¿TIENE SENTIDO PREGUNTARSE POR EL SENTIDO DE LA VIDA?

Javier Sádaba
Universidad Autónoma de Madrid

Una pregunta compleja necesita respuestas no menos complejas. Necesita, sobre todo, de distinciones y ramificaciones que ayuden a situarla allá donde la claridad, las penumbras o la oscuridad compongan una figura diferenciada. Es lo que intentaremos hacer. Para ello comenzaremos presentando un conocido caso de la literatura universal. Nos colocará, provocativamente, en el tema. Imediatamente se hará patente que palabras como *sentido* o *significado* requieren una elucidación elemental si no queremos permanecer en la constante confusión.

En cuanto al contenido positivo de nuestro artículo y frente a una *cierta* concepcion semántica que ejemplificaremos por medio de Mario Bunge, trataremos de mostrar: a) su parcialidad semántica, b) las paradojas en las que incurre si argumentamos *ad hominem* y c) explicaremos, finalmente, nuestra propia opción. Desde supuestos teóricos semejantes la divergencia se hará manifiesta, en lo que al sentido de la vida se refiere, desde la diferencia de *intereses*.

I

El dilema que durante mucho tiempo atormentó a Tolstoi se puede establecer de la siguiente manera. Supongamos que la vida es "sufrimiento y aniquilación". No es, desde luego, una suposición exagerada ya que se presenta avalada tanto por la experiencia ordinaria como por el testimonio de poetas, novelistas, artistas y antropólogos. Pues bien, en tal caso o bien la vida carece de

sentido, no merece la pena ser vivida, o bien un presupuesto de su no carencia de sentido es el de la inmortalidad; presupuesto que sería sancionado por la existencia de Dios. Este es el dilema.

Respecto a la primera de las alternativas parecería obvio que la muerte, y su presencia continuada a través del sufrimiento y del miedo a esa misma muerte, minan la fuerza de cualquiera de los actos del hombre a no ser que se exceptúen los del suicidio. Y es que tales actos constituirían una serie de comienzo desconocido pero con un final no menos trágico por conocido. Entre esos extremos actos sin rumbo, unidos al azar, radicalmente contingentes, inútiles, en suma, por usar una conocida frase de un conocido filósofo. La sucesión de dichos actos se saldaría en fracaso. La vida carecería de todo norte. No sería sino una mala noche en una no menos mala posada. Total para nada. Antes del nacimiento, nada, después del fin de la vida, nada. En medio, la serie loca, sin *sentido*. Por eso, no es extraño que el mismo Tolstoi, ante tal situación, experimentara lo que él llamó "la paralización de la vida", la pérdida de arrestos para seguir viviendo.

Volvamonos a la otra alternativa posible. Si *no* se diera la muerte o aniquilación total o si se diera transitoriamente para dejar paso, después, a una reencarnación, semirrencarnación, apocatástasis general o algo similar, entonces podría renacer la esperanza en un final feliz que devolviera todo su sentido a los diversos actos del hombre. Al cabo de la jornada habría una esquina que cruzar y no el simple camino recorrido. El buen fin posibilitaría incluso mirar el presente como un velo de maya, una apariencia de mal debida a lo limitado de la perspectiva. La virtud, además, tendría su proporcionada felicidad. Todo esto exige, naturalmente, una cierta idea de Dios. Al menos es parte central del significado de Dios el de resolver satisfactoriamente el dilema anterior.

Pero, ¿no nos hemos precipitado? ¿Es acaso tan intuitivamente evidente lo que acabamos de exponer? No, ciertamente. Son muchos los que afirmarían, contrariamente al razonamiento anterior, que la vida se entiende, precisamente, porque es finita. Y no sólo conceptualmente, esto es, no sólo porque "vida infinita" es un par de términos escasamente inteligible sino porque la elimi-

nación de la caducidad, de la temporalidad, hace desaparecer, *eo ipso*, el normal curso de la vida. Así, el despliegue de nuestra actividad, la sucesión de proyectos, el desenvolvimiento, en fin, de todo nuestro hacer adquirirían, justamente, su color, calidad y fuerza en función de ese limitado espacio de tiempo en el que se desarrolla la vida humana. Lo incomprensible pues, teórica y prácticamente, sería la "vida eterna", la duración sin fin. Como exclamaba G. Elliot: " ¡Qué incomprensible es Dios y qué increible la inmortalidad!". O por recordar las pertinentes palabras del nada etéreo Hume: "..... algo debe desearse por sí mismo; por su acuerdo o adecuación inmediata con la afección y el sentimiento humano". ¿Por qué ir, pues, tontamente, más lejos? La actuación diaria de nuestras potencias, las preocupaciones cotidianas, la satisfacción proporcionada por el conocimiento y el amor, los amigos, la familia, los juegos, las dificultades a superar en este horrible mundo, etc, tendrían, *por sí mismos*, la sustancia suficiente como para otorgar eso que, antes y sin mayores precisiones, hemos llamado "el sentido de la vida".

