

El sentido de la vida

0. *La pregunta por el sentido de la vida.*

La pregunta por *el sentido de la vida* suele ser considerada como la pregunta más profunda de la filosofía, mundana o académica: incluso se llega a definir al hombre como «el ser capaz de interrogar por el *sentido del ser*», de su existencia, de su vida; así, Heidegger. La pregunta suele formularse de este modo: «¿cuál es el sentido de la vida?» No faltan respuestas: religiosas, morales, políticas: «la vida es la ejecución de una comedia, o de una tragedia, escrita por un idiota», &c. Pero tampoco faltan quienes no encuentran satisfactorias tales respuestas y llegan a dudar de la consistencia de las preguntas: «¿acaso tiene la vida sentido?» «¿no es la vida un *sin sentido*, incluso un *contrasentido*, puesto que acaba indefectiblemente con la muerte?»

Cuestiones que piden evidentemente un tratamiento filosófico. Filosofías diferentes ofrecerán también tratamientos diferentes que, sin embargo, cuando sean verdaderamente filosóficos, no podrán considerarse como si discurrieran en planos incommunicables, puesto que cada uno de ellos tendrá que vincularse, aunque sea polémicamente, con los demás, a fin de confrontar la estructura de los campos respectivos, medir los propios argumentos y poder fijar su alcance. Nosotros ofrecemos aquí una exposición esquemática del asunto desde la perspectiva del *materialismo filosófico*.

1. *Análisis de la idea de sentido. La idea de «sentido ontológico».*

1. *El término sentido tiene diversos «sentidos». Ejemplos.*

«Sentido» es un término que se utiliza en múltiples acepciones. Muchas de ellas no parecen tener que ver entre sí, salvo una vaga analogía. Conviene sepa-

rar de inmediato los usos del término como nombre absoluto (los sentidos externos: vista, tacto, &c.; y los internos: memoria, imaginación, estimativa, &c.; el *sexto sentido*) y los usos en contextos sincategoremáticos en los cuales el término *sentido* va siempre unido a una determinación especial («sentido de un texto», «sentido de una acción», &c.). *Sintácticamente* pueden prestarse a confusión, en español, sintagmas tales como «sentido de un texto» y «sentido de la vista», pero cabe diferenciar *semánticamente* ambas situaciones de este modo: en «sentido de la vista», *de la vista* desempeña el papel de una especificación de un género nominal (sentido, como órgano receptor) y el *de* desempeña la función de *genitivo objetivo*. Pero en el sintagma «sentido de un ademán» la determinación no es tanto una especificación de un género previo cuanto un componente él mismo determinante, un *genitivo subjetivo*. Por lo demás, caben diversas hipótesis para explicar la conexión entre ambos grupos de acepciones del término *sentido* y, desde luego, los sentidos (cada uno de los cinco sentidos) podrán interpretarse a la luz del concepto sincategoremático cuando subrayamos el contenido más que el propio acto de sentir. En cualquier caso nos atenderemos aquí exclusivamente al término *sentido* en su uso *sincategoremático*, es decir, como término que sólo significa vinculado al «de...» (sentido de un gesto, pero también sentido de un vector) puesto que la fórmula, a la que se acoge la expresión *sentido de la vida*, tiene ésta estructura, cuando la analizamos en una perspectiva ontológica.

No desdeñamos, con todo, la posibilidad de interpretar *sentido de la vida* dando a *sentido* el alcance de un término *absoluto*; pero entonces la expresión adquiere una coloración epistemológica más que ontológica, puesto que ella alude a un hipotético órgano (o «*sexto sentido*») capaz de intuir o conocer no ya las figuras o los colores sino la vida o lo viviente en cuanto tal. Así H. Bergson habló de la *intuición*, como sentido del viviente o ante el viviente —frente a lo mecánico—; R. Otto habló de la *facultad divinadora* como órgano o sentido para captar la vida divina; O. Spengler habló de un *tacto fisiognómico* como órgano o sentido para captar lo viviente cultural o espiritual.

El término *sentido*, como término sincategoremático, tiene, sin embargo, en sí mismo, una *extensión* muy amplia, hasta el punto de que incluso cabría pensar que *semánticamente*, por la materia, es un término equívoco, sin perjuicio de la forma *sintáctica* común, en la que puede ir insertado como término sincategoremático. En efecto:

- (1) Por una parte, *sentido de...* se aplica a materiales propios de las *ciencias lingüísticas* (culturales) como cuando decimos: «sentido de un texto», «este conjunto de letras arrojadas al azar carece de sentido» (= «el sentido de esta secuencia de letras es nulo»), «esta traducción no logra sentido» (no ya igual al sentido del original, sino ningún sentido). Herodoto (IV, 131-132) nos transmite una célebre anécdota que nos muestra cómo las construcciones culturales (el presente que los escitas ofrecieron al rey Darío: un pájaro, una rana, un ratón y cinco saetas) pueden tener diferentes sentidos, pueden ser interpretadas de modos diferentes y aún contrapuestos. Darío lo interpretó así: los escitas se rinde a mi soberanía en

tregándome el aire (el pájaro), la tierra (el ratón) y el agua (la rana), así como las armas (las cinco saetas). «Pero Gobrias, uno de los septenviros que arrebataron al mago trono y vida, dio un parecer del todo diferente del de Darío, pues conjeturó que con aquellos presentes querían decirles los escitas: si vosotros, persas, nos os vais de aquí volando como pájaros, o no os metéis bajo la tierra hechos unos ratones, o de un salto no os echáis en las aguas convertidos en ranas, no os será posible volver atrás, sino que todos quedaréis aquí traspasados con estas saetas.»

- (2) Pero también en las *ciencias etológicas*: «el sentido de este zarpazo era ahuyentar un enemigo», o bien «el sentido (psicoanalítico) de las convulsiones de este enfermo es nulo».
- (3) Y por último, en las *ciencias físicas y matemáticas*: el *sentido* del vector (pseudovector) \vec{C} , producto vectorial de dos vectores $\vec{A} \wedge \vec{B}$, está en la *dirección* de la perpendicular al plano que forman las direcciones de los vectores \vec{A} y \vec{B} ; el *sentido* de \vec{C} presupone que el triedro A, B, C tenga la misma orientación que el espacio; otro ejemplo más sencillo: el *sentido* del movimiento de la flecha disparada es el de izquierda a derecha.

2. Construcción de una idea funcional genérica de sentido.

Podríamos ensayar la hipótesis de que estas diversas acepciones sólo tuviesen que ver entre sí vagamente, dada la heterogeneidad categorial de los contenidos determinantes («sentido de la piedra Rosetta» o «sentido de un vector»). Sin embargo, y sin perjuicio de esta heterogeneidad, vamos a defender aquí la tesis de que estas diferencias categoriales (lingüísticas, etológicas, físicas...) pueden quedar englobadas en una profunda unidad ontológica, porque se refieren al ser mismo, o al modo de ser de las diversas situaciones, a la unidad dada en una idea, la idea de *sentido ontológico*. Estaríamos ante una estructura dialéctica, porque partiendo de un nivel *fenomenológico*, en el que se dibuja la distinción o separación entre dos fases o momentos de determinadas «configuraciones morfológicas empíricas», dos estratos que se nos muestran en una conexión *sui generis*, nos conduce a un tipo de *unidad esencial* que compromete la separación fenoménica, que, sin embargo, sigue siendo ineludible para que se mantenga esa «conexión de sentido». De este modo, puede decirse que la idea de sentido, referida a una «morfología empírica» determinada, consta de una oposición fenoménica (dada en un plano operatorio, que hace referencia al sujeto operatorio y que, de este modo, mantiene su condición de fuente de la configuración de la morfología) que, sin embargo, ha de terminar siendo rectificadora en el plano *esencial*, pero de tal suerte que la rectificación, en la que culmina la idea, remita de nuevo a la distinción fenomenológica, al margen de la cual no tendrfa lugar, en la morfología dada, esa *diferencia de potencial* que hace que se forme el concepto de *sentido*.

A) La distinción operatoria en el *plano fenomenológico* es (en el caso más sencillo) una distinción entre dos fases o momentos de la morfología, concatenados o asociados por contigüidad.

- a) Una fase, estado o disposición de *entidades corpóreas* (que denominaremos por la letra griega ϵ) necesariamente múltiples, pero no amorfas, que desempeñan el papel de sujeto de atribución del sentido. Diremos que ϵ es aquello que soporta o tiene sentido.
- b) Una fase o disposición (que algunos considerarán incorpórea, pero que en todo caso sigue siendo material), distinguible de ϵ y separada, entre otras cosas, por una *secuencia temporal* (al menos en cuanto a su estado de segregación de ϵ) que designaremos por la letra griega τ . El término τ es tal que al *componerse* con ϵ le confiere el *sentido*. Es muy probable que τ se hipostasíe como si fuera él mismo el sentido que ulteriormente es comunicado a ϵ ; pero nosotros supondremos que τ sólo se constituye como sentido precisamente cuando se comunica a ϵ (cabría una analogía: a la manera como el haz de rayos luminosos procedente del proyector sólo se manifiesta cromáticamente al aplicarse sobre la pantalla).

B) Ahora bien, supuesto el par (ϵ, τ) de momentos de una configuración o morfología dada, momentos que, en el *plano fenomenológico*, han de aparecer, desde luego, asociados o concatenados (aunque mantienen su independencia conceptual), se establece, en el momento precisamente de conformarse el *sentido*, una conexión no simétrica $R(\epsilon, \tau)$ en virtud de la cual pueda afirmarse que se da una *unidad esencial* según la cual τ se nos muestra como constitutiva de la misma unidad o composición de la multiplicidad reconocida en ϵ (como «razón de ser» de la *unidad de las partes* de ϵ) y determinando la posibilidad de decir precisamente que ϵ «está dotado de sentido». Podremos segregar ϵ de τ , pero a costa de despojarlo de sentido. Por lo demás, la conexión R puede considerarse dada, o bien desde el punto de vista *emic* del sujeto que realiza el sentido (es decir, como conexión $[\epsilon, \tau]$ desde el punto de vista del intérprete), o bien desde el punto de vista *etic* del observador del intérprete. Cabría formular así la situación: *Ordo cognoscendi*, ϵ es anterior a τ , *ordo essendi*, τ es anterior a ϵ (en tanto que se presenta como la razón de la unidad de las partes de ϵ).

La conexión $R(\epsilon, \tau)$ constituye el núcleo de la *ontología dialéctica del sentido*; una ontología que ha de poder desarrollarse por medio de otras ideas ontológicas con las cuales se interfiere. Las más señaladas, para nuestro propósito, son las ideas de *parte* y de *todo* (aunque también cabría un desarrollo por medio de las ideas de *materia* y de *forma*: ϵ sería la materia y τ la forma). No es que ϵ desempeñe siempre el papel de una parte de τ o recíprocamente, porque caben diversas situaciones: ϵ puede ser parte de τ o viceversa, o ambas partes de una tercera totalidad. Si interpretamos R como una relación, acaso la idea ontológica tradicional más adecuada para formular la conexión entre ϵ y τ fuera la de relación transcendental (a la que nos hemos refe-

rido en el capítulo sobre la persona). Y llamamos ontológico al sentido dado en esta idea de sentido por cuanto, aunque el punto de partida de la construcción de tal idea sea gnoseológico (*ordo cognoscendi*), sin embargo, suponemos que la idea sólo se completa cuando va referida al ser o realidad misma de los términos (*ordo essendi*).

3. *Aplicación de la idea genérica de sentido propuesta al análisis de seis conceptos distintos que pudieran reconstruirse como modulaciones o especificaciones de la idea general.*

Apliquemos ahora esta estructura $R(\varepsilon, \tau)$ a diversas situaciones en las cuales se recojan conceptos tradicionales susceptibles de ser considerados como modulaciones de esta idea ontológica de sentido.

(1) Ante todo, nos referiremos al concepto de *instrumento*, en tanto que él puede considerarse como una relación R de sentido. No queremos decir que la relación de sentido ontológico sea siempre una relación de instrumento, sino inversamente, el instrumento es una relación característica de sentido. El instrumento (unas tijeras) tiene un cuerpo no amorfo ε , es decir, una morfología o multiplicidad corpórea que está precisamente configurada en función de ciertos objetivos que no están fenoménicamente presentes en ε , que son distintos de él (por ejemplo cortar una tela). Cortar una tela es τ , y además una operación independiente de ε , incluso porque tal proceso puede hacerse con otros instrumentos o procedimientos que no son las tijeras. Ahora bien, el objetivo operatorio τ es el que *da sentido* a las tijeras ε , a su morfología: las tijeras perderían su sentido (la razón de ser de su morfología como tales tijeras) desconectadas de su objetivo propio. Además, sería un *sinsentido* utilizar las tijeras en el vacío y sería un *contrasentido* tratar de cortar con ellas un diamante. (Ponemos el ejemplo de las tijeras, o de cualquier otro instrumento, para mostrar que los términos *sentido*, *contrasentido*, *sinsentido* desbordan el campo meramente lingüístico y se aplican, por derecho propio, a cualquier campo operatorio.)

(2) En segundo lugar, citamos el concepto de *síntoma* en la acepción hipocrática, en tanto él es un contenido o morfología ε fenomenológica, corpórea, sensible (rubor, dolor, tumor, calor), que nos remite a una *enfermedad* (o a la salud, si se supone que un síntoma dado en una «crisis» es el principio de una recuperación, de la «lisis»), que desempeña la función de τ . En este caso, ε es parte de τ , pero ε es fenoménicamente (*ordo cognoscendi*) anterior a τ , aunque τ es causalmente (*ordo essendi*) anterior a ε . *El sentido del síntoma es la enfermedad y sólo por ella es síntoma.*

Desde luego, el sentido de los *signos lingüísticos* es un caso particular del «sentido» ontológico. En el análisis saussuriano, el *significante*, que no es amorfo, que tiene una morfología constituida por sus «rasgos distintivos», es ε ; el *significado* es τ (Saussure decía que el significante está presente y el significado ausente). La relación semántica σ/O es muy práctica para analizar el concepto de

sentido, en particular, para la situación de los *cosignificantes* (por ejemplo las partes de la *expresión* –en terminología de Hjelmslev– que no son signos por sí mismos o que son signos tautogóricos). Pero hay que guardarse de la sinécdoque que hace del signo lingüístico proposicional el prototipo de cualquier otra relación de sentido (como ocurre cuando se habla, por ejemplo del *lenguaje de los síntomas* o del *lenguaje de los instrumentos*).

(3) La relación entre las *flechas* y *el blanco*, al cual aquéllas van dirigidas, es una relación de sentido, una relación que no se confunde con el concepto vectorial de sentido. El sentido de la flecha (ϵ) es el blanco (τ) desde el punto de vista del sujeto operatorio; porque si las flechas toman su «dirección y sentido» es porque están en función del blanco y esto aunque no acierten. La prueba es que los errores siguen distribuyéndose en función del blanco: el blanco (la diana) es la razón, por tanto, de la distribución probabilística de los impactos. La diana, como objetivo o sentido τ de las flechas, puede considerarse como el *finis operis* de las mismas, pero sólo en tanto va configurado por una prolepsis, correspondiente al *finis operantis*.

(4) El concepto de «sentido de un vector» puede considerarse como una especificación del caso anterior: aquí el sujeto ϵ del sentido es la dirección de la fuerza o del movimiento; aquello (τ) que confiere el sentido es la derecha o la izquierda, el arriba o el abajo (por referencia al sujeto operatorio) y el sentido se le confiere al vector siempre dentro de una dirección dada.

