

La ética de la esperanza como esperanza de la ética¹

Jorge Dávila

Resumen

Jean Grondin se ha propuesto ordenar el campo filosófico hermenéutico para converger en la recuperación de la ética. Busca comprender que la vida vive de la esperanza. Tal esperanza no es la de una vida en el más allá y es una “esperanza de vida” diferente al deseo egoísta e insaciable de tener siempre más años de vida. La esperanza de vida es lucha constante por el sentido de la vida como buena vida de los semejantes. La ética de la esperanza es tránsito para la recuperación de nuestra falla ética fundamental contemporánea: la ausencia de sentido de la vida.

Abstract

Jean Grondin has set for himself the task of rearranging the field of hermeneutics in order to propose an “ethics of hope”. Life thrives on “hope”, not one based on life after death nor in the endless selfish desire of living for ever, but one which seeks in the endless struggle to make life meaningful -a way to the good life for all people. The “ethics of hope” is a path leading to the possibility of overcoming the major risk of Western Culture in the present, namely, the absolute loss of the meaning of life.

Introducción

Para la celebración del centésimo cumpleaños de Hans-Georg Gadamer, el más influyente pensador en el trabajo filosófico de Jean Grondin, este último publicó una biografía de su gran maestro².

¹ Una versión previa de este texto se presentó como ponencia en las *XII Jornadas Venezolanas de Estudios Canadienses* organizadas por la *Asociación Venezolana de Estudios Canadienses*. Mérida, junio de 2005.

² GRONDIN, J., *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona, 2000. Edición original en alemán: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.

Todavía Gadamer disfrutaría casi tres años más de vida aferrada a la esperanza: murió en 2002, ¡a los 102 años! En el último párrafo de esa biografía, por lo demás excepcional en el rango de las biografías de filósofos, Grondin da cuenta de la inquietud del maestro en los últimos años del siglo XX. Esa inquietud está referida al estado alarmante creado por las consecuencias de la revolución industrial. Es un estado alarmante del que fue testigo buena parte del pensamiento del siglo XX, inquieto ante la dominación de la técnica y de la voluntad de poder, y muy particularmente el pensamiento de Martin Heidegger en el que se acrisoló el pensar gadameriano. Esa alarma frente a la dominación de la técnica y de la voluntad de poder grita al corazón de la supervivencia de nuestra especie. Frente a la cuestión de la supervivencia, especialmente en el llamado problema ecológico, Gadamer parece deslizar un pesimismo sobrecargado con su convicción de que no es precisamente la sola reflexión del filósofo la que aportará soluciones. No obstante, según nos relata Grondin, “el pesimismo siempre le pareció deshonesto y hasta inhumano. El hombre no puede vivir sin esperanza, decía a menudo”. En este punto del párrafo final de la *Biografía*, Grondin añade un pie de página que remite al lector a una entrevista al filósofo alemán publicada en *Die Zeit* en marzo de 1993. Gadamer, con la honda frescura de la sabiduría de sus noventa y tres años, dice allí:

“Considero insincero a todo pesimismo. *La vida vive de la esperanza*. Se podrán ver ante sí problemas insolubles y ello lo hará sufrir a uno. Pero poner eso bajo el denominador común de pesimismo me parece contener una callada insinceridad.”³ (énfasis añadido).

Quiero decir en este ensayo que el trabajo filosófico de Jean Grondin ha estado encaminado al despliegue de la sabiduría expresada en la sencilla frase del Gadamer de noventa y tres años: *la vida vive de la esperanza*. Me parece que es asunto serio ése de asociar la sabiduría con la expresión sencilla. También me parece que es asunto serio la asociación de la sabiduría con la vejez. Más aún, creo darme cuenta de que las raras excepciones de esta última asociación nos conducen directamente a la admiración de la genialidad. De manera que decir que el enorme esfuerzo de estudio filosófico de Grondin, vertido en una veintena de libros en igual cantidad de años, tan sólo despliega una frase de un viejo y sabio filósofo no ha de tomarse como un desmán. Tampoco como un halago. Espero

³ *ibid*, p. 434.

mostrar que es el exacto puesto que merece un trabajo filosófico que cada día se anuncia como más esperanzador.

