

Ambigüedad, disolución y latencia: sobre el sentido de la vida

Ambiguity, Dissolution and Latency: On the Meaning of Life

EDUARDO FERMANDOIS

Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN. Desarrollo en este artículo tres planteamientos en torno a la cuestión del sentido de la vida, cada uno de ellos asociado a las nociones que figuran en su título: ambigüedad, disolución y latencia. 1) La expresión “sentido de la vida” posee al menos cuatro significados y de ello se siguen consecuencias no menores. 2) En su acepción habitual, la pregunta por el sentido puede disolverse o dejar de plantearse, cuando es sustituida por la pregunta práctica por la vida buena. 3) Ello no significa que la pregunta por el sentido desaparezca del todo: ella continúa latente. Pero cuando vuelve a tornarse manifiesta, ya no demanda de nosotros una respuesta. Es esa la experiencia del asombro, a la que me refiero hacia el final del texto.

Palabras clave: sentido de la vida; vida buena; asombro; religión; Wittgenstein.

ABSTRACT. In this article I develop three theses around the question about the meaning of life, each of which is associated with the notions that are mentioned in the title: ambiguity, dissolution and latency. 1) The term “meaning of life” has at least four different senses, and this entails important consequences. 2) In its most usual sense the question about the meaning of life can be dissolved, when it is replaced by the practical question of how one should live. 3) This does not mean that the question about the meaning of life disappears completely: it stays latent. But when it becomes manifest, we no longer demand an answer. That is the experience of astonishment, which I refer to at the end of the text.

Key words: meaning of life; good life; astonishment; religion; Wittgenstein.

“El enigma no existe.”

Wittgenstein

I. MARCO, PLANTEAMIENTO Y MOTIVACIÓN

Entre las llamadas cuestiones eternas de la filosofía figura indudablemente la pregunta por el sentido de la vida. Si bien “sentido de la vida”, la expresión, sólo adquiere notoriedad bien entrado el siglo XIX, los temas correspondien-

tes parecen ser tan antiguos y pertinaces como la filosofía misma.¹ Más allá de si cabe abrigar esperanzas de obtener alguna vez respuestas concluyentes, lo cierto es que la pregunta por el sentido ha representado para muchos el primer paso a la filosofía, la necesidad inaplazable de conocerla y practicarla, como no podrán negarlo incluso quienes objetan que la pregunta carece, ella misma, de un sentido medianamente claro. Es por todo ello que llama la atención la relativa ausencia del tópico en el actual quehacer académico: en los programas de cursos o seminarios que se dictan en departamentos de filosofía, en las ponencias que se presentan en congresos, en las conversaciones de patio incluso. Si hasta pareciera ser de mal tono, muestra de un cierto patetismo, hablar hoy en círculos académicos sobre “el sentido de la vida”. Nos invade un peculiar pudor al hacerlo.

Es curioso que la situación sea distinta a nivel de publicaciones y es doblemente curioso que muchas de esas publicaciones pertenezcan a una tradición que muchos asociarían más bien con un notorio *desinterés* por la temática: la filosofía anglosajona contemporánea. Sobre todo partir de textos de Thomas Nagel (1979 y 1986), Robert Nozick (1981, 1989), Bernard Williams (1973 y 2006) y Harry Frankfurt (1988, 1999, 2004 y 2006), textos escritos fundamentalmente durante las últimas tres décadas y a los que cabría agregar algunos títulos de Ernst Tugendhat (2003 y 2010) y Ursula Wolf (1999), es posible registrar en dicha tradición una creciente preocupación por cuestiones existenciales que guardan directa o indirecta relación con la pregunta por el sentido —preocupación, por cierto, prácticamente ausente en décadas anteriores—.²

En las consideraciones que siguen tendré en cuenta principalmente textos que cabe inscribir en la mentada tradición. Tres son mis planteamientos de fondo y a ellos aluden las nociones de ambigüedad, disolución y latencia que figuran en el título. Según el primer planteamiento, la expresión “sentido de la vida” posee más de un significado y de ello se siguen consecuencias no menores. El segundo planteamiento responde a una “intuición wittgensteineana” —como la

¹ Así lo muestra convincentemente Volker Gerhardt, quien sostiene además que la filosofía misma se desarrolla, por una vía u otra, a partir de una preocupación por el sentido de nuestra existencia (cf. Gerhardt 1994). En otro trabajo, Gerhardt bosqueja una historia de la pregunta por el sentido, resaltando los desplazamientos semánticos de la expresión “sentido de la vida” (*Sinn des Lebens*) a lo largo del tiempo, así como sus conexiones con nociones emparentadas: dirección (*Richtung*), finalidad (*Zweck*), valor (*Wert*), entre otras (cf. Gerhardt 1995).

² Metz 2013 ofrece una revisión panorámica de la literatura anglosajona sobre la temática del sentido. A fines de los ochenta Robert Nozick escribía en sus *Meditaciones sobre la vida*: “La vida o el vivir no constituyen un tópico especialmente atractivo para los filósofos.” (Nozick 1992, 11). Tal diagnóstico se aplica ciertamente más a la corriente anglosajona que a otras, pero se aplica a dicha corriente —gracias a textos como el de Nozick— hoy bastante menos que a fines de los ochenta.

llamaré de aquí en adelante— formulada hacia el final del *Tractatus*: “La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema” (Wittgenstein 2003, 6.521). Sin entrar aquí en cuestiones exegéticas, parece plausible atribuir al filósofo vienés la idea de que la pregunta por el sentido no se plantea, o deja de plantearse, a la persona que consigue llevar una vida buena, una vida lograda, a ese “hombre feliz” mencionado en el aforismo 6.43.³ En otras palabras, de ser posible responder a la pregunta por el sentido, se trataría de una respuesta eminentemente práctica, no teórica. Más apropiado, empero, resulta hablar de disolución (“desaparición”, dice Wittgenstein) que de respuesta: en una vida lograda—esa es la idea— la pregunta simplemente (ya) no se hallaría presente: “La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir en tal forma que desaparezca lo problemático.” (Wittgenstein 2007, 70). Con todo, tendremos ocasión de ver que una correcta lectura de la intuición wittgensteineana requiere de una importante aclaración o advertencia. En su formulación recurriré a la noción de latencia, eje central de mi tercer planteamiento de fondo.

Diversos motivos sostienen y estimulan la indagación. De un lado, me animan las posibilidades encerradas en la recuperación de aquellas preguntas que nos impulsaron a entrar a la filosofía. Cuando un filósofo o una filósofa decide encarar alguna de “las grandes cuestiones”, obtiene por lo general la oportunidad—me ocurre en este caso— de volver a conectarse con aquello que alguna vez lo o la llevó a estudiar filosofía. Trátase de una conexión *vital*, en virtud de la cual su reflexión teórica muy probablemente ganará en coherencia, madurez y profundidad. Podrán ser recuperados y auscultados recuerdos de juventud, para desechar amablemente algunos, hijos de circunstancias transitorias, y dignificar otros con la serena confirmación del tiempo. Experiencias recientes se revisarán a la luz de viejas reflexiones, como también podrá ocurrir al revés. Siempre será posible, en fin, chequear la pertinencia vital de nuestras propuestas con un grado mucho mayor de seguridad del que resulta asequible cuando las cosas se piensan por primera o segunda vez. Por otro lado, la elección del tema responde a una preocupación. Somos no pocos, y cada vez más, quienes pensamos que la filosofía académica actual peca gravemente por ter-

³ El aforismo reza: “El mundo del feliz es otro que el del infeliz”. Me importa enfatizar que este trabajo no tiene como objetivo, ni siquiera indirecto, el estudio de la llamada “sección mística” del *Tractatus* (la que va desde 6.4 hasta el final del libro y en la que se inscriben las últimas citas). Solo me valgo de la “intuición wittgensteineana” para presentar una propuesta sobre el tema del sentido, con independencia de si cabe atribuírsela al joven Wittgenstein. La articulación de dicho tema en el *Tractatus*, nada exenta de complejidades hermenéuticas, es objeto de análisis en Wiggins (2004), Cioffi (2004) y los capítulos 12-16 de Lurie 2006. También son pertinentes Thompson (1997) y Valdés Villanueva (2008).

minar interpelando nada más que a un reducido grupo de profesionales especializados, o bien por la lejanía vital de ciertos temas, o bien por el extremo grado de tecnicismo o erudición con que son abordados otros. Afortunadamente, autores como Nagel, Nozick, Williams, Frankfurt, Tugendhat y Wolf han mostrado con sus textos que el equilibrio entre la discusión pormenorizada y hasta técnica, por un lado, y la propuesta de una visión relevante, por el otro, no es asunto imposible. Pienso que, conforme a las posibilidades de cada cual, la única manera sensata de hacer filosofía es la de buscar incesantemente ese difícil pero imprescindible equilibrio.

