

**Jean GRONDIN:** *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, traducción de Jorge Dávila, Barcelona: Herder 2005, 157 pp.

El profesor Jean Grondin es becario von Humboldt e investigador en la Universidad de Montreal. Fue discípulo de Hans-Georg Gadamer y es autor de la más importante de sus biografías; entre sus publicaciones destaca también su conocida *Introducción a Gadamer* —donde desarrolla la lectura que, a mi juicio, otorga mayor inteligibilidad a la hermenéutica gadameriana, rescatándola de las interpretaciones relativistas— y su muy útil *Introducción a la hermenéutica filosófica*.

Jorge Dávila ha traducido ahora a nuestra lengua este sencillo, breve y elegante ensayo, cuyo original francés data de 1993. Los motivos del traductor se explicitan en el prefacio a su cargo: el texto, que aborda la direccionalidad de la vida humana a partir de los usos lingüísticos, alaba la belleza del castellano (*Quelle belle langue!*) y a menudo toma ejemplos de nuestra literatura y nuestro discurso coloquial; por ello, la traducción resultaba imperativa.

Pero además de su cuidada prosa y de su reconocimiento a nuestro idioma —hay también frecuentes análisis del latín, el francés, el inglés y el alemán—, el ensayo de Grondin tiene propuestas filosóficas interesantes, bien enraizadas en el conocimiento de la filosofía clásica, del pensamiento kantiano (Grondin es también autor de *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*) y, por supuesto, de la hermenéutica. El punto de partida de esta reflexión —señala el autor en las páginas introductorias— será el diálogo interior, el *verbum interius* que ya en otras obras había tomado Grondin de San Agustín y aplicado a la hermenéutica contemporánea. El principio será entonces “ese pensar que quiere ser palabra”. Grondin no argumentará en este ensayo la defensa de la metafísica —aunque está implícita—, sino que partirá del hecho de que todos nos preguntamos por el sentido, a causa de la conciencia de nuestra finitud temporal (p. 14). La respuesta de la filosofía, señala el autor, tendrá siempre un componente de rebeldía y otro tanto de esperanza (*espoir*). Grondin insiste en que esta remisión a las profundidades del yo es más definitoria para la filosofía que su carácter preten-

didamente científico. La filosofía es esencialmente *espera confiada* (a diferencia de la mera espera, *attente*); es por ello, dice Grondin, que la deconstrucción es anti-filosófica. Lo propio del filósofo es la *composición* del sentido (p. 18).

Aun los racionalistas Descartes y Spinoza, señala a continuación el autor, fueron conscientes del “diálogo que somos” (p. 20). La búsqueda cartesiana de claridad o la exploración spinozista en aras del bien supremo son pruebas de ello. Ambos planteamientos adelantaban a su modo lo que será la tesis del ensayo: el sentido de la vida del hombre “no es otro que poder vivir su vida como si debiera ser juzgada, como si la vida debiera responder a una llamada, a una exigencia, a una esperanza que trasciende la animalidad del hombre y que funda su humanidad.” (p. 24).

Después de esta transparente exposición de motivos, Grondin dedica el capítulo primero a mostrar que la pregunta por el sentido es relativamente nueva. Remite a V. Gerhardt, para sostener que el primero en utilizar la expresión “sentido de la vida” fue paradójicamente Nietzsche,

en su exposición de las tres formas paradigmáticas de existencia —la del filósofo, la del artista y la del santo. Es en este estudio de las individualidades fuertes, dice Grondin, donde surge la cuestión del sentido. Ésta se va consolidando como una búsqueda de la “textualidad”, la “carrera” o la “trama” de la vida, y adquiere toda su intensidad cuando la vida parece hundirse en el absurdo; precisamente, con Nietzsche (p. 33).

El capítulo segundo aborda la intrigante reduplicación: el “sentido” del sentido. Se aclara el uso de dicho concepto: buscar sentido es clamar por una direccionalidad. “Sentido” es también significación, acepción, alcance y familiaridad (p. 38). El concepto refiere también a la sensación, a lo sensitivo: “Nos equivocaríamos totalmente si creyéramos que la filosofía es extraña a esa sensibilidad. De hecho, su función principal —aun cuando tan poco se ejerza hoy día (lo cual es sólo argumento contra el hoy día)— es quizás la de recordarnos lo que hace la vida digna de ser sentida.” (p. 40-42).