La hermenéutica como condición de la ética de la esperanza

En 1991 apareció publicado lo que puede considerarse el primer gran libro de Grondin. Al igual que la *Biografía* de Gadamer, apareció originalmente en alemán y, dos años más tarde, de su propia mano traductora, en francés. Se trata de la obra titulada: *La universalidad de la hermenéutica*⁴. Su tesis se enuncia de manera sencilla: “sólo se puede comprender adecuadamente el discurso humano si se tiene en cuenta el ‘verbo interior’ de donde procede y que, al mismo tiempo, el discurso humano busca hacer escuchar”. En otras palabras, lo que enunciamos, o mejor dicho, lo que decimos, proviene de un “verbo interior” y pugna por hacer que escuchemos ese “verbo interior”. Como arqueólogo de la hermenéutica, Grondin visita la tierra ancestral del esfuerzo humano por la comprensión y el sentido para dar cuenta histórica de la universalidad de la tarea hermenéutica. En los primeros capítulos de esa obra se expone la temprana pretensión de universalidad de la hermenéutica que se encuentra en el esfuerzo de los antiguos en la conformación de un pensamiento para el que la comprensión sobreviene mediante la alegoría. Allí está la prehistoria de la hermenéutica. Es una época que se caracteriza por la ausencia nominal del término mismo de hermenéutica pero que, sin embargo, al rebasar luego los límites de la alegoría, expande hacia la universalidad la intuición acunada en el término griego *hermeneia* que el latín conformó como *interpretatio*. Como afirma Grondin, se trata de una “idea, banal puesto que es universal, según la cual el lenguaje encarna, en el sentido pleno del término, la transmisión o la traducción de un contenido espiritual, ajeno a él mismo pero inaprensible sin él”⁵.

Esa prehistoria de la hermenéutica alcanza su cúspide, no sólo para la época misma sino para las venideras, con la aportación de San Agustín. Fue éste, precisamente, el que postuló para la historia universal de la hermenéutica la noción de un “verbo interior” o de un “diálogo interior”. Esa extraordinaria aportación agustina sólo al-

⁴ GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique*, PUF, París, 1993. Edición original: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

⁵ *ibid*, pp. 51-52.

canzó celebridad en la obra cumbre de Gadamer, *Verdad y método*, publicada en 1960. Nos encontramos aquí con el primer gran impacto gadameriano en el trabajo filosófico de Grondin: su tesis en *La universalidad de la hermenéutica* es enteramente dependiente de la celebración que hace Gadamer de la aportación agustina a la hermenéutica. Pero sería injusto decir que la reflexión de Grondin está marcada sólo por el brillante despliegue que hace Gadamer en el segundo capítulo de la tercera parte de *Verdad y método*, titulado: “La historia del pensamiento occidental y su huella en el concepto de ‘lengua’”. No sería justo, pero sí sería exacto. No sería justo pues, amén de la formación filosófica general de Grondin, es notable su especial esmero en expresar la deuda intelectual con la filosofía de Heidegger y de Gadamer; especialmente ellos, pero también otros. Mas sí sería exacto en la medida en que el pasaje de fina hermenéutica de Gadamer en torno a la distinción agustina de un “verbo interior” y un “verbo exterior”, marcará no sólo la comprensión por parte de Grondin de la universalidad de la hermenéutica, sino que además será esa misma distinción la base de su interrogación más propia hasta hoy en su reflexión: la del sentido de la vida. Reflexión que, como espero mostrar más adelante, sostiene la idea que denomino una “ética de la esperanza”.

Grondin establece la estrecha conexión entre aquella aportación de San Agustín y la universalidad de la hermenéutica. Es una conexión que va más allá del papel que desempeña la noción de “verbo interior” en algo así como la evolución o el progreso del método hermenéutico. En verdad no tiene que ver con algún carácter progresivo de la hermenéutica. Se trata más bien de la esencia misma de la comprensión como tarea propia de la hermenéutica. Nadie mejor que el mismo Gadamer para decírnoslo. Gadamer escribió el prefacio de aquel libro temprano de Grondin sobre la universalidad de la hermenéutica para su publicación en versión francesa. Allí afirma lo siguiente:

“La comprensión constituye la estructura fundamental de la existencia humana (...), la comprensión no es un método, sino una forma de vida en común de aquellos que se comprenden. [La comprensión, así entendida,] abre una dimensión que no cumple un papel más al lado de otros dominios del conocimiento, sino que constituye la práctica de la vida misma. (...) La hermenéutica no se propone la objetivación sino la escucha mutua; saber poner atención, por ejemplo, a quien sabe contar algo. Es allí donde comienza lo inmensurable, lo que se quiere

decir cuando los hombres se comprenden. Es el mérito insigne de Grondin haber sacado a relucir cómo este diálogo ‘interior’ constituye el verdadero fundamento de la hermenéutica del que yo mismo pude reclamarme, en *Verdad y método*, sobre todo de Agustín.”⁶

¿Cómo se puede explicar, o mejor, cómo se puede ver, que el “verbo interior” es constitutivo de la esencia de la hermenéutica y se puede entender como su fundamento? Leamos un resumen exacto (exactitud que justifica nuestra larga cita) de la excelente interpretación gadameriana de San Agustín que nos regala Grondin en uno de sus más recientes libros:

