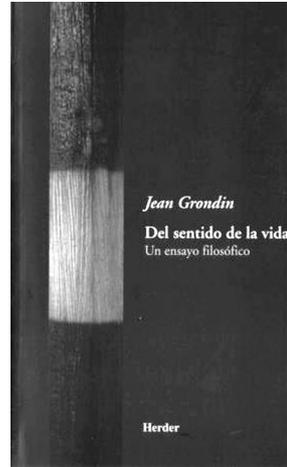


Del sentido de la vida
Jean Grondin
(traducción de Jorge Dávila)
Barcelona, Herder, 2005
157 pp.



Del sentido de la vida, escrito por el filósofo Jean Grondin en 1993 y traducido al español en 2005 por Jorge Dávila, es un texto de airada controversia. Por un lado, desmiente el entendido de que la Filosofía debe volcarse a explicitar y abordar problemas relativos a la Ciencia. Por el otro, discute la existencia de la hermenéutica, al llevar a un espectro metafísico el sentido de la existencia y alejarlo un poco del sinsentido y de la finitud, aspectos fundamentados por Nietzsche y Heidegger, respectivamente, a modo de bases insuperables de la vida y de la existencia.

Resulta embarazoso mostrar con certeza la dirección que toma este libro, pues al seguir un espíritu fenomenológico, intenta reconstruir desde una posición libre de prejuicios, cómo es que se cuestiona por el sentido. Grondin, recurriendo al antiguo modo de acceso de Heidegger, no encuentra otro origen del preguntar acerca del sentido que el hombre mismo. Dice: “El hombre es el único ser que se interroga de manera tan radical sobre el sentido de su existencia. Si se plantea la pregunta por el sentido es porque tiene conciencia de la finitud de su extensión en el tiempo” (p. 15). Aquí encon-

tramos el arranque de su pensar, reconstruyendo el sitio desde donde se filosofa, a través de la figura más cercana al hombre, su finitud. Pero el estado en el que se encuentra la humanidad sólo fungirá como un referente que después será superado por la consolidación de otro elemento, el Bien, fachada que pulirá Grondin al final de su investigación.

Sin embargo, resulta muy interesante la arquitectura que recrea el autor con el ferviente interés de saber cuál es el verdadero sentido de la existencia. De tajo elimina la ciencia y el método, puesto que ambas concepciones de mundo olvidan y no pueden explicar la finitud, menos superarla. También ellas alejarían al hombre de su ser más cercano, es decir, incapacitarían el estar a la espera de su muerte y el construirse en el tiempo (nacimiento y deceso) de su mismidad (del diálogo interior). Esta segunda característica del hombre, el diálogo, posibilita el instrumento que ha de volver la hermenéutica a

la lógica del *yo* en el discurso de Grondin, pues, nos dice:

Esta arriesgada filosofía se funda, entonces, en la apuesta de que no se puede filosofar verdaderamente sino en primera persona, sólo solitariamente. Quien existe, y por tanto piensa, es siempre un <<yo>> (incluso en las lenguas en las que ese pronombre personal no existe); un yo que es evidentemente todo menos un *ego* –imperial– puesto que se sabe arrojado a la existencia (pp. 16 y 17).

Entonces, la dirección del sentido va encaminada a mostrar que su indagación depende de alguien que pone en duda su vida y que fue arrojado al existir, entre dos puntos de inflexión: su nacimiento y su inminente muerte. El diálogo en el que el hombre se cuestiona por el sentido consistiría en hallarlo como un *a priori* de su naturaleza, y no como algo que se construye en la vida. Pues antes de saber las propiedades esenciales de los objetos o la estructura del len-

guaje que se concibe a partir de una cultura, hay el leve presentimiento de la finitud. En consecuencia, el sentido de la vida no es un añadido de la existencia, sino un proyecto inalterable que cada humano debe cumplir forzosamente. Todos moran ahí, en la extensión del tiempo (una duración que inicia y concluye). Pero, la reconstrucción de la idea de sentido que hace diferente el planteamiento de Grondin respecto al de la tradición es que no se queda anclado en la finitud, ya que empalma a ella otro elemento que explicará el vivir, la espera. Ésta tampoco corresponde a la noción del dar (estar a la expectativa) del pensamiento maduro de Heidegger, e indica otros intereses, la trascendencia de sí:

Y es que la esperanza de sentido, en principio, una espera, una <<expectativa>>, un *a priori* que permite vivir, vivir con otro y actuar. Pero la espera —el a-tender, la tensión hacia...— proviene a su vez de la esperanza en el preciso sentido en que ésta jamás será algo ad-

quirido, sino solamente una dirección, un proyecto, una proyección (pp. 80 y 81).

