

# El sentido de la vida: Problema existencial y confusión conceptual

*(The sense of life: existential problem and conceptual confusion)*

**Alejandro Tomasini Bassols**

Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México

## RESUMEN

En este trabajo intento mostrar que la pregunta por el sentido de la vida es perfectamente inteligible y legítima a condición de que no se le tome por una pregunta de carácter factual y se pretenda, por lo tanto, darle una respuesta en términos de hechos, por especiales que sean. Por medio de ejemplos trato de hacer ver que no hay un uso literal comprensible para el concepto de sentido aplicado al todo de la vida humana, salvo en pasado y siempre en tercera persona. Empleados de otro modo, en lo que se desemboca es en el planteamiento de pseudo-problemas. Argumento, por otra parte, que hay una conexión "gramatical" entre las nociones "el sentido de la vida" y "vida moralmente buena" (o "vida feliz", en la terminología del *Tractatus*). Esto me lleva a tratar de esclarecer la naturaleza de un problema moral y a describir la utilidad del juego de lenguaje de la expresión 'sentido de la vida', pues es sólo esto último lo que puede darnos el genuino significado de la problemática expresión en cuestión.

Palabras clave: Sentido de la vida, vida moralmente buena, juego de lenguaje, confusión conceptual.

## *Abstract*

*My aim in this paper is to show that the issue about the meaning of life is a wholly intelligible and legitimate one, as long as we don't consider it a factual problem and, accordingly, only if we do not try to give an answer to it in terms of facts, however special. By means of examples, I try to show that there is simply no intelligible literal use of the notion of meaning applied to the whole of human life, except when it is used in the past tense and in the third person. Any other kind of employment can only give rise to nonsenses. I argue that there is a "grammatical" link between the notions of "the meaning of life" and "the morally good life" (or, in the *Tractatus* terminology, "the happy life"). This leads me to try to elucidate the nature of a moral problem and to the description of the application of the expression the meaning of life, since it is only this task which could eventually reveal its real meaning.*

*Key words: Life-sense, morally-correct life, language-game, conceptual confusion.*

Se ha observado en repetidas ocasiones que una de las motivaciones (conscientes o inconscientes) por las cuales las personas se interesan en la filosofía es que se piensa que ésta puede, por lo menos en principio, dar una respuesta a lo que se supone que es o debería considerarse como *el problema fundamental en la vida*, esto es, el de su sentido. De hecho, muchas filosofías pretenden dar explícitamente o por lo menos generar, sino es que culminar con una respuesta a esto que se considera *ab initio* como un problema genuino. Así, se ha pensado que se podía o debía identificar el sentido de la vida con cosas tan disímiles como la satisfacción de los sentidos, la consagración de la existencia a Dios, el triunfo de la revolución, la obtención de poder y o de gloria, etc. O sea: independientemente del contenido de la respuesta que se avance, muchas de las personas que han reflexionado sobre el tema han coincidido en pensar que hay algo objetivo, extrínseco a la vida misma, en virtud de lo cual o gracias a lo cual ésta adquiere significación y se convierte en algo orientado y, de este modo, en algo comprensible. Por otra parte, se ha tendido a sostener que el problema es evidente de suyo, es decir, que no requiere mayor aclaración o elucidación. En otras palabras, se tiende a sostener que, una vez planteada la pregunta por el sentido de la vida, automáticamente se comprende cuál es el problema que se trata de resolver. En vista de que nunca es fácil explicar lo obvio, tal vez sea a este carácter *prima facie* evidente que se deba el que se puede con relativa facilidad poner en aprietos a la persona que suscita la cuestión, cuando por ejemplo se le pregunta en qué exactamente piensa que consiste el susodicho problema. Creo que esto es un error y, por consiguiente, parte de mi propósito en este trabajo consistirá en mostrar que la cuestión no es tan simple como en general se piensa. Pero más que intentar contribuir con una propuesta sustancial adicional a la lista de las ya existentes, intentaré aclarar la naturaleza misma de la problemática. Tal vez sea conveniente señalar desde ahora que la posición que deseo defender está si no extraída por lo menos sí construída con base en conceptos e ideas procedentes de la obra de Ludwig Wittgenstein o que, en última instancia, está inspirada por ella.

