

## EL PROBLEMA DEL SENTIDO DE LA VIDA, UNA PREGUNTA BASTANTE RECIENTE

Albert Camus escribió, al inicio de *El mito de Sísifo*, que sólo hay un problema filosófico verdaderamente serio: — saber si la vida merece ser vivida. Preguntarse si la vida merece ser vivida equivale, en nuestros días, a preguntarse si puede tener un sentido. Frente a esta pregunta quisiera responder, inicialmente y de manera bastante perentoria, que por una razón muy simple la vida no puede no tener sentido. En efecto, una de dos: o bien la vida tiene uno o varios sentidos, o bien no tiene ninguno en absoluto. Pero si no tiene ninguno, si la vida es «absurda» como lo pensó la generación de Camus, es porque se *presupone* que *debe* tener un sentido. La vida puede ser sentida o experimentada, a menudo muy justamente, como un «sinsentido», pero sólo a condición de que la acompañe una *espera*<sup>3</sup> de sentido. Es decir, es porque

3. N. del T. En francés: *attente*, vale decir, una espera con la convicción de lo que acontecerá. Cf. nota 1.

la vida debería tener un sentido que se puede hablar de una vida que no tiene sentido. En ese sentido, los pensadores de lo absurdo son los filósofos más «racionalistas» que pueda haber. Gracias a que le dan un sentido muy fuerte a la vida pueden proclamar el absurdo de la existencia. Es por ello que quizás no haya nadie que crea con mayor fuerza en el sentido de la existencia que precisamente aquellos que lo cuestionan.

La misma verdad puede decirse en relación con el pesimista, que se cree el cuento de que todo irá mal. Pero si lo piensa y lo dice (por ejemplo, antes de una competición o de un examen difícil) es porque secretamente espera (tiene la esperanza de) que las cosas terminarán por ir bien; como si el pesimista esperase, y de hecho lo hace, equivocarse al aguardar lo peor. Por eso el filósofo Hans-Georg Gadamer siempre decía que al pesimista le falta un poco de honradez:<sup>4</sup> se miente, y busca mentirse a sí mismo aguardando siempre lo peor, pero con la esperanza inconfesada de encontrar lo mejor.

Ocurre algo semejante con la pregunta por el sentido de la vida. La pregunta misma descansa en una espera de sentido, de manera que la vida, desde el momento en que se interroga por su sentido, no puede no haberlo presupuesto. Lo que queda por saber es cuál es ese sentido.

Antes de abordar la pregunta en sí misma, quizás resulte importante recordar que la pregunta por el sen-

4. Cf. «Die Kindheit wacht auf. Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer», entrevista publicada en *Die Zeit*, 13 (26 de marzo de 1993), p. 23.

tido de la vida nunca se había planteado de manera tan dramática como hoy en día (la filosofía clásica hablaba menos del «sentido» de la vida que del «fin» de todas las cosas)<sup>5</sup>. Se trata, en efecto, de una pregunta mucho más reciente de lo que solemos pensar de ordinario. Un erudito alemán<sup>6</sup> nos ha recordado, por lo demás, que el pri-

5. La obra clásica al respecto sigue siendo la de Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), *De finibus bonorum et malorum*, «De los fines de los bienes y de los males» (terminada en el año 45); un título tan poco inteligible en francés moderno que ha sido traducido como *Des termes extrêmes des biens et des maux* (trad. por Jules Martha, Les Belles Lettres, París, 1928). Las traducciones antiguas hablaban *Del soberano Bien y del más grande mal* (Cf. incluso la reciente edición alemana *Über das höchste Gut und das grösste Übel* [Sobre el soberano Bien y el peor mal], Stuttgart, Reclam, 1989. [La traducción española reza *Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, Madrid 1987]). La palabra *finis*, que traduce de manera más o menos adecuada el concepto griego de *telos*, designa el término último hacia el que tienden todos los bienes. Esta noción ha perdido su evidencia, pero conserva su importancia puesto que es esta noción de un «fin» que gobernaría todas las cosas la que ha sido remplazada por la pregunta por el «sentido» de la vida al final del siglo XIX. La idea de una «finalidad» última, o de un *telos* inherente a la vida, se remonta, por supuesto, a Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, I, 5) pero también a la idea del Bien en Platón (*República*, VI y *Fedón*, 99) de la que nos ocuparemos más adelante.