Antes de entrar en materia, dos aclaraciones: 1) Cabe, por cierto, distinguir entre la pregunta por el sentido de *mi* vida y la pregunta por el sentido de *la* vida, es decir, de la vida humana en general. Sin embargo, para efectos de lo que desarrollaré en lo que sigue omitir esta distinción no acarrea mayor inconveniente, presentando, por otro lado, obvias ventajas prácticas. El motivo por el cual resulta legítimo tratar ambas preguntas sin distinguirlas sistemáticamente radica en la combinación —hasta cierto punto al menos, perfectamente viable— entre la perspectiva de la primera persona singular y la perspectiva más general de un nosotros; en efecto, podemos preguntar: *¿tiene sentido mi vida en la medida en que existo como un ser humano?* Es así como se entenderá en todo lo que sigue lo que podríamos denominar el sujeto de la pregunta por el sentido.⁴ 2) Tampoco las preguntas “*¿tiene acaso sentido mi (la) vida?*” y “*¿cuál es su sentido?*” son una y la misma. Como resulta obvio, la segunda ni se planteará siquiera, de ser negativa la respuesta que demos a la primera. Y *algo* de ello ocurrirá en las páginas que siguen. Con todo, usaré expresiones como “la cuestión del sentido” y otras similares sin distinguir explícitamente entre ambas preguntas, pues pienso que, como en el primer caso, nada sustancial se sigue de proceder así.

II. “SENTIDO DE LA VIDA” SE DICE EN VARIOS SENTIDOS

No existirá sólo una sino varias preguntas por el sentido de la vida, si es correcta la ya referida ambigüedad. Sin embargo, no conviene pasar del todo por alto un asunto previo: *¿es que la pregunta posee siquiera algún sentido?* Es lo que

⁴ He aplicado a la pregunta por el sentido la misma solución que ofrece Ursula Wolf, respecto del punto en cuestión, frente a la pregunta por la vida buena. Escribe Wolf: “Podríamos seguir manteniendo que la cuestión de cómo se debería vivir está ligada, en cuanto que cuestión práctica, a la perspectiva del yo, e intentar explicar [...] la universalidad de la pregunta reflexiva filosófica [...] diciendo que en la reflexión filosófica no es relevante toda la cuestión, sino únicamente aquel estrato que queda cuando ponemos entre paréntesis los aspectos concretos y actuales de la cuestión.” (Wolf 2002, 87).

han puesto en duda, para seguidamente negarlo, autores de raigambre positivista. Según Ayer, por ejemplo, tanto afirmar como negar que la vida tiene sentido constituye vano afán, ya que una imposibilidad lógica impide responder a la pregunta correspondiente (cf. Ayer 1947, 201).⁵ Sin hacer suya tal posición, John Wisdom la expone mediante una útil analogía. Si se nos pregunta qué sostiene las cartas superiores de un castillo de naipes, probablemente responderemos: las cartas inferiores; a la pregunta por lo que sostiene a estas últimas, diremos: la mesa; y si se nos pidiera nombrar qué sostiene a la mesa, no vacilaríamos en señalar el suelo. Ahora bien, preguntar qué sostiene *absolutamente todas las cosas* sería formular una pregunta sin sentido, puesto que al decir “todas las cosas” queda excluida *a priori* la posibilidad de nombrar alguna cualquiera que sostuviera las demás. Pues bien, preguntar por el sentido de la existencia *en su totalidad*, a diferencia de preguntar por el sentido de tal o cual acción particular, sería, análogamente, como preguntar por aquella cosa que sostiene *todas* las cosas: un completo sinsentido (cf. Wisdom 1965, 220s). Consecuentemente, Ayer subraya que una negación del sentido de la vida no resuelve el asunto, pues sugiere que el enunciado de que sí lo tiene constituye un enunciado con sentido (solo que falso), lo cual, según él, simplemente no es así (cf. Ayer 1947, 201).⁶

Sin embargo, la salida de Ayer, deudora de una muy restrictiva teoría verificacionista del significado, no acaba de convencer. La torna rebatible, sobre todo, el hecho de que ciertamente *podemos* comprender las palabras de quien, en una determinada circunstancia, afirma o niega el sentido de la vida (hecho del cual, dicho sea de paso, un enfoque del significado en términos de uso bien puede dar cuenta). Mal que mal, *comprendemos* el parlamento de Hamlet (Burke Murphy 2010, 135). Por lo mismo, es posible remitir a la postura de Ayer sobre nuestro tema a efectos de *criticar* su enfoque semántico: si este lo lleva a negar el significado de enunciados sobre el sentido de la vida, es que requiere de revisión. Como ocurre en más de algún debate filosófico, el *modus ponens*

⁵ Cabe registrar que Moritz Schlick, no menos positivista que Ayer, se acercó a la cuestión del sentido con una actitud muchísimo más constructiva (cf. Schlick 1975). Pienso que ello es atribuible a una diferencia de corte metodológico: Schlick no vio en la teoría verificacionista del significado una especie de llave maestra que se pudiera aplicar sin más a cualquier problema filosófico. La postura de Ayer, acaso más consecuente, le impidió, sin embargo, elaborar el tipo de interesantes observaciones que presentó Schlick acerca del sentido de la vida.

⁶ Podría pensarse que la posición de Ayer es compatible, o hasta se identifica, con la intuición wittgensteineana, pero no es el caso. El punto tiene que ver con la distinción tractariana entre decir y mostrar —de la que Ayer descrece—, pero en la última sección intentaré iluminarlo a partir de la noción de latencia. Sobre el asunto cf. también Lurie 2006, 127-129; 136-143; 157-159.

propuesto por un autor acaba siendo desplazado por un *modus tollens* más convincente.⁷

La pregunta por el sentido sí parece, pues, tener sentido. Y, como se ha anunciado, más de uno. Cuando hablamos del sentido de la vida, bien para afirmarlo, bien para negarlo, bien para dejarlo en vilo, podemos querer decir cosas diversas, según se entienda la palabra clave “sentido” (cf., entre otros, Edwards 1967, 124s; Holzapfel 2005, 19; Nielsen 1964; Nozick 1981, 574s). Propongo distinguir cuatro acepciones o variantes:

(1) *Sentido como finalidad externa*. Bajo esta primera acepción, el que una persona viva una vida con sentido significa que cumple, o intenta al menos cumplir, con un cierto fin u objetivo que su existencia posee en general, esto es, tomada como un todo. Es difícil imaginarse en este caso que el sentido no le venga *conferido* a la vida, conferido *desde afuera*, desde alguna instancia que sería ilícito confundir con ella misma. La vida no posee tal sentido en o por sí misma, como lo deja entrever el verbo *dar* en una expresión tan habitual como: “lo que le da sentido a mi vida es...”. Esa instancia que *dota* a la vida humana de sentido puede ser, por ejemplo, un ser superior —o, acaso más exactamente, los designios de alguna divinidad respecto de la existencia humana. O puede tratarse de alguna utopía social, esto es, de un mundo idealizado que se presenta como alternativo al real; tal utopía también provee a vidas humanas, y nuevamente desde afuera, de un objetivo, como sería en este caso el de trabajar sin tregua en pos de un mundo con determinadas características, aun a sabiendas de que nunca se lo alcanzará en plenitud. Aunque con diferencias, en ambos casos se trata de una finalidad cuyo origen excede a la vida humana, de un sentido que viene de “más allá de lo humano” (*beyond the human*: Cooper 2005,

⁷ Según la interpretación propuesta, reconstruida ahora en términos más formales, Ayer opera con el siguiente *modus ponens*:

P1 Si el significado de una oración se agota en su verificabilidad, no entendemos la pregunta por el sentido de la vida.

