
La pregunta por el sentido de la vida: la articulación esencial entre razón y fe

The Question of the Meaning of Life: the Essential Articulation Between Reason and Faith

RECIBIDO: 9 DE FEBRERO DE 2015 / ACEPTADO: 15 DE ABRIL DE 2015

Leonardo BRAVO

Universidad Panamericana
Guadalajara, México
p.leobravo@gmail.com

Enrique MOROS

Facultad Eclesiástica de Filosofía. Universidad de Navarra
Pamplona, España
enmoros@unav.es

Resumen: La filosofía contemporánea parece que ha renunciado pensar racionalmente los grandes temas humanos, incluidos los religiosos, no sólo por desconfiar de la capacidad de solucionarlos, sino por una cuestión más medular: la negación de la racionalidad como principio radical de la realidad. Se analiza este proceso, que conduce a un nihilismo que decepciona incluso a sus mismos autores. Intentamos poner de manifiesto la perenne validez de la cuestión del sentido de la vida examinando lo que supone no plantearla. La identificación de esos supuestos delinea las respuestas posibles a esa pregunta y reclama la recuperación de un saber filosófico sustancial que comience a trazar respuestas.

Palabras clave: Sentido de la vida, Racionalidad, Nihilismo, Dios.

Abstract: During a process that lasted almost five centuries, philosophers gradually renounced thinking about the great questions that still concern humanity, including the religious ones. The problem is not just a lack of trust in the human ability to solve them but in a kind of conviction that there is no rationality at the base of reality. We deal both with the historical process that led to nihilism and the fact that nihilism was taken as a starting point never proven as valid. We show the validity of the enquiry into the meaning of human existence, some of the philosophical implications in the very fact that we can't help but posing the question, and the need for philosophy to rediscover herself as a useful discipline for finding significant answers.

Keywords: Meaning of Life, Rationality, Nihilism, God.

A lcanzado un notable avance en todas las áreas del saber, el hombre contemporáneo pareciera desprovisto de respuestas a las preguntas más básicas: ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿hacia dónde me dirijo? De este modo el hombre se encuentra ante una situación de «crisis de sentido». La crisis no consiste en una falta de respuestas a los interrogantes más profundos que el hombre se hace sobre sí mismo, sino precisamente en su abrumante diversidad. Por lo que se puede decir que asistimos a una auténtica *fragmentación* del saber¹.

El hombre se ve como rebasado ante la *barabúnda* de datos, hechos e interpretaciones, y este caos de información parece formar la misma trama de la existencia. Ante tantos modos de interpretar la realidad, ante tantas teorías que se disputan la respuesta sobre el sentido, muchos hombres se han llegado a plantear si todavía tiene sentido la cuestión, cayendo así en un estado de escepticismo y de indiferencia². Entre las diversas causas que provocan esta crisis, hay una que tiene cierto protagonismo: al haber renunciado a pensar acerca de los grandes temas que han preocupado y siguen preocupando al hombre, la filosofía perdió su dimensión sapiencial. Entre esos temas ocupan un lugar central los religiosos³. La renuncia que muchos auguraban liberadora, dejó al hombre desprovisto no sólo de un medio racional para abordar esos temas, sino también de un criterio para interpretar la realidad⁴.

1. PREGUNTA FILOSÓFICA Y RELIGIOSA

La Encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II propuso la reconciliación de la fe y la razón, como vía de solución a los verdaderos problemas que acucian la vida del hombre⁵. A pesar de la multitud de reacciones que la Encíclica ha venido suscitando, tanto desde la filosofía como desde la teología⁶, son llama-

¹ Cfr. JUAN PABLO II, «Encíclica Fides et Ratio», *AAS* 91 (1999) 5-88, n. 81a. La citaremos como FR, siguiendo su propia numeración interna.

² Cfr. FR, 5b, 5c.

³ Cfr. FR, 30a.

⁴ Cfr. FR, 5c.

⁵ Cfr. SANZ SANTACRUZ, V., «La cuestión del sentido, lugar de encuentro de la fe y la razón», en ARANGUREN, J. (ed.), *Actas del 1º Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Pamplona: Eunsa, 1999, 241-257.

⁶ Cfr. *Anuario Filosófico* 32/3 (1999) 603-837. Número dedicado a la Encíclica; cfr. MENDOZA VALDEBENITO, J., «Fe y razón. La búsqueda del sentido», *Veritas* 9 (2001) 111-134; cfr. SMITH, T. L. (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, South Bend: St. Augustine's Press, 2001; cfr. PRADES LÓPEZ, J. M., «Búsqueda del sentido de la vida y fe en Jesucristo según la encíclica

tivamente pocos los autores que han abordado una de las cuestiones medulares de la Encíclica, la verdad del hombre y su relación con el sentido de la vida⁷. Da la impresión de que, en este punto concreto, la Encíclica no ha tenido suficiente respuesta. Quizá esto se justifique por las dificultades metodológicas que presenta el tema, como todos los que tienen una entraña verdaderamente filosófica.

Un primer problema sería cómo tratar de modo teórico y sistemático una cuestión que parece pertenecer más al ámbito práctico. Ya es sintomático el que un tema tan fundamental –como lo es el sentido de la vida–, no haya sido objeto central de ningún estudio clásico de filosofía. No parece justificable este vacío apelando a la fe. Si bien es cierto que el hombre ha buscado la verdad a través de otros caminos, experiencias y tradiciones, y que la misma revelación judía y la cristiana se presentan a sí mismas como depositarias de una solución, en parte racional, a los grandes interrogantes de la vida, el desprecio de su parte racional conlleva el decaimiento de todo el cuerpo doctrinal⁸. El problema no sería pues que la fe dé una solución al sentido de la vida. El problema más radical parece ser precisamente que abordar el tema del sentido de la vida es una labor que coincide en dimensiones con la entera labor filosófica.

«El que filosofa no es tanto quien acierta a elaborarse un concepto claro y bien definido del mundo, sino más bien el que mantiene viva la llama de la pregunta sobre el sentido último de la realidad global, pregunta a la que pueden darse mil respuestas provisionales, pero nunca “la” respuesta definitiva»⁹.

Fides et ratio», en CAÑIZARES LLOVERA, A. y otros, *De las criaturas a su autor. Comentario y texto de la encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II*, Valencia: Edicep, 1999; cfr. PRADES, J. y MAGAZ, J. M^a (eds.), *La razón creyente: actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica «Fides et ratio»*, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Damaso, 2002; cfr. MANZO, O., «Ricerca della verità e senso della vita: l'Enciclica Fides et Ratio e Scienza e fede di P. Semeria», *Euntes Docete* 55 (2002) 63-74; cfr. FOSTER, D. R. y KOTERSKI, J. W., *The two wings of Catholic thought: essays on «Fides et ratio»*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003; cfr. LIVI, A. y LORIZIO, G. (eds.), *Il desiderio di conoscere la verità: teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 2005; cfr. PIÉ-NINOT, S., «La encíclica *Fides et ratio* y la Teología Fundamental: hacia una propuesta», *Gregorianum* 80 (1999) 645-676.

⁷ Cfr. GONZÁLEZ, A. M., «El hombre como buscador: una lectura práctico-existencial de la *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico* 32 (1999) 663-688; cfr. GALLAGHER, K. T., «Meaning and Subjectivity», *International Philosophical Quarterly* 40/2 (2000) 149-159; cfr. LÓPEZ AMOZORRUTIA, J., «Densidad y tensión del fin. La pregunta humanista sobre el sentido en *Fides et ratio*», *Libro anual del ISEE* 2 (2000) 19-46.

⁸ FR, 16d.

⁹ PIEPER, J., *Antología*, Barcelona: Herder, 1984, 185.