(5) El sentido es, muchas veces, el *fin de un movimiento, acción o proceso*, pero un fin que debe considerarse *intrínseco o immanente*, y no exterior al proceso. Intrínseco significa que τ sea la razón de ϵ . No se trata, pues, de que el sentido diga siempre finalidad (la enfermedad no es el fin del síntoma, así como tampoco es instrumento suyo; ni el significado es el fin del significante); es *la finalidad* la que constituye *una modulación de la idea de sentido ontológico*. Por ello, la distinción entre el proceso y su fin es muy difícil en cada caso, y la distinción entre finalidad immanente y trascendente es muy ambigua. Habrá que determinar, en cada caso, el criterio de immanencia. Pues *si es immanente por respecto al mismo movimiento* (por ejemplo la flecha disparada en el tiempo t_2 y en el t_1) *no hay separación suficiente para hablar de fin y de sentido* (no cabe decir que el sentido o fin de una masa inercial, en t_1 , sea su posición en t_2); pero si es *trascendente* se introduce un objetivo extrínseco (*finis operantis*) y entonces tampoco τ será razón de ϵ . En resolución, sólo cuando la immanencia de la finalidad o su trascendencia se diga en términos del sentido τ de ϵ , cabrá decir que el fin es immanente, &c.

En cualquier caso, y aun cuando reconozcamos amplias franjas de intersección entre las ideas de *sentido* y de *finalidad*, lo cierto es que no cabe reducir la idea de sentido a la de finalidad ni, recíprocamente, la idea de finalidad a la de

sentido. El sentido no implica finalidad, salvo prescripción definicional *ad hoc*; ni recíprocamente. En efecto:

La relación entre la cabeza de un fémur segregado (tras un corte anatómico, valga la redundancia) y su acetábulo puede considerarse como una relación de sentido, porque podemos decir que el sentido del acetábulo (ϵ) —es decir, lo que confiere la unidad sinalógica configuracional a sus partes óseas— es el acoger o encajar a la cabeza (τ). La relación $R(\epsilon, \tau)$ podría ser considerada como relación transcendental, puesto que no es posible suponer a la configuración «acetábulo» como un término cuya morfología estuviese previamente constituida y que ulteriormente pudiera contraer una relación de ajuste con un fémur (al modo de Empédocles, cuando decía: «los ojos iban en busca de sus frentes...»); la relación con el fémur es constitutiva de la misma configuración «acetábulo». Pero sería muy forzado decir que la cabeza del fémur es la finalidad del acetábulo. Algunos dirían que entre la cabeza de un fémur y su acetábulo hay una relación teleológica inmanente; pero la teleología de esta relación sería aparente y metafórica, puesto que la relación teleológica (*teleoklina*) implica una sucesión temporal entre los términos relacionados, mientras que en el caso de referencia los términos se nos dan simultáneamente y sin «solución de continuidad» (para decirlo con Letamendi). Para la relación de sentido es suficiente, en cambio, la distancia espacial entre una cabeza de fémur segregada, por ejemplo, descoyuntada y su acetábulo; una vez que la cabeza τ ha sido segregada y el acetábulo ϵ permanece segregado es cuando podemos decir que el sentido de esta configuración ϵ es acoger la cabeza de un fémur. (Para un médico, podría constituir un *finis operantis* volver a encajar el fémur descoyuntado en su acetábulo; pero el *finis operis* es aquí precisamente el sentido.)

Por su parte hay que afirmar también que la finalidad no implica sentido. Podríamos demostrar esta tesis ateniéndonos al campo de sentidos que nos ocupa (el «sentido de la vida»). Pues en este campo —como diremos más tarde— es preciso reconocer sentidos aparentes (es decir: no-sentidos, sin-sentidos, o pseudo-sentidos); pero de tal suerte que tales pseudosentidos pueden resultar *precisamente y formalmente* de procesos teleológicos muy estrictos, de conductas *finalísticamente* orientadas. Luego —si esto es así— la presencia efectiva de una finalidad en un proceso práctico o conductual no garantiza el sentido de la conducta, salvo que se esté dispuesto a no querer distinguir entre el sentido objetivo de la conducta, su *finis operis*, y el sentido meramente subjetivo y aparente del mero *finis operantis*. Un individuo obsesionado por construir una máquina dotada de movimiento perpetuo de primera especie, capaz de salvar a la humanidad de su crónica miseria energética, desarrollará una conducta teleológica orientada por una finalidad precisa, la máquina de referencia; puede decirse que la conducta de ese individuo será considerada como una conducta proléptica y teleológica, acaso dotada de una alta capacidad integradora de la vida psicológica del supuesto inventor. Sin embargo, desde el punto de vista de la termodinámica, habrá que decir que la conducta de tal individuo carece de sentido objetivo, puesto que el *perpetuum mobile* es imposible, un círculo cuadrado; ni siquiera podrá na-

die considerar inventor a ese sujeto, puesto que jamás podrá llegar a construirse semejante máquina. La morfología del artificio urdido por el citado individuo no puede decirse que tenga *sentido*. Y si la obsesión del supuesto inventor, juntamente con sus recursos, fueran tales que nuestro individuo pudiese llegar a consagrar prácticamente su vida entera a la consecución de esa máquina imposible, habría que decir que esa vida carecía de sentido, incluso que era una vida estúpida, aunque difícilmente podríamos afirmar que carecía de finalidad subjetiva. Es cierto que no faltarán psicólogos que den por suficiente la finalidad subjetiva como criterio del sentido de la vida. Sobre todo si esa finalidad subjetiva logra organizar e integrar los actos del aparente inventor y mantiene su equilibrio psicológico proporcionándole un objetivo firme, un rumbo seguro que le permite sobreponerse a las adversidades, y aún desarrollar las virtudes más elevadas de tenacidad, probidad, &c., del trabajador. Pero este diagnóstico sólo podrá mantenerse al precio de ignorar la distinción entre *sentido de la vida*, en su acepción filosófica y moral, y el *sinsentido* o *pseudo sentido* (o, si se quiere: el sentido meramente subjetivo o psicológico) de una vida que será tanto más estúpida cuanto más tenaz y proba se mantenga en la persecución de lo imposible (cifrar el «sentido de la vida» en la *resurrección de la carne* ¿no es aún más absurdo que cifrarlo en la consecución del *perpetuum mobile*?).

La relación de intencionalidad, *intentio* (que los escolásticos analizaron, y luego Brentano y Husserl) es una relación de sentido, que en cierta medida se superpone a este concepto. Sin embargo hay que preguntar siempre: ¿toda relación de sentido es relación de intencionalidad? Originariamente no, porque la *intentio* hacía referencia a un *finis operantis* antropomórfico, de estructura proposicional. Por eso el síntoma no es intencional respecto de la enfermedad ni tampoco podría decirse que el sentido de un vector sea intencional respecto de su dirección.

(6) Por último, consideraremos el caso de la conexión entre un *bien* y un *valor*, por cuanto el *bien* puede desempeñar la función ϵ y el *valor* la función τ . Así, una interpretación concreta de una sonata para piano de Mozart es un «bien» (una serie de procesos físicos) que soporta un «valor»; valor que no se ve comprometido aunque el piano esté desafinado y, correspondientemente, el «sentimiento» que produce la interpretación sea sumamente desagradable (tampoco el valor económico de un billete de banco se ve mermado por el hecho de estar arrugado o desteñido, o por el sentimiento de desconfianza inicial que él suscite). Habrá que suponer que el valor es la razón de que las partes constitutivas del bien (los diferentes sonidos, los acordes, ritmo, &c., de la sonata; la textura, manchas de tinta, &c., del billete de banco) aparezcan organizadas del modo como lo están. No atribuimos al *sentimiento* subjetivo esta función constitutiva del valor (y, a su través, de la morfología del bien) que les atribuyó el subjetivismo axiológico (Müller-Freienfels sostenía que el valor de nuestra sonata, por ejemplo, procedería *íntegramente del sentimiento de quien la aprecia o estima, y no al revés*). La tesis anterior no implica presuponer una acepción absolutista de los valores (al estilo de

Max Scheler) como *esencia* independiente de los bienes y de los sentimientos. Lo que presupondremos es que los valores no son independientes de los bienes, ni estos de los sujetos, dado el carácter necesariamente «antrópico» de todo bien. Sólo que esta referencia antrópica de los bienes a los sujetos no implica la subjetividad de los valores, puesto que estos pueden consistir en la misma conexión de unos bienes con otros a través del propio sujeto (el valor de *verdad*). El teorema de Pitágoras implica triángulos rectángulos contruidos operatoriamente, que desempeñan el papel de bienes, pero no por ello la identidad sintética en la que hacemos consistir el valor de verdad del teorema será reducible al juicio que lo reconoce o al sentimiento de admiración o de certeza que le acompaña. Ahora bien, para aceptar la función constitutiva (τ) de los valores respecto de los bienes (ϵ) será preciso distinguir los *valores formales* de los *valores materiales*; pues el valor formal (es decir, el valor reconocido, estimado como tal) puede desempeñar la función τ . Sin embargo, el valor formal (reconocido, estimado) puede no coincidir con el valor material (que es el valor genuino). El valor formal, cabría decir, tiene la «forma» del valor, pero puede ser un pseudovalor: el valor ilusorio (formal) del oro de El Dorado fue el motivo que determinó la constitución de las múltiples empresas organizadas para explotarlo.

II. Aplicación de la idea de sentido ontológico a la vida humana.

1. Vida orgánica (biológica) y vida humana (biográfica o política).

Las acepciones del término *vida* pueden agruparse, para nuestro propósito, en dos grandes grupos:

(A) Vida como *vida orgánica* (vegetal, animal). La vida tal como la estudian las ciencias biológicas. (Fueron Treviranus y Lamarck quienes inventaron la palabra «Biología» precisamente para referirse a una ciencia que englobase a la Botánica y a la Zoología como ciencia de los seres vivos orgánicos).

(B) Vida como *vida espiritual*, la vida divina, como vida eterna (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, de Boecio) pero también la vida humana, como vida moral, cultural, o vida afectada por sus referencias a los valores (*vida*, tal como aparece en acepciones como *Vidas paralelas* de Plutarco o incluso *La vida es sueño* de Calderón, o simplemente en la expresión, común en nuestros días, «vivir mi *vida*»).

No es nada fácil establecer las *relaciones* entre ambos grupos de acepciones. Desde un punto de vista reduccionista, la vida espiritual (al menos la vida espiri-

tual humana, pero teniendo en cuenta que tan espiritual, tan operación del Espíritu, es la composición de una sinfonía como la construcción de una red de alcantarillado) es sólo un caso particular (una especie) de la vida biológica; por tanto, la expresión *vida biológica* se considerará redundante. Pero el reduccionismo es muy confuso. Pues una cosa es el reduccionismo pensado en perspectiva ontológica y otra pensado en perspectiva gnoseológica.

¿Qué efectos tiene el reduccionismo ontológico sobre el gnoseológico? Muy pocos, al margen del ya importante de negar que la vida pueda existir fuera de la vida biológica. Pero, aun concediendo esto, es lo cierto que los métodos de la Biología, morfológica o molecular, no pueden utilizarse para el análisis de una obra musical, incluso cuando ésta es vocal, pongamos por caso. Sin duda, se presupone que un tenor de ópera debe ser un mamífero pulmonado, que modula su respiración: la fisiología incluso puede establecer las longitudes máximas posibles de una emisión de voz; todo el flujo sonoro se compone de anhídrido carbónico, y un organismo construido sobre moléculas de silicio (y no de carbono) no podría cantar. Con todo, la estructura de la obra coral no puede analizarse a partir de la química del carbono, como tampoco el teorema de Pitágoras puede demostrarse a partir de estructura física o química de las figuras triangulares, fuera de las cuales suponemos, sin embargo, que no existen triángulos.

Cuando hablamos de *vida humana*, sin necesidad de afirmar que ella es independiente de la vida biológica (como sostiene el espiritualismo cristiano y el propio cartesianismo) hablamos de una vida que no es reducible a la vida orgánica y ello es evidente cuando se trata de la vida social que algunos llaman por ello, *superorgánica* (Kroeber). Porque aunque las estructuras sociales humanas estén formadas por organismos, ellas no son organismos (como pretendió H. Spencer), ni aunque las ciudades estén compuestas de casas, ellas no son casas (pese a la pretensión de Alberti); así como tampoco los complejos formados por poliedros regulares constituyen un poliedro regular.

Ni cabe el reduccionismo cuando nos referimos a las vidas individuales, es decir, a la *biografía* (las *vidas paralelas*, antes citadas): un significado de *vida* más cercano a lo que la filosofía existencialista de nuestro siglo llamó *existencia* y, en España, con Ortega, se llamó *vida*, por antonomasia. Las biografías no pueden, en efecto, reducirse a categorías biológicas (lo que no obsta a que un biólogo o un médico puedan reexponer una biografía dada manteniendo constantemente la presencia de las categorías biológicas). Pero cuando Gregorio Marañón, por ejemplo, ofrece una biografía de Tiberio o de Enrique IV, «desde un punto de vista biológico», no lleva a cabo, aunque lo hubiese pretendido, una reducción, pues no hace una historia clínica, sino una estimación de la incidencia que determinados factores biológicos pudieron tener en el comportamiento de sus biografiados, así como también, recíprocamente, la incidencia que su comportamiento (en la mesa, en la caza) pudo tener sobre sus organismos.

Como *definición operacional* esencial de la vida humana (es decir, como definición que no quiere ser metafísica, como lo es la de quienes definen la vida humana como «vida espiritual» o como «meditación sobre la nada») tomamos el *proceder*

proléptico de la misma. Y ello siempre que las prolepsis se entiendan, no ya como un «proyecto de futuro» (concepto a su vez metafísico) sino como una *anamnesis* que al repetirse y transformarse realiza lo que retrospectivamente llamamos «futuro». De aquí se deduce, además, que sólo en una sociedad dotada de una tradición histórica (por tanto, de un lenguaje) cobra la vida humana su figura. Porque las prolepsis proceden, sin reducirse siempre a ellas, de las *anamnesis* cuyos contenidos nos son ofrecidos, en una gran medida, por nuestros antepasados y por sus reliquias.

2. Aplicación de la idea general de sentido a la vida biológica y a la vida humana.

Es obvio, según lo dicho, que la vida, tanto en su acepción de vida biológica como en su acepción de vida humana, puede, de alguna manera, en todo o en sus partes, ser sujeto de la idea de sentido, es decir, puede desempeñar los papeles de ε . Pero también es evidente que *los sentidos que la vida pueda recibir en los diversos casos no tendrán por qué ser unívocos sino muy diversos*. Sus entrecruzamientos habrán de ser complejos, y, a veces, casi inextricables.

La vida es, en su acepción biológica, el campo en el que las *categorías teleológicas* se han mantenido con más tenacidad. Mientras que las causas finales han desaparecido casi por completo de las ciencias físicas, en cambio, se mantienen, de hecho, en las ciencias biológicas (aunque haya muy distintos modos de explicar o justificar su uso). Algunos pretenden que su alcance es meramente heurístico («las alas de las aves son para volar», significando que «las aves vuelan porque tienen alas»); pero ello ya sería suficiente para aplicar la idea de sentido ontológico.

Diríamos, por ejemplo, que las alas son el sujeto ε de un objetivo o función τ que es el desplazarse o sostenerse en el aire. Objetivo que es distinto, en el orden de los fenómenos, de la anatomía de las alas, pero que, a su vez, es la razón de ser de su morfología (un pájaro mosca, un colibrí de los ríos andinos, está adaptado para sostenerse en vuelo bajo unas flores a fin de chupar su jugo, en evolución convergente con un cierto tipo de abejorro).