P2 El significado de una oración se agota en su verificabilidad.

C No entendemos la pregunta por el sentido de la vida.

A ese argumento, implícito en el razonamiento de Ayer, es posible oponer el siguiente *modus tollens*:

P1 Si el significado de una oración se agota en su verificabilidad, no entendemos la pregunta por el sentido de la vida.

P2 *Entendemos* la pregunta por el sentido de la vida.

C El significado de una oración no se agota en su verificabilidad.

Por el peso intuitivo que posee P2 en el segundo argumento, este resulta más convincente que el primero. Ello, claro está, no constituye una objeción definitiva a la teoría verificacionista del significado. Para formarse un juicio más resuelto habría que examinar diversos argumentos *pro* y *contra*, algo que no puedo realizar en este lugar.

126 *et passim*). Wittgenstein parece pensar en algo parecido cuando escribe en el *Tractatus*: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él.” (2003, 6.41; cf. asimismo 6.4312).

(2) *Sentido como coherencia interna*. Wisdom propone comparar la pregunta por el sentido de la vida con la pregunta por el sentido de una obra de teatro. La analogía, nos dice, es válida no sólo ante la falta de información acerca de una obra (cuando, por ejemplo, nos hemos perdido alguna de sus partes), sino también para casos en que, disponiendo de todos los datos, preguntamos por el sentido de la obra ya que su complejidad nos dificulta la comprensión (cf. Wisdom 1965, 221s). A diferencia de la primera acepción de “sentido”, se trata ahora de un sentido interno o inmanente: el de una vida (u obra) susceptible de ser narrada de manera que “haga sentido”, es decir, como secuencia coherente de acciones y etapas. Sería, pienso, imposible pensar en tal coherencia sin la idea de fin u objetivo; pero, *nota bene*, hablamos ahora de una multiplicidad de fines y todos ellos internos a la vida misma. Un verso de Serrat expresa inmejorablemente este sentido interno: “Vivir para vivir, sólo vale la pena vivir para vivir”. El idioma inglés, por otro lado, cuenta con un interesante registro de la diferencia entre las dos acepciones fijadas hasta ahora: mientras que en la expresión “*life has a meaning*” se tiende a entrever una finalidad externa, “*life is meaningful*” se lee muy naturalmente como mera coherencia interna.

(3) *Sentido como importancia*. También nos referimos a veces a una vida poseedora de sentido para indicar de tal modo que vale la pena vivirla (Nielsen 1964, 209s). Que tenga sentido lo que hacemos o dejamos de hacer significa ahora que posee algún grado de importancia o valor, que nuestras acciones u omisiones no resultan fútiles o vanas, que pese a los inevitables momentos de dolor y frustración, todo finalmente, vale la pena. Resulta aquí interesante que el vocablo “significación” hable ora de sentido, ora de importancia; o que muchos de nuestros empleos cotidianos de la palabra “sentido” puedan reemplazarse sin más por usos de la palabra “importancia”. Ahora bien, más crucial que estos datos semánticos —aunque perfectamente consonante con ellos— es el hecho de que quien piensa y siente que su vida carece de sentido la *experimenta* como algo trivial. Todo le resulta insustancial y anodino, nada le importa, nada le motiva; y así lo vemos comportarse, no sólo lingüísticamente.

(4) *Sentido como dirección*. En castellano, que no en otros idiomas, el sentido de algo es en muchas ocasiones la *dirección* a la que ese algo apunta o se encamina, ya sea literal o metafóricamente. Algunas calles, decimos, tienen doble sentido; el cazador apunta el arma en un determinado sentido, lo mismo que, aunque ya no en términos espaciales, quien lanza objeciones o críticas. En idiomas distintos al nuestro, la convergencia semántica no se encarna en una y la

misma palabra (“sentido”), pero sí en sinonimias: en alemán, por ejemplo, es posible equiparar, en prácticamente todos los contextos relevantes a nuestro tema, el término *Sinn* (sentido) con el término *Richtung* (dirección). Así, una vida que se experimenta como carente de sentido (*sinnlos*) es siempre la de alguien que vive sin norte o dirección (*richtungslos*). Y, nuevamente, los hechos del lenguaje, y del lenguaje que sea, dejan a trasluz la vida misma: la experiencia de la merma o pérdida de sentido equivale siempre a una desorientación vital. No sólo decimos no saber a dónde ir; es así precisamente como nos *sentimos*, como percibimos, con desgano o frustración, nuestra situación.

Proponer distinciones invita, por regla general, a formular preguntas inéditas. Por de pronto, ¿qué relaciones guardan entre sí estas cuatro acepciones de “sentido de la vida”? Una primera observación: mientras que el sentido como finalidad externa (1) y el sentido como coherencia interna (2) parecieran excluirse entre sí, el sentido como importancia (3) puede combinarse perfectamente con el sentido como dirección (4), como de hecho sucede muchas veces: una vida que se experimenta como provista de cierta orientación suele ser a la vez una vida de la que se halla ausente la sensación de lo vano o fútil.⁸ Ahora bien, esta primera observación requiere de una precisión en lo que toca a la mutua exclusión de (1) y (2). Y es que al repasar nuestras biografías podemos constatar que en ellas se han alternado, y hasta entreverado, momentos en que *descubrimos* sentido —dicción propia de (1)— con otros en que lo *creamos* —dicción propia de (2)—.⁹ Sin embargo, importa ver que esta posible conjunción de ambas dicciones se refiere siempre a acciones particulares o, a lo más, a determinadas etapas de la propia existencia. Puestos, en cambio, ante la alternativa de proponer un sentido de nuestra vida, *tomada esta en su totalidad*, pareciera que la opción entre una respuesta del tipo (1) y una respuesta del tipo (2) resulta insoslayable. Una segunda observación: el sentido como importancia (3), lo mismo que el sentido como dirección (4) pueden combinarse perfectamente, tanto juntos como por separado, con cualquiera de las primeras dos acepciones, sin por ello reducirse a ninguna de ellas. Ahora bien, una vez que aceptamos como correctas estas dos observaciones, debiéramos aceptar asimismo

⁸ “Suele ser”: una persona puede percibir su vida como provista de una dirección, sin que por ello la experimente como valiosa o importante (y cabe pensar también en el caso inverso). Al margen de tales posibilidades, he optado por presentar ambas acepciones por separado porque, aun si *se dieran* siempre en forma conjunta, cabría mantener en pie la distinción *analítica*.

⁹ Terry Eagleton expresa bien el punto: “En verdad, el sentido es el resultado de una transacción entre nosotros y la realidad. [...] Sentido y significado provienen ciertamente del ser humano, pero ellos surgen en diálogo con un mundo, cuyas leyes él no ha creado.” (2007, 102; mi traducción).

una tercera, que rara vez se tiene en cuenta: el tema de los *sentidos* de “sentido”, respecto del cual he propuesto cuatro posibilidades, no puede ser confundido con el de las *fuentes* del sentido, respecto del cual sólo parecieran existir dos opciones fundamentales: la de que el sentido de la vida provenga desde afuera (1) o la de que de alguna manera se genere interna o inmanentemente (2).