Más aún, los que no ven ventaja alguna en rebuscar estirando la finitud de la vida pronto pasarán de atacados a atacantes. Los inconformistas como Tolstoi nos estarían dando, según ellos, datos autobiográficos acerca de su falta de adaptación al mundo. Una enfermedad de difícil cura pero de no tan difícil diagnóstico. No nos ofrecen, sin embargo, un análisis, salvo *in verbis*, acerca de lo que llaman, con tanto énfasis y solemnidad, el sentido de la vida. El dilema, por tanto, no sólo debería de desaparecer sino que habría que invertir, así, el planteamiento inicial: si la vida fuese caduca, no tendría sentido. "Vida eterna" si no es un concepto contradictorio sí es, al menos, lo suficientemente inestable como para contener toda una caja de Pandora de confusiones. Todavía más. ¿No quiso Tolstoi recuperar el sentido de la vida viviendo como los sencillos campesinos? Si tal buscó –el que no lo encontrara es cosa aparte– es porque reconocía que para estos, al igual que para la mayor parte de los ganos mortales, la vida tiene un sentido más o menos pleno.

II

El conflicto está ahí. Hasta el momento hemos dado por supuesto que entendemos la frase "el sentido de la vida". Lo entendemos, sin duda, sólo que en el amplísimo sentido de entender. Esto, sin embargo no nos lleva a ningún sitio. También creemos entender la sentencia "El Absoluto es intemporal" y es, probablemente, una seudoproposición, o la sentencia "el círculo es cuadrado" y es una conjuntiva contradictoria que, en cuanto tal, anula nuestro proceso cognoscitivo, o la sentencia "la mesa no tiene átomos" y es falsa. En el primer caso, entendemos la gramática, pero nada más. En el segundo los conceptos que, en su oposición, se reducen al absurdo. En el tercero entendemos el enunciado perfectamente y le damos un valor de verdad contingente: el de la falsedad. ¿No estaremos padeciendo alguna confusión de nivel al hablar de "sentido de la vida"?

Parecería que sí. Hemos utilizado palabras mayores, excesivamente generales, omnicomprensivas, susceptibles de todo tipo de interpretación. No vendría nada mal, pues, una cierta clarificación, menos concesiones a la superficialidad de la gramática. Después, es de esperar, las cosas serán menos opacas. Y es que sentido es una de las expresiones que más dolores de cabeza ha procurado en la literatura filosófica de los últimos años. De ahí que si no especificamos qué es lo que queremos decir con "sentido de la vida", obtendremos el desdén como respuesta o la acusación a ser deudores de viejas metafísicas. Y lo que es peor, toda la polémica alrededor de Tolstoi estaría viciada. El supuesto dilema no sería sino un malvado juego de palabras.

Hay toda una importante tradición para la que *sentido* y *vida* no pueden conformar una frase con sentido. Entre los muchos autores que ilustran esta actitud escogeremos al Profesor Mario Bunge. En un artículo reciente (*Teorema*, 1976) la expone con claridad admirable. Oigámosle: "Sólo los conceptos y las proposiciones tienen sentido; sólo las proposiciones y las teorías pueden ser verdaderas o falsas en algún grado; y sólo las teorías pueden ser lógicamente coherentes. En cambio, el ser no tiene senti-

do. No tiene, pues, sentido hablar del "sentido de la vida" o "del sentido de la historia" *a menos que sea en algún sentido no semántico* (s. m.) del término "sentido". El objetivo de Bunge en el artículo citado es el de establecer con nitidez los grados de "compromiso existencial". Para ello separa dos niveles de predicación: el conceptual y el ontológico. Así, la existencia *conceptual* será propia de los contextos no físicos mientras que la existencia *fáctica* lo será de los físicos. La existencia, en suma, es relativa a un contexto. De esta manera, la existencia relativa sí es un predicado, cosa que no le ocurre al cuantificador existencial. De ahí que concluya diciendo que "las ciencias no se proponen ..... adjudicar a las cosas, propiedades o leyes lógicas, semánticas o matemáticas". Es por eso que sentido, como propiedad lógica, semántica o matemática no pertenece a la categoría de lo físico en donde las propiedades son "cambiar de estado..... procrear, estar hambriento o ahito..... explotar o ser explotado".

