

Jean GRONDIN
Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico
Barcelona
Herder
2005
traducció: Jorge Dávila
ISBN: 84-254-2380-5
157 pp.
original: *Du sens de la vie* (1993)

SÍNTESI I REFLEXIÓ
Joan Ordi

Petit punt de partida encarnat: el diàleg interior (13-24)

1. Som un diàleg interior. I, en qualsevol qüestió filosòfica, només podem partir de la nostra pròpia activitat de pensament (Descartes i el *cogito*). El pensament o diàleg interior que som es desvetlla en nosaltres perquè som éssers projectats en l'existència (13), val a dir, llençats a la vida. I aquesta situació de projectats, llençats cap a endavant, dispara la pregunta pel sentit de la situació en què ens trobem, la pregunta del perquè de l'existència i del per-a-què del nostre caminar per la vida en què ens trobem llençats.

2. La pregunta pel sentit de la vida és una pregunta específicament filosòfica, que ressona com un eco en el contingut propi de totes les altres preguntes característiques de la filosofia. És la pregunta antropològica per excel·lència: la pregunta de l'ésser humà per si mateix, que es pot afrontar directament, però que traspua en totes les altres qüestions filosòfiques. Per això sembla tenir un estatut peculiar: no és possible contestar-la directament sense tractar prèviament tot un seguit d'altres qüestions, però no és possible no sentir-la *sotto voce* en tota qüestió. Quan oblidem aquesta pregunta, sigui en ella mateixa, sigui com a eco de totes les altres, oblidem, doncs, l'essencial: ens oblidem a nosaltres mateixos. (14)

3. Però hi ha un altre oblit més greu, perquè implica una responsabilitat per part de les persones que haurien de ser més conscients que el comú dels mortals: l'oblit dels filòsofs. Quan els filòsofs oblidem o negligem la pregunta pel sentit de la vida; quan la consideren passada de moda o prescindible perquè no és soluble de manera definitiva; la filosofia es nega a si mateixa, deixa de ser el que va motivar el seu origen: recerca de la saviesa, d'allò que dóna sentit a l'existència. Justament, la filosofia va néixer com una presa de consciència de la finitud de l'existència humana en el temps per contraposició amb la infinitud i la immortalitat dels déus. Una vida limitada planteja la qüestió dels seus propis límits. I la qüestió del sentit de la vida és qüestió del sentit dels límits de la vida humana, de com han de ser viscuts perquè l'existència humana no sigui miserable. (15)

4. L'existència humana està marcada per la temporalitat. El temps constitueix un límit insuperable de la nostra finitud, és la finitud humana sota el signe de la direccionalitat irreversible cap al futur (estem sempre projectats) i cap al trencament de tota successió temporal en la mort. Aquesta situació que ens constitueix fa que visquem sempre el present des de l'espera i amb esperança, val a dir, responsabilitzant-nos del nostre propi temps, ja que és finit, i alhora anticipant-nos al futur, ja que la incertesa total ens desorienta. (16)

5. En aquest diàleg interior, cadascú/una està sol/a amb si mateix/a, ja que cadascú fa la seva pròpia experiència de sentir com la seva vida està projectada cap a l'existència, llençada en el món. Però també ens adonem que ens és possible compartir aquesta experiència amb els altres, tematitzar-la a través del llenguatge i obrir-la així a matisos diferents. (17) Quan procedim d'aquesta manera, mostrem el que tota persona és: un subjecte que manté un diàleg interior amb si mateix i un diàleg compartit amb els altres, o sigui, un filòsof o filòsofa en potència. I la filosofia anomenada *professional* ha d'ajudar-nos a triar el llenguatge adient per expressar el contingut de l'experiència fonamental de la vida i ens ha d'oferir una proposta d'elucidació d'aquesta experiència. (18) Nosaltres som el lloc natural on, en el món, es planteja la pregunta pel sentit de l'existència. I la filosofia és, i ha de ser sempre, l'esforç intel·lectual per prendre's seriosament aquesta experiència. Aquesta és l'esperança que dipositem en ella i per això esperem d'ella una paraula assenyada sobre la nostra condició humana.

6. El sentit de l'existència comença, doncs, a fer-se una mica més clar quan cadascú/una es pren seriosament aquesta qüestió i la pensa personalment, de manera que afecti realment la seva vida quotidiana, i no constitueixi una simple curiositat intel·lectual o un problema merament teòric. Un tret característic de la nostra existència és que som subjectes pensants. I pensar no és simplement una activitat d'elaboració i assimilació d'idees sobre les coses, sinó sobretot l'exercici de la passió per la veritat, de tal manera que la veritat pugui transformar la nostra vida i donar-li un sentit. Per això toca a cadascú de manera ben personal col·locar-se adequadament davant de la qüestió de la veritat i de la qüestió del sentit. Així és com també pot compartir amb els altres la mateixa problemàtica existencial que tots sentim i tenim. (20)

7. La qüestió del sentit sembla està lligada a la qüestió de la veritat. Però també a la qüestió del bé, del bé pel qual val la pena viure, del bé que fa que la vida valgui la pena de ser viscuda, perquè seria el veritable bé enmig de tants béns com ens regala l'existència, però que resultarien ser secundaris en relació amb aquest bé on el cor podria descansar. La pregunta pel sentit de la vida és pregunta per un bé el descobriment i la possessió del qual farien possible viure la nostra vida finita i limitada amb una dosi mínima de felicitat personal i compartida. De fet, esperem dels béns de la vida que continguin la promesa d'un bé més gran. I ens mou en aquest món l'esperança que aquest bé no serà una quimera de la ment humana i que haver-lo esperat i haver lluitat per aconseguir-lo no haurà estat un temps perdut. Una vida no té sentit si no té el sentit del bé. (23) Per això sembla que la vida ha de ser viscuda com si hagués de ser jutjada prenent el bé com a criteri. (24)