La conexión $R(\varepsilon, \tau)$ no es, en principio, simétrica, y así decimos que el «sentido del huevo» es la gallina; aunque a veces se ha dicho también que el sentido de la gallina es el huevo («una gallina es un mecanismo por el cual un huevo produce otro huevo»). Por cierto, en todo caso, un sentido inmanente, como una teleología inmanente que no incluye demiurgos o conciencias planificadoras transcendentales. Aun cuando, eso sí, incluya un sujeto operatorio que ha disociado, en el orden fenoménico, el huevo (ε) y la gallina (τ), para luego establecer su conexión de identidad (si no en el orden de la cadena individual, sí al menos en la de los individuos enclasados).

La encina individual, que sale de la bellota, no será la razón de ser de la bellota que existía anteriormente, pero sí es su razón de ser en cuanto clase o especie; por eso, el sentido de la bellota es la encina; y si no se pudiera vincular la bellota a la encina, la bellota carecería de sentido, sería una morfología ininteligible.

Una bellota *absoluta* —absuelta toda relación a la encina— es un *sinsentido*; una bellota brotando de un manzano no injertado es un *contrasentido*.

También es evidente que la idea ontológica de sentido, tal como la hemos definido, tiene amplia aplicación a la vida humana, tanto individual como social. Al menos cuando la vida humana se considera en su perspectiva *diamérica*, es decir, cuando consideramos *conexiones segmentarias de la vida humana*, como puedan serlo las flexiones de un gimnasta, como sujeto o soporte (ϵ) de un sentido otorgado por la competición (τ); o la cooperación de dos jugadores de fútbol cuyos movimientos (incluso en el momento en que el *sentido* físico de su carrera está en contra de la puerta enemiga) tienen el sentido de colocar el balón en la puerta del equipo contrario. La idea de sentido, aplicada a la vida humana, en su acepción «biográfica» implica, desde luego, que los sujetos de ese sentido han de ser los actos u operaciones prolépticas en los que la biografía consiste según contenidos específicos. Esto no significa que no quepa aplicar a la vida humana la idea de *sentido* según una escala genérica (biológica). En todo caso, el concepto de *sentido de una vida* no tiene adscrito una calificación moral o ética polarizada: una vida puede estar llena de sentido aun cuando esté estructurada sobre el objetivo de destruir a otros individuos. El sentido de esta vida podría ser calificado de maligno, pero esta calificación no despojaría a esa vida de «sentido».

El sentido de los *comportamientos* (ϵ) de los hombres se nos revela con claridad cuando ellos se ajustan a la morfología de las *ceremonias* (τ). Así, el sentido de la inclinación de la cabeza (ϵ) puede ser la ceremonia del saludo a otra persona (τ). Incluso el concepto de «vida racional» se redefine, en gran medida, por medio del sentido, supuesto un marco institucional ceremonial. Así, el sentido de las correrías (ϵ) de ciertos pueblos africanos, en época de epidemia, es cazar las brujas (τ) que (*emic*) producen la enfermedad. Quien no conozca el objetivo τ (*emic*) podrá creer que ϵ carece de sentido (como pudiera carecer de sentido humano proléptico, aunque lo tenga sintomático, biológico, una agitación convulsiva debida a una infección tetánica). El sentido *emic* puede ser más o menos consciente (puede estar automatizado, como una rutina). Muchas veces, el sentido *etic* que el antropólogo o el sociólogo pueda determinar en esa rutina, ya no será específicamente humano sino biológico genérico, por ejemplo, etológico (así, se dirá que la caza de brujas, desde el punto de vista *etic*, tiene el *sentido* de descargar las tensiones psicológicas determinadas por la epidemia).

La impregnación que todos los actos, comportamientos en general, segmentos de la vida humana, tienen en la idea de *sentido* puede ser derivada precisamente de su *contextura proléptica*, puesto que los objetos de las prolepsis desempeñan el papel de objetivos τ de los comportamientos ϵ , que reciben su razón de ser, su sentido, de aquellas prolepsis. Por lo demás, los sentidos *emic* se recubren unos a otros, se transforman, se refuerzan mediante símbolos y doctrinas. Esto es lo que hace prácticamente inagotable el análisis del sentido de los «segmentos» que podamos distinguir, como *partes formales*, en la vida humana (lo que hace necesario apelar a una *hermenéutica* de la vida, si nos decidimos a utilizar esa metonimia tomada de las ciencias lingüísticas).

El sentido de los actos o comportamientos dados en la vida humana no radicaré, pues, tanto en la naturaleza de los objetos τ (que pueden ser opacos a todo sentido cuando se consideran en sí mismos, sea porque perdieron la transparencia originaria, sea porque nunca la tuvieron) cuanto en *el proceso de transferencia de motivaciones objetivas a los actos ε* , que son los que reciben el sentido.

Por ejemplo, cuando consideremos el sentido atribuible a los actos constitutivos de la conducta de ocultación de un pecador ante un Dios omnisciente, podrá incluso parecer absurdo el considerar como un objetivo a τ . Sin embargo, lo cierto es que encontramos sentido (τ) a las maniobras de Adán y de Eva (ε) cuando, según el *Génesis*, se ocultaban de Yahvé tras haber comido la manzana. Quien actúa sin que sus actos tengan ningún objetivo será calificado de irreflexivo; será estúpido, torpe, o simplemente se equivocará quien actúa contrasentido (es decir, quien ejecuta actos cuyo sentido objetivo, *finis operis*, es opuesto a sus prolepsis, al *finis operantis*). Sentido y contrasentido, por tanto, no son categorías que puedan circunscribirse únicamente al lenguaje: una sierra de arco, con los dientes hacia dentro, es un contrasentido. A veces, nos parecen sinsentidos conductas cuyos objetivos *emic* desconocemos; pero si logramos determinar el término τ que da sentido a esas conductas, ellas lo adquirirán, al menos en apariencia (como pseudo-sentido), aun cuando τ sea en sí mismo ridículo o absurdo: por ejemplo, estarán llenos de sentido *emic* los actos de un individuo, antes considerado, orientados a construir una máquina *perpetuum mobile* de primera especie. La crítica que incesantemente acompaña a todos los actos de la vida humana, no deriva de una simple malevolencia, sino de la necesidad de contrastar, o bien si los actos propios (o los de los demás) tienen sentido, respecto de objetivos prefijados, o bien si los objetivos son posibles o bien si son pseudo-sentidos. Porque si se declarasen absurdos, con evidencia, perderían sentido racional los actos encaminados a realizarlos, como es el caso del fabricante de la máquina antes citada.

Una cuestión de singular importancia se suscita aquí a propósito de las *utopías*. Las utopías, por definición, en su acepción estricta, son situaciones irrealizables, absurdas. Según esto, una vida política orientada utópicamente, será un contrasentido. Sin embargo, con frecuencia se defiende el sentido de la política utópica, incluso se dice que sólo tiene sentido verdadero una vida política cuando es utópica (Bloch, *El Principio Esperanza*). En rigor, acaso con ello quiere significarse o bien que la utopía confiere sentido en tanto que, al menos, aspectos suyos determinan resultados prácticos políticos («utopías de hoy, realidades de mañana») —con lo que tendríamos que la utopía confiere sentido cuando no es utopía— o bien se quiere decir que la utopía confiere sentido a la vida de los hombres, no en función de su realización, sino de su *influencia tranquilizadora*, que permite descargar tensiones, terrores o desesperanzas (ahora la utopía es *opio del pueblo*, o bien *auto-engaño, falsa conciencia*). Por nuestra parte afirmamos que el sentido de la vida presupone, si quiere ser racional, la posibilidad no utópica de los objetivos; y que unos objetivos *emic*, declarados absurdos, obligan a retirar todo sentido a los actos y operaciones encaminados a su consecución, o a declararlos pseudo-sentidos, o a considerarlos como meros vehículos de sentidos inconfesados o inconscientes.

3. *Aplicación de la idea de sentido de la «vida humana» a la «vida de la Humanidad».*

La pregunta por el sentido de la vida adquiere otro carácter, y otras dimensiones, como *pregunta trascendental*, no ya cuando la entendemos en un contexto particular, *diamérico*, aplicado al nexo de unos segmentos de la vida en función de sus objetivos, sino cuando la entendemos en un *contexto global* o *total*. A saber, cuando la aplicamos, o bien a la vida individual (a una existencia), tomada como unidad de referencia, o bien a la vida de un grupo social (banda, ciudad, Estado) o bien incluso, en el límite, a la vida de la humanidad entera. Es entonces cuando la pregunta adquiere sus proporciones más características. Tampoco ahora la idea de un «sentido de la vida» adquiere algún alcance peculiar, unívoco, puesto que debemos considerarlo cambiante, según que la vida totalizada sea la del individuo, la del grupo social o la de la humanidad entera. Esto es debido a que la vida individual puede tener relaciones de parte a todo respecto de la vida del grupo y éste puede tener estas mismas relaciones respecto de la vida de la humanidad; pero la humanidad ya no es parte de una vida humana, y si es parte de otra vida espiritual (angélica, divina), ésta será trascendente respecto de la vida humana efectiva, real.

En cualquier caso el concepto de *sentido de la vida* no tiene por qué ser interpretado según el formato de un concepto unívoco-distributivo (respecto de cada una de las vidas humanas). Este formato es el que está presente (aunque no de un modo exclusivo) en la respuesta teológica, ordinaria en nuestra cultura, a la cuestión del «sentido de la vida» («la visión de Dios es el objetivo último capaz de comunicar un sentido a la vida de cada uno de los hombres»). Parece evidente que el concepto del sentido de la vida, así utilizado, en su formato unívoco, tiene mucho de construcción *ad hoc* para responder a la pregunta por el sentido de la vida. El concepto de «sentido de la vida», cuando la vida se sobrentiende como vida personal, finita, «biográfica» —en la perspectiva de la idea de persona expuesta en la Lectura precedente— agradece un formato lógico no unívoco, sino funcional-analógico, «personalizado»; porque «sentido de la vida» significará ahora «sentido de cada vida personal» —lo que no quiere decir que esa vida personal pueda cobrar sentido aisladamente, «distributivamente»— y este sentido puede ser muy diferente en cada caso. Y lo que es más significativo: *los sentidos de las diferentes vidas personales pueden ser incompatibles entre sí, aunque también pueden ser semejantes o simplemente diferentes.*

Pero, sin perjuicio de estas modulaciones, en todos los casos estamos ante un uso de la expresión *sentido de la vida* no estrictamente diamérico, puesto que preguntamos por el sentido de la vida como una totalidad. Cuando consideramos la vida individual como parte de una vida colectiva, más aún, como eslabón para la vida de las futuras generaciones, la pregunta por el sentido de la vida de las presentes sería diamérica respecto de las futuras, si es que la idea de sentido pudiera aplicarse aquí. En todo caso, como veremos, la pregunta trascendental no está por completo desvinculada de las preguntas por el sentido, en un contexto diamérico, precisamente porque la trascendentalidad tiene lugar a través de ellas.

Podríamos dudar acerca de si es aplicable la idea de sentido a la vida humana en contextos no diaméricos, cualquiera que éstos fueran. Desde luego no hay razones a priori para afirmar que el concepto de *sentido*, referido a la vida humana (en cuanto vida proléptica, que consiste en la ejecución de cursos de operaciones tendentes a realizar planes o proyectos definidos) pueda serle aplicada (como a un sujeto ϵ) a la vida humana biográfica global y no, más bien, a segmentos suyos, más o menos largos, cuando ellos puedan estar dotados de sentido preciso, cuando puedan ser considerados como unidades dotadas de sentido. (Tiene sentido, por ejemplo, el «segmento» de vida de un atleta –sus entrenamientos, su disciplina, su conducta política o diplomática– que se ha propuesto obtener una medalla olímpica y que la ha obtenido de hecho.) Una vida humana puede, según esto, decirse «llena de sentido» cuando en ella podemos distinguir abundantes configuraciones teleológicas conformadas (y esto es condición necesaria) por el propio sujeto. La dificultad aparece en el momento en el que se procede a transferir la función del sujeto del sentido (ϵ) a la vida global; pues esto implicaría que esta vida global ha debido ser prefigurada desde el principio como un argumento central (que no excluye «excursos», dotados incluso de sentidos particulares); y, en cualquier caso, un «proyecto global de vida», aunque permitiera hablar de sentido de la vida también unitario, no garantizaría un valor más alto, puesto que todo dependería (incluso si los propósitos se cumplen) de la naturaleza de sus contenidos, del contenido material del sentido. ¿Por qué habrá que aplicar a una vida humana la estructura de un edificio cuya configuración global está dada a su vez a partir de configuraciones particulares, sin que sea la suma de ellas? Nos inclinamos a concluir que el «sentido de la vida» puede cumplirse, en su momento global, como una concatenación o intrincación de configuraciones parciales dotadas de sentido y que, sin perjuicio de su mutua y eventual oposición (incluyendo la contradictoriedad de objetivos) puedan decirse que se han entretejido de hecho.

Cabe sostener, con sólidos fundamentos, que *la idea de sentido es diamérica*, como lo es la relación de anverso respecto del reverso, referidos a partes del mundo físico, o como es diamérica la relación de derecha a izquierda, o la relación de entropía máxima de los sistemas cerrados. Carecerían de sentido, en cambio, conceptos tales como el de «reverso del mundo», «estar a la derecha del mundo» o la «entropía del mundo» como totalidad. ¿No le ocurrirá igual a la expresión «sentido de la vida» aplicada a la vida totalizada y no a partes diaméricas suyas? Podría parecerlo, si tenemos en cuenta que los sentidos atribuidos a la vida humana, como totalidad, pueden considerarse, en general, como un desarrollo, llevado al límite, de sentidos diaméricos particulares. Sin embargo, cabe invocar un argumento que limita esta crítica, cuando se tienen en cuenta los contenidos. Pues es evidente que la vida globalizada individual tiene, no sólo respecto de la vida del grupo, sino también respecto de sus partes prolépticas, conexiones de identidad y continuidad tales que pueden tomarse como fundamentos para pensar que la idea de sentido no pierde toda su capacidad de aplicación en estas totalizaciones. Es cierto que siempre puede dudarse de la posibilidad de tomar una vida global como sujeto (ϵ) de algún sentido, y ello debido a que semejante totalización es considerada desde «su

interior» imposible. Pero, cuando una vida pueda considerarse homogénea respecto de otras vidas, la totalización puede entenderse de otros modos.

Si ahora nos atenemos, no ya a la vida como sujeto (ϵ) de sentido (sea la vida global, sean segmentos suyos), sino al término (τ) de ese sentido, podemos distinguir dos situaciones bien distintas:

- (1) Aquellas en las que τ sigue siendo, en cualquier caso, humano, es decir, aquellas situaciones de *inmanencia* (cualquiera que sea su escala) de τ respecto de ϵ , como vida humana.
- (2) Aquellas en las cuales τ figura como no siendo humano, sea porque aunque se concibe como viviente es un viviente no humano, sea porque se concibe como no viviente. En ambos casos, diremos que τ es *transcendente* a ϵ , si bien de maneras muy distintas.