“Sabemos que Agustín mismo, para pensar el fenómeno de la Encarnación, se inspiró en la distinción que hacían los estoicos entre el verbo interior y el verbo exterior. Si, en el espíritu de Gadamer, no se puede aún hablar de un pensamiento del lenguaje en el caso de los estoicos, es porque ellos sólo veían en el lenguaje “exterior” la simple exteriorización de un pensamiento o de un *logos* que tendría existencia previa al orden de las palabras. El orden esencial del pensamiento permanecía siempre como previo al lenguaje; así, el discurso de uno se contenta con consignar o transmitir a otro los pensamientos que se traman más cerca de la fuente del lenguaje. Sabemos que el cuarto Evangelio también presenta la Encarnación como una exteriorización del *logos*⁷. Es eso precisamente lo que lleva a Agustín a inspirarse en la distinción estoica entre los dos órdenes del *logos*, interior y exterior. Es claro, sin embargo, que para el pensamiento cristiano el *logos* exterior no podría ser pensado como una manifestación *secundaria e inesencial* de lo divino. Hay más bien identidad de esencia (*homoousia*) entre el verbo interior divino y el verbo exterior de la Encarnación. Es esta *identidad de esencia* la que en primer lugar fascinó a Gadamer: ¿acaso no vale para todo pensamiento humano esta identidad de esencia entre el *logos* interior y el *logos* exterior, que es aquella del Padre y del Hijo en el misterio de la Trinidad? ¿Se puede verdaderamente distinguir el orden del pensamiento de su puesta en lenguaje? ¿Pensar, no es buscar palabras para todo cuanto quiere ser dicho? De allí la tesis de *la universalidad del lenguaje como elemento radical*

⁶ *ibid.*, Prefacio, p.vi-vii.

⁷ Jn 1,14: “Y el verbo se hizo carne”, [nota añadida, JD].

para la hermenéutica de Gadamer: el pensamiento no puede cumplirse sin lenguaje y el ser que es comprendido es *comprendido* sólo en la medida en que busca articularse en lenguaje. Esta tesis no dice, sin embargo, que todo puede ser comprendido o que el lenguaje está dispuesto para comprender todo lo que es. La tesis sólo afirma que la búsqueda de comprensión es búsqueda de *lenguaje*. Es evidente que esta búsqueda se encuentra confrontada con límites, ya que las palabras nos faltan frecuentemente para decir todo lo que querría poder ser dicho. Pero esta experiencia de los *límites* del lenguaje confirma la universalidad del elemento relativo al carácter del lenguaje: lo que no puede ser dicho, lo que excede al orden del lenguaje, es aquello que debería poder ser dicho mas no puede siempre serlo, (...) este elemento, inquietante, desconcertante, perturbador del lenguaje, es condición de toda intencionalidad, de todo apuntar al sentido y de toda conciencia. Se trata de un “elemento” difícil de captar, puesto que él es condición de toda captación; vale decir, no se puede pensar sino en el horizonte del lenguaje, pero no se puede pensar el lenguaje mismo sino en su horizonte.”⁸

La universalidad de la hermenéutica está así asentada en la condición fundamental que tiene el lenguaje para la comprensión. Mas debe notarse que esta particular fijación que logró establecer la hermenéutica se opone radicalmente a la concepción dominante del lenguaje tal como nos la entrega la ciencia lingüística y la filosofía analítica. El lenguaje, en resumidas cuentas, no es un *datum* que se ofrece en su pura objetividad al análisis. La raíz del lenguaje no puede fijarse en las sentencias o proposiciones como bien lo ha querido el logicismo desde los mismos tiempos de la antigüedad. Pero si esta radical oposición al logicismo en torno al lenguaje permite caracterizar a la hermenéutica o, mejor dicho, a la actitud hermenéutica o a la actitud fenomenológica –o, todavía más claro, a la actitud de la comprensión– frente a la tradición metafísica, también es cierto que esa oposición concierne a la misma historia de la propia hermenéutica. En efecto, es sólo ya entrado el siglo XX cuando la filosofía hermenéutica se libera de su ingenua convicción sobre el papel secundario que desempeña el lenguaje en la comprensión, afanada como siempre estuvo por conseguir tras del lenguaje la intencionalidad de

⁸ GRONDIN, J., *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, París, 2003, pp. 12-13.

la significación. El pequeño y radical desplazamiento que se operó en la reflexión fenomenológica, a propósito del giro hermenéutico dado por el puesto otorgado al lenguaje en la comprensión, significó, ni más ni menos, que tanto “lo dicho” como “lo no dicho” conforman la constitución del sentido.