En consecuencia, si el sentido se predica de palabras, filas de signos o proposiciones, entonces tanto los pro-Tolstoi como los anti-Tolstoi deberían haberse callado. Habrían cometido el error de atribuir, malamente, a las cosas –a la vida– propiedades que no les pertenecen. Uno más de los errores categoriales que pueblan la historia de la filosofía. En el mejor de los casos habrían hablado metafóricamente. En el peor, metafísicamente.

Posible objeción: habríamos simplificado drásticamente la cuestión. Y lo que se cuestionaba eran los actos de los agentes humanos. Para nada se hablaba de acontecimientos indiscriminados. Cuando uno se refiere a los actos del hombre y se pregunta por su sentido lo que se quiere dar a entender es que un acto tiene, o no tiene, una dirección, se propone algo, está medrando en función de un bien, o un mal, a lograr. Así, si alguien quiere afeitarse, *tiene sentido* usar una máquina eléctrica de afeitar o una "gillette" y no lo tiene limitarse a cantar "Fígaro, Fígaro" o contemplarse en el espejo. Si de lo que se trata es de dar satisfacción a los impulsos narcisistas, esta última acción, por su parte, puede tener muy buen sentido.

La objeción es sólo aparente. No nos hemos apartado un ápice del terreno acotado por Bunge. Veamos por qué. El acto

humano, en el caso de tener sentido, caerá bajo una descripción en algún grado verdadera o falsa. La acción tendrá, por tanto, su correspondiente representación lingüística. De otro modo estaríamos frente a supuestas acciones con sentido, incapaces, en realidad, de aterrizar en el suelo de la inteligibilidad. Ampliemos algo más esto. Se podría hablar del sentido de una acción siempre y cuando nos ciñamos a las acciones habituales, a las transportables al lenguaje con sentido. De lo que no se podría hablar es del sentido total, absoluto o último de una acción. Tomemos, de nuevo, el ejemplo del afeitarse. Tendría sentido mirarse al espejo sin usar para nada las manos, lo que ocurre es que sería un *mal* sentido si el fin que nos proponemos es el de afeitarse. De la misma manera que la proposición "la luna es mayor que la tierra" tiene pleno sentido, sólo que es *falsa*. Aquella acción, pues, poseería sentido sólo que no el *bueno* o el *recto* igual que la proposición sobre la luna tiene sentido sólo que es *falsa*. Por eso, siempre según la muy aceptada tradición a la que remite Bunge, referirse al sentido último o total de la vida –que es lo que parece que se quiere indicar cuando se usa la expresión "el sentido de la vida"– carecería de sentido por incognoscible. Los sentidos, en fin, serían parciales e hipotéticos: si quiero X, es bueno o adecuado usar como medio Y, etc. No se sigue de ahí, naturalmente, que Y es absolutamente último. Y es que tal X puede convertirse en un medio para otro fin, V, etc. Hablar, en suma, de fines absolutos sería tan ilegítimo como hablar del último número de la serie natural o del universo de todos los universos del discurso. No habría modo de decidir su verdad o falsedad, condición ésta necesaria para que "sentido" tenga sentido. Cuando se define a Dios como "El que conoce el último número" no se le estaría haciendo favor alguno. "Ultimo número" es un concepto contradictorio, imposible por absurdo. Como mucho se le estaría haciendo un favor a Kierkegaard.

III

No creemos haber dado un reflejo infiel del modelo que desde Hume hasta nuestros días ha ido perfeccionándose en lo

que atañe al valor cognoscitivo de nuestras expresiones. Las modificaciones accidentales del mismo, su apropiación latente por mucha gente que no sabe explicitarlo o las diferencias en las reflexiones de segundo grado sobre el mismo, no alteran la sustancia de lo que hemos dicho. Según el modelo, los hechos y los valores pertenecen a dos ámbitos distintos. De los primeros da cuenta la ciencia. De los segundos, si no son hipotéticos, nadie. En nuestro caso: si llamo sentido de la vida a X, me esforzaré por hacer tal y tal. Pero no hablaré del sentido de la vida, sin más. Digamos, antes de seguir adelante, que planteadas así las cosas, se puede aceptar el mismo supuesto sólo que sacando distintas conclusiones. Más adelante lo veremos. Ahora hagamos alguna precisión adicional respecto a la noción de sentido. Nobleza obliga. Conozcamos primero la tierra en la que queremos asentarnos o de la que buscamos huir.