1. El problema del sentit de la vida, una pregunta força recent (25-34)

Saber si la vida paga la pena de ser viscuda constitueix un problema filosòfic seriós. És el mateix que preguntar-se si la vida pot tenir un sentit. Grondin pensa que la vida no pot no tenir sentit, altrament seria absurda. Afirmar, però, que és absurda pressuposa que *ha de* tenir algun sentit. (25) Només es pot proclamar l'absurd de l'existència des d'una precomprensió o intuïció del que hauria de constituir un sentit per a la vida. El que vol dir Grondin semblen ser dues coses: a) que la presumpció de sentit és anterior a la possibilitat de l'absurd; i b) que entre sentit i absurd no hi ha simetria: no són dos termes equidistants en extrems oposats d'un mateix pla, ja que el pla de sentit suporta el pla del possible absurd o de l'absurd realment viscut. La pregunta pel sentit de la vida descansa en una espera de sentit, en la confiança d'un possible sentit. És una pregunta que només té sentit si s'accepta d'entrada la possibilitat de sentit. El problema, doncs, consisteix a saber en què consisteix aquest sentit que hom intueix com a possible *a priori*. (26)

La qüestió del sentit de la vida reflecteix la percepció actual que l'existència és un drama. I com a tal constitueix un tema que ha passat a ocupar el lloc de l'explicació clàssica de la vida en termes de finalitat última o *telos* immanent a la mateixa existència. (27) Com a expressió moderna, hauria estat Nietzsche (1844-1900) el primer a formular-la sota l'expressió *el valor de la vida*, en un text de 1875, un text de joventut (28) que assigna al filòsof el paper de dir alguna cosa sobre el valor de la vida humana. (29) En aquest text, Nietzsche fa referència a la forma de vida del filòsof, de l'artista i del sant, i els uneix sota el punt de vista que són els artífexs de llur destí, cosa que suggereix que la vida del sant, la vida de l'artista i la vida del filòsof poden esdevenir un model inspirador per a la construcció d'un sentit de la vida. Semblaria, doncs, que Nietzsche associa el sentit de la vida a una vida individual que s'atreveix a viure la pròpia existència de manera radical, prenent-la amb les seves pròpies mans i fent-ne una obra d'art, en comptes de deixar que la pròpia individualitat vagi a la deriva d'unes idees no qüestionades o d'una ocupació vana i fútil. (30) És obvi que Nietzsche venera el geni romàntic de la individualitat forta que lluita per materialitzar en la seva pròpia pell un ideal de vida. Per això menyspreava el treball de formiga dels filòlegs, que, tot i ser necessari com a preparació de la tasca del filòsof, no mostra la genialitat d'una individualitat brillant, heroica, revelador d'un sentit de la vida. (32)

Nietzsche ensenya, així, que l'expressió *sentit de la vida* prové del món de la filosofia, del món dels textos. De fet, l'actitud natural davant d'un text és l'expectativa d'un sentit que pot ser reconegut després d'un treball d'anàlisi filològica o textual especialitzada. El filòsof, en canvi, és el geni que encarna aquest sentit en una existència individual forta que ja no s'accontenta amb el saber, sinó que considera l'acció sobre si mateix com a pedra de verificació de l'autenticitat de la seva vida. Grondin estableix explícitament aquesta comparació entre la vida i un text: ambdós posseeixen un començament i un acabament, ambdós mostren una direcció i ambdós poden ser llegits com un

camí que s'adreça cap a una meta. Per això diu: «La pregunta pel sentit de la vida és la de saber si aquesta trama o aquesta extensió tenen un sentit i, si és així, quin és.» (32)

O sigui, la vida humana se'n mostra com un text al qual se li pot reconèixer el benefici de tenir un sentit. El que passa és que, abans d'investigar el contingut mateix de la qüestió, no sabem encara si es tracta d'un sentit immanent a la vida, o insuflat des de fora, o inventat per nosaltres. De totes maneres, la pregunta existeix i és formulada avui dia amb una consciència aguda del seu dramatisme, justament perquè, des d'un cert punt de vista, la vida ha deixat de tenir sentit per a moltes persones que senten que llur vida ja no encaixa fàcilment en un ordre del món o cosmos o que ja no descobreixen una finalitat última que doni valor al que fan. I, en una situació cultural com aquesta, d'una certa buidor existencial, d'un cert desencantament davant la vida mateixa, resulta difícil donar sentit a una vida que s'ha tornat problemàtica ella mateixa, en la seva globalitat. La urgència que la mateixa qüestió planteja en l'actualitat mostra, en conclusió, que no es tracta d'una pregunta més al costat de totes les altres que ens fem sobre coses més particulars. (33) És just, doncs, que la filosofia s'ocupi d'una qüestió que Nietzsche ja va intuir com a característica d'una existència viscuda amb radicalitat i que avui sentim com a expressió de la buidor nihilista que amenaça tantes vides. (34)

2. El sentit del sentit (35-42)

Grondin ve a dir també que entre la pregunta pel sentit i la resposta a la pregunta no hi ha simetria: és més evident la validesa de la pregunta que la de la possible resposta que se li doni. Fins i tot, la mateixa pregunta sembla arruïnar la possibilitat de qualsevol resposta: podria tractar-se d'una qüestió que no tingués cap solució. En aquesta línia, podem llegir les respostes que ja s'han proposat (religioses, humanistes i hedonistes) com un intent de calmar l'angoixa que la vida mateixa produeix. (35) Tanmateix, Grondin creu que continua sempre oberta la via de Sòcrates, la vida del diàleg interior amb un mateix, la vida del coneixement d'un mateix. Ens trobem aquí amb una pregunta que cada persona ha d'intentar contestar si més no un cop a la seva vida, ja que sense donar sentit a l'existència en el temps la persona no pot fer gaires passes en aquest món. La pregunta pel sentit de la vida també és la pregunta que jo sóc per a mi mateix, ja que es tracta d'una resposta que cadascú ha de donar-se a si mateix. Quin és, doncs, el sentit de la pregunta?, què preguntem quan ens qüestionem si la vida té sentit? Grondin creu que l'expressió oculta diferents aspectes implícits. (36)

1. Un primer aspecte o sentit de la pregunta apunta a la direccionalitat que la vida ja té per ella mateixa. (36) Existir és trobar-se immers en l'extensió del temps cap a endavant, en la successió d'una *carrera* que es dilata en el temps des del naixement fins a la mort. La vida és una cursa cap a la mort. I, a més, una cursa que no guanyarem mai, perquè al final serà la mort la meta que ens espera. El sentit direccional de la vida és la mort. I la mort significa la fi de l'existència (37), de manera que vivim la paradoxa d'existir segons un sentit que consisteix a deixar d'existir. Per això el futur que ens espera no pot ser ni

descriu, perquè la no-existència no tolera cap enunciació. La mort ens privarà de l'ésser que som i ja no existirem per a ser privats de res. O sigui, la pregunta pel sentit de la vida només ens la plantejarem perquè el terme de la vida, el seu sentit, és la mort.