No creo que esté de más señalar que hay por lo menos una salida fácil al planteamiento, *Viz.*, la de los positivistas lógicos. Esta "salida" consiste simplemente en ubicar la cuestión del sentido de la vida en el plano de la subjetividad. Se reconoce que el asunto puede ser de suma importancia para el sujeto que se lo plantea, pero se niega *eo ipso* que el problema tenga un carácter "objetivo", esto es, que sea o pueda ser objeto de estudio de alguna ciencia particular (social o natural), un tema inteligible *per se* y que apunte a algo que rabasa el ámbito de la persona. Se puede preguntar: **¿en qué se basaban los empiristas lógicos para defender un punto de vista así?**

El fundamento filosófico de esta salida puede rastrearse hasta una distinción básica entre dos grandes clases de enunciados. La gran dicotomía enunciativa elaborada por los positivistas lógicos — y justificada apelando a su famoso “principio de verificación” — es la distinción “enunciados evaluativos — enunciados descriptivos”. Ellos pensaban que mediante los primeros se expresan actitudes, se hacen recomendaciones, se ofrecen apreciaciones, etc., en tanto que por medio de los segundos se habla de lo que realmente hay en el mundo, se enumeran propiedades de los objetos, se analiza, se hacen predicciones, etc. Un abismo lógico infranqueable separa a estos dos grupos de enunciados. Así, desde la perspectiva empirista, la cuestión del sentido de la vida queda circunscrita al terreno de los enunciados evaluativos y se convierte *eo ipso* en un asunto enteramente subjetivo. Esto se comprende cuando se entiende que, dado que en principio podríamos descubrir el mundo sin expresar nada acerca de él, esto es, dado que consideraciones acerca del sentido de la vida no formarían parte de dicha descripción, se sigue que la comprensión última del mundo no requiere del estudio de tan escabroso tema.

Tal vez sea apropiado decir desde ahora que no hago mío este cuadro general del lenguaje y que, por consiguiente, no me siento comprometido con sus consecuencias. Pero entonces lo primero que deseo enfatizar es que no está implicado por dicho rechazo el que la posición por la que abogo aquí sea o tenga que ser alguna clase de “objetivismo”, “cognoscitivismo”, etc. Para evitar toda clase de ambigüedades e incomprendiones respecto a lo que yo deseo sostener, enunciaré mi punto de vista del modo más conciso posible.

Para empezar, deseo sostener que las distinciones formales (“enunciados de valor — enunciados de hecho”, “verdades de razón — verdades empíricas”, enunciados *a priori* — enunciados *a posteriori*, externo — interno, etc.) son útiles, siempre y cuando no se les tome como distinciones fijas, sino como categorías que tienen (en terminología del *Tractatus*) un “uso movedizo”. Lo que quiero decir es que categorías como esas sirven sobre todo para marcar un contraste, si bien aquello que mediante ellas se pretende contrastar puede variar de teoría en teoría, de concepción en concepción (tengo aquí en mente, *inter alia*, la doctrina wittgensteiniana de los “conceptos formales”). Por ejemplo, “P” puede ser introducido en una teoría como un enunciado sintético y convertirse, gracias a la evolución de la teoría, a su re-ubicación dentro de ella y, por lo tanto, al cambio de papel que dentro de ella desempeña, en un enunciado analítico, en una definición. Estos cambios de *status* no anulan la distinción misma, la cual sigue siendo válida o útil. Las distinciones como las enunciadas son ellas mismas fijas, pero se aplican a algo que es, por así decirlo, mutante. Es evidente,

por otra parte, que las categorías en cuestión pueden funcionar *solamente* si *ambos* miembros de una pareja tienen aplicación. Pretender hablar de lo "interno" como si nada más de eso existiera o fuera real, o a la inversa, es elaborar un discurso carente abiertamente de sentido.