Todo razonamiento filosófico termina por sustentarse sobre una concepción acerca de lo que son, sobre cómo son y cómo se relacionan entre sí Dios, el mundo y el hombre. Porque en filosofía se vuelve siempre a los principios. Y esa cosmovisión deja su impronta en la solución de la pregunta por el sentido de la vida. La estructura de la acción humana es intrínsecamente finalista. Obramos siempre en vistas de algo. Sin un fin no es posible actuar coherentemente. Al decir de Aristóteles lo que todos siempre y en todas las cosas buscamos es la felicidad; la cuestión es en qué consiste. Después comparecen las demás preguntas. ¿Cómo podríamos dirigirnos a la felicidad si no sabemos en qué consiste y cómo se va? Desde este punto de vista, parecería imposible abordar la cuestión del sentido de una manera general, haciendo abstracción de las diversas tradiciones en las que dicha pregunta ha surgido históricamente. La Encíclica salva la dificultad por una doble vía: por un lado, indica la universalidad con la que se ha planteado, y se sigue planteando, la misma pregunta¹⁰; y, por otro lado, detecta un fondo común en las diversas respuestas que se han dado a la pregunta por el sentido de la vida¹¹.

Ciertamente la búsqueda del sentido de la vida no es una tarea exclusiva de la filosofía. Pero, como sugiere la Encíclica, la *filosofía* «contribuye directamente a formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta»¹². Dentro de estas dos tareas –formular la pregunta y trazar la respuesta– el presente estudio quiere colaborar en la primera. Aun con esta acotación la tarea resultaría ingente pues la pregunta podría remontarse hasta los inicios de la humanidad. Sin embargo, no es preciso ir tan lejos. Como veremos en el siguiente apartado, la cuestión del sentido de la vida aparece de manera problemática cuando las bases sobre las que se ha construido la vida humana sufren un quiebre. Y ese quiebre se da cuando la filosofía se aleja de la realidad por encontrar en ella un principio de orden y racionalidad en cuyo centro está Dios.

Como veremos, la cuestión del sentido de la vida se convierte en problemática no como consecuencia del desarrollo de la filosofía, sino precisamente por una pérdida de riqueza en sus temas y planteamientos. En cualquier caso, históricamente ese desarrollo llevó a la idea de que, o bien la pregunta carece de sentido, o bien es una ingenuidad formularla cuando es la misma existen-

¹⁰ Cfr. FR, 1.

¹¹ Cfr. FR, 29.

¹² FR, 3.

cia la que carece de sentido. Siendo ésa la fuente de la actual reflexión académica, se hace preciso tanto el análisis del proceso histórico (que abordamos a continuación) como la crítica del absurdo como principio radical de la realidad (que llevaremos a cabo hacia el final del artículo). Si es exitoso nuestro intento de demostrar que la validez de la pregunta por el sentido de la vida no ha sido impugnada con éxito desde el punto de vista racional y que sigue siendo una pregunta sensata, este trabajo ya resulta ser una aportación al debate filosófico reciente. Además, conocer este debate permitirá estar en condiciones de valorar esta aportación. Despejado el terreno a la pregunta, en la parte central nos detendremos más específicamente a examinarla: las condiciones que debe reunir, su origen fenomenológico, y la riqueza de cuestiones que quedan planteadas cuando la pregunta es genuina y tiene una prosecución racional.

2. CAMBIO DE PUNTO DE PARTIDA

Desde el pensamiento griego, la razón había sido vista como lo más originario y, por tanto, se confiaba en un orden precedente¹³. Tener una cosmovisión no consistía en tener una visión de todo el universo. *Kosmos* no significa universo; *Kosmos* «designa el orden y la belleza, o más precisamente la belleza resultante del orden»¹⁴. En el mundo antiguo se busca comprender el bien integral de la vida humana para guiar, en consecuencia, la propia vida¹⁵.

San Juan, lo mismo que Aristóteles, ubica la razón (*logos*) como un modo peculiar de vida, la luz de los hombres¹⁶; es decir, la fuente de su racionalidad. El mundo es racional en su misma constitución, en su origen encontramos el vértice de la racionalidad, el *Logos*. Y ese *Logos* no queda perdido en la noche de los tiempos, al inicio del mundo, porque inhiere en la vida presente, iluminándola.

¹³ Existe un *Logos* (sentido) que recorre todas las cosas, y el pensamiento es una participación de ese *Logos* (cfr. HERÁCLITO, *Fragmentos*, FARRE, L. (trad.), Buenos Aires: Aguilar, 1963, 1, 2, 19, 91 y 92).

¹⁴ El término aparece desde los presocráticos; especialmente con Empédocles, Anaxágoras y Diógenes. BRAGUE, R., *La Sagesse du monde*, Paris: Fayard, 1999, 35; cfr. 37ss.

¹⁵ Cfr. ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, New York: OUP, 1993. Un buen estudio de la visión griega de la vida como un todo inteligible y la dificultad inherente del pensamiento moderno para comprender ese planteamiento.

¹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo: comentario al prólogo del Evangelio de San Juan*, Pamplona: Eunsa, 2005, n. 97, 86.

Esa concepción ordenada y estructurada del universo como guía para la propia vida se le antojó alienante a Lutero. La naturaleza existe, sí. Pero no puede ser en absoluto guía de actuación, pues está totalmente corrompida; es necesario prescindir de ella. La libertad ha de cifrarse en la liberación. Con la *libertad del cristiano* Lutero logra una reforma en el sentir de un pueblo oprimido por las instituciones, la tradición y la autoridad¹⁷. La libertad se presenta en esta obra como liberación de una ley y un orden asfixiante.

Esa dicotomía entre lo que el hombre hace por naturaleza y lo que hace libremente se plasma en el dualismo de Descartes. Si bien, tanto la vida como el pensamiento son característicos del hombre¹⁸, éstos nunca se dan de forma simultánea: «para vivir es preciso dejar de pensar»¹⁹. La unidad del hombre se hace insalvable y la naturaleza deja de tener una función normativa. Desprovista de un fundamento, la modernidad buscará una seguridad, atendiendo a un método que garantice la verdad. Esa empresa llegaría a su vértice con Hegel.

La crítica más fuerte a la empresa moderna vendrá de la mano de Nietzsche para quien toda búsqueda de verdad no es, en el fondo, más que simple afán de poder. Es preciso, según Nietzsche, romper con el platonismo según el cual hay una idealidad fuera de la realidad. No podemos construir el sentido del más acá según un más allá. Se ha de construir a partir de la coherencia de la vida sensible consigo misma²⁰. Una vez que se ha echado a Dios del mundo, se puede decir que el hombre «se contempla a sí mismo en un mundo por él creado»²¹. Esta idea revivirá en el existencialismo con fuerza.

Por su parte, el Círculo de Viena se abocará a la tarea de trazar un camino que ayude a superar los milenarios problemas filosóficos. La única manera de unificar todas las ciencias, incluida la filosofía, es pasarlas por el tamiz del principio de verificación empírica. Las proyecciones metafísicas (alma, mundo y Dios) y la metafísica misma deben ser simplemente abandonadas, según el principio de que «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse»²².

¹⁷ Cfr. LUTERO, M., «La libertad del cristiano», en EGIDO, T. (ed.), *Lutero: Obras*, Salamanca: Sí-gueme, 2001, 155-170.

¹⁸ Cfr. DESCARTES, *The Philosophical Works of Descartes*, II, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, 210; cfr. DESCARTES, *Discurso del método*, Madrid: EDAF, 2005, V, 78; 149.

¹⁹ DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, BRIDOUX, A. (ed.), Paris: Gallimard, 1953, 1157.

²⁰ Cfr. NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, FROUFE, A. (trad.), Madrid: EDAF, 2006, § 328, 238.

²¹ MARX, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires: Colihue, 2006, XXIV, 114.

²² WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2003, c1913, § 7.

Siguiendo esa línea de pensamiento, parecería que el inspirador del positivismo lógico, Wittgenstein, debería haber omitido como tema el sentido de la vida pues no parece corresponderse con ningún hecho o estado de cosas concreto y, por tanto, estar incluido entre los temas sensatos. Sin embargo, el sentido de la vida fue el telón de fondo de todas sus obras²³. Tras la rígida explicación del *Tractatus*, Wittgenstein cae en la cuenta de que el lenguaje no tiene tan sólo la forma del mundo, sino que tiene más bien la forma de la vida. No es necesario ni posible explicarlo, basta con mostrar como es. Le interesa *mostrar* cuál es el sentido de la vida, sin tener que *decirlo*²⁴. Sin embargo, para la filosofía analítica posterior, pesará más el legado positivista. La otra fuente en la que beberá la filosofía analítica será el existencialismo.