Pero aun manteniéndonos en el ámbito de la inmanencia de _ respecto de la vida humana, la alternativa (o disyuntiva) de principio más importante con la que ha de enfrentarse la idea de «sentido de la vida» es ésta: ¿hay que definir necesariamente el sentido de la vida en el ámbito de la inmanencia individual (a lo sumo: en el ámbito de nuestro *presente*, en cuanto incluye al círculo de nuestros amigos o de nuestros enemigos) o bien hay que definirlo en el ámbito de una inmanencia humana mucho más amplia, que implique el *pretérito* o el *futuro*, por tanto, la desaparición de nuestra propia vida presente? ¿Cabe poner, como objetivo de mi vida (o de la vida de «mi generación») la realización de planes o programas, acaso heredados del pretérito, pero cuyos resultados sólo podrán esperarse años o incluso siglos después de nuestra muerte? ¿Qué *sentido* puede tener para mi vida una probable gloria póstuma que no puedo, por principio, experimentar? ¿Qué sentido puede tener para «mi generación» su «sacrificio revolucionario» en aras de las generaciones futuras? La respuesta de la ética epicúrea es terminante: ninguno, porque los *objetivos* que puedan *dar sentido* a mi vida habrán de definirse en el ámbito de mi propia *esfera* (que, en sí, implica sin duda a otras muchas esferas de su presente). Sin embargo, lo cierto es que muy pocas personas se comportan en su vida real de acuerdo con el *reduccionismo* epicúreo, sin que por ello pueda decirse de ellas que obran «irracionalmente»: la *muerte* no es el *fallecimiento* (como hemos dicho); por ello, las relaciones respecto de nuestros *sucosores* pueden ser tan operativas o más como las relaciones respecto de nuestros *antecesores* o como las relaciones respecto de nuestros *coetáneos*.

4. *El sentido de la vida y su relación con los valores de verdad.*

Cuestión de importancia filosófica principal es la de las relaciones entre la Idea de sentido de la vida con los valores y, muy especialmente, con los valores de la verdad, con los cuales ya nos hemos encontrado, de pasada, en párrafos anteriores. No es nada evidente que estas relaciones deban considerarse como significativas.

Ante todo consideremos las relaciones del *sentido de la vida* con los valores. Es obvio que los valores pueden dar *sentido* a actos, operaciones, conductas o formas de vida. Ahora bien, la idea del sentido de la vida, ¿puede resolverse en el conjunto de los actos, conductas, formas de vida, &c. constitutivas de una vida personal (biográfica) o incluso de la vida de un grupo, de una nación, o de la humanidad? Pues aunque los actos, conductas o formas de vida cobrasen por sí mismos sentido en función de valores, teniendo en cuenta que estos valores habrán de serlo de muy diversas categorías, y *no todos compatibles entre sí*, habrá que concluir que una vida personal o colectiva cuyas «partes» estuviesen llenas de sentido (según el criterio de los valores) no tendría «garantizado» su sentido total o global: los «vectores» de cada parte (partes de una biografía, partes de una nación o partes de la humanidad) podrían, por así decirlo, neutralizarse y arrojar un valor nulo de «sentido global de la vida».

Además, habría que distinguir, según hemos dicho antes, entre *valores formales* y *valores materiales*. Es obvio que los valores formales pueden dar sentido a una vida individual o colectiva. Por ejemplo, la vida de un grupo terrorista, que encuentra justificados y dignificados sus crímenes en función del valor supremo atribuido a su proyecto, es sin duda una vida con sentido («integrada», heroica, &c.), pero con un sentido dado sólo en función de un valor formal, porque es evidente que este «valor supremo», justificante y dignificante, puede tener un contenido ridículo, es decir, carecer de valor material; y no porque sea utópico el objetivo en cuestión, sino porque en el momento en que la sociedad proyectada por ese grupo estuviese constituida carecería de valor material para justificar retrospectivamente los crímenes que habían conducido hasta ella misma: la desproporción entre los métodos (que implican un continuo desprecio a otros principios éticos, estéticos, morales, &c.) y sus resultados (insignificantes, por hipótesis, en el terreno moral, fuera del grupo que los acepta) obliga a concluir que sólo un fanático idealista, un criminal falto de todo juicio axiológico, puede mantener unidos en un proyecto común a tales acciones y operaciones. Tampoco se deduce de aquí que sólo una conducta «pacífica» o «no violenta» pueda conducir a una vida con sentido axiológico: la paz no es un fin por sí mismo, como tampoco lo es la felicidad. La paz es sólo un «subproducto», como la felicidad, que resultará o no, pero que en todo caso sólo puede considerarse como el reverso del anverso en el que nos movemos. «Prefiero la injusticia al desorden [a la violencia]», decía Goethe; pero no tendrán por qué decirlo quienes estén sometidos a la injusticia más insoportable. Y acaso para romper ese orden injusto es necesaria una violencia que puede poner en peligro las propias *vidas* individuales; lo que demostraría que los *valores vitales* no son siempre los valores dominantes. El sentido de la vida no puede reducirse, en efecto, a la reproducción mecánica de esa vida individual o colectiva, ni siquiera al *progreso* de una u otra, en forma del simple aumento de la «cantidad humana». La violencia, o los violentos, no pueden ser condenados por su pura forma, sino por los contenidos, es decir, por los valores materiales negativos que puedan comportar; la violencia debe ser aceptada, por tanto, como componente dialéctico del sentido de una vida

(o de actos suyos) cuando ella es condición para ajustarse a la norma de un valor material superior.

Pero entre las diferentes categorías axiológicas (de valores) que pueden conferir sentido a la vida o a sus actos, queremos destacar en el análisis de la idea del «sentido de la vida», los valores de verdad. El sentido de la vida, en su concepto más global, parece que podría mantenerse al margen de la verdad. Parece incluso que, a veces, la verdad se nos presenta como incompatible con el sentido de una vida determinada. Este es seguramente el contenido más *positivo* del llamado «voluntarismo» ético o moral (que suele caracterizarse como un «irracionalismo», opuesto al «racionalismo» o «intelectualismo»). Pero el debate entre voluntarismo (o irracionalismo) e intelectualismo (racionalismo), a propósito del «sentido de la vida» («la vida es irracional, carece de sentido...»), se mantiene en un terreno muy pantanoso, psicológico o metafísico («razón» y «voluntad» son conceptos conjugados). Por ello sólo cuando tomamos algún parámetro de estas ideas (racionalismo, voluntarismo) la contraposición puede ser tratada de un modo positivo: la verdad es el parámetro más pertinente; y la verdad ya tiene que ver con el sentido de la vida.

La vida del individuo que hemos descrito anteriormente, el que ha consagrado y organizado todas sus actividades al objetivo de la construcción del *perpetuum mobile*, más aún, el que al final de una larga existencia de trabajo, junto con sus colaboradores, no sólo cree haberlo conseguido, sino que ha convenido a la ciudad que le rinde los mayores honores, parecería una vida plena de sentido, al menos si esta se mide en un plano psicológico o sociológico. En cambio, la revelación de la verdad de un cáncer incurable recibida en la «flor de su existencia» por un hombre de empresa, de quien están dependiendo múltiples familias y proyectos futuros, trunca de modo fulminante su sentido y quita todo sentido a su vida aun antes de morir. ¿No hay que concluir, por tanto, que el «sentido de la vida» ha de entenderse como algo que respira en una esfera que es independiente, o debe serlo, de la esfera de la verdad? Y aún se diría más: ¿No es más prudente reconocer que el sentido de la vida necesita, para nutrirse y robustecerse, más de la mentira piadosa o de la mentira política, del engaño, que no de la verdad? «Si Dios no existiera todo estaría permitido» dice un personaje de Dostoievski. Pero si «todo está permitido», si, por tanto, hay que concebir la vida como un caos moral, difícilmente habría de alcanzar la vida un sentido definido. (En nuestras *Cuestiones Cuodlibetales...*, Cuestión 4ª, Mondadori, Madrid 1989, hemos tratado más ampliamente este asunto.) La vida sólo podrá encontrar sentido si logramos orientarla según una dirección que únicamente puede determinarse en un proceso de selección y renuncia de alternativas múltiples. Sería vano todo intento de diferenciar el *sentido* del *pseudo-sentido* manteniéndose en el terreno estrictamente psicológico-subjetivo, en el terreno del sentido o pseudosentido que tiene que ver con la «capacidad integradora» de la vida individual o colectiva. Y se dirá más, aún: que sólo un ideal engañoso, pero potente, con el que sería preciso que el sujeto se identificase, podría inducir una orientación en el seno de un caos que, por sí

mismo, nos parece amorfo. Es lo que la llamada «concepción pragmática de la verdad» ha defendido de modo sistemático. «La única verdad es aquella mentira que es útil para la vida»; y si, por ejemplo, gracias a las promesas vanas e indemostrables de las religiones salvacionistas millones de hombres pueden fijarse un objetivo capaz de organizar sus acciones, jerarquizarlas y «dar sentido» a sus vidas, habrá que concluir que el engaño y no la verdad desolada y terrible de la muerte real, es lo que confiere un sentido a una vida superior y aún la hace posible individual y socialmente. Don Quijote –cabría decir– vive una vida esforzada y «llena de sentido» mientras respira el aire de los molinos de viento como si procediese de los pechos de unos gigantes imaginarios, o también, «vive lleno de sentido» cuando cabalga en el caballo Clavileño; cuando despierta de sus sueños y se encuentra frente a frente con la verdad, su vida pierde todo sentido y sólo le queda disponerse a morir.

Si la opción entre la mentira (el engaño o el autoengaño) y la verdad, como fundamentos respectivamente del sentido y sinsentido de la vida, tuviese ese carácter disyuntivo que muchos tienden a atribuirle, podría parecer más prudente escoger la mentira (la «falsa conciencia»), incluso desde un punto de vista moral o político (la «mentira política» de Platón); siempre sería mejor vivir engañado por un sentido aparente que morir en presencia de una verdad que nos muestra la ausencia de todo sentido real. O, al menos, cabría oponer el pragmatismo de quienes viven esperanzados al abrigo de mitos confortables, al heroísmo de quien opta por una desesperación supuestamente ligada al reconocimiento de la verdad. Por otra parte, no cabe olvidar que la Psicología no es la Moral (ni la Ética) y que las normas éticas o morales no pueden ser reducidas a la condición de simples técnicas psicológicas orientadas a la «integración formal personal» por medio de vacuas tareas de relajación, de ficticia actividad en dinámica de grupos, &c., pero desprovistas de todo alcance o *sentido* material. Lo que diferencia a la moral (o a la ética) de la psicología es precisamente la referencia de aquéllas a la «verdad». Acaso sólo fuera legítimo llamar «vida moral» o «vida ética» a la vida de quien ha decidido aceptar la verdad desnuda; sólo que esta vida implicaría, al parecer, una moral o una ética heroica que sólo unos hombres escogidos, viviendo en su «gélida soledad», podrían soportar.

Ahora bien, no es en modo alguno evidente que la oposición entre mentira y verdad, en el contexto de la cuestión del sentido de la vida, sea una oposición disyuntiva. Los «sentidos verdaderos» no lo son casi nunca según criterios terminantes o independientes de la propia vida; los «sentidos mentirosos» tampoco siempre lo son del todo. No podría decirse que Don Quijote, en su vida de caballero andante, esté sumido en un mundo inexistente, totalmente falso y engañoso. Don Quijote se engaña, sin duda, sobre todo en la *Primera parte*, en los momentos en los cuales interpreta el significado de acontecimientos concretos; es engañado (en la *Segunda parte*) por otras personas miserables. Sin embargo su vida es algo más que una concatenación de «engaños». Muchos de estos engaños son visiones simbólicas o abstractas de la realidad, como cuando ve a los galeotes como hombres que marchan encadenados «contra su voluntad».

¿Como podría justificarse filosóficamente el significado moral del sentido de unas vidas que suponemos conformadas en torno a un engaño, a una reconocida «falsa conciencia»? Seguramente, podríamos dudar de que efectivamente esas vidas se muevan conformadas por esos falsos sentidos; podríamos siempre pensar que esa conformación es puramente retórica. Suele reconocerse la eficacia de la mentira consentida tanto en el terreno social-empírico, como en el terreno psicológico-individual; y suele justificarse la «mentira política», o la «mentira psicológica», en la medida en que ellas tengan algún papel que las ordene hacia la «conquista de la felicidad» (felicidad, según su significado social o político —la «felicidad del pueblo» o de la Nación— no dice algo muy diferente de «tranquilidad», «paz» o, sobre todo, «equilibrio» de ese pueblo o Nación, aun cuando ese «feliz equilibrio» no sea otra cosa sino la resultante de desigualdades injustas que se compensan o que incluso son aceptadas o «consensuadas» por la mayoría; y, «felicidad», según su significado psicológico, no es algo que pueda ir más allá de un cierto estado de «conciencia subjetiva» que puede ser producido mediante drogas euforizantes). No cabe confundir la eficacia tranquilizadora de la mentira política o psicológica con una justificación ética o moral. Quien se ha propuesto «dar sentido» a su vida en función de este lema: «Quiero vivir mi vida y ser feliz», podrá aproximarse, más o menos, a la consecución de su propósito; pero esa aproximación *no justifica* moral o éticamente su vida, ni le confiere *sentido*, antes bien, esa aproximación puede constituir la razón suficiente para interpretar esa vida psicológica o sociológicamente feliz como una vida ética o moralmente repugnante. No se puede hablar, con sentido ético, de «vivir mi vida», excluyendo de esa vida a los demás. «Si la felicidad consistiera en el placer (subjetivo) los más felices serían los bueyes cuando comen guisantes», dejó dicho Heráclito.

III. *La idea de religación y sus cuatro géneros.*

1. *La religación como una especificación de la idea genérica de sentido de la vida humana.*

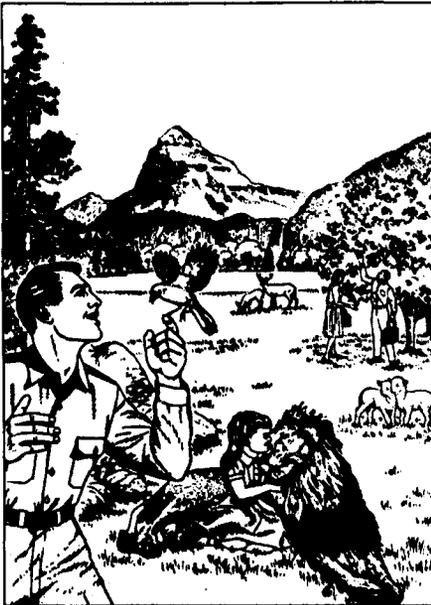
Los actos del viviente, y en particular del viviente humano, son, como hemos visto, actos que pueden tener sentido en planos diferentes y entrecruzados; y no sólo que pueden tener sentido, sino que lo tienen de hecho, cuando funcionan como un sujeto ϵ con respecto de algún objetivo τ suficientemente definido en sus funciones de reconfiguración de ϵ .

Ahora bien, cuando hablamos del *sentido de la vida* nos referimos, como hemos visto, no ya sólo al sentido de los actos o conductas particulares dados en la vida, sino también al sentido global. Este sentido global de la vida ha de tener en todo caso conexión con los sentidos de los actos particulares, bien sea porque se concibe como una integración asimilativa de todos ellos en una unidad superior

Quienes organizan su vida individual y la de su grupo en función de la esperanza en un mundo futuro (que se situará, no ya tanto en el Cielo, sino en la Tierra) de paz, amistad, abundancia y armonía cósmica total —armonía entre el lobo y el cordero, entre el león y la cebra, entre los hombres y los animales y entre los hombres entre sí— pueden lograr alcanzar, sin duda, la impresión de que su



vida y la de la comunidad que comparte sus ideales está pletórica de sentido. Otra cosa es si una tal impresión es de naturaleza meramente subjetiva, sin perjuicio de que ella esté «socializada», es decir, compartida por su grupo; porque si es ilusoria, también será ilusorio el «sentido de la vida» que se alimenta de ella.



resultante de aquéllas, bien sea porque se concibe como una integración crítica en virtud de la cual algunos de los sentidos particulares habrán de ser considerados como desviaciones del sentido global, como aberraciones que es preciso condenar para que la vida, en su figura más global, pueda recuperar su sentido.