6. Se trata de Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, Múnich, Beck, 1992, p. 21. El texto de Nietzsche que citaré y comentaré más adelante se encuentra en la edición ya estándar de la *Kritische Studienausgabe* [KSA] de G. Colli y M. Montinari, Múnich/Berlín/Nueva York, 1986, vol. 8, p. 32, N 1875, 3 [63]. Véase también el fragmento aún más antiguo del vol. 7, p. 668, N 1873, 29 [87] que habla del «sentido de la vida terrestre»: «Explicar a alguien el sentido de la vida terrestre (*jemanden übre den Sinn des Erdenlebens aufzuklären*)», he ahí el primer objetivo; pero mantener a alguien en esta vida terrestre, y

mero en haber empleado la expresión habría sido Friedrich Nietzsche (1844-1900). Si esta situación resulta poderosamente irónica se debe a que Nietzsche, el gran pensador de la «muerte de Dios», se percibe por lo general como aquel que habría cuestionado vigorosamente que la vida tenga un sentido cuando, en realidad, parece haber sido el primero en hablar *expresamente* de un sentido de la vida.

Nietzsche lo hizo en un texto de 1875, es decir, en un texto de su juventud y que él mismo no publicó pero que se encuentra en la edición de sus obras póstumas (indiscutiblemente). En ese texto de Nietzsche, la expresión referida al «sentido de la vida», como pasa siempre con las expresiones originales, no está especialmente argumentada ni es evidente, de manera que resulta difícil discernir su sentido preciso. He aquí el texto en cuestión:

La mayor parte de los hombres no se consideran siquiera *como individuos*; eso es lo que muestran sus vidas [...] El

---

con él las numerosas generaciones por venir (pero para ello es necesario esconderle la primera consideración), es el otro objetivo». Para convencerse de la juventud de la pregunta por el «sentido de la vida» basta con recordar la incomodidad con la que Martin Heidegger la planteaba ya al comienzo de un ciclo de conferencias que dictó, en 1925, sobre el filósofo Dilthey: «El tema corre el riesgo de parecer muy distante y desconocido, pero se encuentra allí el problema fundamental de toda la filosofía occidental: el problema del sentido de la vida humana» (Conferencias publicadas en el *Dilthey-Jahrbuch*, 8 1992-1993, p. 144). Desde entonces, nos gustaría decir, ningún problema filosófico nos ha sido tan próximo y conocido, a falta de ser resuelto o incluso atacado.

hombre únicamente es individuo según tres formas de existencia: como filósofo, como santo o como artista. Basta sólo con ver con qué mata el hombre de ciencia su propia vida [*womit ein wissenschaftlicher Mensch sein Leben todt schlägt*]: no; pero ¿qué tiene que ver la doctrina de los particulares en los griegos con *el sentido de la vida*? [*was hat die griechische Partikellehre mit dem Sinne des Lebens zu thun?*] —Vemos aquí hasta qué punto innumerables hombres sólo viven para preparar un hombre verdadero: los filólogos, por ejemplo, sólo están ahí con el fin de preparar al filósofo que, por su parte, sabe sacar provecho del trabajo de hormiga de aquellos para poder decir algo a propósito del valor de la vida. Sobreentendido que, por supuesto, sin esta dirección, la mayor parte de ese trabajo de hormiga resulta absolutamente sin sentido y superflua.

No se trata aquí de hacer la exégesis detallada del texto de Nietzsche<sup>7</sup> (que sería objeto de una tesis universitaria), sino de tomarlo como punto de partida a fin de aprender a plantear mejor la pregunta por el sentido