El tercer apartado del ensayo es una crítica a la concepción

constructivista del sentido, cuyos orígenes encuentra Grondin en Kant, y cuyos efectos halla en la propuesta contemporánea de la lógica de las ciencias sociales. También la deconstrucción posmoderna, agrega, supone un constructivismo, aunque aleatorio. A ello ha de oponerse una recuperación de lo natural. El verdadero "sistema", dice el autor, es el que se descubre, como el Cosmos o la música para los griegos, y nunca el que se impone. La pugna contra el constructivismo —y ello era de esperarse por la trayectoria hermenéutica de Grondin— se dirige particularmente contra la lingüística estructural. En la disyuntiva entre sentido y estructura, el filósofo canadiense apuesta a favor del primero, y afirma que lo único sujeto a la deconstrucción es la construcción, y no el auténtico asombro del filósofo ni el dinamismo natural del lenguaje: "Porque el sentido es, en primerísimo lugar, el sentido que nos lleva, que nos arrastra, que nos conduce a algún lugar." (p. 53).

Si hasta este punto, el lector podría sentirse a medio camino entre la reflexión antropológica y el discurso motivacional, el capítulo cuarto permite a Gron-

din bordar sobre los temas que mejor maneja. Se titula "El lenguaje del sentido", y es en este apartado donde el ensayo encuentra su hilo conductor. Entre la escucha y la sospecha —por usar terminología ricoeuriana—, Grondin afirmará que el sentido es siempre *presentido* en el lenguaje, y que la desconfianza lingüística resulta apropiada solamente en circunstancias muy particulares. En uno de los pasajes más didácticos y claros del ensayo, Grondin explica la deconstrucción de Jacques Derrida a partir de los postulados de Saussure, y la *différance* como diferencia y como postergación, para terminar con una sucinta exposición de la *clôture* derrideana: "Para la deconstrucción no puede haber salida del lenguaje sino por medio de otro lenguaje. El orden totalitario de los signos excluiría toda suerte de referencia a un sentido extralingüístico. Este sentido, a su vez, no sería más que una presencia real <<indicada>>, o solamente prometida por medio de los signos. Ahora bien, ¿representa ciertamente el lenguaje un encierro babilónico para la experiencia del sentido?" (p. 59).

Es precisamente contra esta

clausura que Grondin evocará el diálogo interno, el “querer decir”, que a su juicio se tematiza precisamente en la hermenéutica filosófica. Ésta es además —y en esto coincide Grondin con Ricoeur, aunque sin citarlo— siempre fenomenológica, porque deja aparecer el orden de las cosas mismas. Se descubre de este modo que las fronteras del lenguaje son “porosas”, al interior y al exterior: “En efecto, para el lenguaje, es siempre posible abrirse a la alteridad y a nuevos horizontes de sentido. El lenguaje actual puede entonces ser trascendido por otro lenguaje, un lenguaje que cuestiona los límites o los bloqueos de un juego de lenguaje dado. El lenguaje se encuentra así investido de una capacidad para sobrepasarse a sí mismo.” (p. 64).

Es importante, pues, la clara distinción que logra el ensayo entre la deconstrucción y la hermenéutica; distinción que no todos los textos sobre pensamiento contemporáneo señalan adecuadamente: “la deconstrucción considera al lenguaje *desde el exterior*, con una perspectiva objetivante (...) [La hermenéutica] aborda más bien la cuestión del sentido a partir *del interior*, del sentido que nos hace vivir,

pero lo hace prestando oídos a lo que no está dicho, a lo que no llega a decirse, al lenguaje que se busca y que sería fatal reducir a meros códigos.” (p. 65). Con esto queda claro que el lenguaje será el hilo de Ariadne para explorar el sentido de la vida, pero éste no se reduce ni queda atrapado por aquél. La tensión implícita en la pregunta por el sentido de la vida se encauza en el lenguaje y a la vez lo excede.