Tanto en unos casos como en los otros, la idea del sentido de la vida suele ir referida a la totalidad de sus partes, y ello según los diferentes órdenes de unidades vivientes que se toman como referencia y que son los tres que hemos citado (*vida individual, vida del grupo, vida de la humanidad*). En cada una de estas «esferas» de la vida, que a su vez se entrecruzan entre sí, el sentido límite de la vida aparece en el momento de la *totalización* y esta totalización equivale puntualmente (puesto que no cabe concebir un todo sin partes) a un *entretrejimiento* de unos *sentidos* particulares con otros *sentidos* particulares. Sólo en función de un tal entretrejimiento parece que podría hablarse de un sentido global (para cada tipo de unidad de vida), el que anuda a los demás sentidos, coordinando o desgarrando los sentidos particulares.

El sentido global de la vida, así analizado, se cruza con la idea de *religación*, hasta confundirse con ella. Difícilmente podría ser entendida la idea de *religación* al margen de su conexión con la idea de *sentido*; en cierto modo podría considerarse como una determinación de esta idea.

En efecto, *religación* envuelve la idea de un nexo o relación (transcendental) de alguna entidad dada (acción, proceso, incluso sustancia) con otras entidades, que distinguiéndose de la primera resultan, sin embargo, ser constitutivas de ella, y no meramente determinativas (en la línea de la relación accidente predicamental). Podría decirse, usando el concepto de religación en su dimensión más genérica, que las partes de la extensión física están religadas a las otras partes, que la acción está religada a la reacción (la tercera ley de Newton) o bien, sobre todo, que cada individuo humano está religado a los demás individuos puesto que un hombre «ab-soluto», solitario, no puede existir como tal: «No hay yo sin tú.» Sin embargo, la idea de religación, cuando se utiliza en su acepción más estricta, se aplica sólo a términos que tengan que ver específicamente con la vida humana, como es el caso del yo y del tú; no se aplica a la situación de la acción y la reacción del tercer principio de Newton. Sólo aplicada en el campo humano la idea de religación intersecta, hasta confundirse con ella, con la idea de un *sentido de la vida*. Lo que en él aparecerá «religado» será el acto (ϵ) con su objetivo (τ); o bien los diferentes sentidos (su multiplicidad, desempeñando el papel de ϵ) con el sentido global, dado en un τ proporcionado. Lo esencial, para que se mantenga el concepto de religación, es que el sujeto de la misma (ϵ , pero no necesariamente τ) sea de naturaleza viviente, o dicho de otro modo, que *el sujeto religado sea la vida humana*. Y recíprocamente, en general, podría afirmarse que la vida humana, si tiene sentido, es porque es una *realidad religada*.

2. *La idea de religación no se reduce a la idea de religión.*

Algunos (en España, X. Zubiri) han intentado, movidos por intereses ideológicos confesionales, utilizar la idea de religación para definir filosóficamente a la *reli-*

gión en cuanto *dimensión transcendental* del ser humano, aprovechando la etimología tradicional que enseñaron Lactancio y otros, según la cual *religio* significará *religatio*. De este modo, la tesis que anteriormente hemos formulado sobre el sentido de la vida («la vida humana, si tiene sentido, es porque es una realidad religada») se podría reexponer de este modo: «si la vida humana tiene sentido es por la religión», o bien: «la religión es la que confiere a la vida humana su *sentido*, su *religación*» (sobrentendiendo, desde luego, que «religión» significa «religación del hombre con Dios»):

«Por su religación [dice Zubiri] el hombre se ve forzado a poner en juego su razón para precisar y justificar la índole de Dios como realidad.»

Pero semejantes conclusiones son puramente *ideológicas*, sin fundamento objetivo:

(A) Aunque pueda afirmarse que la religión es una forma de religación, de ahí no se infiere que la religación sea siempre religiosa.

(B) Aunque pueda defenderse la tesis de que la religión es una religación, sin embargo, es gratuito entender la religación religiosa como religación entre el hombre y Dios (el Dios «terciario»). Más aún, esta religación, como probaremos más tarde, es absurda en cuanto fundamento de una religación positiva, y ello sin perjuicio de la etimología que suele convencionalmente atribuirse al término religión; que, por lo demás (si nos atenemos a la definición de Festo) ni siquiera significaría, en su origen, una religación estricta entre entidades vivientes o personales, sino una religación o atadura entre cosas impersonales, como pudieron serlo las piezas del *Pons supplicius* que los Pontífices tenían obligación de mantener en buenas condiciones junto al Tíber. El término *religatio* aludiría a ciertos nudos de paja —*strâmen, inis*— y de ahí la definición de Festo: *religiones stramenta erant*. (Véase *El animal divino*, 2ª edición, pág. 350.)

3. Teoría de los cuatro géneros de religación.

La idea de religación cuando se toma en su acepción estricta, es decir, referida siempre a la vida humana como sujeto ε del sentido, se desarrollará propiamente en función de la naturaleza del término τ de la religación, según que este término se considere: (A) como siendo él mismo un contenido de la vida humana (*sentido inmanente*) o bien (B) un contenido que figura como existiendo más allá de la vida humana (*sentido transcendente*). Por el otro lado, distinguiremos aquellas situaciones en las cuales el término τ se considere como un contenido *impersonal*, de aquellos otras en las que se le considere como un contenido *personal*.

Ahora bien, los dos criterios recién expuestos se cruzan. Y ocurre que los contenidos τ inmanentes (A) cuando son impersonales, se sitúan próximos al eje

radial del espacio antropológico; cuando son personales, formarán parte del eje *circular*. Por su parte, los contenidos τ trascendentes (B) cuando son impersonales también se situarán en el eje *radial* del espacio antropológico; *pero cuando son personales habrá que referirlos al eje angular*. Tenemos así las siguientes cuatro determinaciones o géneros de la idea de *religación de la vida humana*:

a) *Primer género de religación*, que comprende la religación de la vida humana a los *contenidos culturales*, que, por haber sido configurados por la actividad de los hombres puedan, al menos por su génesis, ser considerados como inmanentes en la propia vida humana. El «sentido de la vida» se definirá ahora por la religación del hombre a la cultura, a sus obras. La *cultura*, a fin de cuentas, puede considerarse como una secularización de la idea de la Gracia de Dios. (Esta idea esta desarrollada más ampliamente en *El mito de la cultura*.) La vida humana, se dirá, alcanza su sentido en función de sus *obras*, y no en función de su mero fluir. De algún modo, cabría decir, jugando con el texto evangélico, que para la religación del primer género «la vida humana se hace para el sábado y no el sábado para la vida humana».

En fórmula de Simmel, la vida tiene sentido porque es «más que vida», porque el sentido de la vida humana es la creación cultural: *navigare necesse est, vivere non est necesse*, es la divisa que podría servir de emblema a esta primera acepción o género de religación. El vivir, según esto, será la raíz o sujeto (ϵ) de todo ulterior sentido, pero no será su justificación. Incluso la fórmula *primum vivere deinde philosophare* (tomando *philosophare* como sinécdoque de la «cultura humana») sólo será verdad a medias, cuando *primum* se entiende como condición o como sujeto, no como término, que otorga sentido (τ) que religa como *summum*. La idea de «sentido de la vida» adquiere ahora una coloración de índole preferentemente *estética*.

b) El *segundo género de religación* ata la vida humana a otros términos inmanentes pero personales. Aquí tiene lugar la definición *circular* de la vida de cada hombre (o grupo humano) en función de los demás hombres (en el límite, de uno mismo). La idea de «sentido de la vida» cobra ahora preferentemente una coloración de índole *ética o moral*.

c) Según su *tercer género*, la *religación* vincula la vida humana a términos trascendentes, no humanos pero impersonales. Esto nos deparará la posibilidad de entender el sentido de la vida en función del *ser* o del *cosmos*. La definición de Heidegger del hombre como «pastor del ser» acaso pueda entendida en este contexto. La idea de «sentido de la vida» tomaría, en este contexto, un matiz *cósmico o existencial*.

d) Según el *cuarto género*, la *religación* de la vida humana define el vínculo de esta vida en términos de naturaleza subjetual (incluso personal), pero no humanos. Es aquí donde el sentido de la vida se redefine en un horizonte ya estrictamente religioso, si la religión (es decir, las *religiones positivas*, y no las ideas de religión que los teólogos suelen forjarse) es una dimensión transcendental del hombre, en virtud

de la cual éste aparece religado precisamente a otras entidades no humanas, pero subjetuales, que denominamos *númenes*. Númenes con los que puede hablar (en la plegaria, en la imprecación) y a quienes se puede escuchar (en la revelación). Una religión en la que no haya oración, ni revelación, no es una religión positiva; es sólo una ficción de religión, como la «religión natural» de los deístas. La «religión natural», en efecto, tiene tanto de religión como tiene tanto de «derecho positivo» el derecho natural, o como tiene tanto de «lenguaje realmente existente» el «lenguaje universal» dotado de una gramática lógica casi perfecta, pero que no es hablado por nadie.

Aun cuando, según las tesis que acabamos de proponer, la idea filosófica de religión, en tanto tiene que ir referida a las religiones positivas, tal como las detalla la Etnología, se recorta únicamente en el horizonte de la religación del cuarto género, sin embargo, es importante advertir que el concepto de religión pretende también ser entendido a veces, por teólogos o por otros «hierólogos», desde el punto de vista de los otros géneros de religación que hemos expuesto. De este modo, si tomamos como referencia no ya a las religiones positivas estrictas, sino a los conceptos o teorías de la religión que algunos se forjan, podemos constatar *cuatro tipos puros* (puesto que son posibles posiciones intermedias) *de teorías de la religión*:

- a) Ante todo, las teorías de la religión que tienden a poner como núcleo suyo la religación del hombre con la *Cultura*, y muy especialmente con el arte. En consecuencia, a los artistas se les atribuirá un papel análogo al que corresponde a los sacerdotes. El arte sería la verdadera religión. Camilo Maclair, por ejemplo, habló de la «religión de la música». Él cita las palabras de un músico que hundido en la más dura miseria, conservaba sin embargo fuerza para decir: «creo en Dios, en Mozart y en Beethoven.»
- b) En segundo lugar, la religión intentará ser entendida como religación de los hombres con *los demás hombres*. Dios es amor: pero el hombre es el único ser capaz de amar. Fueron los hombres quienes hicieron a Dios a su imagen y semejanza, dice Feuerbach.
- c) En tercer lugar, la religión intentará entenderse en la perspectiva de la religación de los hombres con el *mundo cósmico*, ya sea entendido éste de un modo indeterminado (visión de la Naturaleza como principio divino, el *panteísmo*), ya sea en términos tan definidos como puedan serlo los astros, eminentemente el sol y la luna o la cúpula celeste. (La *Escuela mitológica de la naturaleza* de F. Creuzer, o bien O. Müller, defendieron la tesis de que las grandes religiones positivas deben interpretarse en términos del culto a los astros; Pettazzoni defendió la tesis de que Zeus significó originariamente la «cúpula celeste».)
- d) En cuarto lugar, la religión cobrará el *estricto sentido religioso positivo* del cual hemos hablado. Desde su perspectiva, las otras concepciones de la religión habrían de considerarse erróneas.

En efecto, la religión, entendida desde el punto de vista del primer género de religación, sería más bien *fetichismo*, fijación de la atención, por modo de temor, tabú, respeto, admiración o entusiasmo ante una «obra cultural»: un poste totémico, una espada, una figa de azabache o el becerro de oro de los israelitas. Si el fetichismo es una institución que puede alcanzar amplias zonas de intersección con la religión estricta se debe a que el fetiche es tratado como un numen.

En cuanto a la religión, entendida desde el punto de vista del segundo género de religación, habrá que decir que ella es más bien una *moral*, una *ética* o una *política*. De hecho, la concepción humanista de la religión, reducida a una moral o a una política, acompañada de símbolos teológicos, para hacerla inteligible y eficaz para el pueblo, fue defendida, no sólo por los filósofos de la antigüedad (Cristias, Platón), sino también por pensadores o políticos modernos como Espinosa, Kant, Hegel o el propio Napoleón: «un cura, me ahorra cien gendarmes.»

Por último, y refiriéndonos al entendimiento de la religión desde la perspectiva del tercer género de religación, habrá que decir que el *panteísmo*, en sentido estricto, no corresponde a ninguna religión positiva. El sentimiento de *respeto ante lo sublime*, que se experimenta ante la Naturaleza grandiosa, pero no personal es, a lo sumo, un desarrollo estético de sentimientos previos; por lo que se refiere a la adoración de los astros, o de otras formas naturales finitas, diremos que tal adoración se explica mejor a partir de la religación *angular* (por ejemplo, la Luna será el ojo de Isis; el arco iris será un culebrón que cruza los cielos) que recíprocamente.

No deja de tener algún fundamento el comparar los tres modos de entender la «religación religiosa» que venimos considerando (y, por tanto, los diversos géneros de modulaciones de la idea de «sentido de la vida» que les corresponde) con los tres tipos de vida (por tanto, de «sentido de la vida») que la antigüedad nos ofreció en una brillante clasificación, que Heráclides Póntico atribuyó a Pitágoras, a saber: el *bíos ápolauistikós*, el *bíos politikós* y el *bíos teoretikós*. Porque el *bíos ápolauistikós*, que está orientado por la *hedoné*, se refiere a una vida cuyo sentido se alcanza eminentemente en el goce de los placeres de la *civilización* (por ejemplo: el vino, el arte) es decir, en la identificación de los hombres con los valores que han aparecido a través de los bienes que ellos han fabricado para su disfrute; el *bíos politikós* (presidido por la *areté*), se incluye, de modo obvio, en el segundo género de la religación, la religación *circular*. Y en cuanto al *bíos teoretikós* (la «vida teórica», la única forma de vida que, según Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, puede conferir *sentido pleno* a la vida: «la felicidad es sólo una forma de contemplación») es innegable que culmina en la contemplación de las leyes cósmicas objetivas, impersonales, en el ideal del conocimiento de lo real como forma más alta de la vida humana. Aquella «forma de vida» en la cual la vida alcanzaría su *sentido* más pleno, la vida del conocimiento, en la cual el hombre llega a poseer su verdadera autarquía. Al menos, si nos atenemos a la descripción que E. Spranger nos ha ofrecido de lo que él llama *homo theoreticus*, y que está inspirada en gran parte en el «espléndido intermedio (digresión) sobre el sabio» del *Teeteto* platónico:

«...la ley general objetiva es su único fin. Por eso, es necesariamente intelectualista, para decirlo con el viejo término psicológico. Pues el *homo theoreticus*, en su modalidad mental completamente pura, sólo conoce un padecer: el padecer sobre el problema, sobre la cuestión que pide aclaración con apremio, que reclama coordinación y reducción a teoría... tiene el sentido de pureza en el proceso de conocer y es de una veracidad tal que no atiende ninguna otra cosa. Para él, se convierte el mundo en un armazón de esencias universales y en un sistema de universales relaciones de dependencia. Más así supera la vinculación al momento. Vive en un mundo más intemporal... su yo participa de la eternidad que irradia de la validez eterna de sus verdades.» (E. Spranger, *Formas de vida*, II parte, 1).