Lo dicho anteriormente vale, naturalmente, para la distinción "objetivo — subjetivo". La distinción misma es independiente de cómo se caractericen "lo objetivo" y "lo subjetivo". Por ejemplo, se puede ofrecer una concepción del mundo en la que se le confiere prominencia a los hechos o se hable exclusivamente de eventos o de cosas, etc., pero, lo cierto es que, frente a lo que podríamos denominar el 'sector descriptivo' del lenguaje, de todos modos siempre encontraremos al 'sector no descriptivo'. Así, podremos contrastar, si así nos parece conveniente, cosas con, digamos, valores, frente a conductas podremos oponer virtudes, frente a hechos realidades morales, etc. El punto es que, independientemente de nuestra ontología y de nuestra ética, encontraremos siempre en el lenguaje un contraste que, de uno u otro modo, *objetivamente* se marca. El empirista más o menos correctamente detecta dicho contraste. El problema está con las inferencias que en su opinión su reconocimiento le autoriza a trazar. Esto es particularmente importante y obvio en el caso del problema del sentido de la vida. El empirista lógico parecería estar dispuesto a sostener que la distinción "objetivo — subjetivo" es, en cierto sentido o para ciertos efectos, subjetiva: es lógicamente posible (si bien poco probable) que alguien pasara toda su vida describiendo hechos, estados de cosas, objetos, etc., sin para nada dar expresión a sus "estados internos" (emociones, sentimientos, actitudes, evaluaciones, etc.). Por mi parte y en contraposición al empirista clásico, sostengo que eso *no* es una posibilidad de ningún usuario normal del lenguaje y la razón de ello es simplemente que la distinción mencionada no la traza él: la traza el lenguaje mismo. Esto, pienso, tiene consecuencias nada desdeñables para el problema que aquí nos ocupa.

La posición que estoy tratando de articular es, si no me equivoco, construible sobre la base de lo afirmado en diversos lugares por Ludwig Wittgenstein. En el *Tractatus*, por ejemplo, nos dice: "La solución del problema de la vida se ve en el desvanecimiento del problema. (¿No es esa la razón por la que aquellos a quienes después de un largo período de duda se les aclaró el sentido de la vida no pudieron después decir en qué consistía ese sentido?)"(6.521). Nótese que Wittgenstein no está diciendo que la vida no tenga sentido, que la problemática sea declaradamente absurda, meramente subjetiva (en un sentido peyorativo del término), etc., sino únicamente que quien, por las razones que sean, como sea, logró aprehender dicho sentido, posteriormente resultó incapaz de ponerlo en palabras. Es claro que la "incapacidad" en cuestión no tiene nada que ver con habilida-

des lingüísticas, con coeficientes intelectuales, etc. Se trata más bien de una incapacidad radical, fijada a *priori* por la sintaxis lógica misma del lenguaje. *Hay* algo (el sentido de la vida) que el lenguaje mismo no permite expresar. Esto, obviamente, no podría ser confundido con la posición empirista. Para el empirista, la cuestión del sentido de la vida no es debatible, no es un tema acerca del cual podemos pronunciarnos, no alude en ningún sentido interesante a la realidad. Para ellos, hablar del sentido de la vida no es sino, de una u otra manera, apuntar a los estados mentales (en sentido estricto) de un sujeto, y nada más. No está involucrado aquí nada objetivo o real, nada en principio aprehensible. La diferencia entre una posición wittgensteiniana y una empirista es, pues, fundamental. Con el fin de esclarecerla aún más, permítaseme exponer de modo un tanto crudo lo que, a mi parecer, es lo que Wittgenstein defiende y cuya justificación iré paulatinamente proporcionando.