Quizá sea el momento para plantear con mayor resolución —de paso ya lo he sugerido— que todo lo anterior carecería aquí de relevancia, si se tratara de distingos y comentarios puramente semánticos. Nuestro tema se juega en un nivel de experiencias vitales al que resulta imposible acceder solo mediante distinciones analíticas, por más claras y sutiles que ellas sean, o incluso *a raíz* de su claridad y sutileza. Ahora bien, esto no hace de las observaciones anteriores el resultado inocuo de un ejercicio puramente cerebral, dado que, bien comprendido, el lenguaje no representa algo así como un sistema abstracto de signos (y sus posibles combinaciones) que los seres humanos adoptan con independencia del modo en que viven. Es esta una lección profunda que nos ha legado Wittgenstein, no menos que Heidegger y Gadamer. No existe un real divorcio entre planteos puramente semánticos y planteos puramente existenciales. “[I]maginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein 1988, § 19) y en esa medida nuestros modos de hablar reflejan modos de vivir y, hasta cierto punto al menos, de experimentar. La expresión “sentido de la vida” se dice en varios sentidos, pero estos se hallan *entretejidos*, para ocupar otro término wittgensteineano, con las situaciones en que de diversas maneras experimentamos el sentido de nuestra existencia o la ausencia del mismo. Cuando hablé de “posibles acepciones”, pude haber hablado también de “posibles experiencias”. Es solo en ese espíritu que vale realmente la pena desambiguar la noción de sentido.

III. LA INTUICIÓN WITTGENSTEINEANA

“La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema”, sostiene en su habitual laconismo el Wittgenstein del *Tractatus*, sin tampoco desarrollar ulteriormente la posición, por lo que parece preferible hablar de una “intuición”. Ahora bien, si por el problema de la vida que desaparece cabe entender la pregunta por el sentido de la vida que deja de plantearse en vez de hallar una respuesta (así como un problema, en vez de solucionarse, muchas veces se disuelve), tendremos ahora que preguntar: ¿con cuál de las variantes distinguidas en la sección anterior cabría asociar la intuición wittgensteineana? La hipótesis con que trabajaré a continuación es que la podemos referir a la variante (1), es decir, al sentido entendido como una finalidad que va “más allá

de lo humano”.¹⁰ La pregunta que, de acuerdo a la intuición wittgensteineana, podría dejar de plantearse sería entonces la pregunta de si la vida posee o no un fin u objetivo que la trasciende, dotándola así de sentido. ¿Pero qué se quiere decir exactamente al afirmar que nuestra pregunta puede “dejar de plantearse”? ¿Y bajo qué condiciones puede ello ocurrir? Sostuve en la introducción que la pregunta por el sentido puede dejar de plantearse a quien lleva una vida buena, una vida lograda o feliz. ¿Lleva esa “intuición wittgensteineana” a la tesis —por cierto, rebatible— de que no puede ser feliz quien dice haber hallado en su vida una respuesta a la cuestión del sentido? En esta sección intentaré responder paso a paso a estas y otras interrogantes.

Por de pronto, conviene que nos refiramos de nuevo, así sea brevemente, a la posición del creyente. No puede ser casual —y tendremos que explicarlo— que las diferentes interrogantes en torno al sentido de la vida conduzcan constantemente y de un modo muy natural al tema de la religión. Pues bien, la hipótesis que he esbozado ciertamente *no* calza nada bien con la opción creyente —tomando el término “opción creyente” del modo más general posible, de forma que incluya cualquier tipo de creencia en una instancia superior o divina—. ¹¹ La hipótesis no calza con dicha opción por dos razones: en primer lugar, el creyente cuenta ciertamente con una *respuesta* ante la inquietud por el sentido; esta en absoluto se disuelve o desaparece, sino que es enfrentada de rechamante mediante una clara y rotunda contestación. Cuando una persona religiosa no se plantea la pregunta, es porque ya ha encontrado una respuesta. Y, en segundo lugar, es precisamente esa respuesta la que muchas veces permite al creyente vivir de un modo satisfactorio. Si se halla bien en este mundo, ello se debe en crucial medida a que obtiene orientación vital a partir de una respuesta sustantiva a la pregunta por el sentido. No existe, en su caso, ninguna relación entre el logro de una vida buena y la desaparición de dicha pregunta. Ahora bien, es cierto que todo lo anterior debiera ser precisado —matizado, complejizado, etc. — en varios puntos y desde diversos ángulos; no será este, sin embargo, el lugar en que hacerlo.¹² Entre otros motivos, porque la cuestión

¹⁰ Me referiré más abajo a la variante (2). En cuanto a (3) y (4) —sentido como importancia y dirección, respectivamente—, creo que corresponden finalmente a dimensiones de una pregunta, la pregunta por el *valor* de la vida (¿vale la pena vivir y en qué medida?), que debiéramos *distinguir* de la pregunta por el sentido, aunque sin perder de vista la estrecha *conexión* entre ambas. No alcanzo aquí a desarrollar debidamente el asunto. Hay consideraciones relevantes en Trisel 2007.

¹¹ Tampoco está de más puntualizar que al valerme, aquí y en adelante, del término “opción”, tengo siempre en mente el sentido enfático en que notablemente lo usa William James en su ensayo “The Will to Believe” (James 1995).

¹² Un reciente y extenso desarrollo de la temática del sentido de la vida desde una perspectiva religiosa es el que se puede leer en Estrada 2010 (en especial, pp. 61-104).

del sentido de la vida no configura, a fin de cuentas, un problema *teóricamente* acuciante cuando se la examina dentro de los parámetros de una vida sustentada en la fe religiosa. Aunque puedan y deban hacerse muchos matices, bajo el marco existencial de la fe las cosas resultan, *a fin de cuentas*, tan simples como diáfanas y, por lo mismo, tan profundamente reconfortantes: es Dios quien a través de un plan o designio le confiere sentido a la vida humana y se torna garante del mismo.

Cabe apuntar aquí a una relación particularmente estrecha entre la pregunta por el sentido y el tema religioso. Y es que cuando pensamos en el sentido de la vida —así sin más— solemos tener en mente un sentido *objetivo*, lo cual nos sitúa ya desde un comienzo en un punto de vista *externo*.¹³ Lo expresemos explícitamente o no, la pregunta suele ser: ¿qué sentido tiene mi existencia o la existencia en general, *objetivamente hablando*? (cf. Nielsen 1964, 214) Para dar siquiera con el problema del sentido de la vida, tal como lo entendemos habitualmente, no solo es necesario que pasemos de considerar los segmentos de una vida a considerar esa vida como un todo; se requiere, además, que dejemos de mirar ese todo desde nuestra perspectiva interna —la de cada cual— y que lo examinemos y enjuiciemos desde afuera, como un espectador neutral. En otras palabras, y valiéndonos de una formulación que ocupa Nagel en un contexto parecido, podríamos decir que la problemática del sentido “incluye un elemento que tiene que ver con el impulso religioso o, cuando menos, supone la aceptación de la pregunta a la que la religión pretende dar una respuesta.” (1996, 301). La pregunta es entonces: ¿cuál es el sentido *objetivo* de mi vida, esto es, independientemente del logro o malogro de mis metas grandes y pequeñas, independientemente de todas mis satisfacciones e insatisfacciones? O bien: ¿existe, al margen del bienestar que pueda experimentar respecto de tal o cual curso de acción, o incluso respecto de mi vida en general, algo así como una finalidad objetiva o absoluta, y en qué consistiría tal finalidad? Sobre la base de formulaciones como estas, que no hacen sino explicitar supuestos presentes en el modo en que emerge el tema usualmente, es correcto afirmar que la interrogante por el sentido de la vida, en su comprensión más frecuente y espontánea, *es* una interrogante religiosa. Ella misma constituye una preocupación de índole religiosa, en cuanto supone un punto de vista trascendente para siquiera articularse. He ahí la razón de por qué la cuestión del sentido de la vida nos suele llevar de un modo tan natural al tema de la religión.