IV. La religación según sus géneros inmanentes y el sentido antropocéntrico de la vida.

1. La religación de primer género (religación cultural).

Ante todo, se nos impone considerar a la *religación con* los objetos impersonales, pero producidos por el hombre, es decir, los *objetos culturales*. Puede afirmarse, como tesis filosófica seria, que el hombre no sería hombre desligado de su mundo cultural, de sus obras culturales, de los valores. El sentido de la vida humana, en cuanto tal, no podría entenderse al margen de la religación con los objetos culturales. Por tanto, puede afirmarse, que el hombre está «religado» a los valores de los objetos culturales, y que, en gran medida, el conflicto entre los hombres es también un conflicto entre culturas o entre valores culturales (hay que tener presente que tan *cultural* es un concierto sinfónico, como un combate de gladiadores).

La «reducción naturalista» de los conflictos humanos (la explicación de los conflictos humanos en términos de una dialéctica entre instintos naturales, tales como la voluntad de dominación, el instinto sexual o el de alimentación) sería una simple abstracción. Los «instintos naturales» (suponiendo que existan) sólo podrían actuar causalmente en el hombre a través de las normas culturales: no sólo buscamos comer, sino comer pan tierno (y el pan es un producto cultural; «el hombre es el animal que come pan», según la definición de Hesiodo) y dispuesto en manteles limpios: «no sólo de pan vive el hombre.»

Dicho de otro modo: aun suponiendo que los motores de los conflictos sociales fuesen esos «instintos naturales» de alimentación o de voluntad de poder, habría que concluir que los objetos disputados en esos conflictos son precisamente el pan o los manteles; también, por tanto, los instrumentos para fabricarlos. Los *conflictos entre los hombres giran en torno a bienes culturales*. Los hombres están religados a sus obras culturales; éstas, lejos de ser meramente «expresiones» suyas o instrumentos a su servicio, son conformadoras de los propios hombres. «No fue el hombre quien inventó el fuego [dice Engels con toda razón porque,

antes de la invención del fuego, los homínidos no podrían considerarse aún hombres] sino el fuego al hombre.»

Es cierto que una tradición filosófica de origen cínico, que llega, a través del ascetismo cristiano, hasta Rousseau y a nuestros días, tiende a negar el carácter transcendental de la relación del hombre y los valores culturales, considerando a éstos más bien como corruptores de la pureza natural y predicando, en términos morales, una *acción contracultural* que permitiese la vuelta al *estado de naturaleza*. Sin embargo, *la tesis cínica es vacía y utópica*; Diógenes, aun después de arrojar el vaso, seguirá hablando, construyendo frases (que también son un «objeto cultural»). Cuando los místicos hablan del *desprecio del mundo* (de la cultura) en nombre de la vida eterna, con respecto a la cual los más altos logros de la técnica, del arte o de la ciencia resultarán ser ridículas menudencias, olvidan que toman como contexto de comparación un concepto metafísico (la vida eterna), lo que equivale a decir que *no están comparando nada* y que su juicio, en medio de su aparente profundidad, es vacío.

De lo que se trata, por tanto, no es de demostrar que la cultura es conveniente, o favorable, o nociva para el hombre, sino de determinar (supuesto que la cultura está transcendentalmente vinculada al hombre) *qué formas o valores culturales deben o pueden prevalecer sobre los otros*. La religación del hombre a la cultura no puede concebirse como una relación tranquila, pacífica (que tan sólo requiere, a lo sumo, esfuerzo y disciplina), sino como una *relación dialéctica, conflictiva, turbulenta*. Se comprende, pues, que pueda intentar redefinirse el sentido de la vida precisamente en función de esta religación con las obras culturales. Se dirá que el sentido de la vida reside en la cultura —en la creación cultural, o en la participación en los valores de la cultura— y que el problema del sentido de la vida para cada cual reside en encontrar qué formas o valores culturales, entre los otros, serán aquellos con los cuales él puede identificarse.

Desde luego, puede afirmarse que el uso que hoy día se hace de la Idea de «cultura», y no ya por parte de los antropólogos (cuando se atienen a la definición neutral de Tylor) sino en el sentido axiológico (el sentido de la cultura como un valor supremo, por el cual hay que luchar frente a otras alternativas, el *Kulturkampf* de Bismarck) presupone prácticamente el entendimiento de la «cultura» como el objetivo (τ) que confiere sentido superior a la vida humana. Por ello, el propio Estado debería vigilar la producción cultural y hasta llegará a ser justificado como un «Estado de cultura» (más que como un «Estado de derecho» o un «Estado de bienestar»). Sin duda, cabe suscitar profundas dudas en torno a semejante concepción de la cultura como objetivo supremo de la vida humana y ello, sobre todo, cuando se utiliza la idea de cultura sin tener en cuenta su estructura dialéctica. Pues la cultura no es una, sino múltiple y sus formas están contrapuestas entre sí. El artículo 44 de la Constitución española de 1978 dice así: «Los poderes públicos promoverán y tutelarán el acceso a la cultura, a la que todos tienen derecho.» Pero habría que preguntar: ¿de qué cultura se está hablando? ¿de la cultura maya, de la armenia o de la vascongada? En realidad, el uso axiológico de la Idea de Cultura, como valor supremo que da sentido a la vida humana superior, que la salva y justifica «después del tiempo del trabajo entregado a la Naturaleza», acaso sólo tenga una explicación histórica:

Pues esta idea de *Cultura*, así entendida, no sería otra cosa sino la *secularización de la idea teológica* de la Gracia, *del Reino de la Gracia* que era otorgado como un don o valor supremo a los hombres por el Espíritu Santo, sobreañadiéndose a la Naturaleza (*Gratia natura non tollit, sed perficit*). La idea de cultura, así utilizada, es una idea teológica. Y si «estar en Gracia de Dios» era el objetivo más elevado que confería sentido a la vida humana en la edad del cristianismo, el objetivo más alto de nuestra época, aquello que da sentido a la vida de muchos hombres, será participar de la cultura del Espíritu o crearla. De hecho, es lo cierto que los contenidos más característicos de esta cultura espiritual (particularmente la poesía, la música, la escultura), serán considerados, sobre todo a partir del romanticismo, como los únicos objetivos que confieren sentido a la vida; desde la perspectiva romántica, es en el Arte y no en la Naturaleza en donde lo Infinito toma la forma finita y se manifiesta. Hölderlin es el poeta que con más claridad ha formulado este modo de entender el sentido de la vida: «lo más bello —decía— es también lo más santo»; por ello puede decir en su *Hyperion*: «quiero conservarme puro como conviene a un artista.»

2. La religación de segundo género (religación personal).

Es en el ámbito del *eje circular*, en el ámbito de los «valores personales», en donde la religación inmanente alcanza sus virtualidades más amplias, como fuente de inspiración de variadísimas formulaciones de la idea de un «sentido de la vida». Pues la religación cultural, al menos en cuanto al arte se refiere, prende sólo entre grupos muy reducidos. (Para el gran público el arte es, a lo sumo, un instrumento de relajación, de entretenimiento, incluso de encubrimiento del «sentido de la vida», un modo de llenar el ocio, *cultura kitsch*, más que un modo de «dar sentido» a la vida.)

La religación «circular» entre las personas alcanza un significado específico —que podríamos caracterizar como «religación grupal» (que no habría que confundir con la «religación política», que conviene, por ejemplo, a los miembros de un partido político o de un sindicato constituido por centenares de miles de afiliados)— cuando se establece precisamente entre conjuntos de individuos relativamente poco numerosos, que compartiendo un escenario funcional común se conocen mutuamente por sus nombres propios (familias, grupos de amigos, clubs, bandas, generaciones —en realidad: «bandas generacionales»—, comunidades, en la acepción de Tönnies). La importancia de la «religación grupal» estriba en que es en su ámbito en donde la mayor parte de los individuos de las sociedades actuales encuentran el «sentido de su vida». El «sentido de la vida» de los individuos que constituyen esos grupos es el «reconocimiento» por los otros miembros de su grupo de con-vivencia; una convivencia que implica, desde luego, simpatías y odios; una convivencia en cierto modo privada, por cuanto a ella no tienen acceso individuos que forman parte de otros grupos, sobre todo, si estos grupos son del mismo tipo (por ejemplo, clubs privados, «comunidades religiosas», &c.).

Esto no significa que un mismo individuo no pueda formar parte de grupos de convivencia privada de tipos diferentes. Los grupos del mismo tipo (por ejemplo, familias de una misma clase social que conviven en una misma ciudad) suelen constituir un grupo de convivencia, una «sociedad de familias», basado tanto en la amistad como en la emulación o en la competencia. El «sentido de la vida» de una persona perteneciente a uno de estos grupos consistirá en el ejercicio de su condición de miembro de la convivencia (el sentido de la vida de una «madre» puede ser lograr que sus hijos lleguen a ser, mediante una educación adecuada, miembros de su grupo de convivencia).

La inmanencia más estricta, compatible con la posibilidad de aplicación de la idea de religación, es, acaso, la inmanencia que se recorta en torno a la *vida individual-personal*. Esta individualidad personal podrá ser tomada como «horizonte» o término (τ) que religa a los actos (ϵ) dados en la propia vida individual. Estos buscarán su sentido precisamente en función de esa vida individual, concebida como una *totalidad finita y cerrada* (en el espacio, por mi piel; en el tiempo, por el «nacimiento de la personalidad» —no ya de la individualidad— y por la muerte), es decir, como una vida «esférica».

El proyecto más importante concebido para llevar a cabo una reconstrucción sistemática de la subjetividad de la «vida esférica», tomada como horizonte necesario y suficiente para dar sentido inmanente a la vida humana, fue el proyecto de Epicuro. Proyecto ampliamente cultivado por la escuela epicúrea, que, durante varios siglos, ejerció su influencia en el mundo antiguo, constituyéndose en uno de los baluartes más potentes de la resistencia *pagana* al cristianismo. No es, desde luego, la orientación hacia las cosas objetivas —la cultura— aquello que puede dar un sentido a la vida epicúrea: «toma tu barco, hombre feliz —dice Epicuro a un joven discípulo— y huye a velas desplegadas de toda forma de cultura.» Epicuro busca el sentido de la vida replegándose de los objetivos propuestos, no sólo por los académicos (los platónicos), sino por los estoicos: el sentido de la vida sólo puede encontrarse replegándose de la vida política, del Estado. El sentido de la vida sólo se encontraría *huyendo* (replegándose) de los vanos intereses artísticos, científicos, culturales o políticos de la vida pública y volviendo a la intimidad subjetiva de la vida privada, individual, que se retira (*bene vixit qui bene latuit*) a un jardín (en realidad, a un huerto) habitado por una pequeña comunidad de personas amigas, en tanto que éstas se consideran imprescindibles para lograr la recíproca seguridad. El sentido de la vida individual —ésta sería la principal tesis epicúrea— supone la conciencia de la limitación de la vida por la muerte y su consecuencia inmediata: que si la vida individual encuentra un sentido, éste habrá de encontrarse en el ámbito *esférico* de esa vida individual (la segunda fórmula del *tetrafarmaco* dice que no hay que tener miedo a la muerte, pues «cuando yo existo, la muerte no existe y cuando la muerte exista yo habré desaparecido»).

Subrayamos, en todo caso, por nuestra parte, que la formación de esa *prolepsis* de nuestra finitud temporal sólo puede entenderse en el seno de la vida social, a saber, en la experiencia o *anamnesis* de la muerte de los demás; no es un

resultado de una oscura conciencia de la propia nihilidad (el «ser para la muerte» de Heidegger), fuente de la *angustia existencial*.

Por el contrario, Epicuro enseñó que es en el ámbito de esa «finitud esférica», y sólo dentro de ella, en donde la vida puede adquirir su sentido, cuando se plantea como una vida feliz (*makarios zên*). Pues son los placeres (pero no el placer hedonista del momento) los verdaderos materiales a partir de los cuales ha de poder componerse la vida con sentido, la vida feliz. Sin embargo, nos parece que sería muy superficial reducir la doctrina epicúrea, sobre el sentido de la vida, al cálculo de los modos de obtener una suma global de placeres que supere, en el balance final, a la suma de los dolores, a una *aritmética del placer*, en sentido eudemonista. La doctrina epicúrea recorre un camino más profundo, que pasa precisamente por la crítica a la metafísica (a la teología, tal como es utilizada por los políticos, por ejemplo). Por ello la ética epicúrea pierde sus proporciones desconectada de la crítica (de la *Canónica*). Por ello culmina en la construcción de la idea de una *vida esférica*, finita en sus límites, pero infinita en sus partes virtuales; a la manera como el trayecto finito hacia la meta se divide en los infinitos puntos que tenía que recorrer el atleta del argumento de la dicotomía de Zenón de Elea contra el movimiento: «Si la carne recibió ilimitados los confines del deleite —dice la máxima 21— también a éste el tiempo lo hace ilimitado.»

Epicuro, en efecto, concibe el placer como *aponía* —y la *aponía* comporta la negación de toda perturbación, desequilibrio o movimiento— y, por ello, la *vida esférica feliz* epicúrea se asemeja al prototipo de la vida divina; a la vida de los dioses epicúreos, que multiplican el prototipo aristotélico del Dios inmóvil y autárquico, aunque, en Aristóteles, dotado de unicidad. El prototipo divino de la inmutabilidad explica la concepción epicúrea del sentido de la vida por la *ataraxia* (la felicidad), como negación de perturbación (que, por tanto, ha de darse como renovadamente presupuesta), como «equilibrio».

Y, por ello, la *ataraxia* no es un nirvana, sino la negación del movimiento procedente de fuera (como una pasión) que altera o «desequilibra» la propia vida. Es decir, la negación de una negación, la imperturbabilidad y estabilidad de la vida, la seguridad (*asfaleia*). Precisamente por ello, las «esferas subjetivas» necesitan de la amistad. Sólo un ser infinito, como el Acto Puro aristotélico, podría ser feliz y autárquico de modo solitario. Los dioses epicúreos, que son finitos, son también múltiples. Para los hombres, la *amistad* es la única manera de lograr la aproximación a la autarquía, a la seguridad propia de los dioses. La amistad deriva de la conveniencia mutua, determinada en un cálculo práctico, prudencial, del proyecto totalizador que dará sentido a nuestra vida. Un cálculo que comporta la reconstrucción de la propia biografía mediante el *circuito de la anamnesis y la prolepsis*, circuito que sabia y bellamente conducido, nos dará la posesión de nosotros mismos, evitando la alienación (lo *allogrion*, es decir, lo ajeno a nuestra naturaleza), el terror a los dioses, o el poder opresor del Estado, o el dolor. Por ello, la vida va completando su *sentido inmanente* a medida que avanza, recorriendo su *esfera* y alcanzando su plenitud

de sentido en la vejez, que es cuando únicamente puede tener lugar la totalización efectiva por el recuerdo. Esta paradoja epicúrea es sólo una consecuencia de la doctrina del «sentido esférico»:

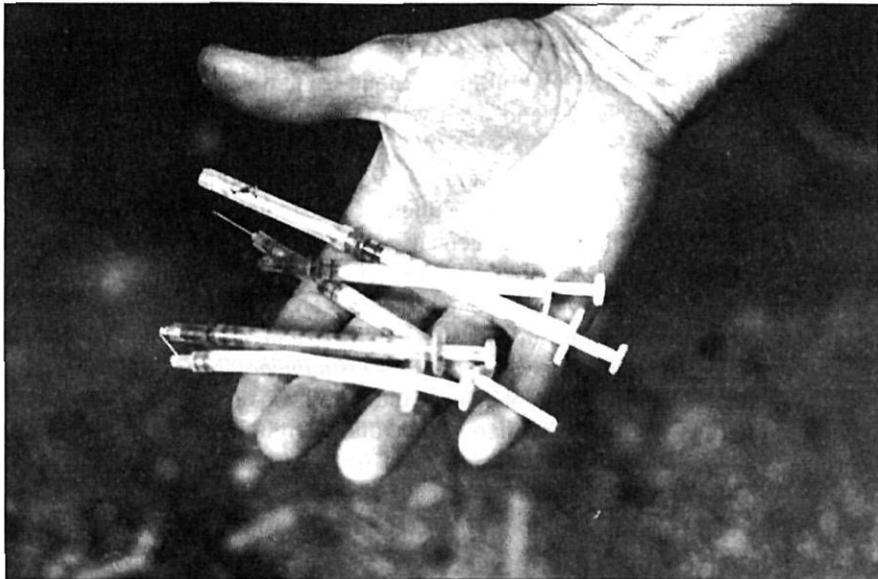
«No es el joven a quien se debe considerar feliz y envidiable sino al anciano que ha vivido una bella vida... el anciano ancló en la vejez como en seguro puerto y los bienes que ha esperado antes ansiosa y dudosamente, los posee ahora ceñidos en firme y agradecido recuerdo.»