El sentido que está inmiscuido en un yo y que se ancla desde la finitud no puede estar regido por ella, según el autor, pues se llegaría a una especie de nihilismo. La vida humana es gobernada por el otro, por la convicción de que la esperanza del reconocimiento en la otredad nos invita al Bien, a desdoblarnos en aquello que no somos pero que sin duda se parece y que no deseamos herir. Se puede notar que la orientación tomada de la hermenéutica de Grondin está presidida por una ética muy semejante a la de Levinas, que busca la trascendencia en el alejamiento del yo respecto a los demás, evento regido por el compromiso y la responsabilidad del Bien.

Es indudable que las aportaciones de Grondin a la hermenéutica actual puedan extenderse en dos grandes itinerarios: el retorno de la hermenéutica a la existencia y no al texto, es

decir, su pensamiento ha regresado el vigor fáctico de la vida; y la consolidación de un nuevo yo que discurre con su entorno y que se construye igual que una obra de arte (explotando su posibilidad de estar-siendo), que no es el sujeto moderno que piensa y luego existe, ni el *Dasein* heideggeriano que se funda en su ser para la muerte. Pero existirían limitantes de su visión filosófica, sobre todo al fortalecer una especie de superación de la hermenéutica utilizando a la ética y echando mano de un atributo previo del hombre, que naturalmente tiende a la virtud:

Desde que el Bien nos interpela, la pregunta por el porqué no tiene por qué plantearse, puesto que el Bien es lo que da siempre sentido a nuestras tribulaciones. Ese bien no está en nosotros, entonces, sino que reside en ir más allá, en trascenderse a uno mismo. Ese ir más allá es también, en cierto modo, una renuncia de sí, puesto que, querámoslo o no, nuestra vida es efímera. Es inútil querer aferrarse a ella. El diálogo interior,

nuestro punto de partida, el punto de partida de toda interrogación sobre el sentido de la vida, acaba entonces yendo más allá de uno mismo (pp. 156 y 157).

Además, el diálogo interior, firme motivo del pensamiento filosófico, está determinado por un arrastre de sí mismo y una retirada del análisis exhaustivo de la vida. Al parecer, el discurso de Grondin comienza, igual que la ontología del siglo XX (Heidegger y Levinas), desde lo más elemental del modo de ser del hombre, su finitud, pero se separa de ella al regresarla, igual que el sistema platónico, a una base fuera de lo que acaece, pues, sin duda alguna, el Bien no habita ni puede indagarse en la existencia. Siguiendo los razonamientos del autor, lo único que puede mencionarse de la vida es que está anclada en la finitud y que es imposible delimitar la comprensión del mundo desde el inevitable destino de la muerte. Así que el sendero que guía la pregunta relativa al sen-

tido, fraguada por Grondin, es una elaboración que podría denominarse un desdoble del sentido. Recordemos que la noción básica del sentido, muy arraigada en el existencialismo ateo de Heidegger, Camus o Sartre, despertaba el modo de cuestionar y de morar del existente (el humano) en el mundo y eso consolidaba los límites que no podía rebasar la Filosofía. En el caso de nuestro autor, cambia el supuesto de un proyecto varado en lo finito y se dirige a una esperanza de existir por el otro y en el otro debido a que no se puede hacer nada con uno mismo.

Justo ahora podemos resolver los avances y las limitaciones de la propuesta del texto *Del sentido de la vida* de Grondin. La aportación fundamental es el término de sentido: basado en un diálogo interior que brota a partir de un yo que no es una construcción sino un estado finito cuyo antecedente es ser-temporal. Pero la enorme limitante de su insinuación filosófica es que no tolera el es-

tar determinado desde el inicio por la muerte, gracias a que el pensamiento consciente de su finitud no se permite valores universales. Entonces, Grondin trata de llevar un fundamento totalizador a algo que no lo tiene, el hombre, forzando una aproximación del Bien que anida en lo otro que existe, el prójimo, lo que sin duda destruye ese yo capaz de existir que consolidó al inicio del texto y que avasalla la edificación temporal del hombre al encaminarlo a algo supratemporal, a un axioma, el Bien.

Del sentido de la vida es un libro de lectura obligada, debido a los temas controversiales que desarrolla y resignifica para el conocimiento del estado y del camino a seguir de una filosofía capaz de soportarse a sí misma, sin ser devorada por la religión o por la ciencia, como ocurrió durante la Edad Media y la Modernidad.

RAÚL MENDOZA MANDUJANO