El existencialismo recupera la idea de la autoconstrucción del hombre nietzscheana. Según Sartre, el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y sólo después se define. El hombre, según Sartre, no es definible porque empieza por no ser nada. «El hombre es ante todo un proyecto; el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser»²⁵. No se trata ya de colocar al hombre al centro, como hizo Descartes. La duda cartesiana exige al hombre del error y atestigüa el poder de su libertad; podemos negarlo todo (Dios, fortuna, destino) despegándonos del universo existente. Y eso certificaría la verdadera autonomía del hombre. Pero, entendida así, la libertad sería pura negatividad y la pretensión existencialista va bastante más lejos.

El punto decisivo para Sartre es que no puede haber previamente una naturaleza porque no hay un Dios para concebirla. «Si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto»²⁶. Al margen de la contradicción que encierra el concepto de un ser que es *causa sui*²⁷, hay aquí un problema, heredado de toda la filosofía moderna, en el modo de entender la naturaleza. Lo natural, en general, hace referencia a un principio fijo. Ahora bien, para el hombre lo fijo es el principio de las operaciones, no las opera-

²³ Cfr. GRIGENTI, F., *L'immagine del mondo e il senso della vita: sul Tractatus di Wittgenstein*, Padova: Il Poligrafo, 2011.

²⁴ Cfr. THOMPSON, C., «Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life», *Philosophical Investigations* 20/2 (1997) 97-116.

²⁵ SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 1989, 17s.

²⁶ SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, 16.

²⁷ Cfr. SARTRE, J.-P., *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, P. IV, C. 2, Buenos Aires: Ibero-Americana, 1961, 271s. Cfr. GONZÁLEZ, A. L., *El absoluto como «causa sui» en Spinoza*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, 75.

ciones mismas²⁸. Precisamente aquí arraiga el problema del sentido de la vida: con la vida no nos viene dado su sentido; hemos de encontrarlo racionalmente.

La propuesta de Camus es aún más radical: «este ensayo considera a lo absurdo, tomado hasta ahora como conclusión, como un punto de partida»²⁹. La vida del hombre es un imposible: «sé lo que quiere el hombre, sé lo que el mundo le ofrece y ahora puedo decir que sé también lo que les une»³⁰. Lo que une al hombre con el mundo es una desproporción. A Camus le llegan a preocupar los grandes problemas que la filosofía de su tiempo plantea: la libertad del hombre, la existencia de Dios, el problema del mal. Le preocupan estos problemas, pero es consciente de que la filosofía que más directamente se ha enfrentado a ellos, el existencialismo, no ha logrado solucionarlos. Y renuncia a abordarlos él mismo de una manera racional³¹. Desilusionado, abandona la búsqueda, para llevar a cabo un ensayo de lo que puede llegar a ser una vida vivida sobre el absurdo. Lo que importa, siguiendo a Nietzsche, no es la vida eterna, sino la vivacidad eterna³².

Este tipo de existencialismo (en el que el punto de partida es el absurdo) resurge recientemente en los principales autores analíticos que abordan el tema del sentido de la vida, como Richard Taylor, Nagel, Parfit, Benatar y Metz³³. Es cierto que fue esta misma tradición la que en su día calificó al sentido de la vida como una de esas cuestiones de las que, no pudiendo hablar claramente, debíamos callar; creando una especie de pacto implícito para obviar un tema que indudablemente conducía a la trascendencia. Sin embargo, el tema fue apareciendo en lo que podríamos llamar «vías alternativas»: la correspondencia, las

²⁸ «A lo largo del cambio, esta naturaleza sigue idéntica. Es algo fijo, como principio de comportamiento. Mas no es lo mismo ser un *principio fijo* de comportamiento, que ser un principio de *comportamiento fijo*. En la confusión de estas dos cosas hay una buena clave para enjuiciar la crítica historicista a la noción aristotélica de la naturaleza. No es lo mismo “estático” que “estable”». MILLAN-PUELLES, A., *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid: Rialp, 1976, 36s.

²⁹ CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza, 2001, 11.

³⁰ CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, 45.

³¹ Sobre Dios declara que no es su intención negarlo, sino tan sólo negar al Dios de los existencialistas. Rehúye también el tema de la libertad por su íntima relación con el problema de Dios. Y ante el tema de la muerte y un destino último se conforma con hacer de comediante cfr. CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, 58, 74, 108.

³² Cfr. CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, 108.

³³ Entre las colecciones de artículos del existencialismo analítico, se cuenta: KLEMKE, E. D. (ed.), *The Meaning of Life*, Oxford: OUP, 2000; BENATAR, D. (ed.), *Life, Death & Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

lecciones y los escritos póstumos de los mismos autores que la evitaban en sus escritos académicos. Los ejemplos no son pocos. El más clamoroso es el de Adams que declara haber esperado 50 años, desde el inicio de su vida académica, para poder escribir sobre un tema que le preocupaba desde el inicio de su carrera; él mismo nos cuenta el caso de uno de los Presidentes de la *American Philosophical Association* que aceptó en su discurso de investidura haber escrito un *paper* acerca del sentido de la vida en un momento de debilidad³⁴. Actualmente la cuestión es abordada sin reticencia por muchos filósofos analíticos³⁵; lo que, independientemente de los resultados alcanzados, resulta ser una cierta demostración de la sensatez de la pregunta. Y no deja de llamar la atención que sean ellos mismos los que afirmen carecer de herramientas para enfrentar el tema³⁶.

Así pues, parece imposible movernos en el plano de las soluciones que se han dado a la pregunta por el sentido de la vida si antes no nos detenemos a analizar la formulación de la pregunta, a desentrañarla, a analizar sus presupuestos y la intención con que se la formula. Quizá ésta sea la herramienta de la que han carecido los estudios realizados acerca del sentido de la vida.

3. LA LÓGICA INTERROGATIVA

El principio más básico de la lógica interrogativa es que todas las preguntas tienen como función «la petición de información que no se posee»³⁷. Aun estando clara la posición de ignorancia del que formula una pregunta, es preciso advertir que toda pregunta surge como fruto de un conocimiento previo. El que pregunta manifiesta conocer los elementos de referencia implicados y los atributos a ellos predicables³⁸. Así mismo, manifiesta la capacidad de percibir la existencia de áreas de conocimiento por conquistar. En otras palabras, se desconoce la respuesta pero se sabe que ésta existe³⁹. Y ya que en toda

³⁴ Cfr. ADAMS, E. M., «The Meaning of Life», *International Journal for Philosophy of Religion* 51 (2002) 71.

³⁵ Cfr. METZ, T., «Recent Works on the Meaning of Life», *Ethics* 112 (2002) 781-814.

³⁶ Cfr. ADAMS, E. M., «The Meaning of Life», 71; cfr. SCHMIDTZ, D., «The Meanings of Life», en ROUNER, L. (ed.), *Boston University Studies in Philosophy and Religion*, vol. 22: *If I Should Die: Life, Death and Immortality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001, 170; cfr. WOLF, S., «Meaning of Life», *Routledge Encyclopedia of Philosophy* 5 (1998) 630s.

³⁷ BROMBERGER, S., *On What We Know We don't Know*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, 86.

³⁸ Cfr. BROMBERGER, S., *On What We Know We don't Know*, 147ss.

³⁹ Cfr. BROMBERGER, S., *On What We Know We don't Know*, 94.

pregunta existe un principio de conocimiento, se puede decir con rigor que la pregunta –junto con la proposición– forma parte de la ciencia⁴⁰.