La distancia entre los actos de la vida individual y la totalidad esférica o personal de esos actos permite, sin duda, reconocer la posibilidad de aplicar ahí la idea de sentido $R(\varepsilon, \tau)$, según el modo epicúreo. Pero el sentido de la vida, en esta perspectiva epicúrea, comienza a desvanecerse en el momento en que desbordamos las unidades sustanciales de cada «esfera». Por ello, cuando la religación se establece entre personas diversas, la idea del *sentido inmanente y circular de la vida* cobra una mayor fuerza. Se reconocerá, en el límite, sentido a una vida incluso cuando, llegado el caso, está dispuesta a sacrificarse por los demás (sentido difícilmente justificable, por no decir absurdo, desde la perspectiva epicúrea). No menos paradójico resulta el sentido que pueda atribuirse al sacrificio continuado de la vida, incluso al de la generación íntegra, en aras de las generaciones futuras, que aún no existen. Probablemente estas paradojas derivan de la aplicación de la idea de sentido a situaciones inadecuadas, metafísicas o sustancializadas (por ejemplo, los *descendientes futuros* que, por serlo, no pueden refluir sobre mí).

V. *La religación, según sus géneros transcendentales y el sentido de la vida. El sentido religioso de la vida en su acepción estricta.*

1. *La religación de tercer género (religación cósmica).*

Dejaremos de lado el análisis de la idea de religación del hombre con el mundo cósmico como fuente del sentido trascendente (ya no antropocéntrico) de la vida. Únicamente insistiremos en recordar, en este contexto, a la *visión panteísta del cosmos*, como forma recurrente, en nuestra tradición cultural (tanto en los clásicos griegos como en el Romanticismo, en la visión de la naturaleza de un Goethe y en la de los *Naturphilosophen*, pero no en la visión de Hegel, para quien la Naturaleza es sólo el «prólogo del Espíritu»). Y sugerimos que, en alguna medida, el *pathos* de los movimientos ecologistas de nuestros días podría considerarse como una versión de lo que antaño se llamaba panteísmo, en la medida en que pueda decirse de él que pone el sentido de la vida humana en el cuidado, goce, respeto y contemplación del mundo natural.



Un número considerable de individuos cree, en nuestros días, que determinadas drogas alucinógenas, euforizantes o tranquilizantes, son el instrumento más expeditivo para dar «sentido a la vida», justificando su creencia con el supuesto de que estas drogas permiten a la «conciencia» entrar en contacto «con el Cosmos», es decir, «abrirse al Cosmos que nos envuelve».

Ahora bien, semejante interpretación cósmico-mística del «sentido de la vida» (que puede reducirse a la idea de una religación de tercer género) es completamente gratuita, por la sencilla razón de que el «Cosmos», como totalidad con la cual alguien, ya estuviese ebrio, ya estuviese sobrio, pudiera entrar en contacto, es una mera construcción metafísica, carente de sentido. Los sentimientos de paz, tranquilidad o euforia desencadenados por determinadas drogas no necesitan del «Cosmos» para ser explicados; constituyen una ilusión subjetiva que sirve para disfrazar la forma más estúpida del intento de entender algo, y la degradación más vergonzosa de la voluntad. La simple tolerancia de estas doctrinas metafísicas constituye ya un atentado contra los principios éticos más elementales.

«A pesar de que nos resulte molesto el admitirlo, la naturaleza antes de que se piense en protegerla para el hombre, debe ser protegida contra el hombre... el derecho del medio ambiente, del cual tanto se habla, es un derecho del medio ambiente sobre el hombre, no un derecho del hombre sobre el medio ambiente» (llega a decir Claude Lévi-Strauss, en términos no muy inteligibles, en *Le regard éloigné*, Plon, París 1983).

2. *La religación de cuarto género (religación religiosa).*

Tenemos que referirnos, por último, aunque sea también de modo puramente esquemático, al desarrollo de la idea del sentido de la vida en su horizonte estrictamente religioso, a la *religación como religión estricta*, si por religión estricta se entiende, sin abuso del término, la religación de la vida humana con otras vidas no humanas, aunque similares a la vida humana en cuanto a su condición de centros de apetición, designio y decisión efectivos. Si, recuperando un término latino, llamamos *númenes* a estos sujetos vivientes, centros de percepción y apetición no humanos, pero que pueden tomar contacto efectivo con los hombres, *podremos redefinir la religación religiosa, en su acepción estricta, como el nexa transcendental que puede mediar entre los hombres y los númenes*. Si los númenes existen podrá decirse que existe también un sentido religioso de la vida, sin abuso del término religión. Y se abusa cuando se dice que «la religión del zapatero es hacer los zapatos bien hechos», o cuando se afirma que «la religión es la relación del hombre con el mundo, o con los demás hombres».

Ahora bien, hay concepciones que enseñan, no sólo la plausibilidad de reconocer un sentido religioso (en su acepción estricta) de la vida sino, más radicalmente, la tesis de que el sentido de la vida último, aquel que cierra, anuda y mantiene unidos a todos los demás sentidos posibles, es precisamente el sentido religioso de la vida. Los demás sentidos quedarán subordinados al sentido religioso, y la vida estética o incluso la vida moral serán sólo estadios (como decía Kierkegaard) de una vida superior, a saber, la vida religiosa. Estamos, con esto, en el origen del *fanatismo* (*fanum* = templo): sólo hay un sentido de la vida, el de los fieles que giran en torno a un templo, que habrá de estar, además, especificado según una confesión determinada.

Esta exaltación de la vida religiosa a la condición de fuente primera y exclusiva de todo sentido de la vida tiene que ver con el entendimiento de los númenes como *personas infinitas* (Padre, Hijo y Espíritu Santo). O, hablando en términos filosóficos, la interpretación de Dios como el Numen, y como el *Numen supremo*. Esta es la característica propia de las religiones llamadas superiores, como el judaísmo, el cristianismo o el islamismo (no es tan claro que el budismo pueda definirse en función de una relación con un Numen supremo personal); religiones que han acuñado el concepto consabido de religión como «relación transcendental del hombre con Dios».

Es muy poco conocida la paradoja de que precisamente este Dios, si se define en términos filosóficos estrictos (como lo definió, por ejemplo, Aristóteles)

no puede ser un numen y, por tanto, no puede servir para definir la religión, ni el sentido religioso de la vida. El Dios de Aristóteles –prototipo del «Dios de los filósofos»– es un Dios que no conoce al hombre; es un Dios que no puede ser tampoco conocido ni amado por el hombre («sólo Dios es teólogo»); es un Dios que tampoco puede ser él mismo religioso (¿a quién podría rezar? ¿ante quién podría Dios ponerse de rodillas?). Por tanto, hay que concluir que es un simple error conceptual el confundir la Teología, en cuanto fundamentación de la existencia de Dios como ser infinito, con la teoría de la Religión. Y que no es el ateo (que niega a Dios infinito) o el agnóstico (que dice dudar o desconocer su existencia) el verdadero enemigo de la religión, en sentido positivo, sino el teísta, o el teólogo, que pretende racionalizar la religión por medio de la Teología, por ejemplo, por medio del *argumento ontológico*. Porque precisamente si fuera válido el argumento ontológico de San Anselmo («Dios, es decir, aquello cuyo mayor no puede ser pensado, debe existir, pues si no existiera no sería lo mayor que puede ser pensado») entonces la religión, como trato con un Dios infinito, sería imposible. La fuerza del cristianismo, como religión positiva, estriba, no ya tanto en ofrecer a un Dios infinito e inaccesible como centro de la vida, sino en ofrecer un *Dios encarnado*, en la figura concreta (finita) de Cristo.

Las religiones positivas –es decir, no las religiones teológicas, que son construcciones académicas de teólogos y de filósofos– no tienen nada que ver con Dios. Tienen que ver, eso sí, con los dioses finitos de figura reconocible (Zeus, Apolo, Isis, Mitra...) o, en general, con los númenes vivientes, dotados de faz, de bulto (de *vultus* = rostro). Estos «bultos numinosos», corpóreos, pueden parecer imaginarios, o al menos desconocidos, inciertos como los démones aéreos del helenismo, que hoy llamamos extraterrestres. Pero hay casos en que esos númenes, sin dejar de serlo, se han presentado al hombre con figuras corpóreas tan positivas como puedan serlo ciertos *animales nimbados de misterio*, ya sea por su enorme poder (el oso, el búfalo) ya sea por sus enigmáticas formas de conducta (como ocurre con algunos insectos o reptiles). De este modo, comprobamos cómo prácticamente la totalidad de las religiones positivas han de definirse por las relaciones (de culto, oración, engaño...) no ya del hombre con Dios, sino de los hombres con númenes zoomórficos. Celso, autor de la *Doctrina Verdadera* (un alegato contra los cristianos) lo había observado:

«Pasa aquí [dice refiriéndose a los cristianos] como con los templos egipcios. Cuando uno se acerca a ellos, contempla espléndidos recintos sagrados y bosques, grandes y bellos pórticos, santuarios maravillosos, soberbios peristilos y hasta ceremonias que infunden religioso temor y misterio; pero una vez que está uno dentro y que se ha llegado a lo más íntimo, se encuentra con que es un gato, un mono, un cocodrilo, un macho cabrío o un perro lo que allí es adorado.»

Y sin embargo, la religación de los hombres a los númenes finitos ha dado sentido a sus vidas, si no ya de un modo supremo y exclusivo, sí al menos de un modo positivo y, en todo caso, imprescindible. Nos limitaremos a citar dos testi-

monios significativos de nuestra época: uno de ellos, la carta (de autenticidad, al menos en parte, dudosa) que el gran jefe indio Seattle dirigió al «gran jefe de Washington» en 1854; el otro un fragmento del célebre etólogo, Premio Nobel en 1972, Konrad Lorenz:

Dice el Gran Jefe indio:

«Por ello, consideraremos su oferta de comprar nuestras tierras. Si decidimos aceptarla, yo pondré una condición: el hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como a sus hermanos. Soy un salvaje y no comprendo otro modo de vida. He visto a miles de búfalos pudriéndose en las praderas, muertos a tiros por el hombre blanco desde un tren en marcha. Soy un salvaje y no comprendo cómo una máquina humeante puede importar más que el búfalo al que nosotros matamos para sobrevivir. ¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos fueran exterminados, el hombre también moriría de una gran soledad espiritual; porque lo que le suceda a los animales también le sucederá al hombre. Todo va enlazado.»

Dice Konrad Lorenz:

«¿Existe alguna justificación para añadir otra raza de perros a las muchas ya existentes? Creo que sí. Si se prescindiese de algunas profesiones, como cazadores y policías, la mayor parte de las personas buscan en un perro satisfacción espiritual. Lo que puede proporcionar un perro es semejante a lo que da un animal salvaje que nos acompaña a través del bosque: una posibilidad de restablecer el vínculo directo con la naturaleza que el hombre civilizado ha perdido. Hemos de ser sinceros para reconocerlo y no engañarnos sosteniendo que necesitamos al perro para vigilancia y protección... Puede ser que lo necesitemos, pero no para eso. Sea como fuere, puedo decir por experiencia que, en ciudades extrañas y durante tiempos calamitosos, he deseado la compañía del perro que me seguía y he hallado gran consuelo en el simple hecho de su existencia. El ha sido para mí un apoyo comparable al que se encuentra en los recuerdos de la infancia, en la memoria de los tupidos bosques de nuestra patria, en algo que nos vaya diciendo que, en el fluir constante de nuestra vida, nosotros seguimos siendo siempre nosotros. Pocas cosas me han dado esa seguridad de manera más evidente y tranquilizadora que la fidelidad de un perro.»

VI. *El sentido de la vida como proceso dialéctico.*

1. *El sentido de la vida humana en cuanto vida personal.*

El sentido de la vida —en tanto se toma como algo superponible a la vida personal— hay que atribuírselo al individuo, pero sólo en función de la persona. La persona será la resultante de los múltiples patrones de la vida social y cultural que actúan sobre cada individuo, «moldeándolo» como persona, a la manera como el individuo es

la resultante de los múltiples genes que interactúan en el cigoto del cual procede. Pero así como carece de todo sentido biológico el decir que el individuo está prefigurado en los gametos generadores (tomados por separado), así también carece de sentido decir que la persona está prefigurada en los componentes culturales y sociales o en las personas que van a moldear al individuo. Menos aún puede decirse que la persona esté prefigurada en el individuo. Tenemos que afirmar que la vida del individuo carece propiamente de sentido espiritual (moral) y que el sentido de la vida sólo puede resultar (si resulta) de la misma trayectoria biográfica que la persona ha de recorrer. El sentido de la vida no está previamente dado ni prefigurado, ni puede estarlo, puesto que le es comunicado a la vida por la propia persona, a medida que ella se desenvuelve. (La vida del niño tiene menos sentido que la vida del adulto, en la medida en que todavía no tiene «figura personal»; es mera sensiblería lamentarse más por la muerte de un niño que por la muerte de su madre.) Esta es la razón por la cual los «sentidos de la vida» son múltiples, diversos entre sí, de diferente alcance y nivel moral o estético; es la razón por la cual hay sentidos verdaderos («auténticos», pero no porque la autenticidad pueda definirse por la mera «presencia espontánea y sincera» del individuo en la personalidad) y hay pseudosentidos o vidas falsas (ficticias, alienadas).

La tesis de la imposibilidad de derivar del individuo humano el sentido de una vida personal equivale a la tesis de la multiplicidad de sentidos virtuales que es preciso asignar constitutivamente al individuo humano. Dicho de otro modo: si de este *migma* de sentidos virtuales va a resultar una trayectoria capaz de definir el sentido de esa vida (en el conjunto atributivo de las otras personas) será porque el sentido real es el sentido de la trayectoria «victoriosa» entre las otras trayectorias virtuales o posibles que el individuo puede haber seguido. *Omnis determinatio est negatio*. Toda determinación (o actualización de un sentido conferido a una vida) es una negación, una renuncia o una huida de otros sentidos posibles.