La posición wittgensteiniana parece consistir en el reconocimiento simultáneo de dos afirmaciones que, a primera vista por lo menos, no resultan conciliables: la afirmación de que la cuestión del sentido de la vida no cae dentro del ámbito de lo *decible*, esto es, el ámbito de todo aquello que pertenece o conforma al mundo, y la afirmación de que *a pesar de ello* hay algo real e importante conectado con el mundo y que puede llamarse precisamente su 'sentido'. Como vemos, a diferencia de lo que acontece con el positivista lógico, quien ante un problema se contenta con cerrar los ojos y declararlo un pseudo-problema, Wittgenstein se enfrenta al asunto con ánimo de dilucidarlo. Nuestra tarea aquí consistirá en parte por lo menos, en explicar en qué consiste la posición de Wittgenstein y, sobre todo, por qué es ésta posición efectivamente aclaratoria.

Debo decir que no me propongo efectuar aquí un análisis detallado, minucioso, de la Teoría Pictórica, del mito ontológico presentado al principio del *Tractatus*, de la teoría de la lógica, etc., presentadas en aquel primer gran libro de Wittgenstein y ello por una sencilla razón: pienso que, en gran medida, las intuiciones fundamentales de Wittgenstein y relevantes para nuestra exposición se mantuvieron prácticamente intactas a lo largo de su meditación. Parecería como si dichas intuiciones fueran lógicamente independientes de su teoría del lenguaje, su filosofía de la mente, etc. Espero que esta continuidad de intuiciones se irá aclarando a medida que avancemos. Por ello, me limitaré a extraer lo que me parece que son las ideas primordiales de diversos textos y, sobre todo, a poner de relieve el modo como engarzan unas con otras.

Quizá no sería impropio comenzar con algunas generalidades. Es incuestionable que el lenguaje de algún modo tiene que ver con la experiencia, con la realidad, con las cosas que la pueblan, etc. Lo que quiero

decir con esto es que la significación lingüística misma está de modo esencial conectada con lo "extra-lingüístico". Pero esto entonces parece tener como una consecuencia el que también los límites de la significatividad estén fijados por esa realidad (caracterizada como sea), en conexión con la cual emergió nuestro lenguaje. Determinar cómo surgió el lenguaje es una cuestión de investigación estrictamente empírica y, por lo tanto, aunque interesante en sí misma no es un asunto que nos incumba. La cuestión de cómo sea posible el lenguaje, en cambio, sí es un problema genuino de filosofía. La respuesta de Wittgenstein, es bien sabido, está dada en el *Tractatus* a partir de 2.1 Se le conoce como la *Teoría Pictórica*. Muy a grandes rasgos, la teoría dice esto: el lenguaje se descompone en proposiciones y estas son "retratos" (*bilden*) de hechos. Hechos y proposiciones comparten muchas cosas: tienen idéntica multiplicidad lógica, la misma estructura y, sobre todo, tienen la misma forma lógica. Querer comprender el lenguaje no puede ser, desde nuestro punto de vista, otra cosa que aspirar a comprender su *esencia*. Lo que esto a su vez quiere decir es que lo que se desea comprender (entre otras cosas) es lo que tienen en común todos los lenguajes posibles, las condiciones que cualquier lenguaje *tiene* que satisfacer. Comprender la esencia del lenguaje, por consiguiente, equivale a dar la "forma general de la proposición". Ahora bien, la forma general de la proposición es una fórmula que nos indica simultáneamente qué es en sentido estricto decir algo (contruir una proposición elemental) y — de algún modo — *cuánto* se puede decir (funciones de verdad de proposiciones elementales). Esto es aclarar en principio qué es lo que tiene sentido, lo que se puede decir. Decir es emplear proposiciones (complejas o no) genuinas. Por ello, esclarecer qué es la proposición es lo mismo que aclarar qué es decir y ello a su vez es lo mismo que elucidar qué es el lenguaje en general. Ahora bien, si es en verdad cierto que ya entendimos lo que es el lenguaje, esto es, que ya nos quedó claro qué se puede decir, entonces nos habrá quedado *eo ipso* claro qué es el decir aparente, el emitir absurdos, el pseudo decir, el *no* decir. Dicho de otro modo: comprender lo que es *decir* debe acarrear consigo, de modo natural, la comprensión de que hay un límite, esto es, debe hacernos conscientes de que hay cosas que no se pueden decir. Saber emplear el lenguaje es saber, entre otras cosas, que la significatividad tiene límites. Comprender qué es decir implica entender qué es rebasar esos límites y esto, a su vez, el que se sea capaz de señalarlos. Las dificultades filosóficas (como la del problema del sentido de la vida) surgen porque a menudo se pretende emplear el lenguaje (es decir, construir proposiciones) para expresar "cosas" que, por su naturaleza misma, el lenguaje no permite expresar. Por ejemplo, uno puede querer hablar del mundo como un todo, como si uno pudiera situarse fuera de él y tratarlo