¹³ La ecuación entre lo objetivo y lo externo, presente en esta oración y las que siguen, puede ser puesta en entredicho. Para efectos de lo que intento plantear, sin embargo, basta con que se acepte que dicha ecuación apunta a una noción *habitual* de objetividad, tanto dentro como fuera de la filosofía.

Aquí y en lo que viene, empero, será la figura del no-creyente la que capte nuestra atención.¹⁴ Porque si el planteamiento esbozado, esto es, la suspensión de la pregunta por el sentido de la vida por parte de una persona que lleva una vida lograda, posee interés como un posible modo de habérselas con nuestro tema, es justamente para el no-creyente que lo posee. Siendo más precisos, al no-creyente cabe imaginarlo, por un lado, como partidario de una respuesta a la pregunta y, por otro, como simpatizante de su disolución. Una posible respuesta suya sería la derechamente negativa (“la vida carece de todo sentido”), mientras que otras fijarían el sentido de la vida en algún factor interno a la misma (“el sentido de la vida es la búsqueda del máximo placer posible”). Siguiendo con el planteamiento anunciado, solo me centraré a continuación en la alternativa de la disolución.

Disolución se distingue, claro, de solución. Una cosa es hallar una respuesta a una pregunta y otra muy distinta es que esa pregunta, habiéndose planteado alguna vez, deje de plantearse. Pues bien, ello puede ocurrir cuando la pregunta por el sentido, que en su acepción primera y habitual conlleva siempre un dejo teórico, es *reemplazada* por una pregunta muy distinta, porque del todo práctica: la pregunta por la vida buena, como la suelen llamar los filósofos desde Platón. La desaparición de la cuestión del sentido coincide entonces con el hecho de que *otra* cuestión se apodera de la escena: ¿cómo debiera uno vivir para vivir bien, para llevar una vida lograda?

Constituiría un error identificar esta última interrogante, en virtud de su orientación práctica, con un cuestionamiento de índole moral. El “debiera” que aparece en su formulación no posee un carácter moral y apunta, en cambio, a un aspecto meramente prudencial que bien recoge la expresión “es aconsejable” (Wolf 2002, 85). Tampoco se está sugiriendo aquí que la búsqueda de la vida buena o la felicidad —usaré ambos términos en forma indistinta— sea lo *único* que debiera preocupar o serle importante a una persona.¹⁵ Sobre la pregunta por la vida buena, en fin, cabría decir muchas otras cosas (cf., por ejemplo, Wolf 2002, 81-110), pero en este contexto interesa sobre todo subrayar que su *alcance* es tan amplio como el de la pregunta por el sentido, y que en esa coincidencia radica la viabilidad de sustituir esta última por la primera. Tal como preguntábamos antes por el sentido no de una acción en particular ni de una determinada etapa de la vida, sino que de la vida tomada en su conjunto, así también preguntamos ahora no si tal o cual conducta resulta aconsejable ni si cabe adoptar tal o cual actitud; preguntamos cómo

¹⁴ Advierto una razón adicional para tal focalización en mi condición personal de no-creyente. Un cierto involucramiento personal resulta, pienso, bienvenido en un tipo de reflexión como la presente.

¹⁵ Nozick brinda varios argumentos en contra de esa frecuente opinión (cf. Nozick 1992, 79ss).

conviene vivir en general. La posibilidad de una sustitución tiene que ver entonces con el vigor y la eficacia de ambas interrogantes: que la pregunta por el sentido pueda dejar de plantearse dice relación directa con el hecho de que la pregunta por la vida buena también puede captar toda nuestra energía. Asunto distinto, claro, es el de cómo responder a esta última pregunta; aquí solo se trata del crucial reemplazo de una cuestión por otra.

¿Es postular la viabilidad de tal reemplazo equivalente a sostener que para el no-creyente la vida sí puede poseer sentido, solo que en la variante *interna* o *inmanente* de la expresión que distinguiéramos en la sección anterior? No lo creo. A la luz de la intuición wittgensteineana, y en la línea de reflexión que aquí se ensaya, hemos de reinterpretar ahora eso que llamamos antes “sentido como coherencia interna”. Considerado más de cerca, hablar de un sentido interno de la vida no constituye, pienso, sino una forma disfrazada que tiene el no-creyente de manifestar que su vida marcha bien tal como marcha, que se siente en general satisfecho con el tipo de existencia que lleva. *Life is meaningful* se revela, pues, como expresión de bienestar vital (en esta línea, cf. Wohlgenannt 1995, 35s). Dicho de otro modo, la afirmación de un sentido inmanente de la vida entraña, en realidad, una respuesta satisfactoria a la *pregunta práctica* por un modo logrado o feliz de vivir, lo que permite de paso explicar por qué estos dos temas, el del sentido y el de la felicidad, tienden muchas veces a ser confundidos. Moritz Schlick concluye su ensayo sobre la cuestión del sentido proponiendo una regla de vida que dice así: “¡Conserva el espíritu de la juventud! Porque él es el sentido de la vida.” (Schlick 1975, 200). Pero lo que Schlick llama aquí “sentido de la vida” no representa, en rigor, ningún contenido o mensaje que opere como respuesta a una interrogante teórica por la finalidad objetiva de la vida, sino que la simple recomendación de un *modo* de vivir —un modo, por cierto espléndidamente descrito por Schlick, en que se privilegian aquellas actividades, como las lúdicas en general, que constituyen un fin en sí mismo (cf. 1975). Bajo el enfoque presentado, el no-creyente se contenta con el hecho de no obtener respuesta a la cuestión del sentido objetivo de la vida (sentido como finalidad externa). Agnóstico o ateo, deja la cuestión entre paréntesis. Pero lo hace no para retomar la búsqueda en algún momento posterior o en algún otro sentido. Simplemente la *deja* entre paréntesis, quedándose solo con el desafío práctico y concreto de vivir lo mejor posible. El tópico de una generación interna de sentido, esto es, la idea de que nosotros mismos lo creamos o inventamos, resulta fácilmente aplicable a cursos particulares de acción o a etapas determinadas de vida; no así, en cambio, cuando se piensa en la (mi) vida en general, cuando se la considera en su totalidad.

Cabe registrar dos factores como indicios de plausibilidad a favor del planteamiento bosquejado hasta aquí. En primer lugar, nunca hablamos de una vida con sentido —en ninguna las cuatro variantes distinguidas en la sección anterior—

de un modo neutral, esto es, sin *valorar* tal vida, sin considerarla como algo de suyo deseable (cf. Metz 2013). Pues bien, ello concuerda muy bien con el hecho de que en el marco de una vida que se experimenta como valiosa la pregunta deje de plantearse; porque si el sentido de la vida fuese algo neutral en términos valorativos, cabría esperar que la pregunta correspondiente continuara vigente en el caso de una existencia armónica o lograda. Es cierto que todo esto vale también para la opción del creyente; también en su caso, la pregunta por el sentido suele aparecer junto con la irrupción de alguna desgracia (muerte de seres queridos, catástrofes naturales, etc.), cuando la monotonía de nuestras biografías se torna insoportable o en ciertas edades propensas al cuestionamiento personal (el joven que ve ya próxima su vida adulta y no sabe cómo encararla; el anciano que examina el camino recorrido e intuye que no acertó en sus desvelos). Pero mientras las cosas van bien, la pregunta por el sentido no se asoma y hasta puede resultarnos fastidioso que nos la recuerden. Ahora bien, lo que aquí importa destacar es que todo esto, válido en el caso del creyente, lo es *también* para el no-creyente. Hablar de sentido nunca es neutral en términos valorativos y esto sirve de apoyo al hecho de que el no-creyente deja de hacerse la pregunta cuando llega a sentirse satisfecho con el tipo de vida que lleva.