Por ello, el concepto de sentido de la vida es un concepto dialéctico, puesto que él no puede ser solamente definido por lo que es, sino por lo que ha dejado de ser, por las otras virtualidades que constituyen su «espacio de libertad». Aquí podría residir la razón por la cual consideramos entre los grados más ínfimos del sentido de la vida personal a aquellos que, sin ser desde luego pseudosentidos, puesto que están desenvueltos según una trayectoria coherente y tenaz, se nos presentan como excesivamente lineales y espontáneos, como excesivamente identificados con alguna temprana o tardía inclinación individual (al menos, cuando ésta no se traduzca en una creación personal, «genial»). ¿A quién no produce asombro escuchar las declaraciones de un artista a través de las cuales nos hace saber, en términos entusiásticos, que toda su vida, más aún, que *el sentido más íntimo de su vida*, ha girado y gira, siguiendo una inclinación innata, en torno a conseguir la perfección en unos pasos de danza? ¿y no nos causa estupor escuchar de labios de un músico glorioso que «su vida (el sentido de su vida) es su contrabajo»? Su vida tendría, sin duda, sentido si la fórmula fuera verdadera; pero lo tendrá en grado tan lineal e ínfimo como pudiera tenerlo la vida de un artesano que, por vocación innata o espontánea, y para dar sentido a su vida de cada día, se dedicase a fabricar, con invencible tenacidad burocrática, diez vasijas de barro

diarias «perfectas»: cabría afirmar que el sentido global de esa vida no tiene un rango mayor, si es que pudiera ser definido por el objetivo de llegar a formar una colección de ochenta mil vasijas perfectas. Trayectorias «lineales», vocacionales y espontáneas, «dadaístas» (es decir, que parecen emanar inmediatamente de una individualidad, y que, en realidad, derivan de la fijación de una individualidad a un patrón de conducta lineal y rutinario), confieren a la vida un sentido «demasiado claro», muy próximo al de un automatismo.

Los grados más elevados del «sentido de la vida» no pueden estar prefigurados, no pueden proceder de una trayectoria lineal (que en realidad, sólo será lineal desde fuera, en apariencia). Sin que con esto queramos decir que el único sentido de la vida que cabría reconocer como límite de esta no prefiguración fuera el sentido que consistiera en «investigar el sentido». Hay, sin duda, una indeterminación de raíz y, por ello, los sentidos más profundos de la vida tienen siempre algo de oculto, de inesperado e incluso de enigmático y contradictorio con otras posibles líneas de sentido. En todo caso, el sentido de una vida no está asegurado *a priori*, sino que sólo puede ir resultando del proceso de la vida misma. Una vez más recorreremos la metáfora teatral y, volviendo de nuevo al origen del propio término *persona*, diremos que el sentido de la vida personal sólo puede ser escrito por el propio actor que se pone la máscara (*persona trágica*) para salir a escena: Un actor que es, por tanto, autor y que, como tal, puede ofrecer un texto original, interesante, vulgar o un simple plagio.

2. *El sentido de la vida es interpersonal.*

Será preciso tener en cuenta que el sentido global de una vida personal sólo puede alcanzarse propiamente en el contexto de las otras personas, capaces no sólo de determinar sino también de interpretar el sentido de la vida de sus prójimos. Como los términos (ϵ) que soportan la relación de sentido respecto de (τ) no son unidades absolutas, sustanciales, sino «segmentos» de términos más complejos (entre cuyas partes pueden mediar relaciones de sentido), se comprende que el sentido de determinados segmentos sólo pueda alcanzarse y entenderse en conexión con otros segmentos dados a una escala determinada y que, fuera de esa conexión, el sentido desaparezca o permanezca de un modo virtual indeterminado o incluso como contrasentido. Por ello, cuando nos referimos a la vida global de una persona, su sentido habrá de hacer referencia interna a otras personas, que puedan ser no sólo los intérpretes de un sentido previo, sino los mismos configuradores de ese sentido. Supongamos que la vida personal de Jesús (dando por cierto que, como buen judío, jamás llegase a creer que fuese Dios o Hijo de Dios) hubiese sido proyectada en función de la instauración de un Reino judío en un mundo que se consideraba (apocalípticamente) en su fase terminal; supongamos que la misión que él mismo se asignó fuese la del Mesías prometido y que el sentido de su vida, en ese horizonte escatológico, fuese la preparación espiritual de aquellos judíos que se hubieran dispuesto a abandonar el mundo físico, dando sus bienes

a los pobres, ofreciendo la otra mejilla al agresor, es decir, que se hubieran dispuesto a cumplir los ideales del Sermón de la Montaña. Ahora bien, el mundo no acabó de hecho. Aunque el mismo Jesús no hubiese sido sacrificado ¿no habría que concluir que su vida sólo fue un pseudosentido, o un contrasentido? El mismo Gran Inquisidor de Dostoievski, aun reconociendo la peligrosidad de los sinsentidos utópicos contenidos en el Sermón de la Montaña, ofrece, sin embargo, una interpretación que parece indicar un camino para recuperar el sentido de una vida que, como la de Jesús, parece que implica la construcción de un orden nuevo, en el cual aquella vida pueda resonar de un modo original.

La cuestión que se nos abre es la de si «el contexto de las otras personas» que suponemos necesario para que pueda tener sentido la vida individual de una persona (que a su vez suponemos carecería de sentido —y aun de posibilidad— en un estado solitario absoluto), ha de entenderse de forma tal que sea, no sólo el individuo, sino la persona, quien desempeñe el papel de sujeto (ϵ) de sentido, de suerte que las otras personas desempeñen el papel (τ) de término del sentido de la vida personal; y si estas otras personas han de entenderse a partir de categorías sociológicas o políticas (clase social, estamento, Estado, Humanidad) o bien a partir de categorías personales estrictas, dotadas de «rostro» y de nombre propio personal: el sentido de la vida (τ) de la persona Q_1 (siendo, individuo y persona, sujetos ϵ) será Q_2 o $Q_3 \dots$ o Q_n .

Es conveniente entender el planteamiento de esta cuestión de un modo cuasi biológico, por analogía a como se plantearía la cuestión del sentido de la vida de una célula viviente, por ejemplo, de un espermatozoido: el sentido de esta vida (ϵ) había que ponerlo en un óvulo concreto aunque indeterminado (τ) de su misma especie; su sentido no estaría en óvulos de otras especies, pero tampoco en grupos sociales de individuos de su misma especie. ¿Cabría sostener que estos dos modos de interpretar el «contexto de las otras personas» no son incompatibles y que unas veces puede prevalecer una interpretación sobre la otra? La «persona pública», el héroe político por ejemplo, encontrará el sentido de su vida en el contexto de las grandes configuraciones sociales dadas en su pueblo, o en la humanidad; la «persona privada» encontrará el sentido de su vida en el contexto de otras personas individualizadas, con nombre propio. En ningún caso cabe a priori inclinarse por una u otra alternativa suponiendo, por ejemplo, que es más «pleno» el sentido de una vida individual «consagrada» a la vida social, al Estado, a la ciencia o a la Humanidad, que el más «humilde» sentido de una vida que se mantiene exclusivamente en el recinto de su inmediata vecindad. La aparentemente mayor transcendencia de lo primero quedaría compensada por su indeterminación. Además ¿acaso no se reducen mejor las configuraciones supraindividuales —en cuanto términos τ — a una enumeración de individuos personales que, recíprocamente, los individuos personales a configuraciones supraindividuales? El sentido de la vida de Alejandro Magno, ¿terminaba realmente en los bárbaros, en cuanto «hermanos de los helenos», o bien terminaba en el corto número de parientes, amigos o súbditos que le rodeaban y le impulsaban a su política universal, como podían haberle impulsado a recluírse en Macedonia?

3. *El sentido de la vida como proceso interno a la vida.*

El análisis del concepto de *sentido de la vida* nos llevaría a las siguientes conclusiones:

- (1) La primera, *negativa*: que es gratuito entender el sentido de la vida como una orientación que hubiera de venir de fuentes desconocidas o preterhumanas, infinitas, desde un nóumeno incógnito (hasta el punto de que todo sentido no nouménico hubiera de ser estimado como fenoménico o superficial, como autoengaño).
- (2) La segunda, *afirmativa*, del significado pleno que pueden alcanzar los sentidos positivos: *el concepto de sentido de la vida se configura, desde luego, en el plano fenoménico operatorio.* Y si esto es así, será metafísico estimar como superficiales, «puramente temporales» o «poco profundos», los programas de vida que incluyan, por ejemplo, el llegar a ser maestro de ajedrez o el descubrimiento de nuevos métodos para pintar muros.
- (3) La tercera, *limitativa* de la conclusión anterior: aun cuando el sentido de la vida sea un concepto que haya que configurar en un plano fenoménico operativo, sin embargo, ello no significa que pueda ser siempre transparente, claro y distinto. Lo más probable es que, en cada caso, se den grados diferentes de claridad o de oscuridad. Y así, todo «sentido» estará envuelto en un halo que lo desborda. Por tanto, mantener ideas *demasiado claras* sobre el propio sentido de la vida, es ingenuo o incluso señal de *mala fe*. Y esto es así porque la claridad y distinción del sentido sólo puede afectar a situaciones muy precisas y delimitadas (por ejemplo, *dominar una fuga del Clavecín bien templado*), pero no al ensamblaje y coordinación de programas de cada individuo con el contexto del medio social y biológico cuyos sentidos han de componerse. Pero no siempre tienen por qué ajustarse de modo coherente. Más aún, podría afirmarse que no ajustan de hecho jamás: se entrecruzan diversos órdenes y planos de sentidos y esto explica la necesidad, no sólo de una *hermenéutica* (tarea práctica por lo demás habitual, orientada, no tanto a inventar sentidos a la vida, cuanto a interpretar las relaciones entre diversas clases de sentidos dados) sino también de una dialéctica del sentido, orientada a dar sentido global, lo que a veces se llama *racionalizar* la composición de sentidos particulares.

De este modo, cabría decir que la vida humana tiene el sentido que podamos encontrarle, o darle, pero no ya a título de invención gratuita, «creadora» (muy próxima siempre al autoengaño) sino a título de composición de sentidos plenos, aunque particulares, en la medida en que éstos sean compatibles de modo racional. Pues sería un error pensar que la composición de sentidos prolépticos sólo

tiene lugar como efecto de operaciones prolépticas *ad hoc*, dado que constantemente comprobamos cómo esa composición está determinada por causas impersonales (no prolépticas) o simplemente de modo aleatorio.

El sentido global de la vida podrá entenderse con analogía con lo que es la resultante de diferentes dominios o círculos particulares de sentido que no ajustan entre sí de forma coherente o paralela, y una sistematización demasiado rígida (sin «errores») de los sentidos dados en una vida efectiva tiene siempre mucho de falso automatismo, de superficial, aun cuando tenga pretensiones de profundidad. La situación podría compararse (y no meramente en términos de una mera alegoría ilustrativa) a la que tiene lugar en la imantación global de un cristal ferromagnético, si es que aquí existen también esos dominios o círculos magnéticos particulares, constituidos por conjuntos de electrones giratorios contiguos, cuyos momentos magnéticos son paralelos mutuamente (pero no lo son con los demás dominios). Los *sentidos* de los campos magnéticos de los dominios en el hierro, por ejemplo, son paralelos a algunos de sus ejes cristalográficos; en el hierro no imantado, hay variación al azar del sentido de unos dominios y sólo cuando el sistema se somete a la influencia de un campo magnético exterior envolvente (el individuo inmerso en el grupo social) se producen variaciones que tienden a aproximarse al paralelismo con el campo exterior. Ahora bien, ese proceso no tiene lugar de un modo súbito, instantáneo, sino que tiene lugar por etapas discontinuas. Además los cambios de sentido, en cada dominio, inducen impulsos rápidos de corriente en una bobina exploradora, que pueden recogerse como crepitaciones en un altavoz (es el llamado «efecto de Barkhausen»).

El *sentido de la vida*, en resolución, no es algo que pueda considerarse como una magnitud impuesta de antemano a cada vida particular o a su conjunto, es algo que *va resultando de la acción de los propios actos vivientes*, algo que está haciéndose y no siempre de modo armónico o suave sino conflictivo, crepitante, como resultado de procesos, a la vez prolépticos y aleatorios, que implican necesariamente «desviaciones» erróneas (que sólo retrospectivamente cabe establecer) y «rectificaciones» de los errores según un *sentido* determinado. Por ello, podremos reconocer la posibilidad de situaciones en las cuales los sentidos se neutralicen y la resultante se haga nula: la vida perderá su sentido o se convertirá en un contrasentido, no ya por falta de sentido sino por superabundancia de sentidos incompatibles en una proporción tal que rebase el punto crítico. Es la situación que hemos descrito en otra ocasión como la situación del «individuo flotante» (en «Psicoanalistas y Epicúreos...», *El Basilisco*, nº 13, 1982, pág. 23). La acción exterior, el análisis crítico, el consejo, y la propia reflexión filosófica pueden ser absolutamente indispensables para devolver ese *mínimum* de imantación global necesaria para hablar de un sentido de la vida, que es solidario, en todo caso, de la idea de libertad.

Algunas personas, al llegar «a su madurez», consideran como un gran descubrimiento (terrible acaso, o, al menos, «profundo») el caer en la cuenta de que «la vida no tiene sentido», es decir, que no tiene sentido por sí misma. Pero este descubrimiento no tiene mayor profundidad que el que consistiese en caer en la

cuenta de que la «vida auténtica» no tiene un *guión* previamente escrito, ni es más terrible que caer en la cuenta de que la vida no tiene *tejado*. ¿Por qué habría de tenerlos?

Concluimos diciendo que, más exacto que afirmar «que la vida no tiene sentido», como si se hiciera con ello un «terrible descubrimiento» (sólo comprensible si se parte del supuesto de que la vida «debiera tener un sentido» predeterminado) es afirmar que la vida tiene múltiples sentidos y, sobre todo, múltiples pseudosentidos (los que le atribuyen los iluminados, los fanáticos, los profetas y los salvadores de la Humanidad). Y, sobre todo, que debemos alegrarnos de que la vida no tenga sentido predeterminado: no es éste un «descubrimiento terrible», sino, por el contrario, «tranquilizador». Pues si efectivamente nuestra vida tuviera un sentido predeterminado (que debiéramos descubrir), tendríamos que considerarnos como una saeta lanzada por manos ajenas, es decir, tendríamos que tener de nosotros mismos una visión que es incompatible con nuestra libertad. Y esto debiera servirnos también de regla para juzgar el alcance y la peligrosidad de esos profetas o visionarios que nos «revelan» nada menos que el sentido de nuestra vida, como si ellos pudieran saberlo. Sólo podemos considerarlos como fanáticos, como impostores, o simplemente como estúpidos, aunque no sea más que por buscar el apoyo de su propia personalidad en la estupidez de quienes creen en ellos.

(Se habrá equivocado quien haya recorrido esta Lectura esperando encontrar en ella una respuesta a la pregunta por el «sentido de su vida». Los análisis ofrecidos en esta sexta Lectura no han pretendido responder a alguien, a cualquiera, que se haya formulado la pregunta sobre el «sentido de su vida»; su propósito ha sido responder a la pregunta sobre el significado de la «Idea de sentido de la vida». De todos modos los análisis de esta Idea, aunque no pueden ofrecer a nadie una respuesta sobre el sentido de su propia vida, sí pueden contribuir a disolver respuestas aparentes y a apartar a muchos de caminos errados; y, con ello, esta Lectura ya habrá servido de algún modo para que alguien que se vea apremiado por la pregunta sobre el «sentido de su vida» pueda explorar en la dirección de su propio sendero, evitando que se extravié por otros.)