Esta es la forma más radical que adquirió el postulado hermenéutico según el cual el trasfondo donde se ocultaría el significado del signo visible (o sensible) interviene en el sentido, y de manera activa, tanto como el mismo signo. Esta contribución permitió la superación definitiva de la hermenéutica ilusionada con su propia fundación epistemológica como una ciencia comprensiva. Grondin nos muestra cómo Heidegger, en sus inicios, supo mostrar que “la comprensión no es en primer lugar un asunto epistemológico. Si ella es un saber, es sobre todo un ‘saber aprehenderse a sí misma’, en el sentido de un poder, de una ‘capacidad’ que es la de la existencia misma cuando busca orientarse en un mundo que jamás le será totalmente familiar. Ciertamente, el mundo es vivido con suma frecuencia en el modo de la familiaridad y del estar en el hogar, pero la experiencia de la familiaridad presupone la ausencia de familiaridad y no a la inversa”. Heidegger afirma en *Ser y tiempo* (§40, 189) que “el estar-en-el-mundo de modo tranquilo, seguro y familiar es un modo de la no-familiaridad o desazón (*Unheimlichkeit*) del *Dasein*, y no a la inversa. *El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológica y existencialmente como el fenómeno más originario*”. Grondin generaliza este razonamiento, en frase de alta inteligencia, al señalar que “la búsqueda de sentido presupone, subterráneamente, la experiencia del sinsentido”⁹.

Ahora bien, cuando hace esta generalización, Grondin ya cuenta en su haber con una historia de la hermenéutica que muestra las condiciones que hicieron posible la concepción radical de la comprensión como la tarea orientada por el esfuerzo “de escuchar lo no expresado en lo expresado”¹⁰. Esas condiciones de posibilidad remiten, más acá de la historia de la hermenéutica (y no podría ser de otro modo), a la propia experiencia histórica de nuestra existencia. Pero, ¿cómo hemos caído en cuenta de la radicalidad de nuestra propia experiencia histórica constitutiva del sentido de nuestra exis-

⁹ *ibid.*, p. 96-97.

¹⁰ GRONDIN, J., *Hans-Georg Gadamer. Una biografía, op.cit.*, p. 28. Grondin aplica esta frase para referirse al modo como él trata en la biografía el abundante material autobiográfico de Gadamer (“autodescripciones, recuerdos y entrevistas”).

tencia? Es gracias a la historia de la hermenéutica que podemos *comprender* (podemos *decir*) que hemos sido constituidos históricamente por la búsqueda de sentido. Y esa historia de la hermenéutica, ella misma, se abre como la posibilidad de esa comprensión de la comprensión que es su mismo “objeto”. Por eso se puede decir que la relación entre ‘lo dicho’ y ‘lo no dicho’ se corresponde con la última etapa de la comprensión histórica de la relación entre la ‘búsqueda de sentido’ y la ‘experiencia del sinsentido’. Pero se impone aquí un alerta: no puede decirse, como lo quisiera cierto logicismo, que a la experiencia del sinsentido corresponda lo no dicho. Es exactamente lo contrario: desde lo no dicho emerge el sentido. La experiencia del sinsentido es, por así decirlo, la posibilidad de sentido abierta cuando la búsqueda de sentido se mantiene sorda ante el murmullo de lo no dicho. Y es que la experiencia de nuestra existencia es pura comprensión. La tarea de la hermenéutica es la experiencia de la comprensión; vale decir, la comprensión de la comprensión.

Así, por ejemplo, en Heidegger, la experiencia de nuestra comprensión, de nuestra experiencia de existencia, está marcada por el juego de darse uno cuenta de las posibilidades abiertas de comprensión. La “autenticidad del *Dasein*”, nos recuerda Grondin, no consiste en “proponer al *Dasein* un modelo particular de existencia, sino en reconocer que toda inautenticidad presupone el horizonte de una autenticidad al menos posible (...) La autenticidad es la utopía que presupone necesariamente toda conciencia de la inautenticidad”. Es decir que somos la comprensión de lo que somos y podemos comprender lo que comprendemos haciendo el esfuerzo “de una apropiación de nuestras posibilidades de comprensión”¹¹. La tarea hermenéutica se marca así, para sí misma, su propio afán. Este afán no es, como ya hemos indicado, un afán epistemológico, ni metódico. Es un afán vital, es un afán de experiencia, y por ello es un afán de anticipación de posibilidades de comprensión para darle más vitalidad a la misma experiencia.