7. El contexto de sus reflexiones (KSA, vol. 8, p. 131) muestra que Nietzsche se apoya en un libro de Dühring titulado *El valor de la vida* (*Der Werth des Lebens*), publicado en 1865. La expresión, felizmente, no se impuso, pero el término «valor», importado de la economía, tenía prometido un gran porvenir. Por lo demás, Nietzsche proyectaba escribir un libro sobre Dühring en 1875 (KSA, vol. 8, p. 128). El economista y filósofo Eugen Karl Dühring (1833-1921) disfrutó de gran notoriedad en su tiempo, luego pasó al olvido y, en una época aún reciente, fue conocido sobre todo porque Friedrich Engels había redactado un libro contra él, el *Anti-Dühring* (1877); en su tiempo de notoriedad, Dühring defendía una filosofía positivista y materialista (conforme al espíritu de su tiempo) pero desgraciadamente también fue el autor de horribles panfletos antisemitas (entre ellos, *La cuestión judía como cuestión de la nocividad de las razas para la existencia, las costumbres y la cultura de los pueblos*, 4ª edición, 1892).

de la vida. En ese texto, el joven Nietzsche exalta tres formas de vida o de existencia: la vida del filósofo, la del artista y la del santo (lo que, proviniendo de su pluma, tal vez resulte sorprendente; pero es que los grandes filósofos tienen el genio de rebasar siempre las imágenes simplistas que solemos hacernos de su pensamiento). No es difícil adivinar por qué: en los tres casos, la forma de existencia tiene un sentido que encaja muy bien con la vida del individuo, esto es, el filósofo, el artista y el santo son un poco los «artesanos» de sus destinos y lo son, o al menos nos gustaría suponerlo, en el conjunto de su existencia. Es por eso que la *vida* de los santos, de los artistas y de los verdaderos filósofos puede, con frecuencia, llegar a ser también un modelo acaso más inspirador aún que sus mismas obras (ciertamente, este es el caso de Sócrates o de Jesús, que jamás escribieron). En todo caso, nos interesamos con más intensidad por la vida de Rembrandt, Mozart o Heidegger que por la de los grandes científicos. Nietzsche parece entonces asociar esta noción de un sentido de la vida con una concepción fuerte de la individualidad; eso es característico de su pensamiento pero también de nuestra época en general. Según ese pensamiento, la vida sólo tiene sentido para un ser que toma la vida en sus propias manos, que hace de ella, de algún modo, una obra de arte. Los demás, se dice a veces, «dejan» que la vida los lleve o, como lo sugería Spinoza, parecen abandonarse a sus ocupaciones vanas y fútiles (aunque resulte presuntuoso pretender hacerlo por el otro, uno no puede hablar más que por sí mismo).

En un gesto sin duda dirigido contra su propia formación intelectual, Nietzsche excluye con sumo placer a los filólogos de las individualidades para las que la vida implica y compone un sentido. Los filólogos son, está claro, los sabios que se interesan por la edición y el comentario erudito de los textos de la antigüedad clásica. El mismo Nietzsche era filólogo de formación y enseñaba filología clásica en la Universidad de Basilea en esa época (1875). Ahora bien, los filólogos, escribe Nietzsche (manifiestamente para sí mismo), no son más que hormigas que laboran produciendo un fruto que sólo puede servir a las grandes individualidades, la del filósofo, la del santo o la del artista, en las que Nietzsche quiso ciertamente celebrar sus propios ideales de vida. Sabemos que fue él mismo quien lanzó la idea, en *El origen de la tragedia*, de una *Artistenmetaphysik*, de una «metafísica de artista»,<sup>8</sup> cuando trabajaba en el proyecto de un *Philosophenbuch*, un «libro del filósofo» que jamás publicó pero cuyos borradores se han conservado.<sup>9</sup>

8. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA, vol. 1, p. 13 [trad. esp., *El origen de la tragedia*, Espasa-Calpe, Madrid, 2000].

9. Cf. F. Nietzsche, *Le livre du philosophe*, Aubier-Flammarion, París, 1969 [trad. esp., *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000]. Hay que notar, sin embargo, que esta compilación, célebre en Francia, no existe como tal en alemán; a lo sumo se trata de un vago proyecto del joven filósofo que, por lo demás, tenía muchos otros en mente. Es también muy significativo que no se trate de un libro de «filosofía» sino claramente de un libro a propósito del filósofo que Nietzsche proyectaba ser. Una filosofía no encarnada no le interesaba en absoluto. Incluso si fuera el caso que la recopilación que se