2. Un segon aspecte de la qüestió del sentit de la vida fa referència a la formulació d'una significació, acceptació o sentit de l'abast d'una paraula. Les paraules i les expressions amb què ens referim a coses, éssers i idees ens ajuden a entendre de què parlem quan ens qüestionem si la vida té sentit. És com cercar el significat d'un mort en un diccionari. Només que aquest diccionari no el trobem al costat de la vida per consultar si la vida té sentit. (38) El que sí és cert és que la vida mateixa la vivim i un sentiment d'estranyesa, de misteri, de raresa, de sentit de desviament. La vida la viu cadascú en el seu propi jo personal i a la vista de la mort com a destí final, però ningú no posseeix la seva vida amb total transparència ni amb complet domini. I per això és com si la vida de cadascú fos estranya per a cadascú. La possibilitat de la mort ens fa memòria constantment que morim com els altres animals, com si ens despullessin d'alguna cosa que no acaba de ser nostra del tot. I per això sentim el desafiament de reconèixer o de donar un sentit a la nostra modesta extensió en la línia direccional del temps, que sempre acaba truncada amb la mort. (39) Cal, doncs, que veiem que el sentit de la vida es el d'una existència que està dotada d'una significació, ja que sempre vivim una vida que ha de ser llegida, interpretada, per veure quina significació amaga i que permeti d'afrontar el sense sentit o absurd de la mort a què està abocada. (40)

3. La noció de sentit remet a una direcció i a una possibilitat de significació. Però també a un cert sentit *sensitiu*, a un olfacte, a un *nas* per la vida, a una capacitat de sentir i de gaudir per la vida, a un cert gust per la vida com a tal. Semblaria així que la qüestió del sentit de la vida és menys una pregunta orientada al saber com més aviat una capacitat per fruir vivint i una felicitat que s'experimenta o es viu més que no pas es pensa. És la idea antiga d'un gust per la vida (40), que fa referència a una experiència en el pla dels sentits, en el nivell del gust que la mateixa existència permet d'assaborir. (41) El sentit designa aleshores una facultat de sentir, una vida realment sentida com una vida amb sabor. Des d'aquesta perspectiva es pot assignar a la filosofia el paper de recordar-nos què és el que fa que la vida sigui digna de ser sentida. La filosofia ens ha d'ajudar a afrontar la vida de manera artística, com deia Nietzsche: com un art de viure o una sensibilitat que troba gust a la vida, com la degustació d'un sabor que ens agrada i promet felicitat. (42)

4. Finalment, la paraula *sentit* també fa referència a la capacitat de jutjar, de valorar la vida. Es tracta d'una certa apreciació reflexiva de les coses que l'ésser humà sempre duu a terme per trobar sentit a la seva relació amb elles. D'aquí ve que parlem d'una persona assenyada, que sap valorar o apreciar adequadament el sentit de les coses. La qüestió del sentit de la vida s'acosta així a l'àmbit de la saviesa amb què l'experiència, la raó i una certa simplicitat natural ens permeten de col·locar-nos amb seny davant de la realitat. «La qüestió del sentit de la vida aspira a una tal saviesa que és la raó de ser, l'esperança de tota filosofia.» (42)

Direcció, significat, gust i saviesa serien, doncs, els quatre ingredients presents en la qüestió del sentit de la vida. No són més que quatre modalitats d'una mateixa problemàtica: la vida presa en la seva totalitat com una extensió en el temps que està abocada a la mort, com una significació que es troba latent en el que fem i vivim, com una sensació agradable d'estar-hi a gust i d'assaborir la felicitat, i com una saviesa que ens fa més assenyats que els mateixos revessos del destí i les frustracions de la vida.

3. Crítica de la concepció constructivista del sentit (43-53)

El sentit de la vida ja el podem llegir en la mateixa direccionalitat de la vida humana. Que la vida humana és direccional vol dir que s'estén en el temps a partir del seu començament i encaminant-se cap al seu acabament. L'ésser humà pot descobrir una significació en aquesta orientació lineal o direccional de la vida humana. I això vol dir en poques paraules que el sentit de la vida podem llegir-lo en la vida mateixa, podem recollir-lo de la linealitat mateixa de la vida i traslladar-lo al pla de la consciència, al nivell del saber. La vivència del sentit és anterior i condició de possibilitat de la formulació del sentit mitjançant la consciència i el llenguatge. No som nosaltres que afegim un sentit a la vida que aquesta no tindria sense la nostra intervenció. És al revés: perquè la vida ja té sentit, podem expressar-ne la seva significació. Si la vida no tingués sentit en ella mateixa i per ella mateixa, no s'aguantaria, ni ens aguantaria. Per tant, en el seu origen el sentit de la vida no té res de construït, o sigui, no té res que no es trobi ja en la vida. (43)

El sentit de la vida no és el producte de les nostres construccions artificials. La vida té valor per ella mateixa. (43) L'home no construeix el sentit de la vida amb categories i representacions. L'home no imposa ordre a la realitat, com pretén Kant a la *Crítica de la raó pura* (1781). Avui dia ja està morta la tesi de la modernitat que convertia l'ésser humà en un megasubjecte que construeix poderosament el seu propi món. Però no està pas tan morta la idea que el món que és nostre, el món del sentit, seria un món construït, estructurat, estratificat o investit d'un codi aleatori i contingent per part nostra, segons la relativitat dels sistemes simbòlics de cada època. (44)

