que la persona pot adoptar per omplir de contingut la seva existència i constituir la realitat del jo. Una ens menarà a una absència radical de Déu i, l'altra, a la possible presència fundadora de Déu en la persona i en la realitat. Certament, ambdues actituds són dos intents legítims de donar contingut real a la radical *voluntat de ser* plenament persona. Ara bé, la decisió de seguir una via o l'altra és, finalment, una opció estrictament lliure i personal, fruit de l'experiència i de la configuració efectiva del propi jo.

A) L'EXPERIÈNCIA DEL SENTIT I DEL FONAMENT DES D'UNA ESTRICTA MUNDANITAT O DES DE L'ABSOLUTA FACTICITAT DEL MÓN

Aquesta actitud existencial implica experimentar el caràcter últim —possibilitant i impel·lent de la realitat— i el sentit de l'existència des de la finitud i la temporalitat inherent a la persona, les quals, segons Heidegger, la llancen vers la mort com a possibilitat més pròpia. L'entrega de la persona a l'experiència d'aquesta possibilitat és, també, una manera de constituir la realitat del ser personal. Per tant, la legitimitat i l'altura, tant intel·lectual com experiencial, d'aquella possibilitat és innegable. Des d'una experiència construïda a partir d'un horitzó de pura mundanitat, el caràcter últim —possibilitant i impel·lent de la realitat— és identificat amb una realitat impersonal: l'absoluta facticitat del món en, des de i per la qual m'he de realitzar com a persona. Aquesta seria la dimensió divina de la realitat de què parla J. A. Marina. En l'esbós d'un món sense Déu, el sentit de la constitució humana serà la realització personal en una existència que interpreta l'àmbit fonamental i de sentit tan sols a partir de l'estructura temporal del món i de la pròpia finitud. Des d'aquesta perspectiva, la radical experiència de la indigència de l'home, de la nihilitat ontològica que el caracteritza, no pot ser superada. El sentit de l'existència és viscut, doncs, des de la inexorable crida de la dissolució en la

mort. La finitud constitueix un límit absolut. Des de la captació de la pròpia indigència o finitud, l'home es constitueix autènticament a partir que se situa en el món fent experiència de l'absolutesa d'aquesta mundanitat, que en cap cas no podrà atorgar-li la plenitud existencial indefinida que anhela. Solament podem parlar d'una plenitud existencial immanent que serà dissolta per la finitud. Arribat a aquest punt, l'home es troba coherentment instal·lat en un conjunt absolut de realitats intramundanes que l'envolten i l'afecten. Aquesta opció, quan és viscuda radicalment, actualitza en la persona l'angoixa que suscita l'experiència de la buidor i de l'abisme de la pròpia indigència, així com de la incapacitat que el fonament i el sentit experimentats com a pura facticitat puguin donar plenitud indefinida i consistent als anhels i al projecte de la pròpia existència. La voluntat de ser cada vegada més i més persona és inexorablement truncada per la temporalitat de l'existència. En l'experiència d'un món sense Déu, la temporalitat inherent a l'estructura de l'existència fa inviàble el caràcter absolut de la persona. Des de la radicalització de la temporalitat, el caràcter relatiu i finit de la persona acaba per devorar la dimensió absoluta del seu jo. Dit d'una altra manera, l'experiència de la pura facticitat del món entesa com a absoluta ens enfronta a tota una sèrie de límits infranquejables, els quals, malgrat que no suposen cap incoherència en l'opció d'un món sense Déu, impliquen la certesa que no s'acomplirà la realització de l'home en la plenitud indefinida de les possibilitats més pròpies.

B) L'EXPERIÈNCIA DEL SENTIT I DEL FONAMENT DES D'UNA POSSIBLE TRANSCENDÈNCIA INSERIDA EN LA FINITUD INTRAMUNDANA

Hem vist reiteradament que la realitat es manifesta poderosa i dominant a partir del caràcter últim, possibilitant i impel·lent, que té. Aquests tres caràcters constitueixen la unitat estructural de la realitat, ja que són el fonament i domini configuradors de la persona. Això a banda, ja sabem que la persona ha d'anar fent el seu jo implantada en la realitat. A partir d'aquí, la vivència del problematisme que acompanya la constitució del jo personal deixa oberta definitivament la qüestió del fonament d'aquest jo; un fonament que és possible identificar amb l'experiència d'una realitat absolutament absoluta, és a dir, Déu. És el que hem de desenvolupar a continuació.