Hasta el momento sólo hemos hablado de sentido. Para nada de significado. Que no son sinónimos siempre lo reconoció la escuela anteriormente expuesta. Que una expresión no fuera significativa era equivalente a que carecía de significado *cognoscitivo, empírico* o *literal*. No se decía que era, sin más, asignificativa. Todo lo contrario, habría expresiones que, sin contenido fáctico, tendrían un profundo e importante significado para el hombre. Los problemas inherentes al criterio empirista de significado –el fenomenalismo, la dependencia de la definición ostensiva y el grado de conclusión de la verificación, entre otros– eran los problemas del *sentido* en su aspecto de significado *cognoscitivo*. Si se lanza la acusación, pues, de que se han asimilado indebidamente significado y sentido siempre será posible, tras breve intercambio de oportunas clarificaciones, poner las cosas en su sitio.

De cualquier forma, significado y sentido, preñadas de polisemia y dependientes de los vaivenes filosóficos han llegado bastante maltrechas a nuestro idioma. Se debe, en parte, a que la discusión y las distinciones han tenido lugar en inglés o alemán con lo que los traductores han tenido que conformarse con bienintencionadas aproximaciones. Sumemos a esto el hecho de que la referencia, supuesto necesario para que una expresión tenga sentido en Frege, se ha traducido a veces como significado –es la ya

clásica pareja Sinn (sentido) Bedeutung (significado o referencia). Con lo que la confusión aumenta. Finalmente la escuela filosófica de la que hemos partido ha centrado sus intereses en el significado cognoscitivo, esto es en el sentido (Sinn, o sense). De esta manera entre la inercia de tomar el todo por la parte y el interés concreto por el significado literal o científico, se ha ido desplazando el sentido de significado hasta ser engullido por el sentido de verificación. Lo que en principio nada tendría de objetable acaba por potenciar un juicio de valor mucho más discutible como es aquel según el cual lo que es digno de investigarse es el significado referencial y no el otro. Pero de esto más adelante. Ahora intentemos una cierta recuperación histórica de la idea de significado. Recordar esta historia nos servirá para *completar* una semántica excesivamente unilateral. En lo que sigue nos conformamos con ser suficientemente correctos y no demasiado triviales.

La teoría del significado de Frege, fundador, entre otras cosas, de la moderna filosofía del lenguaje, consta de dos partes. Una tiene que ver con la fuerza o modo de la oración. La otra se subdivide a su vez, en sentido (Sinn) y referencia (Bedeutung). El sentido determina bajo qué condiciones la oración es verdadera o falsa. La referencia, por su parte, es el valor semántico de la oración y que en Frege no es otro que lo verdadero y lo falso. Lo expuesto supone muchas cosas. Supone, por ejemplo, que el acceso al pensamiento se hace a través de las *expresiones* de éste, que la oración es la unidad mínima del significado, que la semántica es bivalente en cuanto a sus valores de verdad y que las oraciones de nuestro lenguaje se convierten en verdaderas o falsas en razón de una realidad extralingüística. Lo que aquí nos interesa señalar, sin embargo, es cómo Frege se centra en una de las partes de su teoría del significado: la que pone en relación sentido y referencia. El sentido es la condición. La referencia es la sanción de esa condición. El sentido de una oración es el pensamiento, decía Frege. Pero tal sentido *sólo* nos interesa en cuanto que es un paso hacia la referencia. Cuando no hay referencia el pensamiento pierde todo su valor. Le falta el supuesto necesario para que se ponga en marcha. Habrá poesía, emoción, imágenes, pero esto en nada nos ayuda a conocer el mundo. Sentido y referencia, pues, se empare-

jan como la percha y el traje. El sentido es un tesoro compartido por la humanidad; tesoro no personal sino intercambiable y como tal objetivo.