Aquesta visió del món constructivista, encara dominant, no ha pres nota del fet que les ciències socials han donat el cop de gràcia al megasubjecte modern. Les ciències socials han substituït la idea del subjecte constructor per l'existència d'estructures més o menys ordenades que actuen sobre el subjecte. L'estructuralisme va subratllar el caràcter rígid i ordenat d'aquestes estructures, i el seu poder més fort que el de la consciència de cadascú. El deconstruccionisme posterior va continuar fent èmfasi en les estructures supraindividuals, però a la vegada les interpretava com a més ondulants, menys rígides, menys algorítmiques. (45) L'ordre del llenguatge i l'ordre social, que es poden reduir a relacions de poder, serien aquestes estructures impersonals que s'han cruspit el subjecte constructor de la modernitat. Llenguatge, societat i poder produeixen el sentit de la vida, i no pas la consciència de l'ésser humà que atribueix un sentit a la vida. I així tant els estructuralistes com els deconstruccionistes pressuposen que el món del sentit

està governat per estructures. Breument, el sentit és allò que les estructures construeixen. Per tant, al final de l'època moderna prenem consciència que no hi ha res que sigui natural, sinó que tot és producte d'una activitat de construcció. I la mateixa naturalesa humana no és res més que una construcció. La realitat mateixa és la lectura simbòlica que se'n fa. (46)

L'argument construccionista, estructuralista o deconstruccionista es gira, però, contra ell mateix: és el producte de la revolució científica de la ciència moderna, o sigui, del triomf del subjecte científic al segle XVII. Autors com Descartes, Galileu i Copèrnic eren clarament conscients que el món és real en tant que resulta percebut per un subjecte que el crea simbòlicament amb el llenguatge de la matemàtica i de la geometria (la física matemàtica). (46) El món no és res més que allò que l'ésser humà en pot comprendre des de la ciència moderna. El criteri de la veritat ja no es troba en la mateixa constitució objectiva de la realitat, sinó en l'evidència que el subjecte té de les seves pròpies idees clares i distintes (conceptes diferenciats), com diu Descartes. L'ordre només es troba on l'esperit humà pot reconèixer-lo, no en el pla de la realitat anterior a l'esperit. Només el món construït per l'esperit pot ser qualificat com a sistema (disposició ordenada i intel·ligible de les idees en un tot coherent). (47) El sistema no és anterior al sentit, sinó que el sentit construït per nosaltres converteix la realitat en sistema. Per a la modernitat, el sistema del món ja no era evident per si mateix: només li resultava evident el sistema de les idees construït pel subjecte científic i filosòfic. Kant va acabar així derivant l'ordre del món no pas de la realitat mateixa, sinó dels principis *a priori* de l'enteniment humà. (48) És la racionalitat de l'esperit el que injecta racionalitat en el món. Va quedar establerta així la tesi segons la qual el món del sentit és, en primer lloc i sobretot, una construcció humana, no una característica de la realitat en si i anterior a la simbolització que l'home en faci. (49)

L'estructuralisme va destronar aquesta primacia del subjecte modern en descobrir i subratllar les estructures o construccions socials, de llenguatge i culturals, totes elles enterament històriques, amb què l'ésser humà imposa un sentit a les seves circumstàncies. O sigui, la mateixa tesi constructivista va abocar, per radicalització, a l'estructuralisme. Ara és l'estructura o la construcció la que té la primacia sobre el subjecte: el producte del subjecte es converteix en subjecte del subjecte. El subjecte ja no és la realitat primordial, sinó les estructures que el creen a cada època històrica sotmetent-lo a llur poder, fins i tot al poder de donar-li, a ell mateix, un sentit. L'origen de l'estructuralisme es troba en la gramàtica formalista de Roman Jakobson, que entén el llenguatge com un codi, o sigui, com una estructura que es defineix (49) mitjançant una xarxa de diferències, oposicions i relacions lògiques. Aquesta perspectiva objectivant converteix el llenguatge en una gran estructura simbòlica sense subjecte. (50)

Claude Lévi-Strauss va generalitzar aquest tipus d'anàlisi i enfocament a l'antropologia, als grups socials, als sistemes de creences, als mites i a la mateixa concepció del sentit de la vida i de la naturalesa de l'ésser humà que antropològicament es pot registrar. Apareix així l'antropologia estructural. S'assolia així la pretensió d'un saber objectiu sobre l'ésser humà que evitava els elements subjectius dels estats de consciència, de les vivències individuals.

No és l'home qui domina el món des del punt subjectiu de la seva interioritat inexpressable, sinó que són les estructures simbòliques de la societat allò que domina l'ésser humà i assigna un sentit a la seva vida en el context d'un sistema cultural. Els estructuralistes es vantaven d'haver assolit l'objectivitat en l'estudi de l'ésser humà. En els assumptes humans hi ha un ordre, que és justament el de les estructures que el determinen. (50) Aquestes estructures són construccions humanes que no tenen mai res de natural. Es volia superar així el subjectivisme dels segles XVII-XIX. Ara, l'individu no és l'amo del seu destí, sinó que pertany a un ordre social estructural que es reflecteix en la seva consciència. Sentim com les estructures volen que sentim. Pensem com les estructures han decidit que pensem. (51)

El problema filosòfic que aquest plantejament implica és de mida grossa: és tan evident que podem entendre el sentit només a partir de la idea d'estructura? I és evident que les estructures són la realitat originària, més fonamental, amb què es troba l'ésser humà quan vol entendre la vida? No. I la mateixa paraula *estructura* ho indica. El verb llatí de què prové indica *disposar, arranjar, ordenar*. (51) Significa, doncs, *estructuració*, l'acte d'arranjar elements dins d'un ordre. I això vol dir: a) que els elements són anteriors i condició de possibilitat de llur estructuració; i b) que l'arranjament estructural d'elements pressuposa una intencionalitat per part de qui disposa, ordena, distribueix, construeix. No és possible l'estructura sense la intencionalitat del subjecte ni sense la precedència objectiva dels elements. Així s'entén que el producte final de l'estructuració, el resultat o conjunt ordenat o disposat en un tot coherent, passi, per la seva pròpia força, a destacar com un acoblament autònom de parts constitutives i com la projecció objectiva d'una intencionalitat. El producte sembla assolir aleshores una autonomia i poder que s'imposarien al subjecte. (52)