En primer lloc, hem de determinar l'índole d'aquest possible fonament. Ho hem insinuat més amunt. Realitat-fonament és una realitat que s'actualitza

en la intel·ligència no tant com a realitat que en si i per si mateixa tinc al davant, sinó perquè fonamenta el sentit de la totalitat del meu ser i el constitueix realment.

Una vegada que el caràcter últim —possibilitant i impel·lent de la realitat— s'ha fet present en l'home, pot ser experimentat, ja que és una presència fonamentadora de la persona, una presència que desborda la simple consideració teòrica i, per això mateix, possibilita una intimació vital amb aquesta realitat.

Certament, aquesta remissió de la persona a l'experiència de la realitat-fonament i, per extensió, a l'experiència del propi fonament, no necessàriament implica fer experiència explícita de Déu. És a dir, no necessàriament cal identificar la realitat-fonament amb la presència de la realitat de Déu. Més encara, en la construcció del jo, l'home pot experimentar una espècie de fatiga de l'absolut, la qual finalment es tradueix en l'allunyament vital de Déu (Zubiri, 1984: 163-164).

Com hem vist a l'apartat anterior, podem experimentar aquest àmbit fonamental des de l'absolutesa de la facticitat i des d'un absolut silenci de Déu. Ara bé, aquesta darrera experiència no és l'única possible, sinó que també ho podem fer des del postulat d'una realitat absolutament absoluta, transcendent en la realitat i experimentant el poder de la realitat, ja que és la presència d'un absolut que el determina, fonamenta i dóna sentit indefinit a la persona. Es tracta, doncs, d'experimentar una realitat absolutament absoluta que determini de manera última, possibilitant i impel·lent, la constitució de la meua persona. A partir d'aquesta opció personal, podem afirmar que Déu és present de manera dinàmica en la persona com a realitat-fonament. Parlarem, doncs, d'una compenetració experiencial entre Déu i l'home. Aquesta compenetració implica, en darrer terme, poder fer de manera progressiva la constitució plenària del ser de la persona a través de l'experiència de l'àmbit fonamental. En aquest punt trobam, probablement, una de les diferències cabdals entre l'esbós que interpreta i experimenta el poder d'allò que és real (o en el que és real) en termes d'una estricta mundanitat impersonal i l'esbós que l'interpreta i l'experimenta a partir de la realitat personal de Déu. Si en el primer cas es fa experiència de la realitat-fonament des de la radical indigència de la persona, en el segon esbós es fa aquella experiència amb vista a la plenitud indefinida de la vida de l'home en una marxa dinàmica

mica envers el que és absolut del seu ser.⁹ El contingut essencial d'aquesta darrera experiència és, per tant, la presència formal de Déu, que esdevé presència constitutiva en la vida de l'home; una presència que el llança vers la constitució de la pròpia plenitud del ser relativament absolut que és. Dit d'una altra manera, és una manera d'estar l'home *en* Déu a través d'una estructura dinàmica de tensió constitutiva de la persona. A partir d'aquí, la persona perfila i construeix el seu jo, però *en* Déu. És a dir, és Déu qui fa que la persona faci el seu jo; és Déu qui fa que la persona constitueixi el seu ser en tensió dinàmica vers l'Absolut. En definitiva, Déu és la realitat absolutament absoluta que *fa ser* la persona realitat relativament absoluta. D'aquesta manera, si bé totes les possibilitats de la persona s'inscriuen en la realitat, Déu, com que és el fonament últim del caràcter de realitat, és la possibilitat de les possibilitats; és la possibilitat absoluta de la persona que la impel·leix a fer-se de manera plena.