Siendo la pregunta una parte integrante de la ciencia, en ocasiones no se le reconoce como tal e incluso se duda de que tenga algún contenido positivo. La pregunta se muestra, en cierto sentido, esquiva. Según Harrah, al no poder captar la esencia del enunciado interrogativo en sí mismo, los autores enfocan su atención en la respuesta y en los presupuestos que ésta implica⁴¹. Desde el punto de vista lógico, el estudio de la pregunta desde la relación con sus respuestas posibles ofrecería numerosas ventajas. Con todo, y sin negar la estrecha relación que existe entre las preguntas y sus posibles respuestas⁴², dicha correlación no es inequívoca «porque la pregunta como tal deja abiertas respuestas alternativas»⁴³. Y así, se da una especie de paradoja: las respuestas tienen la forma del juicio, y por tanto serían analizables lógicamente; pero, al no estar presentes en el momento de formular la pregunta, de hecho, no son analizables. No son analizables según la forma del juicio, y sin embargo, es posible saber, de antemano, que algunas preguntas son falsas, esto significa que en realidad no preguntan nada y, de ese modo, no pueden ser respondidas. Según Belnap, todo enunciado interrogativo tiene unos presupuestos; y son estos presupuestos los que permiten que la pregunta tenga una solución o carezca de ella⁴⁴. Las respuestas pueden ser contrarias, pero sólo si hay una pregunta con un sentido identificable. Esto tiene una aplicación directa para el presente estudio: es posible analizar si una pregunta está bien hecha antes de sentirse en la necesidad de responderla.

Cuando alguien se pregunta por el sentido de la vida espera un tipo de consideraciones determinadas y esa expectativa es el criterio con el que se enjuician las subsecuentes respuestas. ¿Ante qué tipo de pregunta estamos? Y por tanto, ¿qué tipo de respuestas resultan válidas? Un primer acercamiento en el estudio de nuestra pregunta nos pide esclarecer su peculiaridad: ¿estamos ante una pregunta retórica, teórica o práctica?

Encontramos aquí un criterio para evaluar los estudios sobre el sentido de la vida. Podríamos preguntarnos cuáles de entre esos estudios buscan real-

⁴⁰ Cfr. BROMBERGER, S., *On What We Know We don't Know*, 101.

⁴¹ Cfr. HARRAH, D., «Questions», *Routledge Encyclopedia of Philosophy* 8 (1998) 1-3.

⁴² Cfr. BELNAP JR., N. D., «Questions, Answers, and Presuppositions», *The Journal of Philosophy* 63/20 (1966) 609-611.

⁴³ CORETH, E., «Pregunta», *Conceptos fundamentales de filosofía* 3 (1979) 173.

⁴⁴ Cfr. BROMBERGER, S., *On What We Know We don't Know* 103.

mente una solución a la pregunta y cuáles utilizan la pregunta de un peculiar modo retórico para exponer unas tesis determinadas⁴⁵. Según la lógica interrogativa, quien formula una «verdadera pregunta» está abierto a recibir respuestas alternativas y, en su caso, está abierto a corregir algunas de sus concepciones previas. Sin embargo, cuando lo que interesa es sostener unas determinadas tesis el resultado de la pregunta está puesto de antemano⁴⁶. Todo esto, sin embargo, no sería razón suficiente para desechar la pregunta retórica, pues aun teniendo una fuerte carga ideológica, podría implicar una respuesta que responda al estado real de las cosas. El problema es que podría ser arbitraria al no ofrecer razones para preguntar en un sentido y, de hecho, lo es cuando no admite razones para la contestación, sea esta positiva o negativa. Interesa ir al fondo mismo de la cuestión.

4. EL ORIGEN DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA VIDA

«El hombre cuanto más conoce la realidad y el mundo y más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia»⁴⁷. En el desarrollo natural de la vida llega el momento en el que el hombre *se hace cargo* de su existencia. Y cuando esto sucede surge la pregunta por el sentido. Hay un orden de precedencia: *primero se conoce la realidad y sólo después surge la pregunta por su sentido*⁴⁸. Este orden da cuenta de un hecho fundamental: la verdad precede siempre al sentido. ¿Cómo podríamos preguntar por el sentido de algo que desconocemos?

La pregunta así planteada parece una obviedad, pero no lo es. Aquí es dónde fallan la mayor parte de los autores contemporáneos al intentar fundamentar la cuestión del sentido. No hay ningún autor que diga con tanta claridad que el fundamento del sentido de la vida es la verdad. No resulta extraño que se escriba sobre la cuestión con vaguedad y que se declare que es una cuestión sin sentido⁴⁹. Según Metz, que no parece conocer la *Fides et ratio*, no se ha desarrollado hasta ahora un análisis claro y preciso de la cuestión⁵⁰.

⁴⁵ Cfr. KLEMKE, E. D. (ed.), *The Meaning of Life*. En este estudio se puede notar un cierto sesgo ideológico en el modo de clasificar las teorías acerca del sentido de la vida.

⁴⁶ Cfr. YOUNG, J., *The death of God and the meaning of life*, London: Routledge, 2003.

⁴⁷ FR, 1a.

⁴⁸ Cfr. FR, 1a.

⁴⁹ Cfr. WOLF, S., «*Meaning of Life*», 630s.

⁵⁰ Cfr. METZ, T., «Recent Works on the Meaning of Life», 781-814.

El hombre para poder plantearse el problema del sentido ha de plantearse antes las preguntas fundamentales sobre la verdad de su existencia. De las respuestas que el hombre dé a esas preguntas fundamentales depende no sólo la verdad de su conocimiento, sino también la orientación que dé a su vida⁵¹. La verdad es un referente obligado para la vida, incluso cuando se evita, pues nadie está dispuesto a fundar su vida sobre la duda, la incertidumbre o la mentira⁵². Es imposible abordar aquí cada una de las cuestiones involucradas, pero sí resulta pertinente apuntar qué clase de preguntas son éstas que interesan al hombre.

Entre las cuestiones ineludibles estaría la del origen. ¿Podríamos aceptar que «somos epifenómenos de la biosfera, olas en un mar cósmico y vital que nos sobrepasa, del que venimos y al que retornaremos»⁵³? Si el proceso evolutivo ha alcanzado el nivel humano por una serie de felices errores, si todo es azar, casualidad o necesidad, entonces, preguntarse por el origen y el sentido de la vida es o una simpleza o una petición de principio. «Si uno piensa que la naturaleza humana es un producto casual de átomos, ¿qué deber tiene de seguir la exigencia de esos átomos? En un mundo que fuese el producto ciego de fuerzas irracionales, ¿la suprema afirmación de racionalidad no sería quizá el suicidio?»⁵⁴. Por lo demás, desde el materialismo no sería posible formular la pregunta por el sentido. Si hubiera un dominio absoluto de la materia, entonces: «no preguntarías, ¡estarías sujeto a ella!». El puro devenir de la naturaleza no es consciente de sí mismo. De ahí que la *Fides et ratio* recuerde que «la capacidad misma de buscar la verdad y de plantear preguntas implica ya una primera respuesta»⁵⁵. La capacidad de preguntar del ser humano es, entre otras cosas, una prueba de que la vida no se reduce a su dimensión material.

A esa pregunta por el origen se suman muchas otras. Baste apuntar algunas de ellas en la acuciante situación de un hombre despreciable caricaturizado por Pascal: «No sé quién me ha traído al mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo mismo; me hallo en una terrible ignorancia de todo; no sé lo que es mi cuerpo, qué mis sentidos, qué mi alma, ni qué esa misma parte

⁵¹ Cfr. FR, 1b.

⁵² Cfr. FR, 28.

⁵³ MOSTERIN, J., *La naturaleza humana*, Madrid: Espasa Calpe, 2006, 398.

⁵⁴ VANNI ROVGHİ, S., *Elementi di filosofia*, vol. III, Brescia: La Scuola, 1987, 210.

⁵⁵ «El autocuestionarse del hombre revela su autotrascendencia». FR, 29a; cfr. ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca: Sígueme, 1988, 207.

del yo que piensa lo que digo, que reflexiona sobre todo y sobre sí misma, y no se conoce a sí misma mejor que al resto. Veo estos terribles espacios del universo que me envuelven, y me veo afectado a un rincón de esta vasta extensión, sin que sepa por qué estoy colocado en este lugar más bien que en otro, ni por qué este breve lapso que me ha sido dado para vivir, me ha sido asignado más bien en este punto que en otro de la eternidad que me ha precedido y de toda la que me sigue. No veo por ninguna parte sino infinidad, que me envuelven como un átomo y como una sombra que no dura sino un instante para no volver. Lo único que conozco es que pronto voy a morir, pero lo que más ignoro es esta misma muerte que no soy capaz de evitar. Como no sé de dónde vengo, tampoco sé adónde voy; y sé solamente que al salir de este mundo caigo para siempre jamás o en la nada o en las manos de un Dios irritado, sin saber cuál de estas dos condiciones me será eternamente dada por herencia. He aquí mi estado, lleno de flaqueza y de incertidumbre»⁵⁶.