Aquest model de les estructures autònomes s'ha aplicat a la qüestió del sentit. Però és veritat que hi ha estructures autònomes en l'ordre del sentit de la vida? És el sentit el simple producte de l'acció d'estructures autònomes d'origen social i cultural? Aquesta és la qüestió: el perill d'un cert intel·lectualisme en aquest plantejament (52), ja que les estructures acaben essent les que construeix l'esperit objectivador. I això planteja el problema de si el sentit de la vida és una construcció del pensament. Perquè si fos així, podria ser que la construcció no fos res més que una construcció, i així podria deixar-nos escèptics davant del seu valor. O podríem acabar, com de fet ha passat amb l'estructuralisme, veient com el subjecte humà es dissol davant de les estructures, com aquestes el fagociten, de manera que acabaríem en la paradoxa que les estructures construïdes intel·lectualment per l'ésser humà per donar sentit a la vida acaben destruint l'ésser humà i ocupant el seu lloc, com si no hi hagués més subjecte humà que les estructures autònomes d'una societat i cultura. (53)

La tesi d'en Grondin és exactament la inversa: l'ordre del sentit no té res de construït. Cal rebutjar, doncs, la idea d'una construcció del sentit per explicar per què la vida humana té o pot tenir sentit. Per a l'autor, el sentit és, en primer lloc i sobiranament, el sentit que ja ens suporta, ens porta a tots, ens arrossega

i ens condueix a algun lloc anteriorment i anticipadament a les nostres expressions intel·lectuals de sentit. (53)

4. El llenguatge del sentit (55-73)

Com que son animals lingüístics, expressem el sentit de la vida lingüísticament. Però també és cert que el llenguatge ja és portador del sentit de la vida. De fet, el llenguatge intenta expressar l'ésser, el sentit que les coses tenen en elles mateixes. Només que aquest sentit no es pot mostrar independentment de la seva formulació a través del llenguatge. El sentit només pot ser pressentit a través d'un llenguatge, ja que el llenguatge interroga l'ésser de les coses. (55)

Derrida (1930-2004) s'ha caracteritzat per la deconstrucció com a programa filosòfic. S'adreça contra les esquematitzacions que han governat de manera imperceptible el pensament i el llenguatge. Nodreix la sospita que aquest ordre basat en esquematitzacions i imposat pel llenguatge genera, ell mateix, l'espera de sentit, l'expectativa d'intel·ligibilitat, la promesa d'un sentit. Per tant, la noció de *sentit* és problemàtica. Les coses no tenen un sentit independent del llenguatge o fora de les nostres esquematitzacions. El sentit només pot ser evocat amb la mediació dels signes del llenguatge. (56) I els signes, quan volem comprendre'ls, remetent a altres signes, en una circularitat de què no podem escapar-nos, de manera que el sentit sí que ens fuig sempre i ens defuig a través dels signes que l'expressen. Quan cerquem el sentit, el que trobem són signes: l'experiència del sentit sempre es troba tràgicament diferida. O sigui, d'una banda considerem el sentit com a diferent del signe; d'altra banda, però, el mateix llenguatge produeix el sentit, ja que no és possible un sentit sense llenguatge, un sentit que es manifesti sense el llenguatge. Per tant, el llenguatge remet al sentit i alhora difereix el sentit, el desplaça, el reenvia d'un signe a l'altre. (57)

Derrida fa ús de la dicotomia significant-significat de Ferdinand de Saussure (1857-1913) per elaborar aquesta tesi. Només podem significar coses mitjançant significants (signes). Però la cosa significada (significat o sentit), en tant que es fa present i s'encarna en el signe, paradoxalment no s'acaba mai de fer-se present en el signe, perquè no hi és més que significada. El signe fa present el sentit, però a la vegada el difereix en un procés de *différance* infinita. La presència del sentit en el signe és una il·lusió. El sentit sempre és més promès que fet present. El llenguatge és com un reialme totalitzador autocontingut, o sigui, desproveït d'exterioritat. Mai no podem transcendir l'element del llenguatge per arribar al sentit en si. (58) Per a Derrida, el llenguatge és la presó del sentit, ja que no és possible anar més enllà del llenguatge si no és mitjançant un altre llenguatge. I això vol dir que no hi ha un més enllà del llenguatge. I, per tant, l'únic sentit que podem assolir és el de la mera indicació: el llenguatge refereix al sentit, hi apunta, l'indica, l'assenyala, però en virtut de la seva pròpia condició signífica, el llenguatge mai pot oferir-nos el sentit en presència, en realitat plena. Aquesta és la deconstrucció del llenguatge del sentit que Derrida duu a terme: vol revelar l'engany en què es troba la filosofia i la cultura tota quan creu que podem aferrar el sentit de les coses. (59)

La crítica de Grondin a Derrida es formula així: «El sentit que pot ser comprès és llenguatge; no per això, però, esgota el llenguatge tota l'experiència del sentit. La instància que, això, ho confirma és justament aquella del diàleg interior que travessa, però que també pot transcendir, el llenguatge efectiu de les paraules.» (59)

Justificació: el que volem expressar a través del llenguatge es resisteix a ser reduït als signes proferits. Al final, el sentit de les coses no pot consistir en un simple joc de signes que remeten els uns als altres en un procés infinit o cercle viciós de què no és possible sortir. El llenguatge no és una gàbia: «Si el signe és signe, o assenyalat, és perquè mai remet a si mateix, sinó sempre al que *vol ser dit* i sentit.» (59) La instància del diàleg interior mostra que sempre podríem expressar les coses de manera més acurada, més adequada, més indispensable. El llenguatge interior és sempre el llenguatge del voler-dir. (59)