Si alguien pregunta por tanto "qué hora es" es necesario, primero, saber que se trata de una interrogación, si quiero hacerme con su significado. Esto se logra por medio de su fuerza –por su marcador– y esta nos indicará que estamos ante una interrogación. Si abstraemos la fuerza y nos quedamos con el contenido éste siempre se podrá resumir en lo verdadero y lo falso. Así, a la respuesta que dice que "son las cinco" puedo adjudicarle uno u otro de los valores de verdad. De la respuesta que dice que "son las cinco en el sol" diré que no ha satisfecho las condiciones para tener sentido. Dentro de la teoría del significado fregiana, pues, el par sentido referencia es el fundamental. Cosa nada sorprendente si tenemos en cuenta que lo que a Frege le interesa es construir un lenguaje adecuado para la matemática y la ciencia en general. Expresiones sin referencia o con referencia ambigua son impedimentos para un cabal desarrollo científico. Por eso también, y a pesar de que quede reseñada la importancia que la fuerza de las expresiones tiene para una idea completa de significado, pasará, no obstante, a un segundo plano. El primer Wittgenstein, el Wittgenstein del *Tractatus* se encargará de minimizar aún más esa parte del significado.

El *Tractatus* radicaliza a Frege. Por un lado en lo que hace a la relación sentido-referencia. Por otro, en lo que se refiere a la fuerza de las expresiones. Wittgenstein coloca los valores de verdad en el mismo sentido de la proposición y no en la referencia. Una proposición tiene sentido si y sólo si puede ser verdadera o falsa. Proposición y bipolaridad en los valores de verdad es lo mismo. La conexión entre la articulación de los nombres simples de la proposición y los objetos simples del mundo es el modelo en que se centra todo el conocimiento. El modelo es universal. Toda modalidad que no sea la descriptiva desaparece. El lenguaje es el lenguaje de la ciencia. El par sentido-significado se imponen definitivamente.

El neopositivismo, en líneas generales, toma el núcleo de la teoría de Frege y Wittgenstein recortando sus aspectos más me-

tafísicos. Se podría decir que seculariza la "teología" de los anteriores. Desmitifica el realismo platónico de Frege o la poderosa mente de Wittgenstein. De cualquier forma, el modelo es el mismo por mucho que se insista en el aspecto convencional del significado cognoscitivo. Reteniendo, pues, la distinción clara entre proposiciones analíticas y sintéticas suplementará la división con una epistemología que explique cómo se produce el conocimiento empírico. De ahí la debatida historia de la veraficabilidad. Estando así las cosas tiene lugar el cambio operado en Wittgenstein.

El segundo Wittgenstein someterá a dura crítica la teoría del significado tractariana y, naturalmente, la de Frege. Wittgenstein II rechazará tanto la semántica lógico-conceptual de los anteriores como la postura extrema contraria, es decir, la teoría causalista del significado. A la primera le reprochará su mentalismo y unilateralidad. A la segunda, aquella que explica el significado en función de los efectos que produce, el haber confundido aquél con algo que le es exterior. La crítica wittgensteiniana a ambas, a la explicación internalista y a la externalista, determinará el desarrollo posterior de las teorías del significado, teniendo como una de sus consecuencias a la recuperación de aquella parte del significado, la fuerza, que se había ido diluyendo.

Si dejamos de lado los intentos más lejanos o los más cercanos pero que van en una dirección distinta a la que aquí perseguimos, tal vez sea Grice el autor que más se ha impuesto en la defensa de una teoría del significado (meaning) según la cual no entendemos lo que es el significado lingüístico si *antes* no poseemos ya la noción de *intención-comunicativa*. Y es que los significados no son propios de las sentencias sino de las personas. Las expresiones dejadas sobre sí mismas no son ni significativas ni asignificativas. Según Grice:"A significa (means) algo por medio de X" equivale a decir que "A intenta que la expresión (utterance) X produzca algún efecto en la audiencia por medio del reconocimiento de esa intención". Tengamos presente que el reconocimiento de la intención es una *razón* que la audiencia tiene y no una mera *causa*. Precisamente la noción de reconocimiento evita esta última interpretación.

Siendo esto así, hemos de distinguir en la teoría de Grice

dos acepciones del concepto de significar (mean). La primera es aquella que tiene que ver con la acción de usar un signo para algo y que podríamos traducir como querer decir ("¿Qué quiere Vd. decir *con eso*?").La segunda tiene que ver con que algo sea el caso y su traducción sería la de *creer* algo, tenerlo por *verdadero*. En el primer caso la comprensión del oyente es correlativa a la acción intentada por el hablante a través del signo. Grice, de esta manera y por medio de la intención reconocida, rompe el círculo en el que se mantenían las teorías tradicionales del significado. Se sitúa a otro nivel y es por eso que resulta tan atractiva su teoría.