El juego de la anticipación no se remite únicamente al presente, ni mucho menos al sólo pasado como formando parte de cualquier suerte de historiografía. El afán de comprensión de la comprensión, en el plano de la existencia filosófica, ha mostrado que toda su posibilidad está arraigada en la historia, a partir de la historia misma de la hermenéutica. Y en cada gran aportación de cada filósofo es pa-

¹¹ GRONDIN, J., *Le tourmant...*, *op. cit.*, p. 97-98.

tente que es a la historia a lo que responde la anticipación. Recordemos, al efecto, tres grandes ejemplos de existencia filosófica:

1. ¿Qué sentido se puede anticipar cuando se pone al descubierta la historia de la metafísica? Heidegger, con su respuesta sobre la dominación de la esencia de la técnica planetaria y el “salto” a un nuevo inicio que rememora el origen marcado por el pensar presocrático.
2. ¿Qué sentido puede anticiparse en el afán hermenéutico al descubrir los pre-juicios epistemológicos instrumentales de las ciencias humanas? Gadamer, con su respuesta sobre el trabajo de la historia –*Wirkungsgeschichte*– y del lenguaje en la comprensión.
3. ¿Qué sentido puede anticiparse para nuestra identidad –¿qué soy? ¿qué somos?– al descubrirse históricamente la antinomia entre el dogmatismo del Yo (o del Nos-otros) y el escepticismo frente a la “ilusión” de una realidad opaca y desconocida? Ricoeur con su respuesta de la identidad narrativa, del contarse uno a uno mismo o nosotros a nosotros mismos¹².

Son sin duda estos grandes jalones en la historia contemporánea de la hermenéutica los que han abierto el horizonte de diagnóstico de nuestra época presente como aquella en la que la búsqueda de sentido se puede mirar en el rostro de la experiencia del sinsentido. Es eso lo que queremos decir cuando decimos que vivimos una época en la que entender y encontrar sentido se hace tarea imprescindible si caemos en la cuenta de que fundamentalmente ambas cosas nos faltan. Se trata de la época en que nuestra existencia se vive invertida; a saber: ya no habría experiencia *subterránea* del sinsentido sirviendo de acicate frente al temor de vivirlo plenamente, sino que *el sinsentido se apropia de nuestra experiencia de manera que ésta ya no depende de la búsqueda de sentido*. La expresión subterránea del sinsentido, que es negativa sólo en apariencia, es su expresión verdaderamente positiva. La nueva experiencia del sinsentido en nuestra época se expresa positivamente, es verdad, mas sólo en apariencia. Pero, hay que reconocer que ¡se “vive” en esa positividad! Por fortuna, aún no totalmente. A esta enorme confusión de la época presente se puede responder con la *ética de la esperanza*.

¹² Cf. *Présentation de l'auteur* en RICOEUR, P., *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, Journée de la philosophie à l'Unesco 2002, Livret 1, Editions de l'Unesco, 2004.

La ética de la esperanza y la esperanza de la ética

Frente a esta otra experiencia del sinsentido, la búsqueda de sentido se propone el examen de nosotros mismos en las condiciones históricas y de lenguaje que hacen posible nuestro presente. Esta es la lección de la historia de la universalidad de la hermenéutica guiada por el papel desempeñado por el verbo o diálogo interior en la comprensión. Pero, como es fácil notar, ese examen de nosotros mismos no es otra cosa que una actitud, que un modo de ser: vale decir, una ética. Ese es el caso en las tres existencias filosóficas que hemos citado; v. gr., Gadamer señalando: *la comprensión es una forma de vida en común*. También en el caso de Jean Grondin esta ética comienza a hacerse explícita (como emergencia reflexiva del discurso comprensivo de esa radical comprensión) siguiendo el hilo del papel que desempeña en la comprensión el “verbo interior” cuando se vuelca sobre nosotros mismos solícito de nuestra propia historia y lenguaje. Grondin anuncia la importancia de la reflexión sobre el “diálogo consigo mismo” (que develó la influencia agustiniana de la mano de Gadamer) para su propia reflexión ética, del siguiente modo:

“el valiente redescubrimiento de la distinción agustiniana entre el verbo interior (*logos endiathetos*) y el verbo exterior (*logos prophorikos*) es precioso por permitir comprender tanto el instrumentalismo de la concepción platónica del lenguaje, que habría dominado el pensamiento filosófico occidental, como su superación hermenéutica. Al criticar, por una parte, la concepción instrumental o nominalista del lenguaje se cuestiona la autarquía del pensamiento en relación con el lenguaje; pero, por otra parte, al recordar que todo lenguaje (exterior) remite a un otro lenguaje (“interior”), se hace manifiesto el límite del lenguaje proposicional. A lo que se apunta en ese lenguaje interior, que llega a ser así el dato primero de la fenomenología y de su giro hermenéutico, es al diálogo interior de la finitud consigo misma, la búsqueda del sentido de su experiencia en el tiempo.”¹³

Añade Grondin esta aclaratoria en pie de página: “Es a partir de aquí que habría que plantear la pregunta del ‘sentido de la vida’. A ello me refiero en el libro: *Du sens de la vie*”¹⁴. En diálogo consigo

¹³ GRONDIN, J., *Le tournant...*, op. cit., p.13-14, énfasis añadido.