Aquesta intuïció és important de cara a la qüestió del sentit de la vida. No s'ha d'exagerar l'oposició entre l'ordre totalitari del llenguatge i l'ordre del món. Contra Derrida, es pot restituir el dret a la intel·ligència corrent del llenguatge i del sentit. El mateix sentit del llenguatge no resideix mai en el llenguatge mateix. El llenguatge no és el sentit del llenguatge, es pot dir, sinó que el sentit del llenguatge es troba en el diàleg interior, en allò que es vol significar a través del llenguatge. El diàleg interior és la fibra més íntima del llenguatge, no els signes com a tal ni les estructures sintàctiques. (60)

De fet, l'hermenèutica és aquesta atenció que cal prestar sempre al sentit interior. L'art de comprendre sempre és necessària, ja que el sentit no es deixa reduir als termes en què s'expressa i s'esgota. I aquesta atenció al sentit també és fenomenològica, ja pretén fer cas de les coses mateixes i desconfiar de totes les construccions (60) que acabin violentant el sentit de les coses. La fenomenologia és una forma filosòfica de retorn a les coses mateixes, a l'ordre de les coses en si i del que les coses volen dir-nos. L'hermenèutica revela, doncs, una capacitat d'escolta del sentit i un compromís personal amb el sentit que se'ns diu. Es tracta d'anar sempre més enllà de les fórmules convencionals i de la xerrameca habitual amb què expressem sentits, ja que aquestes formes mai aconsegueixen traduir l'experiència i la recerca de sentit. El diàleg interior ens preserva de les facilitats del llenguatge exterior, del llenguatge que tendeix a banalitzar-lo i enfosquir-ho tot. (61)

«És en aquest pla, el del sentit interior, on es desvetlla la pregunta pel sentit de la vida.» (62)

La pregunta pel sentit de la vida es desvetlla en aquest pla del sentit interior de les coses que volem copsar i expressar a través del llenguatge. Aquest sentit és una direcció, una orientació vers. El llenguatge humà, en tant que brota del llenguatge interior, també és direccional i transcendeix contínuament les seves pròpies expressions, apuntant sempre cap a un més enllà de si mateix. Gràcies a les paraules, sempre estem a l'aguait del sentit de les paraules. (62) El que les paraules volen dir, no es redueix a l'ordre de les paraules. Es tracta de la tensió hermenèutica que el llenguatge mostra estructuralment entre el dit i el

no-dit, entre el verb exterior i el verb interior. Les fronteres del llenguatge no són com els barrots d'una gàbia, sinó com els porus de la pell, ja que el llenguatge roman sempre obert a tot sentit que vulgui ser dit, entès, expressat, cercat... I per això sempre està lluitant contra les rigideses de les pròpies expressions lingüístiques (63), amb una clara capacitat de sobrepassar-se ell mateix. (64)

Quina raó, doncs, cal atribuir a Derrida? La seva deconstrucció encerta en afirmar que l'evidència d'un sentit no es produeix sense la mediació d'una herència, sense el treball de la història. Però exaspera aquesta veritat oblidant que el llenguatge descansa en el voler-dir del diàleg interior i que lluita de manera constant, amb una obertura essencial, contra les rigideses fins i tot de les expressions que procedeixen de plantejaments del passat. (64) El problema de la deconstrucció és que considera el llenguatge des de l'exterior, amb una perspectiva objectivant, mentre que l'hermenèutica del sentit de la vida afronta la qüestió del sentit des de l'interior, des del sentit que ens fa viure, tot parant l'oïda al que no està dit, al que no arriba a dir-se, al llenguatge que cerquem més enllà del llenguatge que ja tenim. Es tracta de remuntar sempre el llenguatge vers la font de les paraules, tot perforant la façana del discurs explícit i extern. (65) Pròpiament, la deconstrucció com a desconfiança radical envers el llenguatge està més justificat aplicar-la amb els clixés del llenguatge, amb les expressions estereotipades, amb les queixes exagerades i exasperants a l'estil de les llàgrimes de cocodril. (66)

«Ara bé, la vida mai es viu des de l'exterior. És d'aquest sentit de la vida del que voldria parlar aquí, tot mantenint-me dolorosament conscient de la feblesa de les paraules per traduir aquesta tensió vers el sentit, aquesta tensió que excedeix el llenguatge.» (66)

5.

TEXTOS

«El pensamiento esencial se pregunta por el sentido de esta existencia: ¿qué hacemos aquí? ¿Por qué y para qué, o para quién, estamos aquí? ¿Qué debemos y qué podemos hacer aquí? ¿Qué nos está permitido esperar? No hace falta invocar el testimonio de ilustres filósofos: son las preguntas fundamentales de la filosofía, las únicas que importan.» (14)

«El hombre es el único ser que se interroga de manera tan radical sobre el sentido de su existencia. Si se plantea la pregunta del sentido es porque tiene conciencia de la finitud de su extensión en el tiempo.» (15)

«[...] el diálogo interior que somos permanece como «sustrato» del conjunto de nuestras experiencias que hace de nosotros «sujetos».» (19)

«Una vida humana desprovista del sentido del Bien no me parece posible. Ese sentido del Bien es lo que le corresponde articular a la filosofía.» (23)

«[...] la pregunta por el Bien y por el sentido de la vida, es el interrogante por excelencia de la filosofía, y hasta de la condición humana cuando ésta se eleva a su más alta posibilidad, a saber, la de la trascendencia de sí y de la universalidad del pensamiento.» (23)

«Vivir la vida como si debiera ser apreciada es comprometerse con el sentido del Bien, es reconocer la trascendencia del Bien en relación con todas las convenciones, con todos los códigos morales y todas sus aplicaciones.» (24)

«Pensar es siempre introducirse en un espacio que uno nunca domina totalmente y comprometerse con él, a saber, el espacio del diálogo interior que, como un niño, no cesa jamás de plantear preguntas y de maravillarse frente a la existencia.» (24)