Es obvio que, a pesar de que los conceptos de intención y reconocimiento tienen un lugar destacado en escuelas filosóficas muy distintas de las de Grice (piénsese, por ejemplo, en la idea hegeliana de reconocimiento como mediación de la autoconsciencia) cualquier extrapolación rápida sería, cuando menos, peligrosa. No cambiemos, por tanto, de suelo.

Aquella parte distinguida ya por Frege, la *fuerza*, y que se había ido perdiendo en los sucesivos desarrollos, toma ahora un lugar destacado en la teoría del significado. El significado tiene lugar en el intercambio recíproco de creencias. "Francisco tiene la intención de que Javier conozca" y "Javier conoce que Francisco tiene la intención de que Javier conozca". Pues bien, añadimos nosotros, en casos extremos de comunicación el recurso a la fuerza significativa está en función de la imposibilidad de dar *contenido* cognoscitivo a tal significado. Se sucederán, eso sí, una metáfora detrás de otra. Es lo que ocurre con las "preguntas" acerca del sentido de la vida.

Esa parte significativa pero sin contenido tenía también su puesto en el *Tractatus*. Era el silente mostrarse. Lo que *no* es representable, lo que no tiene sentido se muestra al mismo tiempo que se conoce algo. Es esa "otra cara" inaprensible *sobre* la que, nos pide Wittgenstein, lo mejor es callarse. Y por eso, en una perspectiva deudora de la última teoría del significado analizada, se podrá intentar que otro reconozca la visión total que sobre el mundo se posee. Para ello las imágenes estarán al servicio de la intención inicial, la pregunta, en suma, tendrá toda la legitimidad que le confiera la intención-comunicación y toda la ilegitimidad

proveniente de la falta de contenido proposicional.

Resumamos lo que creemos que falta al enfoque que ejemplificamos en Bunge. Por un lado depende de una teoría del significado probablemente incompleta. Por otro lado pone en relación la "pregunta" sobre el sentido de la vida como uno solo de los aspectos del complejo hecho de dar significado. Con lo expuesto esperamos no tanto haber dado sentido a la pregunta sino haberla colocado en un lugar en el que se le hace mayor justicia.

IV

Demos un paso más. Podría ocurrir que quienes han negado sentido a la pregunta estén presos de una simple contradicción que al final, tal vez, tenga que ver con un juego de palabras. Es lo que vamos a investigar seguidamente antes de comprometer ya nuestra postura.

Paradójico es, de entrada, que los mismos que niegan sentido a la expresión "sentido de la vida" a causa de su oscura semántica exigiendo que tal expresión sea sencillamente retirada de la circulación o triturada dentro de contextos inócuos, supongan, explícita o implícitamente, que la vida cotidiana y sobre todo, el progreso resultante de las soluciones que se van encontrando en el constante rebote desde los errores, son suficientes como para dotar a la vida de un cumplido sentido. Veamos esto más despacio.

El conjunto de actos humanos tendría sentido, para ellos, por el hecho de formar una clase de tareas resolubles por medio de los instrumentos que, adecuadamente, pone en funcionamiento la comunidad humana en un momento dado. La vida tendría sentido no como "vida", expresión carente de contornos conceptuales delimitados y saturada de imágenes subjetivas, sino como universo de haceres y fines razonablemente alcanzables. Ahora bien, si esto es así, entonces podemos añadir que sus afirmaciones, por extensión, han vuelto a introducir por la ventana lo que habían expulsado por la puerta: el sentido de la vida. Y es que quien piensa que la conjunción preguntas-respuestas o hipótesis-hechos en su acepción genuina y literal es suficiente para tapar la boca a

los que se cuestionan si esa misma conjunción, por muy ampliada que se presente, tiene sentido, supone mucho. Supone, antes de nada, que *no* hay que indagar más. Que tal indagación sería absurda ya que absurdo es preguntar allí donde se conoce, de antemano, que no se va a obtener respuesta. Sería como pedir a la luna una palabra de amor. Y, desde luego, en la aplicación afanosa por resolver las muchas y graves solicitaciones que caen dentro de nuestras posibilidades teóricas y prácticas late el postulado utilitarista de que *es mejor* vivir que no vivir.