Clarificar estas cuestiones es una tarea fundamental, pero no la única. El hecho es que, cuando se busca la verdad total, cada verdad alcanzada representa tan sólo una etapa⁵⁷. Por eso, podemos decir que las respuestas que se han dado en las diversas culturas se enmarcan en un horizonte que pone en evidencia su complementariedad⁵⁸. Aquí, *Fides et ratio* pareciera evocar la idea de Stanley Cavell de que hay maneras mejores y peores de pensar⁵⁹. El hecho es que todos estamos inclinados a hacerlo pero, no inclinados a pensar sin más, sino a ir con ello hasta el fondo, a la verdad última.

Y así, a medida que el hombre conoce mejor la realidad se conforma menos con preguntas triviales. Las preguntas triviales son, según Laín Entralgo, todas las preguntas penúltimas. Las que en definitiva interesan al hombre para orientar su vida son las preguntas últimas como ésta: ¿Seguiré existiendo tras mi muerte, o la muerte me aniquilará?⁶⁰ En definitiva, se trata de una cuestión

⁵⁶ PASCAL, B., *Pensamientos*, Madrid: Alianza, 1986, n. 194.

⁵⁷ Cfr. FR, 2.

⁵⁸ Cfr. FR, 3a.

⁵⁹ Cfr. HARLAN, J., «Interview with Hilary Putnam, On Mind, Meaning and Reality», en UPHAM, S. PHINEAS (ed.), *Philosophers in Conversation: Interviews from the Harvard Review of Philosophy*, New York: Routledge, 2002, 19.

⁶⁰ La respuesta, según este autor, no es racional sino razonable y puede ser: la desesperación, la metafísica, el agnosticismo o la creencia. Cfr. LAÍN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo: Nobel, 1999, 209ss.

que «no puede encontrar solución si no es el absoluto»⁶¹. Y por eso, no puede emplazarse en «penultimidades». Hay algo en la experiencia misma que evoca en nosotros el reconocimiento de lo sagrado⁶². Y por eso, es imposible borrar el sentido religioso del hombre. En este sentido, la crítica de Pascal al ignorante en cuestión sigue la línea socrática:

«los que no hacen sino fingir estos sentimientos serían muy desgraciados si tuvieran que forjar su naturaleza para hacerse los más impertinentes de los hombres. Si están molestos en el fondo de su corazón por no tener más luz, que no lo disimulen: esta declaración no tiene nada de vergonzoso. La única vergüenza es carecer de ella. Nada acusa más la extrema flaqueza de espíritu que el no reconocer la desgracia de un hombre sin Dios; nada indica más claramente una mala disposición de corazón que el no desear la verdad de las promesas eternas; nada más cobarde que hacer bravatas contra Dios. Dejen, pues, estas impiedades para los que son lo bastante mal nacidos para ser verdaderamente capaces de ellos; sean por lo menos personas honradas si no pueden ser cristianas, y reconozcan finalmente que no hay más que dos clases de personas que puedan llamarse sensatas: o los que sirven a Dios de todo corazón, porque le conocen, o los que le buscan de todo corazón porque no le conocen»⁶³.

Por lo que respecta a la constancia, según *Fides et ratio*, la pregunta por el sentido surge siempre, tanto en situaciones extraordinarias como en el día a día⁶⁴, con independencia de las cuestiones negativas, de modo que «no es necesario recurrir a los filósofos del absurdo»⁶⁵. No es necesario porque la vida diaria está llena de interrogantes. Así pues, la vida al presentarse como un misterio, suscita en nosotros el asombro. Y ya sea que el asombro se presente sin

⁶¹ Cfr. FR, 33a.

⁶² Cfr. RAINE, K., *Golgonooza: City of Imagination*, Hudson, NY: Lindsfarne Press, 1991, 28.

⁶³ PASCAL, B., *Pensamientos*, n. 194.

⁶⁴ «La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido». FR, 26.

⁶⁵ FR, 26. La misma Biblia –desde el *Qobelet*, pasando por el libro de Job y los Evangelios– nos pone de frente cuestiones acuciantes: al rico se le anuncia: esta noche te pedirán el alma y ¿para quién será lo que has almacenado?; la pregunta: ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?; el mismo anuncio: convertíos, porque el reino de los cielos está cerca.

sobresaltos o mediante la irrupción violenta de una nota discordante en la vida, es siempre el inicio de la búsqueda de una respuesta racional.

Con mayor o menor éxito, y con mayor o menor claridad todos nos planteamos el problema de la existencia. Este interrogarse sobre el «*porqué*» de las cosas es inherente a la razón humana. «Preguntas y respuestas sobre el sentido último de las cosas no se pueden nunca cancelar del corazón humano, le son connaturales. Todo hombre –el más superficial o el más docto, el más convencido defensor o el más aferrado opositor de la religión– para vivir debe dar, y de hecho da, una respuesta a esta cuestión radical»⁶⁶.

5. A CABALLO ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA

Es ya clásica la frase latina *primum vivere deinde philosophari*; y, sin embargo, no es fácil comprender bien cuál es su significado. Parece que no respondería a la tradición filosófica occidental emplear esta frase como justificación para aplazar el conocimiento filosófico. Esto equivaldría a pensar que la vida humana es más rica que la teoría. Y esto no es del todo preciso, pues el hombre vive pensando, haciendo teoría. El hombre vive en un mundo de referencias que trascienden continuamente lo material, lo empírico. El ser humano se mueve hoy, como lo ha hecho siempre, en un mundo «virtual». Desde este punto de vista, la filosofía es consecuencia de un tipo de vida, la intelectual; y precisamente es desde ese tipo de vida que se abordan las cuestiones prácticas⁶⁷.

Como se vio, para la Encíclica, tanto la verdad del conocimiento como la orientación de la propia vida, son tributarias de las mismas cuestiones fundamentales. De manera que se llega a esas cuestiones por ambas vías. La pregunta podría ser tanto ¿cuál es la verdad de la vida? como ¿cuál es el sentido de la vida? La primera pregunta sería el inicio de un estudio esencial del hombre. La segunda pregunta daría inicio a un estudio más existencial, más en relación con el modo en que el hombre se pregunta espontáneamente hacia dónde ha de dirigir sus pasos. La segunda pregunta responde o se corresponde

⁶⁶ JUAN PABLO II, «Dio è la risposta compiuta sul senso della vita umana», *Insegnamenti* VI/2 (1983) 814-821, n. 2.

⁶⁷ «No *sabíamos vivir* en la nostalgia o en la esperanza, en el dolor o en la lucha, hasta que los poetas y los literatos (también los filósofos y los teólogos) nos enseñaron los mejores modos de vivirlos». CHOZA, J., *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*, Pamplona: Eunsa, 1980, 63.

necesariamente con la primera, porque sólo nos interesa vivir en la verdad. Por tanto, interesan las dos⁶⁸.

En rigor habría que decir que interesa principalmente la segunda pregunta, porque lo que nos interesa es lo práctico. Queremos saber a qué atenernos en la vida, saber cuál es el mejor modo de actuar y qué es lo que hemos de perseguir con todas nuestras acciones. Obviamente, el mejor modo de saber a qué atenernos es conocer lo esencial: cuál es el juego, cuáles son sus reglas, y quiénes somos dentro del juego. Todas esas preguntas son esenciales; pero en la práctica, el modo de llegar a ellas es una cuestión existencial, remisa y renuente a ser afrontada directamente. Por eso, aquello que interesa de modo práctico interesa por algo más, no por sí mismo. Nos interesa lo práctico porque nos lleva a lo esencial. Si lo práctico no nos lleva a lo esencial entonces nuestra vida es poco interesante; nuestros intereses son demasiado limitados⁶⁹; no estamos en camino de conocer cuál puede ser el sentido de nuestra vida.