En conclusió, tant la vivència d'una ontologia interpretada en termes estrictament immanents, com la vivència d'una ontologia interpretada des d'una presència transcendent com a fons creador del món, ens situen davant d'un dilema existencial: se'ns presenten dues opcions personals que obrin els dos extrems de les possibilitats existencials, entre les quals la persona, inexorablement i necessàriament, s'haurà de moure i posicionar. Ens queda, ara, analitzar algunes de les implicacions ètiques de les consideracions anteriors.

4. CONCLUSIÓ: DE L'ONTOLOGIA A L'ÈTICA. VERS LA REALITZACIÓ HISTÒRICA DE LA DIGNITAT DE L'HOME COM A TRANSCENDENTAL DE LA PERSONA HUMANA

Sense entrar en consideracions ulteriors, tant des d'una ontologia estrictament immanent com des d'una ontologia oberta a una possible transcendència, arribam al mateix punt de partida: la dignitat humana com a marc des d'on podem elaborar el discurs ètic.

⁹ «La función de Dios en la vida es, pues, ante todo una función que se dirige a la plenitud de la vida, y no a su indigencia» (Zubiri, 1984: 161).

El ser humà, fruit aleatori de l'evolució biològica, agafa les brides de l'evolució afirmant-se, constituint-se i creant-se com a ser dotat de dignitat (Marina, 2001: 186).

Tot seguit ens hi aproximarem una mica. Per una banda, la dignitat humana constitueix un horitzó transcendent que presenta un caire sempre penúltim i d'obertura indefinida vers la seva realització; per una altra banda, es requereix una determinació espacial i temporal en què la figura de la dignitat humana s'ha de concretar en cada moment històric.

La naturalesa transcendent de la dignitat humana li atorga una dimensió d'universalitat que, més enllà de la realització aconseguida *hic et nunc*, assoleix una funció orientadora, normativa i teleològica en la construcció de la persona. A més, com que és realitzada fàcticament (tot i que de manera provisional), la dignitat humana està sotmesa als canvis conjunturals i estructurals de la societat, política, economia, història, i, *velis nolis*, ha de ser concretada en cada context i en cada situació d'una manera determinada. En definitiva, accentuant els aspectes dinàmics, ideals i utòpics, és necessari articular aquestes dues dimensions: la perspectiva transcendent, remarcant-ne els aspectes reals i d'infraestructura física, la perspectiva històrica. Així doncs, el caire d'obertura de la realitat humana fa que no puguem fer una comprensió adequada de la seva realitat partint exclusivament de les propietats que *naturalment* la constitueixen, car aquestes notes naturals que configuren la persona humana únicament les té si se les fa seves a partir de l'obertura d'una dimensió de sentit que s'apropia de la pròpia estructura psicoorgànica (la humanitza, podríem dir). D'aquesta manera, dotar de sentit a partir de l'apropiació de les possibilitats que la realitat atorga suposa configurar la vida humana de cada individu en particular i de grups humans o de l'espècie humana en general, quan aquesta configuració de sentit té una dimensió transpersonal.¹⁰ Podem parlar, doncs, d'una respectivitat constituent entre el *sentit* i la *vida humana* (Pintor-Ramos, 1993: 177) ben entesa, però el sentit sempre és present de manera incoada en el sistema de possibilitats

¹⁰ Solament avui, en la mesura que la humanitat adquireix una certa unitat real i que es veu capficada en un procés de destí unitari, global i englobant de realització, comença a tenir sentit parlar d'història universal encaminada a la realització (o destrucció) d'una figura genèrica de la dignitat humana.