Como ya he dicho, la orientación del texto de Nietzsche, su sentido de las grandes individualidades y su orgulloso desprecio por la existencia de las «hormigas» me interesan menos que el sentido de la expresión —que parece haber sido el primero en aventurar— «sentido de la vida». Tiene razón Nietzsche al desconfiar de los filólogos; sin duda es significativo el hecho de que esa expresión haya sido utilizada por un filólogo de profesión. Y es que la expresión inaudita de un sentido de la vida presupone que la vida puede ser «leída» como un texto. Del mismo modo que un texto, la vida posee un comienzo, un fin y, por eso mismo, una dirección y un sentido. Puede entonces ser considerada como un «recorrido con sentido» (tal como un *cur-sus*; de ahí la idea de «carrera», término que suena horrible cuando designa una «carrera de méritos», pero que puede también entenderse en el sentido de una «cartera abierta», la de nuestra vida), susceptible de dirección y de inquietud, pero también de trastornos y de catástrofes. La pregunta por el sentido de la vida es la de saber si esta trama o esta extensión tiene un sentido y, si es así, cuál.

encuentra en *El libro del filósofo* no fuera verdaderamente de Nietzsche, su primer aforismo resulta muy revelador (p. 88 = KSA, vol. 7, p. 417, N 1872-1873, 19 [I]): «A buena altura todo se reúne en uno: los pensamientos del filósofo, las obras del artista y las buenas acciones, todo en conjunto» (*In einer rechten Höhe kommt alles zusammen und über eins —die Gedanken des Philosophen, die Werke des Künstlers und die guten Taten*). El «santo» ya no aparece nombrado, pero se le puede suponer sin dificultad bajo las «buenas acciones».

Podríamos hablar aquí de una «filologización» de la existencia. En esa perspectiva, la vida humana aparece, en efecto, como un «texto» susceptible de recibir el beneficio de un sentido. ¿Es ese sentido inmanente a la vida? ¿Debe serle insuflado? ¿Hay que inventárselo, prescribírsele? Todas estas preguntas son apremiantes, pero no deja de ser significativo observar que la pregunta por el sentido de la vida se haya planteado tan tardíamente. De hecho, si esta pregunta se plantea hoy día, o al menos después de Nietzsche, con tanta agudeza, es porque en cierto sentido la vida ha dejado de tener uno. Si anteriormente la pregunta por el sentido de la vida no se planteaba ni por asomo, era porque ese sentido le era propio. La vida se encontraba y se sabía intuitivamente encajada en un orden del mundo o del cosmos, al cual no podía menos que conformarse,<sup>10</sup> plegándose a sus rituales, que eran todos ritos de pasaje más o menos convenidos.

La pregunta por el sentido de la vida presupone que ese sentido ya no le conviene, o ya no le es propio. Si esta situación resulta bastante aporética es porque parece muy difícil darle un sentido a la vida precisamente en el momento en que ese sentido ha llegado a ser tan problemático. Es como cuando uno se interroga por el sentido de una institución ya fenecida o de una relación, por ejemplo amorosa. Porque se presenta como problemá-

10. Sobre esta evidencia del sentido del mundo, véase el libro de Rémi Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, París, 1999.

tica y porque todos los intentos por darle, o volver a darle, un sentido no hacen más que agravar la situación. La pregunta por el sentido de la vida no puede entonces ser abordada desde la despreocupación o la falta de inquietud de las que es, en cierto modo, trágica nostalgia.

2

EL SENTIDO DEL SENTIDO

Si la pregunta por el sentido de la vida nos parece trágica es porque la pregunta resulta mucho más evidente que la respuesta. En cierto sentido, acaso brutal, la pregunta parece arruinar toda posibilidad de respuesta. Cualquier respuesta puede ser vista y deconstruida como una respuesta construida, y por lo tanto artificial —es decir, desesperada—, frente a un problema que de ningún modo tiene solución. Es así como las respuestas frente a la pregunta por el sentido de la vida —por ejemplo, las respuestas religiosas (la vida sólo tiene sentido en la perspectiva de un más allá, donde todo estará bien y donde todos los errores serán reparados), las humanistas (abrámonos al avance de la cultura) o las vagamente hedonistas (disfrutemos de la vida, sólo hay una)— pueden ser leídas como intentos de producir calma, como tentativas que dependerían de las disposiciones de cada cual y de la manera en que cada uno desee anestesiar la angustia de la existencia. Le corresponde a cada cual, suspiraba Max Weber, encontrar los demonios que sostendrán los hilos de su existencia. ¿Son todos los demonios idén-

ticos? ¿Es indiferente consagrarse a Buda, a Marx o a Madonna?