El segundo factor es que al referirnos a una vida con sentido, y de nuevo en cualquiera de las cuatro acepciones, tenemos en mente algo que una vida posee o exhibe de un modo *gradual* (cf. Edwards 1967, 125¹⁶). En la historia de una persona dada suelen haber períodos que se experimentan como *más* o *menos* provistos de sentido que otros; y las historias de algunas personas, consideradas en su totalidad, parecen *más* o *menos* poseedoras de sentido que las de otras. Pues bien, el hecho de que el sentido de la vida tenga que ver con un más o un menos —no con un sí o un no— también puede ser leído bajo el prisma de la intuición wittgensteineana. En efecto, esa gradualidad parece hablar perfectamente de un *modo*, mejor o peor, en que se vive, y no necesariamente del *contenido* de un designio (sentido como finalidad u objetivo).

IV. LATENCIA

Según lo propuesto, el no-creyente que logra encausar su vida de un modo logrado puede hallarse libre de la inquietud por el sentido, sin necesidad, por lo tanto, de tener que negarlo. Tanto negar como afirmar que la vida posea sentido es *responder* a la pregunta correspondiente, precisamente aquello de lo cual quedaría dispensado aquel no-creyente que adhiriera a la intuición wittgens-

¹⁶ En el mismo pasaje Edwards menciona a Carl Gustav Jung, quien solía decir que en las vidas de sus pacientes no había “*suficiente* sentido” (el énfasis es mío).

teineana. De hecho, su falta de religiosidad torna razonable la anulación de una pregunta, cuya enunciación, como viéramos, representa de suyo un gesto religioso.

Ahora bien, importa distinguir dos casos: el de alguien que, tal como un niño, prácticamente nunca se ha hecho cargo en serio de la preocupación por el sentido y el de alguien que, habiéndola conocido o hasta padecido de cerca, la ve poco a poco desaparecer, en virtud de la vida tranquila y satisfecha que lleva. Ambos gozan de lo que cabría describir como una inocencia existencial. Pero la “segunda inocencia” de quien sí enfrentó alguna vez la preocupación posee un valor del que necesariamente carece la candidez infantil. Se trata de una inocencia que se *logra* a lo largo de un proceso personal, pues no se encuentra *dada* de buenas a primeras. Aunque sin buscar respuestas a una interrogante que lisa y llanamente no sigue en pie, quien alguna vez se la formuló ve las cosas de un modo diferente; la vida tiene para él, a diferencia de un niño, una densidad mucho mayor. Valorar el hecho de que la pregunta por el sentido de la vida deje de plantearse no entra en conflicto con valorar el hecho de que otrora se nos planteara.

Pero algo más, y no menor, queda por aclarar respecto de esta segunda inocencia y el relevo de interrogantes que la permite. Porque luego de enfatizar la posibilidad de que la pregunta por la vida buena se apropie, por así decir, del lugar reservado a la pregunta por el sentido, de modo que esta última desaparezca o deje de surgir, resulta decisivo introducir una salvedad: no creo que la pregunta por el sentido de la vida desaparezca alguna vez *del todo*. De algún modo, ella continua viva y vigente incluso en el interior de quienes pensamos, con Wittgenstein, que la solución al problema de la vida consiste en su disolución, los que saludamos la posibilidad de que la pregunta correspondiente nos deje en paz, sin que ello requiera de respuestas. Y es que *de algún modo* continuará planteándose.

No se me ocurre un concepto más adecuado para referirme a ese “de algún modo” que el de latencia. La condición habitual de la pregunta por el sentido, una vez reemplazada y disuelta, es la de algo que en cierta medida ya no está ahí —porque no está de un modo abierto o manifiesto—, pero que en una condición distinta sí que está: la pregunta continúa *latente*. Valiéndonos del parecido fonético —que no etimológico— entre “latente” y “latir”, podríamos agregar que la pregunta por el sentido late, tal como lo hace nuestro corazón aunque por lo común no lo escuchemos, y que continuará seguramente latiendo, mientras lo haga nuestro corazón. Dicho sea de paso, es debido al carácter oculto pero real de la pregunta, que para nada cabe vincular la presente propuesta con ideas de corte positivista. No solo no existe aquí *dictum* alguno referido a una ausencia de significado en la pregunta por el sentido o sus posibles respuestas

—lo cual incide, dicho sea también de paso, en una actitud mucho más tolerante frente a la alternativa religiosa—. Además de ello, el tópico de la disolución, caro al pensamiento filosófico positivista, adquiere un tono existencial completamente diferente cuando se lo comenta y complementa mediante la noción de latencia.

La latencia que atribuimos a la pregunta por el sentido, incluso una vez disuelta, muestra tanto un parecido como una diferencia respecto de una acepción más reciente y específica que ese mismo término recibe en las actuales ciencias de la computación. En estas se denomina “latencia” a la suma de retardos temporales dentro de una red, esto es, al tiempo que se demoran los datos en propagarse y estar disponibles desde que se realiza su pedido.¹⁷ El parecido estriba en que, tal como en el caso computacional, muchas veces no tenemos un control sobre la condición latente de la pregunta por el sentido. Tal como no podemos acelerar, y a veces tampoco retardar o interrumpir, la transmisión de datos apretando aprisa el teclado del computador, así tampoco se halla bajo nuestro control la posible aparición, de un momento a otro, de nuestra interrogante; como decíamos antes, esta puede irrumpir, por ejemplo, junto con alguna inesperada tragedia personal o social. Es cierto que también puede presentarse de un modo progresivo, a propósito de alguna edad típicamente proclive a incertidumbres existenciales o en el marco de una vida vuelta insípida rutina, pero ello ocurrirá en un proceso nuevamente ajeno a nuestro gobierno. Ahora bien, la diferencia tiene que ver con este mismo aspecto: y es que existen *otras* ocasiones en que sí tenemos cierto dominio sobre la pregunta por el sentido, ocasiones en que, si está en nuestro interés, la podemos suscitar, como intentaré mostrar un poco más abajo.

Así entonces, o bien producto de circunstancias de la vida, o bien debido a nosotros mismos, los paréntesis dentro de los cuales había quedado recluida la pregunta por el sentido son eliminados. Liberada ahora de sus guardianes, la pregunta nos vuelve a mirar una vez más y directamente. Sin embargo, ahora solo nos mira; nos mira, *sin demandar respuesta alguna*. He aquí el verdadero sentido de la llamada disolución, en virtud de la cual la pregunta por el sentido nos deja en paz. Nótese que no existe contradicción, ni lógica ni existencial, en afirmar primero la posible disolución de la cuestión del sentido de la vida y proponer luego su carácter latente. La pregunta se puede volver a presentar una y mil veces, pero ello ocurre ahora, ahora que vivimos nuestra segunda inocencia, de un modo muy particular: sin que sean necesarias respuestas. Es esta la

¹⁷ En biología médica existe una acepción muy parecida: la latencia es en este contexto el tiempo que transcurre entre el momento en que se contrae una enfermedad y la aparición de los primeros síntomas.

experiencia del asombro, la que está en nuestras manos suscitar y a la que me referiré brevemente para terminar.¹⁸