De modo que para quien asume el rumbo de su propia vida la labor de esclarecimiento de las cuestiones últimas es de capital importancia. Desde luego que eso implica una diversidad de cuestiones, pero entre todas ellas hay una que está históricamente en la génesis del sentido de la vida como problema. Es ahí donde se le exige a la filosofía salir de la encrucijada. «Se trata de saber si la razón o lo racional se halla o no al comienzo de todas las cosas y como fundamento de las mismas»⁷⁰. Así pues nos encontramos con que las cuestiones últimas son requeridas como principio. Se encuentran al final del camino intelectual, pero sirven como principios que fundamentan el propio obrar; y esto no podría darse sino porque ya de entrada se tiene una cierta intuición de su presencia y de su necesidad⁷¹. El hombre con su mismo obrar se ve involucrado en el hallazgo. Es la condición impuesta por nuestra naturaleza racional.

⁶⁸ González explica en qué sentido la verdad de la vida no es una verdad especulativa aunque está en conformidad con ella. Cfr. GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 2006, 224ss.

⁶⁹ Platón afirma en *El Sofista* que «los ojos del alma de la mayor parte de la gente son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino». PLATÓN, V: *Diálogos*, Madrid: Grados, 1988, 435.

⁷⁰ «Al principio de todas las cosas se halla la fuerza creadora de la razón. La fe cristiana es hoy día, lo mismo que entonces, la opción a favor de la prioridad de la razón y de lo racional ¿Acaso la razón puede renunciar propiamente a la prioridad primordial del *logos*, sin suprimirse a sí misma?». RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca: Sígueme, 2005, 158.

⁷¹ La respuesta de Aristóteles en el libro cuarto de la *Metafísica* no puede ser más contundente: al comunicarnos y utilizar el lenguaje estamos fundados en la racionalidad.

6. EL ACECHO DEL ABSURDO

«¿Sí o no? ¿Tiene la vida humana un sentido y el hombre un destino?»⁷². Con la pregunta «¿Cuál es el sentido la vida?» se supone, en cierta forma, que efectivamente la vida tiene un sentido. Pero, ¿no podría darse lo contrario? Es decir, ¿no podría ser el sinsentido el supuesto de toda la realidad?

En la introducción de su excelente estudio sobre el sentido, Blumenfeld dice: «No es absurdo todo lo que no se entiende, ni todo lo comprensible está lleno de sentido»⁷³. Todos habremos presenciado la situación en la que una persona al pronunciar un discurso con una intención, emplea sin quererlo un determinado juego de palabras del que puede deducirse un segundo sentido, no intencional. Los cómicos y los artistas cifran su éxito en lograr evocar situaciones absurdas, que salen de lo normal, pero sin perder toda su conexión con la normalidad. Es señal de inteligencia comprender la falta de sentido, y el sentido oculto, en lo cómico⁷⁴. Encontramos ejemplos de genialidad absurda en todos las áreas de la creatividad humana; algunos ejemplos de sinsentido son: en la literatura, el *Mercader de Venecia* (que nos hace festejar el triunfo sobre la vileza de Shylock, por medio de la vileza); en el cine, nos divierten los grotescos pies de Chaplin y la disparidad del gordo y el flaco; en filosofía, nos causa gracia la famosa respuesta que se pone en boca de Hegel: «peor para los hechos».

Resulta muy difícil lograr sinsentidos y contrasentidos ya que tenemos una tendencia a captar el sentido incluso ante las aseveraciones más disparatadas. Funcionamos como si el sentido fuera el valor por omisión de nuestras decisiones y de nuestras afirmaciones, y de las de los demás. Y cuando no lo captamos nos ponemos nerviosos y pedimos explicaciones. Comprendemos ciertamente el contenido de frases como: «la eternidad dura un segundo»; «fulano vive en condiciones infrahumanas». Incluso las contradicciones parecen tener un sentido cuando se pronuncian en el contexto adecuado. Buscamos siempre un punto de vista desde el cual la expresión absurda pueda ser válida. Es decir, buscamos un sentido. Si alguien dice: «la línea recta es la dis-

⁷² BLONDEL, M., *L'Action – Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris: Alcan, 1893, VII.

⁷³ BLUMENFELD, W., *Sentido y sinsentido*, Buenos Aires: Losada, 1949, 15.

⁷⁴ BERGSON, H., *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad*, Buenos Aires: Godot, 2011, 15. Comentando la comicidad de los espíritus quiméricos, como Don Quijote, dice: «son muy distraídos, con esta superioridad sobre los demás: que su distracción es sistemática, organizada en torno a una idea central; que sus desventuras están vinculadas también, vinculadas por la inexorable lógica que la realidad aplica para corregir al sueño».

tancia más larga entre dos puntos», entendemos que lo dice en un contexto diplomático; pues en el geométrico sería absurdo.

En el campo semántico, lógico, formal-figurativo y artístico es muy difícil decir algo que sea absolutamente absurdo. Sin embargo, cuando nos aproximamos a aquellos sentidos que guardan relación más directa con el orden real, es más sencillo expresar cosas totalmente absurdas. Sería difícil justificar las siguientes expresiones: «los egipcios construyeron sus pirámides gracias a la teoría de la relatividad»; «los espartanos vencieron a los Incas a orillas del Tiber». En definitiva, el sentido y el sinsentido parecen tener un límite: la realidad. Y la realidad conocida se llama verdad.

Entonces ¿cómo sería posible afirmar el sinsentido? Precisamente cuando la teoría que se sostiene se aleja de la realidad. Es lo que pone en evidencia el bufón, el moralista, la sátira. Se afirma lo absurdo de una cosmovisión, no lo absurdo del cosmos. Pero frente a este tipo de absurdo se presenta otro, que afirma consistentemente que *todo* es absolutamente absurdo, caótico, que no existe ningún orden en el mundo y que si existe, no lo podemos conocer. Quien pretendiera sostener consistentemente esta postura debería demostrar: a) que lo ha conocido todo; b) haber verificado que nada dentro de ese todo tiene sentido.

Concediendo que esto fuera posible, hay que decir que conocerlo *todo* implica que existe un *todo*. Y la misma idea de *todo* incluye en sí misma la idea de un orden que lo hace ser un tal *todo*; ya que cualquier *todo* es un conjunto ordenado según un criterio. Por lo cual podemos afirmar, utilizando la misma idea del absurdo, que: a) ningún *todo* es sin sentido; y que b) *todo* por necesidad tiene sentido. Aquí hemos de incluir en el *todo* tanto la vida en general como la vida humana en particular y el universo en su conjunto.

Así pues, la misma idea del absurdo nos habla de la necesaria precedencia del «sentido». Esto tiene que ser así porque primero es lo positivo; tanto en el orden real (ontológico), como en el orden del conocimiento (gnoseológico). La negación supone necesariamente aquello que se niega, lo positivo. El mal supone el bien y la mentira sólo es posible porque hay verdad.

Por otra parte, el absurdo –en tanto que es una negación– prueba la condición espiritual y racional del hombre. El hombre es capaz de negar, y de renegar lo que se le ofrece –por su condición espiritual–. Los animales, no se quejan ante el alimento que se les ofrece o ante las condiciones a las que son sometidos, no pueden cuestionar si su modo de vida es absurdo o no. El hombre, en cambio, es capaz de negar porque es capaz de separarse de los objetos

que se le presentan. Si no fuera capaz de separarse de los objetos particulares no sería capaz de negar, porque negar implica destacar lo general que se encuentra en lo particular (así, por ejemplo, decimos que el burro no es vivíparo; y también así decimos que esta vida no tiene sentido). «¿Cómo es posible pensar lo que no es? Sólo si hay en mí algo intemporal»⁷⁵. De ese modo, el hecho de negar que la vida tiene sentido, no sólo supone lo que se quiere negar: que la vida tiene sentido; además prueba que el hombre puede captar lo sensato y negarlo; y eso supone que es capaz de trascender, en cierta medida, el espacio y el tiempo en los que está inevitablemente inserto.