¹⁴ GRONDIN, J., *Du sens de la vie. Un essai philosophique*, Bellarmin, Québec, 2003. Mi traducción al español: *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona, 2005.

mismo, y en una introducción titulada: “Pequeño punto de partida encarnado: El diálogo interior”, Grondin comienza este libro diciendo: “Hace ya cierto tiempo me dije que habría que hablar, uno de estos días, del diálogo interior que somos; hablar de eso, en cierta medida desde el ‘exterior’, con todos los riesgos y las trampas que conlleva”.

Del libro *Del sentido de la vida* podría decirse que es un pequeño tratado sobre la esperanza. Eso no sería justo, aunque pareciera exacto. Parece exacto, en primer lugar, puesto que el tema del libro es ciertamente la esperanza. Eso parece decir el autor, sin ambages, en las primeras páginas: “Toda filosofía, toda vida, se funda en la esperanza. La esperanza de este libro es la articular esa filosofía”. Parecería exacto, en segundo lugar, por el calificativo de pequeño; quiero decir, si Jean Grondin ha mostrado su capacidad para escribir una larga, erudita y comprensible introducción a la hermenéutica (que así puede entenderse su libro sobre la universalidad de la hermenéutica¹⁵) o para escribir una excelente, larga, erudita y comprensible introducción al pensamiento de Gadamer¹⁶, pero también capaz, más recientemente, de escribir una larga, erudita y comprensible introducción a la metafísica¹⁷, bien podía esperarse (!) de él una larga, erudita y comprensible introducción a la noción de esperanza. Pero no es ese el caso con su librito sobre el sentido de la vida. No se trata de un tratado, como bien lo sugiere el subtítulo: *un ensayo filosófico*. El asunto radical puesto en juego en este libro no es otra cosa que la expresión ‘verbal externa’ de la *ética de la esperanza* que el autor quiere hacer decir desde lo no dicho. Dos elementos vienen en mi ayuda para sostener lo que afirmo.

En primer lugar, he oído a Jean Grondin expresar que él quería que al leerse el título del libro (*Du sens de la vie*) el lector oyera algo de lo no dicho en lo dicho. Se trata de la escucha atenta de la contracción *du*. Esa contracción es la misma que en español “del”. Por eso la traducción forzosa del título es: *Del sentido de la vida*. Y ese

¹⁵ La edición al español da a entender claramente eso con el título que se le ha colocado: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999. Literalmente, ese es el título original en alemán, pero que fue mejor pensado en la lengua propia del autor (y “amada”, como él suele decir).

¹⁶ GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, aparecido originalmente en alemán: *Einführung zu Gadamer*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 2000.

¹⁷ GRONDIN, J. *Introduction à la métaphysique*, Les Presses de l’Université de Montréal, 2004.

título sugiere de manera inmediata la noción de un tratado. Grondin quería que el lector escuchara tanto la contracción como la expresión *dû*. Esta última es el participio pasado del verbo *devoir*, “deber”, por tanto, debido. Pero, en francés, *dû* es también sustantivo: lo que es debido a alguien (como usamos en español “lo debido”, la “debida manera”, etc.). De manera que el título (*Del*) *sentido de la vida* puede escucharse así: *el debido sentido de la vida* o aún *el sentido debido a la vida*. Así escuchado, el título ya no sugiere en primer lugar un tratado sino una posición ética definida. Es una posición tan definida que se anuncia inmediatamente como asociación del sentido con una deuda a la vida y con un deber para con la vida. Debemos el sentido a la vida, es decir, gracias a la vida hay sentido, o más simple pero profundamente: ¡*hay!* (hay lo que hay). Pero también somos y estamos impelidos por el reclamo de que la vida tenga el debido sentido. Lo que resultaría dicho aún por la expresión *du* si se toma en la significación del artículo partitivo; vale decir, *du sens* es “sentido”, no “todo el sentido”. De manera que el sentido, su búsqueda y esperar encontrarlo es faena inagotable; es faena vital, por eso dice Grondin: “Una filosofía del sentido de la vida no busca imponer un sentido, más bien pretende trasegarlo de la vida misma, en el sentido en que es ella la que nos conduce; es decir, que es la vida misma la que tiene un sentido y es ese sentido el que busca articularse en tal filosofía”¹⁸. Allí va a radicar la reflexión que Grondin dejará reposar calmadamente en la noción de esperanza. Ella es la depositaria de aquel agradecimiento (a la vida) pero también del horizonte del despliegue inagotable del debido sentido de la vida. Al concluir el capítulo titulado “La esperanza de vida” dice Grondin:

“La naturaleza humana sólo puede creer en el sentido de la vida con la condición de obliterar la nada de su porvenir. Es esta *elpis*, esta esperanza —esta embriaguez, si se quiere— lo que Prometeo ha aportado a los hombres. Esa esperanza que permite a los hombres entenderse entre sí, ir siempre más allá, hacer proyectos, pensar el porvenir y reconocerse en ideales. Y es que no hay ideal sin esperanza, sin desbordamiento de uno mismo. Esta embriaguez, esta euforia de primavera que puede ser la vida, ¿no es esencial para la vida humana y lo que la hace digna de ser vivida?”¹⁹

¹⁸ *Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico, op. cit.*, p. 67.