Ernst Tugendhat distingue dos sentidos del asombro: asombrarse de que algo sea como es y asombrarse de que algo sea. A efectos de claridad terminológica, se refiere en el primer caso a un “sorprenderse” (*sich wundern*) y en el segundo a un “asombrarse” (*staunen*) propiamente tal (cf. 2004, 167-179). Según el autor alemán, el sorprenderse de que algo sea de un modo determinado, tal como le ocurre característicamente al científico, suscita la necesidad de una explicación, la demanda de respuesta a la pregunta ¿por qué? (¿por qué el objeto X o el evento Y presenta las propiedades que presenta?) Es lo que precisamente no ocurre en el caso del asombro como tal, el propio de la experiencia filosófica.¹⁹ Por lo mismo, mientras que la sorpresa se vive primordialmente como experiencia pasajera —el científico emprende muy pronto la búsqueda de explicaciones—, en la del asombro, en cambio, podemos detenernos y permanecer. ¿Y por qué habríamos de querer permanecer en ella? No alcanzaré a justificarlo como quisiera, pero tampoco quisiera omitirlo: porque el asombro puede resultar placentero. Existe un extraño placer en detenerse frente a un árbol o un animal cualquiera, sin pensar nada en especial; o en quedarse perplejo, sin buscar explicación, cuando el surtidor de agua comienza repentinamente a funcionar en un jardín; o en leer una poesía sin entenderla del todo... O en mirar el techo. Mirar el techo es sinónimo de pensar y sentir que, en el fondo, no hay nada que entender en esta vida, salvo quizá eso mismo. Los techos son superficies lisas que nada esconden ni contienen; meras superficies, como las de piedras, maderos o adoquines, otros grandes compañeros en el ejercicio de la contemplación. Es cierto que detrás de cualquier techo se halla el cielo, pero este no es más que otro

¹⁸ Lo expresado en los últimos párrafos se me figura un complemento a las reflexiones pertinentes de Nagel (cf. 1996, especialmente 307-320). La continua alternancia entre la condición latente y la manifiesta de la pregunta por el sentido no es sino reflejo del conflicto irresoluble, subrayado por Nagel una y otra vez, entre una perspectiva interna, en la que todo lo que hacemos o dejamos de hacer nos importa en grado sumo, y una externa, desde la cual nos vemos a nosotros mismos como “desde una gran altura” (309) y con una indiferencia casi peligrosa. Si nunca podemos silenciar del todo la pregunta, es porque ese punto de vista externo, desde el cual ella se torna explícita, es “una parte demasiado esencial de nosotros como para que no sea posible suprimirla sin faltar a la honestidad” (301). Y así como más abajo sugiero la aceptación alegre de la falta de explicaciones, según Nagel “es preferible comprometerse y distanciarse al mismo tiempo y ser, por ende, absurdos” (320). Se trata, pienso, de la misma sugerencia.

¹⁹ Respecto de la experiencia filosófica del asombro conviene citar nuevamente el *Tractatus*: “No cómo sea el mundo es lo místico sino que sea” (Wittgenstein 2003, 6.44). En su *Conferencia sobre ética* Wittgenstein retoma el punto al referirse a su experiencia *par excellence*: “Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo, me asombro ante la existencia del mundo.” (1989, 38).

techo. Los techos son techos y nada más, su silencio no puede ser más silencio. Contemplantos se me antoja una de las acciones más honestas de las que somos capaces los humanos, por recordarnos nuestra condición última. Y aunque el placer de hacerlo es indudablemente extraño, no deja de ser placer. Así, la pregunta por el sentido de la vida no desaparece del todo, pero tampoco resulta necesario y ni siquiera deseable que así ocurra. Su latencia es bienvenida, como lo es, o puede ser, la experiencia del asombro en que las preguntas —como los techos— nos miran sin pedir respuestas. La experiencia placentera del asombro es la de aceptar de corazón y buena gana que no hay ni habrá respuestas.

Podría surgir aquí el siguiente problema: ¿no existe acaso una tensión entre tener, y hasta cultivar, la sensación del asombro y ya no tener, porque se ha disuelto, la pregunta por el sentido? Creo posible mostrar que se trata de un conflicto más bien aparente, y no solo por la precisión que he introducido, mediante la noción de latencia, en la idea de la disolución. Existe una importante razón adicional: como vimos al compararla con el tema la vida buena, la cuestión del sentido conlleva siempre un dejo teórico, mientras que la impresión del asombro es ante todo eso: una impresión. En el asombro, tal como queda bosquejado, se manifiesta y celebra una emoción, un estremecimiento vital. De esa manera, la desaparición de la pregunta por el sentido puede ir perfectamente de la mano de una vida en el asombro. En la sentencia de Wittgenstein “*El enigma no existe*” (2003, 6.5) que sirve de epígrafe al texto presente, el vocablo *Rätsel* (enigma) apunta más a un reto mental —un acertijo casi— que a un misterio estremecedor; la sentencia debe ser interpretada entonces como la negación de que exista un cierto problema *teórico* que resolver, siendo entonces del todo compatible con la existencia de un temple de asombro frente a la misteriosa existencia del mundo.

No solo por esta última observación, pienso que Wittgenstein suscribiría la presente interpretación de su “intuición”. Al inicio de este trabajo cité una afirmación suya que leemos en *Aforismos. Cultura y valor*: “La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir en tal forma que desaparezca lo problemático.” (2007, 70). En ese mismo texto, apenas un par de líneas más abajo, dicha afirmación es primero cuestionada y luego defendida por su propio autor, en términos que condensan muy bien todo lo sugerido aquí a la luz del concepto de latencia:

Pero, ¿acaso no sentimos que quien no ve allí un problema está ciego ante algo importante; a decir verdad, ante lo más importante? ¿No me gustaría acaso decir que ese tal vive precisamente ciego, como un topo, y que si pudiera ver, vería el problema?

O no debo decir que quien vive correctamente no experimenta el problema como *tristeza*, es decir, como algo problemático, sino más bien como una alegría;

por así decirlo, como un ligero éter en torno a su vida y no como un trasfondo dudoso. (2007, 71)²⁰

Las consideraciones vertidas en el curso de esta reflexión poseen, prácticamente sin excepción, el carácter de propuestas, nada más que propuestas.²¹ Esto vale para el tema de la segunda sección, ya que no existe una única manera legítima de distinguir entre diversos sentidos de “sentido de la vida”. Pero vale también, y de un modo más relevante, para todo lo que vino después. Centrándome en la opción del no-creyente, sostuve que la cuestión del sentido —en su comprensión más habitual, como búsqueda de una finalidad objetiva de nuestras existencias— puede dejar de plantearse, cuando es sustituida por la pregunta práctica por la vida buena. Puntalicé además dos aspectos que considero relevantes: por un lado, que hablar de un sentido de la vida como coherencia interna, es decir, de un sentido inherente a la vida misma, no representa, en definitiva, sino una forma distinta de expresar que nos sentimos satisfechos con el modo en que vivimos; y por otro lado, que para entender correctamente —o al menos lejos de cualquier positivismo— la idea de la disolución, resulta imperioso advertir que la pregunta por el sentido de la vida nunca desaparece del todo, que se mantiene siempre latente. Tal advertencia no torna inocua la noción de disolución, pues cuando la pregunta abandona su estado de latencia reclama ciertamente atención, pero ya no respuestas. Son esas las principales ideas que he tratado de hacer plausibles en este recorrido.

Pienso que el peculiar pudor que genera hoy por hoy la sola mención de la pregunta por el sentido de la vida en ambientes académicos se halla en parte conectado con la aludida imposibilidad de ofrecer, de cara a temas como este, demostraciones en lugar de sugerencias.²² Es el incomodo de habérselas con temas llamados “blandos”. Una excesiva profesionalización de la actividad fi-

²⁰ Un alcance a la traducción: en la pregunta “¿No me gustaría acaso decir que ese tal vive precisamente ciego, [...]”, la expresión “*der lebe so dahin*” es vertida por “ese tal vive”, quedando omitido el matiz de una vida lánguida y rutinaria, presente en la dicción alemana. Más preciso sería traducir: “¿No me gustaría acaso decir que ese tal vive como si vegetara, precisamente ciego, [...]”.

²¹ Relacionado con lo mismo: Gerhardt muestra convincentemente que la inquietud por el sentido se inscribe siempre en un determinado horizonte histórico-cultural (cf. 1994, 373-375). No he tematizado aquí ese importante aspecto, pero ciertamente puede hacérselo válido respecto de la propuesta presentada.