que configuren la realitat. És important que deixem clara aquesta qüestió, si no volem caure en l'inevitable relativisme cultural, tan estès en els ambients intel·lectuals actuals, els quals impossibiliten qualsevol plantejament universalitzable en relació amb la dignitat humana i amb la necessària dimensió de sentit que la seva realització duu incorporada. Així doncs, podem afirmar que la majoria de les propostes filosòfiques que han estat elaborades el segle XX coincideixen en un punt, que podem resumir sintèticament en la idea següent: són propostes que, d'una manera o una altra, suposen una producció de sentit creat o constituït al marge de les infraestructures de la realitat. Per tant, es fan propostes de sentit inspirades fortament en el moment subjectiu i simbòlic de la persona humana, al marge d'una base real ferma o d'una ontologia que li doni consistència. Podem dir, en termes generals, que aquest punt de partida és la consumació del nihilisme afirmatiu propugnat per Nietzsche, el qual es concreta en una creació o proposta indiscriminada de productes simbòlics i de valors capaços de sublimar l'existència humana i de fer experimentar el moviment incessant i frenètic de la voluntat de poder i viure'l. Tot i les matisacions de grau que hi vulguem introduir, aquest sembla que és el resultat a què ha desembocat la filosofia de les acaballes de la modernitat, juntament amb la transformació postmoderna que ha sofert. De testimonis d'això que diem n'hi ha múltiples. Per exemple, el pragmatisme metodològic de W. James, de J. Dewey i de C. S. Peirce, els quals, davant qualsevol pretensió de sentit incoat en la realitat, apelen exclusivament a examinar les conseqüències pràctiques que se'n deriven i a identificar-ne, per tant, el sentit i la utilitat pràctica; el neopragmatisme de R. Rorty, el qual, apel·lant a la nostra estructura essencialment simbòlica, ens atorga la possibilitat de dotar d'un sentit humà la radical manca de sentit del món i del temps dels quals hem sortit i, d'aquesta manera, esdevenir els creadors *simbòlics* de nosaltres mateixos; la filosofia del llenguatge del segon Wittgenstein, que trenca amb el paradigma referencial de la significació i la conceptua en funció del seu ús en un determinat *joc* de llenguatge; el cercle hermenèutic de G. Gadamer, que veu que la recepció i creació indefinida de sentit és la tasca fonamental de la humanitat; els paradigmes científics de T. Kuhn, els quals, més enllà de qualsevol pretensió de veritat, estan basats en l'acord de la comunitat científica; la filosofia de la comunicació de l'Escola de Frankfurt, que vincula la legitimitat del sentit en funció d'una ètica de la discussió orientada envers la producció de consens... Certament, la qüestió del sentit és un punt ineludible

de qualsevol reflexió preocupada per l'articulació de la justícia i la dignitat humanes, i que pretengui establir unes orientacions ètiques intrínsecament obertes i penúltimes, però decididament allunyades de posicionaments relativistes radicals que redueixen la dimensió transcendental de la dignitat humana a la simple arbitrarietat subjectiva:

Afirm la dimensió divina de la realitat; afirm que aquesta dimensió divina torna conscient almenys en l'home; afirm que el ser humà és l'encarregat de donar sentit a la realitat; afirm que en ell emergeixen les qualitats personals i lliures de l'existència, i també la veritat, la bondat i la bellesa en sentit estricte; afirm que en el ser humà es perllonga l'acció creadora de la divinitat, i, per això mateix, afirm que és responsable de tenir cura de tota la realitat (Marina, 2001: 162).

Així doncs, la dignitat humana solament és *factible* des d'un enfrontament amb la realitat que ens ofereixi un sistema de possibilitats reals, l'apropiació personal i històrica de les quals ens pot menar a una plenificació progressiva de les estructures del ser humà; és a dir, ens pot menar a una figura concreta de la felicitat humana, a la qual qualsevol persona està relligada radicalment i constitutivament a través del poder de la realitat.

A partir d'aquí, la qüestió que es planteja és la següent: si la dignitat de la persona és el punt de partida inevitable tant d'una ètica construïda sense Déu com d'una ètica interpretada des de la transcendència d'un Déu immanent al món com a fons creador, quin és l'abast d'aquests dos projectes ètics? Coincideixen en els continguts o presenten diferències significatives? Ho ajornam per a una altra ocasió.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

ZUBIRI, X. (1984). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza.

PINTOR-RAMOS, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: UPSA.

LAÍN, P. (1995). *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe.

CAMUS, A. (1999). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.

MARINA, J. A. (2001). *Dictamen sobre Dios*. Barcelona: Círculo de Lectores.

HEIDEGGER, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

ANDREU, J. (2007). *Voluntat de fonamentalitat i experiència de Déu. Zubiri i el problema de Déu*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya.

LECALDANO, E. (2009). *Una ética sin Dios*. Barcelona: Proteus.