El capítulo quinto propone entonces, una ampliación de la pregunta. Propone el sentido como *telos*, revalorando el pensamiento antiguo, y a la vez transformándole hermenéuticamente: el “mundo del sentido” sobreexcede y abarca lo que entendemos por “mundo humano”. El sentido propiamente antropológico radicaría, pues, no en la elección de un sistema determinado de valores, sino en la respuesta íntegra a una tensión elemental, que queda caracterizada en el capítulo sexto: “La esperanza de vida”. El título es intencionadamente ambiguo: contra el pensamiento moderno, que entiende toda aspiración humana como una modalidad del deseo de conservación de sí, Grondin afirma que la verdadera “sobrevivencia” es la que se

orienta a la “sobre-vida” (*survie*); esto es, a la vida más bella, al “ser más”. Destacan también en este apartado las razones que ofrece Grondin para preferir la idea de Bien por sobre “la jerarquía de los valores” (p. 77). La alabanza a nuestra lengua cierra el capítulo, pues se aplaude que en castellano, “se utilice el mismo verbo para designar, a la vez, la espera y la esperanza: <<esperar>>. Decir <<lo espero [*attends*] a las siete de la tarde>> es, en español, lo mismo que <<espero [*espère*] que venga a las siete de la tarde>>. Se podría ver en esto una pobreza de la lengua española (...) pero la simbiosis de la espera y la esperanza me resulta más preciosa que la diferencia, si se quiere poner en claro la cuestión del sentido de la vida. Y es que la esperanza de sentido es, en principio, una espera, una <<expectativa>>, un *a priori* que me permite vivir, vivir con otro y actuar.” (p. 80).

Es así como Grondin expone la riqueza de la tensión esperanzada, que se concreta en las despedidas, los deseos, la corte-sía, los cumplidos, los ruegos, los imperativos. Este pasaje tiene un encanto particular, pues es donde el autor explora las expresiones de varias lenguas —es-

tudia, por supuesto, la riqueza semántica del “adiós” castellano y la magia de nuestro vocablo “ilusión”, que no remite necesariamente a lo ilusorio en el sentido de falsedad. En todos los idiomas transitados hay, además, expresiones equivalentes al “...mientras haya vida...”, y así Grondin confirma que es frente a la desesperanza, donde la esperanza humana se hace más fuerte.

El capítulo séptimo utiliza el mismo método semántico y políglota: ahora en cuanto al concepto de “felicidad”. *Bonheur*, *Glück*, *feliz*, *ventura*, *happiness*: aparecen los rasgos de la vida plena como sujetos al tiempo, a la suerte y la alegría, a lo que adviene, a lo que no depende de uno: todo ello dota a la fortuna de un sentido superior al financiero —Grondin no deja de criticar al calvinismo y a los *best sellers* construcciónistas de la felicidad. Prepara así un octavo apartado donde dará la razón a Kant: si la propia felicidad no puede construirse, sólo podemos ponernos como finalidad la promoción de la felicidad ajena, y así, coincidentemente, hacernos dignos de ser felices. Llama la atención el análisis compara-

tivo del pasaje kantiano con alguno de Agustín de Hipona, en quien encuentra Grondin la misma postura. Así, felicidad y deber son inseparables, y la discusión eudemonismo vs. deontologismo quedaría zanjada. También es destacable el reconocimiento de que en este esquema siempre hay una dimensión religiosa; Grondin subraya que incluso Derrida y Habermas admiten que *todo principio moral* tiene, al menos vagamente, a la religión por trasfondo (p. 102). Acude de nuevo a la semántica para señalar que tanto en francés como en castellano, la *conciencia* implica a la vez autoconocimiento y una llamada de respeto absoluto a los otros; aprovechando la polisemia, cabe decir que es el segundo sentido de “conciencia” el que funda al primero.

Así se llega a la temática desarrollada en el capítulo noveno: la pretendida fundamentación de la moral. En realidad, el profesor canadiense insiste en que es la moral la que nos fundamenta a nosotros, y critica al cartesianismo fundacionista. La tan manida “crisis de los valores” a todas luces irrita a Grondin: no es más que un fantasma. El bien es vinculante al margen de su

posible fundamentación lógica. Por ello, como Kant, renuncia a cualquier propuesta de un nuevo principio moral: “El filósofo no es ni el gurú ni el educador de la humanidad. Sólo tiene una función de anámnesis: que la conciencia, la insistencia de nuestro diálogo interior, se recuerde a sí misma, y recuerde las esperanzas que la fundamentan.” (p. 114).