Llegados a este punto, la escuela supuestamente criticada podría contraargumentar diciendo que nuestras razones son muy débiles. Algún sentido, qué duda cabe, sí dan a la vida. De otra manera difícilmente podrían encontrarse aún en el mundo de los vivos. Lo único que rechazan es el generalísimo e indeterminado sentido de "sentido de la vida". El rechazo no sería arbitrario sino fruto de criterios objetivos y no de proclamas subjetivas. Aquí surge la sospecha. La sospecha de que nuestro interlocutor esconde un truco. El truco tendría dos movimientos. Por el primero se niega entidad al planteamiento. Por el segundo se supone que la respuesta práctica, eliminado ya el planteamiento inicial, ha de ser positiva. Recuerda esta manera de proceder a la de aquellos que no ven gran dificultad en el paso de los hechos a los valores. Primero definen a la ética como costumbre para, seguidamente, utilizar las técnicas *acostumbradas* con el fin de dirimir entre diversos programas de conducta.

Tal vez la controversia que traemos entre manos sea como aquella a la que apuntaba Hume: "..... hay una especie de controversia que, por la misma naturaleza del lenguaje y de las ideas humanas, está siempre envuelta en una perpetua ambigüedad y nunca puede lograr una certeza o precisión razonables, por muchas precauciones o definiciones que se adopten. Se trata de las controversias sobre los grados de cualquier cualidad o circunstancia... Los que discuten pueden aquí ponerse de acuerdo en sus sentimientos pero diferir en los términos o *viceversa*". Después de mucho discutir, argumentar, contraargumentar y muchas invectivas *ad hominem*, es probable que nuestra controversia se manifestara fundamentalmente *verbal*. Y lo que, en nuestro caso, es

más decisivo: no habría forma de distinguir entre los que niegan sentido al "sentido de la vida" y aquellos que al principio denominamos los anti-Tolstoi. El sentido, repitamos, se habría colado por la ventana, por una "pequeña" ventana.

V

Antes de pasar a la última parte de nuestro trabajo vamos a considerar la postura de aquellos que piensan que la vida no tiene sentido pero que no tiene sentido porque es absurda o *contradictoria*. La pregunta, para estos, sería inteligible sólo que acabaría en respuesta negativa de la misma manera que se niega la conjunción de dos proposiciones que se contradicen. Su razonamiento tendría el siguiente tono.

Consideremos los propósitos, planes, lazos y objetivos de los individuos o de los grupos de individuos. Se podría determinar que en un alto porcentaje de casos, tales fines e intenciones quedan *truncados*. Así, por ejemplo, y dentro de las personas particulares, observamos que la muerte rompe las relaciones de amor, de amistad y de parentesco que, en sí mismas, se establecen sin restricción alguna; se establecen como atemporales, "eternas". Otro tanto ocurriría con la colectividad humana. Si no hay criterios que determinen su progresión o retroceso, si lo único que se puede detectar es una neutra evolución o el simple cambio u orden en el trivial sentido de que una cosa viene después de otra, o si, lo que es peor, los objetivos manifiestos raramente se cumplen o se cumplen con una ridícula imperfección, entonces, y en analogía con los casos particulares, se podría concluir que la vida no tiene sentido alguno, que es contradictoria, que se ha reducido al absurdo.

La situación sería similar a esta otra. Imaginemos que alguien asevera que Dios es amor, mientras ese mismo Dios, con su ambivalente comportamiento, llena de dudas al creyente, dudas y desesperación de la que no le es posible salir. Como el amor no es compatible con la intencionada generación de tales sentimientos en el amado, la aseveración sería absurda a no ser que se dieran

razones adicionales que justificaran aquel comportamiento. Y las razones suelen reformular de tal manera los términos, que, en vez de resolver los problemas, crean otros aún mayores.

A nosotros esta postura nos merece mucho respeto; más incluso que la precedente. No obstante, pensamos que se decanta excesivamente. Comparte con la anterior su saber demasiado. Unos para afirmar. Los otros para negar. De esta manera se destruye una *ambigüedad* que no hay por qué despejar como se despejan los casos de la vida ordinaria o de la científica. No se ha hecho concesión alguna a lo que *no* se conoce. Esto nos lleva a la última parte, la que se fija en la diversidad de intereses.

VI

S. Mill prolongaba la probabilidad hasta hacer un pequeño hueco a la esperanza. Kant hacía espacio a la fe allá donde acababa el conocimiento. No se trata de repetir ni a uno ni a otro, pero sí de servirnos de nociones, que, desprovistas de todo el sistema en que se incrustaban y con las debidas modificaciones, nos puedan ser de utilidad. Tal es el caso no tanto de Mill como de las llamadas ilusiones de la razón de Kant. Ilusión tiene mala prensa. El porvenir de la ilusión sería más bien negro.