Una cosa es segura, en todo caso, para la filosofía. A saber: sólo la vía de Sócrates está abierta, la vía del conocimiento de sí mismo o del diálogo interior. Y como la vida es una interrogación acerca de sí misma, cada cual debe responder al menos una vez en la vida (la única que se nos concede y sin posibilidad de apelación) a la pregunta por el sentido de la existencia en el tiempo. Como se trata de una respuesta que debo darme a mí mismo, a la pregunta que yo soy para mí mismo (Agustín), no deja de tener importancia consagrarse a un santo más que a otro.

¿Sobre qué indaga uno cuando se interroga por el sentido de la vida? Hemos visto ya que la expresión fue empleada en primer lugar por un filólogo; en consecuencia, por un sabio cuya profesión consistía en interrogarse acerca del significado de los textos. ¿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 *directional*: designa simplemente la dirección de un movimiento. Es así como hablamos del sentido de las agujas del reloj, del sentido de la corriente o de una vía de «sentido único».

Aplicado al caso del sentido de la vida, podemos decir provisoriamente que el sentido de la vida es el de una extensión, el de un *cursus* que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte. Antes de nacer, yo no era; «yo» no iba hacia ninguna parte y mi vida, o la no-vida, no tenía ningún sentido; si acaso, en el límite extremo, lo tenía para mis padres, que deseaban un hijo (cosa que con frecuencia hacen los padres para dar un sentido, un porvenir, a su existencia). La vida no tiene sentido sino porque yo he nacido, por lo tanto, porque mi nacimiento está «detrás» de mí y porque mi vida «va» o «se va» a alguna parte. El término de ese recorrido es, evidentemente, la muerte, que se encuentra delante de mí, esa que me aguarda implacable. En el sentido direccional del término, el sentido de la vida es, por tanto, el de una carrera hacia la muerte, como repetía Heidegger; una carrera que jamás ganaremos. La fórmula es paradójica, y esa paradoja es la que tenemos que vivir; pero el sentido de la vida, en el sentido más irrisoriamente direccional del término, es la muerte. Toda interrogación sobre el sentido de la vida presupone este horizonte terminal.

Ahora bien, la gran paradoja de la muerte, su carácter literalmente insostenible, es que significa el fin de mi existencia. La «sustancia» que yo soy, en el sentido en que soy el sustrato de todo cuanto me acontece, ya no estará más allí para sufrir la muerte, para recibirla, para acogerla. ¡Clic! Las luces se apagarán sin mí. Digo con esto una enorme banalidad; por supuesto, una banalidad que nos corresponde ser también, pero este fin no

es un fin como los otros, como cuando se habla del fin de una película, de una comida o de un viaje, puesto que después de estos fines la vida continúa. Pero con la muerte, ~~nosotros~~ ya no estaremos más para ver cómo continúa la vida. Habremos sido y no «seremos» nada más en un futuro que incluso resiste la enunciación. ¿Qué hacer? De hecho, y es lo que resulta trágico, no se puede hacer nada, puesto que, hagamos lo que hagamos, la muerte ~~nos~~ segará. La muerte nos privará del ser que somos, aunque esta es una fórmula que resulta impropia puesto que ~~nosotros~~ ya no estaremos para ser privados de nada, no importa lo que sea. Pero estamos obligados a partir de este término, si acaso no de abandonarnos a él, si queremos interrogarnos por el sentido de la vida. Una cosa está clara, a saber, que la pregunta sólo se plantea porque el sentido de la vida, su «término», es la muerte; querámoslo o no, pues para nada sirve aquí el querer o el no querer.