Parece haber razones suficientes para negar que el absurdo sea lo más radical en el mundo. Ahora bien, en la vida se dan situaciones que, al menos aparentemente, son absurdas. El absurdo relativo existe y, según lo que se dijo, demuestra la existencia de aquello que niega: que la vida tiene un sentido. La experiencia del absurdo viene a poner en evidencia que las razones con las que creíamos haber explicado el mundo y la vida no corresponden con la realidad. Esto nos sucede cada vez que experimentamos una realidad discordante, que parece no cuadrar con nuestra visión del mundo. No se trata de que experimentemos algo que es en sí mismo absurdo; lo interesante del absurdo es que nos muestra que nuestra visión del mundo o nuestro modo de vivir son equivocados, y que hemos de corregirlos. A esto se refiere Wittgenstein cuando dice:

«El modo de solucionar el problema que ves en la vida es vivir de modo que lo que es problemático desaparezca.

Que la vida es problemática significa que tu vida no se amolda a la forma de la vida. Debes, pues, cambiar tu vida y, en cuanto se adapte a esa forma, desaparecerá lo problemático.

¿Pero no tenemos el sentimiento de que alguien que no ve ahí un problema es ciego respecto a algo importante, incluso para lo más importante? ¿No podría decir que quien así vive, vive a ciegas, como un topo, y que si tan sólo pudiera ver, vería el problema?

O no debería decir más bien: que quien vive correctamente, no experimenta el problema como tristeza, ni siquiera como problema, sino más bien como alegría; sería como si un halo brillante rodease su vida en vez de un trasfondo incierto»⁷⁶.

⁷⁵ POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, Madrid: Rialp, 1993, 198.

⁷⁶ WITTGENSTEIN, L., *Culture and value*, VON WRIGHT, G. H. (ed.), Oxford: Blackwell, 1980, c1937, 27.

De este modo el absurdo se presenta como exigencia de una doble corrección: de rectitud de vida y de verdad. Cuando el hombre por comodidad se conforma con respuestas fáciles termina siendo urgido, por la existencia misma, a continuar su tarea en busca de una verdad más comprehensiva. El absurdo, en fin, corrige nuestras falsas concepciones. Inquieta y por tanto mueve, ayuda a perder la falsa razón que da una falsa paz. Sócrates, la esfinge de Edipo, *Qobelet*, son todos personajes que tienen la virtud de inquietar, de minar, de desestabilizar en orden a alcanzar una mayor sensatez, gracias al ejercicio de la razón.

7. LA FORMA DE LA VIDA

Si la vida como tal es un todo unitario, entonces parece que sólo es posible comprenderla si, a pesar de su aparente fragmentación, logramos hacernos cargo del conjunto. En parte ésta es la idea de Hartmann, para quien, el ser humano puede admitir la ausencia de sentido en las pequeñas circunstancias de la vida, pero no en las decisivas y especialmente en lo que respecta a la vida tomada como un todo⁷⁷. La *Fides et ratio* va aún más lejos: el hombre lleva en sí la urgencia de encontrar un porqué a la existencia, a cada uno de sus instantes, a las etapas importantes y decisivas, así como a sus momentos más comunes⁷⁸. Es decir, el hombre está inclinado a hacerse cargo de las pequeñas cosas de la vida; pero esto sólo lo puede lograr al hacerse cargo de aquello que da unidad a la vida.

Aquí es útil recordar el símil de la flecha. El conocimiento de la forma de la vida implica el conocimiento de su dirección y el blanco al que se dirige. De ahí que las acciones concretas del hombre sean inteligibles sólo en la medida en que se orientan a un fin último⁷⁹. Así, si un extraño nos preguntara ¿tú crees que tiene sentido que yo realice estas acciones? Por ejemplo, ir al banco y tomar un vuelo a París para permanecer ahí un año. La pregunta resultaría desconcertante. No sabríamos que contestar. Nos veríamos forzados a preguntar a nuestro interlocutor unas cuantas cosas para hacernos cargo de su po-

⁷⁷ Cfr. HARTMANN, N., *Teleologisches Denken*, 2 ed. Berlin: W. de Gruyter, 1966, 57.

⁷⁸ Cfr. FR, 33a, nota 28.

⁷⁹ «Las opciones del hombre no son inteligibles, sino como momentos intrínsecos de la totalidad y ultimidad de la vida». ALFARO, J., «La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión», *Gregorianum* 66 (1985) 395.

sición en la vida. En definitiva, la mejor respuesta al extraño en cuestión sería preguntarle: pero, ¿tú quién eres?, ¿qué es lo que pretendes? Estas preguntas son las que todo el mundo en algún momento de su vida se hace en primera persona.

El hombre no puede actuar sino es en vistas a un fin, el hombre no actúa sin sentido. Así lo expresa Borges: «Nadie puede ser, nadie puede probar una copa de agua o partir un trozo de pan, sin justificación. Para cada hombre, esa justificación es distinta»⁸⁰. Y Pascal, de modo más agudo: «todo autor tiene un sentido con el cual todos los pasajes concuerdan o no tienen sentido alguno»⁸¹. Y es por ello que muchos han hablado de la vida como de un texto en el que se puede leer; o también del gran libro de la vida, donde se encuentra incluida la de cada uno. En rigor habría que decir que no es posible leer en el libro de nuestra vida, porque tal libro no está disponible para nosotros, al menos en el presente. La vida sólo se justifica hacia adelante. Pero como el futuro todavía no existe, lo único que puede dar razón de mi vida, en el presente, es la intención de un fin. Si bien, el hombre se realiza siempre con acciones concretas, diversas y limitadas; todas sus acciones pueden y deben estar dirigidas hacia un más allá de todo lo logrado, hacia una plenitud que unifique todos sus anhelos⁸².

La cuestión del sentido de la vida *apunta* a las cuestiones últimas, a conocer la verdad sobre la existencia, la verdad sobre el origen y el destino. Por eso importa y es imprescindible solucionar la cuestión de Dios y la cuestión de la propia muerte. ¿Qué incluye el término vida? ¿Acaba todo con la muerte corporal o la vida continua de algún modo? Y, ¿de qué modo? etc. Sólo las cuestiones últimas tienen la fuerza de dar *un* sentido a la vida, en la medida en que incluyen una respuesta sobre la totalidad de la vida. «Es suficiente, observar la vida cotidiana para constatar cómo cada uno de nosotros abriga en su interior al menos un atisbo de las correspondientes respuestas»⁸³. En la orientación que, de hecho, dan los hombres a la existencia se plasma la respuesta a

⁸⁰ BORGES, J. L., *El Aleph*, Madrid: Unidad editorial, 1999, 59.

⁸¹ PASCAL, B., *Pensamientos*, n. 257.

⁸² En este sentido se entiende lo que dice Vidal: «el conflicto real que habría que encarar en nuestro tiempo es el de dos fuerzas ciegas que chocan como placas geológicas. Es el conflicto entre el nihilismo y la tecnocracia». VIDAL LARRAÍN, J. DE D., *Filosofía moral*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998, 110. En el primer caso se niega el fin de manera directa, en el segundo por vía de sublimación de los medios.

⁸³ FR, 29; cfr. FR, 27.

las preguntas «teóricas» sobre el sentido de la vida⁸⁴. Las respuestas teóricas no se quedan en la teoría, son una exigencia de la vida humana misma.

El recorrido racional está marcado por la conciencia de la propia contingencia, la muerte y el sufrimiento; y ese conocimiento marca nuestro rumbo. No se trata sólo de la realidad, tan bien vista por Frankl, de que «sólo frente a la finitud temporal de nuestra existencia es posible apelar a la responsabilidad humana en toda su plenitud»⁸⁵. Nos interesa especialmente lo que pasará tras la muerte: «cada uno quiere saber si le está permitido esperar en una vida posterior o no. Es significativo que el pensamiento filosófico haya recibido una orientación decisiva de la muerte de Sócrates que lo ha marcado desde hace más de dos milenios»⁸⁶.

Así pues, la pregunta por el sentido de la vida se asienta en la finitud *a parte ante* de la vida humana, en la fragilidad de la condición racional de la persona, en la existencia efectiva del mal y en la limitación y contingencia de la vida que nos queda por vivir. La persona humana no puede entender su vida madura sino como búsqueda de lo que la justifique o como la realización de una tarea encomendada. Nadie puede comprenderse sin los demás: sin padres ni hijos no es posible la persona⁸⁷. Sin el servicio de unos a otros no es posible comprender la estructura existencial del ser humano. Precisamente el horizonte universal de la existencia humana manifiesta y exige la presencia de Aquel que nos sostiene porque nos ha creado en un mundo comprensible y esencialmente bueno y nos orienta constantemente hacia una felicidad que parece estar más allá de cualquier adquisición posible pero cuya constante compañía es capaz de sostener la esperanza frente al mal y el absurdo y llevar a cabo el esfuerzo para superar la temporalidad y vencer definitivamente la soledad o el sin sentido.