¹⁹ *ibid*, p. 89.

Todavía, y con mayor precisión, aparece descrita *la ética de la esperanza* en la reflexión volcada en el capítulo titulado “El sentido del Bien”. Allí se expone el principio que niega que la esperanza de vida consista en el deseo egoísta insaciable de tener siempre más años de vida, como tanto pregona el simulacro de cuidado de sí mismo que representa el actual culto a la mercantilista técnica médica, cosmética, deportiva y securitaria. Ese mismo principio permite, por el contrario, afirmar que se trata de la esperanza de vida que es lucha constante por la buena vida de los semejantes. Ese principio, expresado en términos de la felicidad, es el siguiente:

“La felicidad es siempre la de los otros puesto que estamos efectivamente al servicio de hacerles menos infelices. Kant dijo con razón que si no podemos apuntar a nuestra propia felicidad, podemos a lo sumo hacernos ‘dignos de ser felices’ si buscamos justamente la felicidad del otro. Esta «ética» del sentido de la vida es una ética de la felicidad al mismo tiempo que una ética del deber, una ética de la obligación y de la responsabilidad (que los filósofos cometen el craso error de separar). Esta moral no tiene que ser inventada; está presupuesta en todas partes como la condición del diálogo interior que nosotros somos. Si yo no soy sólo el lugar donde se plantea la pregunta por el sentido de la existencia sino que también tengo que responderla aquí y ahora —después será muy tarde—, es que la vida tiende a alguna *sobre-vida*, a algún bien. No se puede en absoluto buscar esa felicidad para uno mismo directamente o, en todo caso, eficazmente. Pero lo podemos hacer para otro, en la esperanza del otro.”²⁰

Este principio que, de manera radical, coloca el diálogo interior como transfiguración de nuestra esperanza en la esperanza del otro, indica que la esperanza de vida se realiza como un compromiso radical con el Bien expresado como la solicitud que nos hacen los más infelices. Así, dice Grondin, recordando la excelente reflexión ética de Levinas:

“Se trata de un deber imperativo de responsabilidad, en el sentido más comprometedor del término: no puedo permanecer insensible frente al sufrimiento o ante el abandono del otro a la desgracia. Es por eso que Emmanuel Levinas, hablando sobre la responsabilidad con el prójimo, dijo justamente que ese es el «nombre severo» de lo que llamamos el amor al

²⁰ *ibid*, pp. 100-101.

prójimo²¹, este último infinitamente más suave. Hay más felicidad en dar que en recibir, lo que también es verdad para el amor, y hasta es eso lo que corresponde a la definición del amor (si acaso fuera definible).”²²

De manera que, como proceso vital, la esperanza (de vida) así entendida es ética, *ética de la esperanza*, es modo de ser cuya comprensión es una y la misma con su vivencia práctica.

¿Cuál es el segundo aspecto que me permite apoyar la tesis según la cual el trabajo filosófico de Grondin lo ha conducido al despliegue de una ética de la esperanza? Se trata de algo que se puede oír en el sub-título de la obra: un ensayo filosófico. En sí mismo, este aspecto se refiere a la actitud propia de quien encuentra en el ensayo la forma auténtica del ejercicio filosófico. Yo no puedo dejar de indicar que hay dos frases de Michel Foucault que marcaron para mí todo el sentido que pueda haber en mi espíritu cuando me topo con la noción de *ensayo filosófico*. No son frases retóricas de Foucault; se encuentran en la célebre introducción a los dos últimos tomos publicados de su *Historia de la sexualidad* que, como es muy conocido, salieron a la luz en los días de su muerte y a la que dedicó (a esa introducción) una reflexión muy serena pues en ella daba cuenta, por última vez, de su trabajo filosófico. Allí dice Foucault su última convicción sobre la labor filosófica ligándola con el sentido del ensayo:

“¿Qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica– si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? (...) El ‘ensayo’ –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación– es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una ‘ascesis’, un ejercicio de sí, en el pensamiento.”²³

²¹ Cf. E. LEVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, París, Grasset, 1991, p. 113 [trad. esp., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993]. (Nota de J.G. en el texto citado).

²² GRONDIN, J., *Del sentido de la vida*, op. cit., pp. 101-102.