«Del mismo modo que un texto, la vida posee un comienzo, un fin y, por eso mismo, una dirección y un sentido.» (32)

«¿En qué sentido se puede hablar del sentido de la vida? ¿Cuál es el sentido del sentido? Con una pretensión menos deconstructora que constructora y puesto que están imbricados unos en otros, se pueden distinguir varios sentidos del sentido en la expresión, y en la indagación, del «sentido de la vida»:

1. El sentido posee en primer lugar, tanto en francés como en muchas otras lenguas, un sentido *direccional*: designa simplemente la dirección de un movimiento. (36) [...] el sentido de la vida es el de una extensión, el de un *cursum* que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte.» (37)

«2. Además de este sentido direccional, subyacente a toda filosofía del sentido de la vida, el sentido posee también un sentido que puede llamarse «significante» o «significativo», aun corriendo el riesgo de ser tautológico.» (38) «La interrogación sobre el sentido de la vida presupone también, muy ciertamente, un sentimiento de extrañeza, lo que no deja de ser curioso, pues se trata en este caso de la vida – la que vivo, la que soy, la que me tiene – que resulta ser entonces extranjera con relación a ella misma. Esta vida que yo soy, y que no cesará sino con mi muerte, tiene para mí, a pesar de su constante intimidad, algo de extrañeza, de misterio, de extravío [...].» (39)

«Y es que la noción de sentido remite no sólo a una dirección (1) y a una posibilidad de significación (2); la noción de sentido también apela a una capacidad de «sensación», a un cierto «sentido» de, o mejor *para*, la vida.» (40)

«3. El sentido de la vida es también lo que podemos denominar, de nuevo tautológicamente, un cierto sentido «sensitivo», un olfato, una nariz para la vida. El sentido designa, en este caso, una capacidad de sentir e incluso de disfrutar la vida, capacidad para la cual algunos parecen mejor dotados que

otros.» (40) «Saber tomar el tiempo de vivir es disponer de un cierto «sentido» de la vida, saber reconocerle un cierto sabor a la vida, saber que es menos un «conocimiento» que una capacidad o un ser, y muy frecuentemente también una felicidad.» (40)

«4. Se entiende también por «sentido», esta vez en un sentido un poco más reflexivo, una capacidad de juzgar, de apreciar la vida.» (42) «El sentido se encuentra en este caso acoplado con una cierta sabiduría en la que se conjugan la experiencia, la razón e incluso una cierta simplicidad natural. La cuestión del sentido de la vida aspira a tal sabiduría que es la razón de ser, la esperanza de toda filosofía.» (42)

«El sentido de la vida es, en primer lugar, un sentido direccional investido de una significación susceptible de ser llevada a la conciencia. Es un sentido apegado a la vida y a la orientación que ésta ya tiene: como en cierto modo la dirección «a» la que me dirijo es ya la de mis pasos, y como el sentido de las palabras es el de la evidencia de las cosas que las llenan: un deseo, un suspiro, una frase o un insulto no poseen un sentido que se *agrega* a su expresión. La expresión ya se adelanta en el sentido que hace la cosa presente.» (43)

«Entonces, en origen, el sentido no tiene nada de construido, como si se tratase de un valor añadido, de una plusvalía que vendría a agregarse a las cosas mismas.» (43)

«Para el pensamiento moderno, sólo ese mundo que es «construido» por el espíritu merece ser calificado como «sistema.»» (47)

«¿Es evidente entonces que el orden del sentido pueda ser comprendido sólo a partir de la idea de «estructura»?» (51)

«El sentido que puede ser comprendido es lenguaje, pero no por eso el lenguaje agota toda la experiencia del sentido. La instancia que lo confirma es justamente aquella del diálogo interior que atraviesa, pero que también puede trascender, el lenguaje efectivo de las palabras. Ocurre que este lenguaje «interior» es siempre el del querer-decir, el de lo que quiere ser expresado y entendido por la palabra. Ahora bien, lo que quiere ser expresado se resiste a la reducción que remite sólo a los signos que han sido proferidos. Si el signo es signo, o señala, es porque nunca remite a sí mismo, sino siempre a lo que *quiere ser dicho* y sentido.» (59)

«Por lo tanto, la hermenèutica caracteriza una capacidad de escucha del sentido que se trama y que se busca más cerca de la fuente del discurso. En efecto, no se puede comprender o que se dice si uno no se compromete en la esfera de lo que no se dice, en lo no-dicho o en la urgencia que ha llevado algo a la voz.» (61)

«Es en este plano, el del sentido interior, donde se despierta la pregunta por el sentido de la vida. La búsqueda de sentido, y del sentido de la vida, es la búsqueda de un sentido que se presiente más cercano a la fuente del lenguaje.» (62)

«La deconstrucción tiene razón cuando nos recuerda que la evidencia de un sentido no ocurre sin una cierta herencia. Pero tal vez la deconstrucción se ha crispado un poco frente a este descubrimiento, olvidando la apertura esencial al lenguaje.» (64)

«La filosofía del sentido de la vida, o la hermenèutica, 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.» (65)

«La búsqueda del sentido de la vida es la balbuciente búsqueda de un lenguaje susceptible de reconocer una dirección para la inquietud que desgarrar el diálogo interior de cada cual.» (67)

«Existe una suerte de esperanza inmanente a la vida que la hace vivir al mismo tiempo que la constituye como vida. Si no, la vida no viviría ni tampoco se debatiría.» (78)

«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.» (80)

«La espera, incluso la más banal, se encuentra habitada por una esperanza que trasciende el caso particular. [...] Es una apuesta tanto sobre la vida como sobre la naturaleza humana.»