2. Además de ese 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. También se habla del sentido, y es casi lo más frecuente, para circunscribir la significación, la acepción o el alcance de una palabra. Cuando me encuentro con una palabra extranjera, puedo, por ejemplo, consultar un diccionario. La palabra que me resulta extraña se transforma entonces en una palabra más familiar, mucho más familiar en cuanto puedo emplearla yo mismo con cierta seguridad, como si ya me resultara propia. La interrogación sobre el sentido (de una palabra o de un texto) es

tal que, cuando una nueva familiaridad se ha instalado, puede dejar de plantearse.

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; como si, sin saberlo, estuviésemos amarrados al lomo de un tigre, como clama Nietzsche. Nuestra vida se extiende desde el nacimiento hasta la muerte, pero no tenemos ningún recuerdo de nuestro nacimiento, ni siquiera de nuestros primeros años —Agustín lo recuerda al inicio de sus *Confesiones*— y nuestra muerte tampoco formará parte del campo de nuestra experiencia. Encajonados entre esos dos extremos, no tenemos ningún asidero real sobre nosotros mismos. Por lo demás, un «asidero» sólo es posible frente a frente a un objeto que se encuentra ante nosotros, y eso jamás es el caso con nuestra existencia. Nadie es responsable de su nacimiento, y la muerte, en la mayor parte de los casos, queda como algo imprevisible, repentino y bestial. La muerte nos recuerda justamente que nosotros somos bestias y que pereceremos como las hormigas que aplastamos o como los animales que devoramos, salvajemente. El reto que nosotros somos (no me cansaré de repetirlo) es el del sentido que podemos reconocer o dar a nuestra modesta extensión en el tiempo. Reconocer o dar (prometo volver sobre esta



dualidad), eso lo sabremos cuando llegue el tiempo de preguntarse si ese sentido es inmanente a la vida o si debe serle inspirado. Sólo importa, por el momento, ver que el sentido de la vida es el de una existencia que está dotada de una «significación», a pesar del sinsentido del término.

Pero el sentido de la vida involucra otros sentidos filosóficamente esclarecedores que tal vez puedan ayudarnos a responder la pregunta por el sentido de la vida frente al sinsentido. 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.

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. De manera intuitiva se piensa sin más que los latinos son en ello más aptos que los nórdicos, por estar éstos petrificados de puritanismo. 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.

Aun cuando Nietzsche haya sido probablemente el primero en hablar de un sentido de la vida, esa idea de un «sabor de la vida» es muy antigua. Se la encuentra,

por ejemplo, en Agustín cuando escribe en alguna parte que «el alma tiene que existir siempre, ella vive “más” si es “sentida” y menos cuando es “no sentida”» (*sed quia magis vivit cum sapit, minusque cum desipit*).<sup>11</sup> La traducción francesa que he citado habla de «vida sentida» o no, mientras que Agustín emplea simplemente el verbo *sapere*. Es un verbo magnífico. En su primer sentido, intransitivo —precisamente el que viene al caso aquí—, el verbo *sapere* quiere decir simplemente que una cosa «tiene gusto» (*sapit*). En el pasaje que nos interesa, dice Agustín, en efecto, que el alma vive manifestamente «más» si tiene sabor (*cum sapit*) que si no lo tiene (*cum desipit*). Sin hacer muchos juegos de palabras, está claro que ese sentido intransitivo de *sapio* habita aún el sentido transitivo del verbo *sapere*, vale decir, cuando significa «sentir» e incluso «saber» algo: yo «sé» algo cuando siento ese algo y cuando le encuentro algún sabor. El contraste establecido por Agustín entre *sapio* («tener sabor») y *desipio* (no tenerlo) permite aclarar lo que podemos entender por un sentido de la vida: la vida puede ser picante o amarga, en consecuencia, ser sentida (*sapere*) o no sentida (*desipere*).