⁸⁴ Cfr. FR, 1b.

⁸⁵ FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, Barcelona: Herder, 1988, 103.

⁸⁶ FR, 26.

⁸⁷ Cfr. BRAVO, L., «El sentido de la vida en la Encíclica *Fides et ratio*», *Cuadernos de Filosofía* 17 (2007) 378-387.

Bibliografía

- ADAMS, E. M., «The Meaning of Life», *International Journal for Philosophy of Religion* 51 (2002) 71-81.
- ALFARO, J., «La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión», *Gregorianum* 66 (1985) 387-403.
- ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca: Sígueme, 1988.
- ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, New York: OUP, 1993.
- BELNAP JR., N. D., «Questions, Answers, and Presuppositions», *The Journal of Philosophy* 63/20 (1966) 609-611.
- BENATAR, D. (ed.), *Life, Death & Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.
- BERGSON, H., *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad*, Buenos Aires: Godot, 2011.
- BLONDEL, M., *L'Action – Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris: Alcan, 1893.
- BLUMENFELD, W., *Sentido y sinsentido*, Buenos Aires: Losada, 1949.
- BORGES, J. L., *El Aleph*, Madrid: Unidad editorial, 1999.
- BRAGUE, R., *La Sagesse du monde*, Paris: Fayard, 1999.
- BRAVO, L., «El sentido de la vida en la Encíclica *Fides et ratio*», *Cuadernos de Filosofía* 17 (2007) 315-397.
- BROMBERGER, S., *On What We Know We don't Know*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza, 2001.
- CHOZA, J., *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*, Pamplona: Eunsa, 1980.
- CORETH, E., «Pregunta», *Conceptos fundamentales de filosofía* 3 (1979) 169-178.
- DESCARTES, *Discurso del método*, Madrid: EDAF, 2005.
- DESCARTES, *Œuvres et Lettres*, BRIDOUX, A. (ed.), Paris: Gallimard, 1953.
- DESCARTES, *The Philosophical Works of Descartes*, II, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- FOSTER, D. R. y KOTERSKI, J. W., *The two wings of Catholic thought: essays on «Fides et ratio»*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003.

- FRANKL, V., *La voluntad de sentido*, Barcelona: Herder, 1988.
- GALLAGHER, K. T., «Meaning and Subjectivity», *International Philosophical Quarterly* 40/2 (2000) 149-159.
- GONZÁLEZ, A. L., *El absoluto como «causa sui» en Spinoza*, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991.
- GONZÁLEZ, A. M., «El hombre como buscador: una lectura práctico-existencial de la *Fides et ratio*», *Anuario Filosófico* 32 (1999) 663-688.
- GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 2006.
- GRIGENTI, F., *L'immagine del mondo e il senso della vita: sul Tractatus di Wittgenstein*, Padova: Il Poligrafo, 2011.
- HARLAN, J., «Interview with Hilary Putnam, On Mind, Meaning and Reality», en UPHAM, S. PHINEAS (ed.), *Philosophers in Conversation: Interviews from the Harvard Review of Philosophy*, New York: Routledge, 2002, 14-20.
- HARRAH, D., «Questions», *Routledge Encyclopedia of Philosophy* 8 (1998) 1-3.
- HARTMANN, N., *Teleologisches Denken*, 2 ed. Berlin: W. de Gruyter, 1966.
- HERÁCLITO, *Fragmentos*, FARRE, L. (trad.), Buenos Aires: Aguilar, 1963.
- JUAN PABLO II, «Dio è la risposta compiuta sul senso della vita umana», *Insegnamenti*, VI/2 (1983) 814-821.
- JUAN PABLO II, «Encíclica Fides et Ratio», *AAS* 91 (1999) 5-88.
- KLEMKE, E. D. (ed.), *The Meaning of Life*, Oxford: OUP, 2000.
- LAÍN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo: Nobel, 1999.
- LIVI, A. y LORIZIO, G. (eds.), *Il desiderio di conoscere la verità: teologia e filosofia a cinque anni da Fides et ratio*, Roma: Pontificia Università Lateranense, 2005.
- LÓPEZ AMOZORRUTIA, J., «Densidad y tensión del fin. La pregunta humanista sobre el sentido en *Fides et ratio*», *Libro anual del ISEE* 2 (2000) 19-46.
- LUTERO, M., «La libertad del cristiano», en EGIDO, T. (ed.), *Lutero: Obras*, Salamanca: Sígueme, 2001, 155-170.
- MANZO, O., «Ricerca della verità e senso della vita: l'Enciclica *Fides et Ratio* e *Scienza e fede* di P. Semeria», *Euntes Docete* 55 (2002) 63-74.
- MARX, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires: Colihue, 2006.
- MENDOZA VALDEBENITO, J., «Fe y razón. La búsqueda del sentido», *Veritas* 9 (2001) 111-134.

- LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA VIDA: LA ARTICULACIÓN ESENCIAL ENTRE RAZÓN Y FE
- METZ, T., «Recent Works on the Meaning of Life», *Ethics* 112 (2002) 781-814.
- MILLAN-PUELLES, A., *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid: Rialp, 1976.
- MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, Madrid: Espasa Calpe, 2006.
- NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, FROUFE, A. (trad.), Madrid: EDAF, 2006.
- PASCAL, B., *Pensamientos*, Madrid: Alianza, 1986.
- PIÉ-NINOT, S., «La encíclica *Fides et ratio* y la Teología Fundamental: hacia una propuesta», *Gregorianum* 80 (1999) 645-676.
- PIEPER, J., *Antología*, Barcelona: Herder, 1984.
- PLATÓN, V: *Diálogos*, Madrid: Grados, 1988.
- POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, Madrid: Rialp, 1993.
- PRADES LÓPEZ, J. M., «Búsqueda del sentido de la vida y fe en Jesucristo según la encíclica *Fides et ratio*», en CAÑIZARES LLOVERA, A. y otros, *De las criaturas a su autor. Comentario y texto de la encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II*, Valencia: Edicep, 1999, 173-202.
- PRADES, J. y MAGAZ, J. M^a (eds.), *La razón creyente: actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica «Fides et ratio»*, Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Damaso, 2002.
- RAINE, K., *Golgonooza: City of Imagination*, Hudson, NY: Lindsfarne Press, 1991.
- RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca: Sígueme, 2005.
- SANZ SANTACRUZ, V., «La cuestión del sentido, lugar de encuentro de la fe y la razón», en ARANGUREN, J. (ed.), *Actas del 1º Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Pamplona: Eunsa, 1999, 241-257.
- SARTRE, J.-P., *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 1989.
- SARTRE, J.-P., *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires: Ibero-Americana, 1961.
- SCHMIDTZ, D., «The Meanings of Life», en ROUNER, L. (ed.), *Boston University Studies in Philosophy and Religion*, vol. 22: *If I Should Die: Life, Death and Immortality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001, 170-188.
- SMITH, T. L. (ed.), *Faith and Reason. The Notre Dame Symposium 1999*, South Bend: St. Augustine's Press, 2001.
- THOMPSON, C., «Wittgenstein, Tolstoy and the Meaning of Life», *Philosophical Investigations* 20/2 (1997) 97-116.
- TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo: comentario al prólogo del Evangelio de San Juan*, Pamplona: Eunsa, 2005.

- VANNI ROVGHI, S., *Elementi di filosofia*, vol. III, Brescia: La Scuola, 1987.
- VIDAL LARRAÍN, J. DE D., *Filosofía moral*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1998.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 2003.
- WITTGENSTEIN, L., *Culture and value*, VON WRIGHT, G. H. (ed.), Oxford: Blackwell, 1980.
- WOLF, S., «*Meaning of Life*», *Routledge Encyclopedia of Philosophy* 5 (1998) 630-633.
- YOUNG, J., *The death of God and the meaning of life*, London: Routledge, 2003.