«De ese modo la esperanza es un rechazo de la muerte y, por ello, una poderosa afirmación del sentido de la vida. Toda esperanza se eleva contra la muerte, contra el sinsentido de la vida.» (85)

«Es quizás en la desesperanza donde finalmente la esperanza se hace más fuerte.» (86)

«¿No tiene también la vida humana la necesidad de creer en el porvenir y olvidar la muerte?» (88)

«El sufrimiento silencioso: esta es la primera evidencia de la filosofía, el origen de su grito contra la existencia. Es por eso que una filosofía del sentido de la vida no puede ser una filosofía de la felicidad.» (91)

«La felicidad no se controla, se recibe y nos llena de contento.» (93)

«¿No hay acaso en toda felicidad una esperanza de Felicidad, y hasta un momento de «gracia»?» (93)

«Igual que la salud, la felicidad se lo debe casi todo al azar y al destino.» (96)

«Una filosofía del sentido de la vida no puede entonces enseñar cómo producir la felicidad. Si la filosofía se vuelca hacia el sinsentido de la vida – el del mal, la injusticia y la muerte – podrá, a lo sumo, llevarnos a tomar conciencia de las

esperanzas que nos hacen vivir y que conciernen, en primer lugar y sobretodo, al otro. Nuestra felicidad llegará en buena hora, si la hay.» (97)

«El hombre no puede producir su felicidad. No hay una mecánica de la felicidad o de la existencia.» (99)

«La felicidad es siempre la de los otros, puesto que estamos efectivamente al servicio de hacerlos menos infelices.» (100)

«Ese Bien, por definición, se sitúa más allá de las convenciones, de las fórmulas y de los códigos.» (103)

«Vivir en la condición humana significa no estar en condiciones de fundamentar enteramente el elemento del sentido, puesto que toda fundamentación lo presupone y apela a él.» (111)

«El sentido espera menos ser fundamentado que ser sentido.» (112)

«En lo esencial, la humanidad ha conocido dos grandes paradigmas morales, es decir, dos modos de abnegación, a saber, *la ética del honor guerrero*, celebrada por los griegos y los romanos antiguos, y *la ética de la caridad*, que más bien se elaboró siguiendo los surcos trazados por las grandes religiones. Ninguna de las dos «éticas» ha sido fundamentada por filósofos de profesión. La moral no se fundamenta, se recibe, se aplica y, a lo sumo, puede ser objeto de reflexión de la filosofía.» (116)

«Pienso que tal vez resulte más conforme a la naturaleza de las cosas hablar de las «fuentes» del sentido que hablar de una «fundamentación» del sentido que respondería a nuestras normas metodológicas de fundamentación. Y es que el sentido es tal que siempre brota de algún lugar, de alguna fuente, sin que esa fuente resulte por lo general asignable.» (122)

«La evidencia de lo divino es por tanto una conciencia de los límites, de la muy flagrante fragilidad del hombre frente a los poderes de su destino, frente a su propia fatalidad. Sin esa evidencia, sin esa conciencia, no hay humanidad ni hay sentido en la vida.» (124)

«El origen del sentido es una fuente tan inagotable como innombrable.» (126)

«Ocurre que la «crítica de la religión» (que por lo demás siempre forma parte de la misma experiencia religiosa) no puede completarse sino en nombre de otra «creencia» o de otro orden de convicciones que expresen aún mejor ese ser-unido de la conciencia o ese sentido del Bien.» (129)

«La utopía de un mundo sin religión es en sí misma una utopía y pertenece aún, en ese sentido, al espacio religioso.» (130)

«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.» (132)

«Esta concepción de la filosofía – que hace del método científico una teoría – posee un rigor innegable, pero no podría agotar lo que, en su raíz, es la filosofía, a saber, el pensamiento acerca del sentido; y es que la filosofía brota, en primer lugar, del diálogo interior del alma confrontada con el interrogante que para ella misma es la existencia.» (133)

«Existe también una comprensión que se nutre del trabajo de la historia y de la esperanza que la porta y que os transporta.» (135)

«La filosofía o la reflexión sobre el sentido de la vida es la toma de conciencia de ese lazo, de esos lazos que tejen y sostienen la trama de nuestra vida.» (136)

«Un mundo de sinsentido presupone un mundo consagrado al sentido y al Bien, que funda la conciencia que tengo de mí mismo.» (140)

«No obstante, esta comunidad de destino nos transmite un imperativo de sentido: hay que vivir la vida como si debiera ser juzgada.» (141)

«Consagrados como estamos al sentido, impregnados de su imperceptible luminosidad, somos seres volcados a comprender, incluso aunque (o porque) toda nuestra vida descansa sobre la incompreensión de sí misma: frente a tanto sinsentido, buscamos afanosamente comprender y ser comprendidos.» (143)

«Quienes exigen pruebas jamás lo han comprendido, jamás han comprendido que la vida humana es una aventura, una interrogación constante sobre sí misma y cuya solución no se encuentra en ningún lugar «en el cuaderno del maestro». El sentido no puede provenir sino de la esperanza (y, en el caso de Platón, de la esperanza del Bien, del que tampoco hay pruebas apremiantes) y del compromiso que se conjuga en primera persona de aquel tiempo que la gramática francesa, genialmente, llama «futuro anterior»: yo habré vivido en la espera de..., en la espera del Bien, de lo mejor, de una *sobre-vida*.»(145)

«La esperanza que da sentido a la vida se revela, en definitiva, más fuerte que la muerte.» (147)

«El mensaje de Sócrates y de Platón es claro: hay que vivir la vida como si un día tuviera que ser «juzgada», aun cuando se trate de la situación más inverosímil del mundo.» (151)

«No se puede asignar una orientación a la vida si no se reconoce que está suspendida de una esperanza, de un riesgo, aunque un bello riesgo a saber, el de una vida que vive de tal modo en el sentido que ella misma se trasciende.» (153)

«El sentido sólo está allí donde somos atrapados, atraídos, transportados fuera de nosotros mismos. / Ninguna vida es capaz de fundamentarse a sí misma. Viene de otra parte y su aliento es limitado. Una vida sentida se trasciende a sí misma porque tiene conciencia de sus límites, de su finitud.» (154)

«Una vida que tiene sentido se compromete con el sentido del Bien.» (154)

«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.» (156)

«Esta vida sentida, esta *vita sapiens*, que tiene sabor y sentido, es la excelsa esperanza del *homo sapiens*.» (157)