²³ FOUCAULT, M., Introducción a “*L’usage des plaisirs*” (*Historia de la sexualidad*, tomo II), pp. 14-15, Gallimard, 1984. Aunque este libro (junto con *Le souci de soi* –tercer tomo de la *Historia de la sexualidad*–) fue impreso días antes de la muerte de Foucault, la introducción ya había sido publicada en la revista *Le Débat*, Nº 27, en Noviembre de 1983. Hubo, además, una versión desechada, y conocida con posterioridad a la muerte de Foucault, que no incluía el fragmento donde aparecen las dos frases citadas aunque sí una idea semejante ligada a la escritura de libros. Ese texto concluye así: *La pena y el placer del libro es la de*

Digo que Jean Grondin asume plenamente esta exigencia del ensayo filosófico. En fin de cuentas, porque esa es la exigencia propia de la universalidad de la hermenéutica fundamentada en el diálogo interior. Pero también, porque se trata, sin duda, de una añeja *ascesis* que se remonta, al menos, hasta Sócrates. Conocedor en profundidad de ello, Grondin inicia su libro con este epígrafe platónico tomado de la *Apología*:

Una vida sin examen de sí mismo no merece ser vivida.

Ese epígrafe, tal como también lo quería Platón, pide al lector una cierta postura en su encuentro con el texto. ¿Qué pide Grondin al lector? Algo que parece muy sencillo: que se diga él mismo que merece dejarse conducir por el diálogo interior para experimentar la ética de la esperanza, por eso le dice como quien quiere dejar vacío lo no dicho:

“Entendemos aquí por diálogo interior únicamente el hecho, muy crudo, muy brutal, pero verificable en cada cual, de que somos el lugar en donde se plantea la pregunta por el sentido de la existencia, de que esta pregunta se dirige a nosotros y de que somos nosotros quienes tenemos que responderla. El lector que no sepa de qué estoy hablando en este momento puede cerrar inmediatamente el libro, pues para él no vendrá al caso.”²⁴

Franqueada esta puerta, ya el lector reconocerá como suya la atinada respuesta a quien de manera obstinada pregunta: *¿Acaso todo no es sólo un inmenso circo?* La respuesta es la siguiente:

“La filosofía espera que no, que la vida sí puede tener un sentido. Y esta espera no es más que eso, una *espera esperanzada*; no se transformará nunca en certidumbre, no será nunca un dato, sólo una esperanza. Toda filosofía, toda vida, se funda en la espera esperanzada.”²⁵

Yo creo que este es el inicio del *sabor del saber* de la esperanza de la ética. Pero, ¿qué quiere decir, entonces, la esperanza de la ética?

Recuerdo que en 2001, en un coloquio dedicado a la comprensión de la *ascesis* foucaultiana, guiada por las últimas investigaciones de Foucault sobre el sentido de la relación de uno consigo mismo en la antigüedad griega (vertidas parcialmente en el libro

ser una experiencia. Cf. FOUCAULT, M., *Préface à l' "Histoire de la sexualité"* en *Dits et écrits*, IV, Gallimard, París, 1994, pp. 578-584.

²⁴ *Del sentido...*, *op. cit.*, pp. 18-19.

²⁵ *ibid.*, pp. 15-16.

*L'herméneutique du sujet*²⁶), en diálogo con mi amigo Frédéric Gros, decía él lo siguiente:

“La pregunta ‘¿quiénes somos?’ es una interrogación cristiana. La pregunta griega despertada por Foucault es otra. Ya no ‘quiénes somos’, sino ‘¿qué debemos hacer de nosotros mismos?’ Es como si Foucault [tan inquieto siempre por la *resistencia posible* al poder] guiñándonos el ojo en medio de una carcajada nos sugiriese: he vuelto a leer los griegos, la revolución será ética.”²⁷

Por mi parte respondía: *sí, a condición de que, como nos enseña el mismo Michel Foucault, sepamos tomar el sendero de la construcción de la historia de nosotros mismos de manera que sea una y la misma con la historia del pensamiento*²⁸. Veo a Jean Grondin encaminado en este sendero llevando en la mano el hilo universal de la hermenéutica como su propia historia.

Febrero de 2006

Jorge Dávila
Universidad de Los Andes
Mérida (Venezuela)

²⁶ FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, (edición de F. Gros), Gallimard - Seuil, París, 2001.

²⁷ GROS, F., Introducción al libro: *Foucault et la philosophie antique*, (compilación de Frédéric Gros y Carlos Lévy), Éditions Kimé, París, 2003, p. 13.

²⁸ Cf. DÁVILA, J., *Éthique de la parole et jeu de la vérité*, en Gros, F. - Lévy, C., *op. cit.*, pp. 196-208.