Es en este sentido «sensitivo» que hablamos de los cinco sentidos que nos abren tanto al otro como al mundo. Algunos sentidos están más desarrollados que otros,

11. Agustín, *La Trinité*, V, V, 6, traducido por M. Mellet y Th. Camelot, *Œuvres de saint Augustin*, vol. 15, «Bibliothèque Augustinienne», Desclée de Brouwer, París, 1955, p. 432 [trad. esp., *Tratado sobre la santísima Trinidad*, ed. por L. Arias (1968), *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid, 1957-1963].

algunos seres son más sensibles a los olores, a los gustos o a los sonidos. Pero también se habla, en un sentido vecino, de un sentido de las buenas maneras, de un sentido del tacto, de un sentido para esto o para aquello (que también es siempre un «buen» sentido y un sentido que puede ser común, en el sentido del *common sense* o del *sensus communis*). En todas estas acepciones, el sentido designa una facultad de sentir, un cierto sentido de la vida. La pregunta por el sentido de la vida es también, entonces, tanto la capacidad de encontrarle un cierto sabor a la vida como la de reencontrarse en la existencia. Nos equivocáramos totalmente si creyéramos que la filosofía es extraña a esta sensibilidad. De hecho, su función principal —aun cuando tan poco se ejerza hoy día (lo cual es sólo argumento contra el hoy día)— es quizás la de recordarnos lo que hace la vida digna de ser sentida.

Esta idea de un arte de vivir o de una sensibilidad de (o hacia) la vida nos lleva a evocar un último nivel de sentido para esta expresión de un sentido de la vida.

4. Se entiende también por «sentido», esta vez en un sentido un poco más reflexivo, una capacidad de juzgar, de apreciar la vida. Así, en francés se emplea la expresión «à mon sens» con la connotación de una cierta apreciación reflexiva de las cosas. Se hablará asimismo de un hombre sensato o de un juicio con sentido (*sensé*). 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.

## CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN CONSTRUCTIVISTA DEL SENTIDO

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. El sentido, dice Heidegger, es «aquello en lo que me sostengo» (*Ser y Tiempo*, § 32) y en lo que estoy comprometido. Es lo que me da una estatura, pero también una orientación conforme avanzo. Algo que no tiene sentido no se sostiene, no sostiene y no va a ninguna parte.

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. Es el mundo moderno el que nos ha hecho creer que vivi-

Cuántas veces erramos al contemplar la vida de los que nos rodean. Esto lo sabemos muy bien los psiquiatras, que, por razón de nuestra profesión, nos asomamos al interior de muchas de ellas. El estudio riguroso de una biografía se apoya en cuatro dimensiones básicas: biológica, psicológica, social y cultural. Entre unas y otras se establece una tupida red de influencias recíprocas, que hacen de ella una estructura.

De aquí llegamos a la tarea final: el *debe* y el *haber*. No valen ya las apariencias: en nuestro fuero interno emerge la realidad que somos. Ahora bien, *cualquier contabilidad sobre la propia vida es siempre deficitaria y dolorosa*. Lo es porque ésta es siempre incompleta, llena de lagunas y cuestiones pendientes, con muchas cosas por hacer.

*Planear la vida, diseñarla, ponerle fronteras, acotarla, dibujar sus contornos y luego andarla*. Éste debe ser el objetivo para llegar a uno mismo, para ser individuo, persona, sujeto con una identidad clara, hombre no masificado. La otra cara de la moneda es la del hombre que va tirando, que vive improvisando, traído y llevado por el bamboleo de tanta circunstancia inesperada.

## XV. La felicidad como proyecto

### LA FELICIDAD: LA ASPIRACIÓN MÁS COMPLETA DEL HOMBRE

La felicidad es la vocación fundamental del hombre, su primera inclinación primaria y hacia la que apuntan todos sus esfuerzos, aun en las situaciones más difíciles y complejas en que pueda verse el hombre. Unas veces se presenta de forma clara y concreta; otras, lo hace de modo difuso y abstracto. Su objetivo es la realización personal plena, que se concreta en dos segmentos claves: 1. Haberse encontrado a sí mismo, es decir, tener una personalidad sólida con la que uno se encuentra a gusto. 2. Tener un proyecto de vida.

Éstas son las notas primordiales que hacen feliz, pero nos referiremos especialmente a la segunda. ¿Qué significa tener un proyecto de vida? ¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo debe ser entendido? La felicidad consiste sobre todo en ilusión, que es la mejor forma de ser feliz, porque se vive la vida con anticipación, porque lo diseñado, cuando llega, lo saboreamos lentamente con todas sus ventajas. La felicidad supone encontrar un programa de vida atractivo, satisfac-