No se busca, pues, el fundamento, sino el telón de fondo del bien: se buscan las *fuentes* del sentido (capítulo décimo). En este elenco aparecen la conciencia de los propios límites —que son comunes, y de ahí la solidaridad como esperanza compartida— y la evidencia de lo divino. Grondin cita a Cicerón y a Lactancio para abreviar de nuevo en la polisemia, y sacarle provecho teórico: para el primero, “religión” provenía de *re-legere*, re-lectura, recogimiento. Para el segundo, el término procede de *re-ligare*, volver a unirse, reunir. La religión se valida como el sentido que nos une, como meta, significación y lazo. Grondin afirma, frente a la temida secularización, que un mundo sin religión es una utopía, y paradójicamente una utopía religiosa inconsciente de sí misma. El en-

sayo muestra de manera muy persuasiva que la idea de liberación —también de *liberación respecto de lo religioso*— es la más profundamente religiosa: lo verdaderamente esclavizante no es nunca la fe, sino al contrario, la ausencia de esperanza, la carencia de un horizonte de sentido.

Al final, las fuentes del sentido se hallan justamente en las figuras dialécticas del Espíritu Absoluto (aunque no necesariamente en su orden hegeliano): en el arte, la filosofía y la religión: “Si es en el arte donde el sentido se plasma, es en lo religioso donde se hace esperanza y es en la filosofía donde quiere ser pensado.” (p. 132). Mostrando su cuño gadameriano, Grondin defiende a capa y espada estas tres fuentes del sentido, contra y por encima de cualquier metodología de las ciencias experimentales. Y precisamente se ampara en *Verdad y método*: “Toda verdad no es asunto de método o de dominación. Existe también —y en primerísimo lugar— la verdad que nos lleva, la verdad de la esperanza, la que da sentido a nuestra peregrinación en el tiempo.” (p. 135). Utiliza también la explicación de Charles Taylor sobre los lazos

sociales, aunque sin suscribir del todo la postura comunitarista:

El capítulo undécimo regresa sobre la idea de la vida juzgada. Se nos presenta una idea religiosa que ya estaba incoada en Platón: el diálogo interior está vinculado necesariamente con la proyección de un juicio ultraterreno donde se juega el sentido de la vida. Este sentido trascendente es, con Sócrates, el *kalós kindunos*, el “bello riesgo”, o el encantamiento que uno se hace a sí mismo: *epádein he autô*. Cierra el ensayo un último apartado titulado “La trascendencia de sí”. Subrayando por encima del resto la pregunta kantiana sobre qué nos es lícito esperar, aun “se podría invertir la pregunta: si nos está permitido no esperar. ¿Es posible una vida sin esperanza?” (p. 153). La respuesta es al final, predecible, pero no sentimentalista ni vacía: “la fe en una *sobre-vida* se funda en el otro, en el amor al otro”, esperanza religiosa apoyada en la constitución teleológica del universo. Es así como se da la trascendencia: “ese ir más allá es también, en cierto modo, una renuncia de sí, puesto que, querámoslo o no, nuestra vida es efímera (...). La vida que tiene sentido —en latín se diría la vida

que *sapit*, que tiene sabor y que siente el sentido— es la vida que se compromete con un sentido que la trasciende. Esta vida sentida, esta *vita sapiens*, que tiene sabor y sentido, es la excelsa esperanza del *homo sapiens*.” (pp. 156-157).

Es evidente que, a diferencia de los otros textos mencionados de Grondin, *Del sentido de la vida* no es una obra interpretativa, histórica ni de referencia. Es propiamente un ensayo, y no aspira a la sofisticación ni es trabajo de *scholar*. Se ocupa más bien de inquietudes existenciales; destaca por un estilo sin duda bello y sugerente, y por la aplicación hábil de las diversas lenguas en la aproximación a la cultura y al ser humano. Sin embargo, no debe ser considerada una obra literaria ni un texto motivacional. Grondin muestra en este libro que la ardua investigación especializada sobre Agustín, Kant, Heidegger y Gadamer, le ha dotado de la suficiente seriedad para evadir la trivialización, y a la vez de la flexibilidad necesaria para hablar en primera persona, trabajar en la inspiración, y seguir haciendo filosofía. El volumen es valioso, tanto como una introducción al pensamiento filo-

sófico, como en el papel de una aproximación amable a los problemas de la antropología, la hermenéutica y la filosofía de la cultura.

Vicente De Haro  
Universidad Panamericana