(referirse a él) como si fuera un objeto más. La tentación es poderosa, pero eso no justifica el que se caiga de ella. Frente a la comprensión de que se ha llegado al límite del lenguaje lo único que queda por hacer es callarse. Obsérvese que la orden no es de carácter ético, religioso, estético, etc. Es una orden que emana de la lógica.

Probablemente no esté de más decir algo, a fin de disipar malentendidos, respecto a aquello que no cae dentro de los límites de lo decible. Aquello frente a lo cual hay que permanecer silencioso no son objetos fantásticos, situaciones celestiales, hechos maravillosos, etc. Debe quedar claro de una vez por todas que, desde la perspectiva del Tractatus, no tiene el menor sentido hablar de nada como cayendo fuera del mundo, fuera del reino de la factualidad, estando éste constituido por la totalidad de los objetos y sus posibilidades de combinación. Hay en verdad algo que es inexpresable y es para transmitir algún pensamiento sensato en torno a eso que inevitablemente elude las redes del lenguaje que se dice que "ello" no está "dentro del mundo". Es más que evidente, sin embargo, que eso no es sino una mera *façon de parler*. Es para conceptualizar lo "indecible" que Wittgenstein emplea la expresión 'lo místico'. Lo místico en el Tractatus tiene dos dimensiones o instanciaciones: la lógica y la ético-religiosa. La primera tiene que ver con la esencia del simbolismo: dado que en nuestra pretensión de explicarla nos veríamos forzados a recurrir una vez más al lenguaje y a la lógica, es claro que no estaríamos explicando nada. La lógica y las propiedades esenciales del lenguaje son fundamentalmente inexpresables, lo cual no implica que sean irreales, puesto que rigen al pensamiento y a todos los lenguajes posibles, no únicamente al que de hecho conocemos. O sea: siempre que se use un sistema de signos que aspire a ser considerado un "lenguaje", la lógica y sus propiedades esenciales se estarán manifestando en las proposiciones genuinas de dicho lenguaje.

Aquí, empero, a nosotros nos interesa más bien la otra modalidad de lo místico. Obsérvese, por otra parte, que las dos modalidades de "lo místico" y lo indecible no están separadas: la comprensión del sentido de la vida *exige* la comprensión de la lógica del lenguaje (que es, por razones obvias, la lógica de la realidad) y es sólo sobre esa base que se nos puede aclarar eso que con tanto ahínco perseguimos. Preguntémonos entonces: ¿qué es eso que se nos aclara cuando, sobre la base de la comprensión de la estructura y el funcionamiento de nuestro lenguaje, preguntamos por el "sentido de la vida"? La respuesta que podamos dar tendrá a todas luces que ser necesariamente indirecta u oblicua, puesto que pretender decir algo "sustancial" equivaldría a pecar contra las leyes de la sintaxis lógica. Antes de intentar responder, sin embargo, quisiera hacer un veloz *excursus* hacia escritos de Wittgenstein de un período posterior.