Pensamos, sin embargo, que hay un núcleo a rescatar. "De la magia –decía Wittgenstein–, rescatemos lo profundo. ¿De qué profundidad se trataría? De aquellos aspectos de la existencia humana que sin ser conceptualmente representables puesto que su contenido no se encapsula en la articulación lingüística al modo que lo hacen los hechos de la experiencia, sugieren o señalan, sin embargo, valoraciones *no* parciales; ponen el interrogante a *toda* una vida sin limitarse, por tanto, a esta o a aquella parcela de la realidad. Sólo que ese interrogante tiene más de melancólico que de verdadero interrogante. Más que pregunta es asombro o sorpresa. Y si de algo extraordinario se trata no es porque sea mágico, grandioso, fantástico o algo por el estilo. Es, más bien, porque nos sitúa en el pleno *desconocimiento*, en la mayor de las soledades.

Wittgenstein se refería a esas valoraciones en las que el len-

guaje anda como perdido, en las que el habla se trueca en balbuceos, diciendo que es como aquellos que sabiéndolo desde el principio ningún hecho posterior aumentará tal sabiduria. No sólo no conoceríamos nuestros dolores o el nacimiento y la muerte. La palabra sabiduría es, cuando menos, peligrosa. Saber, en vez de conocer, de esta particular forma, no significa, claro está, que nos hayamos hecho con verdades altamente incuestionables como sería, por ejemplo, la de que "yo estoy escribiendo a máquina en este momento". No. Es una sabiduría que tiende al silencio a la manera que al silencio tienden los sabios personajes de los cuentos de Borges, aquellos que de verdad comprenden que no hay nada que *decir*. O como se calla al maestro Zen. De esta forma se aúnan, fundamentalmente dos cosas: el reconocimiento de aquello que más nos *interesa*, y que, podemos decir ahora, es el sentido de la vida y el no menor reconocimiento de que sobre eso nos es imposible hacernos idea alguna; que nuestra ignorancia respecto a lo que no hay es total. Por eso cuando se la pretende transmitir al modo de los conceptos normales las palabras que fluyen son confusas e imprecisas. Nada extraño que su vehículo apropiado sea, por ejemplo, la poesía o el mito o que apunte a ese borroso "lugar" en el que se entrecruzan la ética, la estética y la religión. No se postula, pues, intuición especial alguna que nos pusiera en contacto con un supermundano cielo, doble de este mísero que nos ha tocado vivir. Nada tiene que ver con eso la afirmación de que no conocemos más que lo que empíricamente es representable y que aceptamos, en toda su radicalidad, la negatividad de lo que *no* es conocimiento.

Porque una vez trazada la línea divisoria entre aquello acerca de lo cual se puede hablar y lo que hay que silenciar, las posturas pueden diferenciarse netamente. Se puede divergir de la misma manera que lo hacía el Wittgenstein del *Tractatus* respecto a los integrantes del Circulo de Viena según cuenta Paul Engelmann, amigo entrañable de L. Wittgenstein. "El positivista –escribe P. Engelmann– piensa que aquello sobre lo que se puede hablar es lo más importante en la vida....*Mientras que Wittgenstein está convencido de que aquello de lo que le va realmente al hombre es lo que no se puede decir*.....Cuando trata, pues, de trazar

los límites lo que intenta no es tanto delimitar las costas de esta isla (se refiere al conocimiento) sino llegar hasta las barreras del océano.....".

Ese es el punto. Hemos puesto el acento en la importancia de lo que no conocemos. Y no lo conocemos en sentido literal. Tal desconocimiento, ese océano que rodea la isla, sólo puede mostrarse o señalarse por medio de los límites que tiene el conocer. No para dinamizar, después, la razón práctica o alguna técnica trascendental. Simplemente se pone en funcionamiento un juego de lenguaje simbólico, sin contenido y con todos los anhelos e ilusiones.

Llegamos al final. ¿Nos ha conducido nuestro análisis a algún sitio? Probablemente no. De cualquier forma nos ha alejado de otros lugares. Nos aleja de los dogmatismos explícitos o tácitos. De los que son demasiado crédulos, para afirmar o para negar, respecto al planteamiento sobre el sentido de la vida. Nuestra modestia, por el contrario, está en relación con nuestra oscuridad. Por eso nuestro escepticismo es radical. En la esquina está la esperanza. En la esquina, con los mismos derechos, está la desesperación.