²² Se ha observado que la pregunta tiene también algo de *cómico*, siendo a veces motivo de bromas. Según Nozick, esto obedece a que “se halla tan cargada de emoción y aspiraciones que camuflamos nuestra vulnerabilidad mediante chistes” (1981, 571; mi traducción). Mi comentario en torno al incomodo generado por el tema se complementa bien con el apunte de Nozick sobre su carácter a ratos jocoso.

losófica y una especialización a ultranza de quienes la practican son factores responsables de que actualmente tienda a considerarse serio únicamente aquel trabajo que —se conciba a sí mismo como interpretación de un autor clásico o como texto sistemático— culmina en algo así como un duro *reto* a que otro filósofo demuestre lo contrario. Se habla hoy primordialmente de “investigación”, bastante menos de “reflexión” y casi nada de “meditación”; se escriben muchos más *papers* que ensayos —que *verdaderos* ensayos—. Todo ello es reflejo, desde luego, de una determinada concepción del rigor filosófico y la argumentación conceptual. Pero si tal concepción induce a marginar de la agenda filosófica preocupaciones existenciales como las del sentido, ello mismo constituye motivo suficiente para someterla a revisión. Como William James, pienso que frente a los llamados grandes temas lo que finalmente podemos ofrecer son solo descripciones y redesccripciones que hagan más o menos coherentes nuestras *opciones* (lo cual poco y nada tiene de relativismo, aunque ya no alcance a detenerme en el intento de mostrarlo). Entre el tema del sentido y el tema religioso existe, junto a la analogía apuntada en la tercera sección, otro crucial parecido metodológico: en uno y otro caso constituye una simple desmesura pretender ofrecer demostraciones a favor o en contra de la posición que sea. Ambigüedad, disolución y latencia no son más que claves de una *invitación* a examinar y vivir la cuestión del sentido de un modo determinado.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, Alfred Julius (1947), “The Claims of Philosophy”, en Klemke/Cahn 2008, pp. 199-202.
- Burke Murphy, Jason (2010), “Betting on Life: A Pascalian Argument for Seeking to Discover Meaning”, en *The Monist* vol. 93, nº 1, pp. 135-140.
- Cioffi, Frank (2004), “Wittgenstein and the Riddle of Life”, en Moyal-Sharrock, Danièle (ed.), *The Third Wittgenstein*, Hampshire: Ashgate, pp. 193-209.
- Cooper, David (2005), “Meaning and Life”, en *Ratio* 18 (1), pp. 125-137.
- Eagleton, Terry (2007), *The Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Edwards, Paul (1967), “Meaning and Value in Life”, en Klemke/Cahn 2008, pp. 114-133.
- Estrada, Juan Antonio (2010), *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*, Madrid: Trotta.
- Frankfurt, Harry (1988), “The Importance of What We Care About”, en idem, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80-94 [*La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Buenos Aires: Katz 2006].
- Frankfurt, Harry (1999), *Necessity, volition, and love*, Cambridge: The Press Syndicate of

- the University of Cambridge [*Necesidad, volición y amor*, Buenos Aires: Katz 2007].
- Frankfurt, Harry (2004) *The Reasons of Love*, Princeton: Princeton University Press [*Las razones del amor: El sentido de nuestras vidas*, Barcelona: Paidós 2004].
- Frankfurt, Harry (2006) *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Stanford: Stanford University Press.
- Gerhardt, Volker (1994), “Sinn des Lebens. Über einen Zusammenhang zwischen antiker und moderner Philosophie”, en Caysa, Volker y Eichler, Klaus-Dieter (eds), *Praxis, Vernunft, Gemeinschaft*, Weinheim: Beltz Athäneum, pp. 371-386.
- Gerhardt, Volker (1995), “Sinn des Lebens”, en Ritter, Joachim y Gründer, Karlfried (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, Berlin/Basel: Schwabe Verlag, pp. 815-824.
- Holzapfel, Cristóbal (2005): *A la búsqueda del sentido*, Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- James, William (1995), *The Will to Believe and Other Writings* (ed. and with an introd. by Trace Murphy), New York: Image Books.
- Klemke, E. D. / Cahn, Stephen (eds.) (2008), *The Meaning of Life. A Reader*, Oxford: Oxford University Press.
- Lurie, Yuval (2006), *Tracking the meaning of life: a philosophical journey*, Columbia, Missouri: University of Missouri Press.
- Metz, Thaddeus (2013), “The Meaning of Life”, en Zalta, Edward N. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/life-meaning/>
- Nagel, Thomas (1979), *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press [*La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*, México, D. F.: FCE 1981].
- Nagel, Thomas (1986), *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press [*Una visión de ningún lugar*, México, D. F.: FCE 1996].
- Nielsen, Kai (1964), “Linguistic Philosophy and ‘The Meaning of Life’”, en Klemke/Cahn 2008, pp. 203-223.
- Nozick, Robert (1981), “Philosophy and the Meaning of Life”, en idem, *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 571-650.
- Nozick, Robert (1989) *The Examined Life. Philosophical Meditations*, New York: Touchstone [*Meditaciones sobre la vida*, Barcelona: Gedisa 1992].
- Schlick, Moritz (1975), “Vom Sinn des Lebens”, en Schleichert, Hubert (ed.), *Logischer Empirismus – Der Wiener Kreis*, München: Fink, pp. 177-200.
- Thompson, Caleb (1997), “Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life”, en *Philosophical Investigations* 20, pp. 97-116.
- Trisel, Brooke Alan (2007), “Judging Life and Its Value”, en *Sorites* 18, pp. 60-75.
- Tugendhat, Ernst (2003), *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Mün-

- chen: Beck [*Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Barcelona: Gedisa 2004].
- Tugendhat, Ernst (2010), *Anthropologie statt Metaphysik*, 2., erweiterte Auflage, München: Beck [*Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa 2008 (traducción de la primera edición alemana de 2007)].
- Valdés Villanueva, Luis M. (2008), “Tolstói y Wittgenstein: el significado y la vida”, en: Moya, Carlos (ed.), *Sentido y sinsentido. Wittgenstein y la crítica del lenguaje*, Valencia: Pre-Textos, pp. 207-226.
- Wiggins, David (2004), “Wittgenstein on Ethics and the Riddle of Life”, en *Philosophy* 79, pp. 363-391.
- Williams, Bernard (1973), “The Makropulos Case: reflections on the tedium of immortality”, en idem, *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 82-100 [*Problemas del yo*, México, D. F.: UNAM 1986].
- Williams, Bernard (2006), *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton: Princeton University Press [*La filosofía como una disciplina humanística* (selección), México D. F.: FCE 2011].
- Wisdom, John (1965), “The Meanings of the Questions of Life”, en Klemke/Cahn 2008, pp. 220-223.
- Wittgenstein, Ludwig (1984a), *Tractatus logico-philosophicus*, en Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [*Tractatus logico-philosophicus*, versión e introducción de J. Muñoz e I. Reguera, Madrid: Alianza 2003].
- Wittgenstein, Ludwig (1984b), *Philosophische Untersuchungen*, en Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [*Investigaciones filosóficas*, traducción de A. García Suárez y U. Moulines, México, D. F. / Barcelona: UNAM / Crítica 1988].
- Wittgenstein, Ludwig (1984c), *Vermischte Bemerkungen*, en Werkausgabe, Bd. 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [*Aforismos. Cultura y valor*, traducción de E. Frost y J. Sádaba, Madrid: Espasa Calpe 2007].
- Wittgenstein, Ludwig (1989), *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [*Conferencia sobre ética*, traducción de F. Birulés, Paidós: Barcelona 1989].
- Wohlgenannt, Rudolf (1995), “Has the Question about the Meaning of Life any Meaning?”, en Hanfling Oswald (ed.), *Life and Meaning. A Reader*, Oxford: Oxford University Press, pp. 34-38.
- Wolf, Ursula (1999), *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt [*La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid: Síntesis 2002].