El texto de Wittgenstein que para nosotros es relevante y que quisiera muy brevemente considerar es el de su extraordinaria "Conferencia sobre la Ética". Voy a retomar una distinción que él allí traza, si bien, por razones que irán emergiendo gradualmente, lo que yo quiero es enfatizar otros aspectos del tema que aquellos sobre los que él llama la atención. En su conferencia, Wittgenstein distingue entre un "significado relativo" y un "significado absoluto" de términos como 'bueno', 'deber', 'correcto', etc. En realidad, lo que con ello hace es señalar que esos términos y las expresiones y oraciones en las que aparecen pueden tener tanto un uso veladamente descriptivo como otro que, por más que se quiera e intente, se resiste a ser asimilado a dicho uso. En otras palabras, hay usos descriptivos de palabras y usos no descriptivos. El uso no descriptivo del lenguaje es precisamente el uso ético. Concentrémonos ahora en el vocabulario moral. 'Relativo' es el término que emplea Wittgenstein para referirse a un uso descriptivo de palabras que, normalmente, son sobre todo usadas para indicar algo relacionado con la ética. Así, pues, 'relativo' tan sólo quiere decir 'no abiertamente descriptivo'. Podemos decir de cosas, animales, habilidades, líneas de conducta, decisiones, etc., que son "buenas", "correctas", "viles" y así sucesivamente, pero lo que queremos decir es, a grandes rasgos, 'conducentes (o no conducentes) a un fin conocido o determinado de antemano', 'realizadas de un modo socialmente aceptable', etc. Un discurso es "bueno" si motiva a la gente a la que está dirigido, un coche es "bueno" si es barato, cómodo, etc. Es, creo, relativamente fácil de notar que, en este uso, las expresiones como las recién mencionadas son, de manera oculta, oraciones descriptivas. La razón por la que Wittgenstein habla de un uso "relativo" es simplemente que en él las expresiones relevantes hacen referencia a una variedad de elementos y condiciones que en general no están hechos explícitos ni están especificados, pero que (al menos en principio) podrían serlo. Así, pues, el vocabulario moral así usado es ambiguo, puesto que al emplearlo se hace alusión, tácita o explícitamente, a algo más que meros hechos, es decir, se alude a convenciones, reglas, leyes, deseos, inclinaciones, etc., Independientemente de otras cosas que pudieran decirse, lo que a mí me interesa extraer de esta observación es la idea de que el uso relativo de palabras como 'bueno', 'correcto', etc., nos sumerge automáticamente en cuestiones de orden "social". Esta formulación podría confundir, puesto que ahora sabemos que todos los lenguajes posibles son públicos y mi uso de 'social' en este contexto podría inducir a pensar que deseo sugerir que las palabras que pueden tener tanto en uso relativo como uno absoluto ('bueno', 'debes', 'incorrecto', etc.), cuando son usadas de modo absoluto, constituyen o pertenecen a un lenguaje significativo *privado*, en algún sentido imposible. No es, obviamente, éste el con-

traste que deseo trazar (aunque, como veremos, es cierto que en casos así nosotros sentimos una fuerte inclinación a pensar que hacemos aseveraciones que sólo cada quien en su propio caso comprende). Ahora bien, aunque probablemente resultará del todo redundante, debo decir que no creo en los *lenguajes* privados. Sin embargo, ello no implica que tampoco crea en la existencia de *problemas* privados. Fue para enfatizar el carácter esencialmente privado de algunos problemas que usé 'social'. De este modo, deseo sugerir que una propiedad del vocabulario que *puede* tener un uso absoluto es que de alguna manera permite que hablemos (cuando es usado con propiedad) de situaciones y problemas enteramente personales, individuales, únicos. Mi dicotomía, por lo tanto, no es "social vs privado", sino "social vs personal". Podemos, pues, aseverar que nuestro vocabulario puede ser empleado para construir oraciones semi-descriptivas y que, de una u otra manera, se refieren a situaciones de carácter social (instituciones, metas, regulaciones, etc.) o, también, para elaborar pensamientos que apuntan a situaciones irrepetibles, incompatibles, etc., esto es, de carácter "ético". De las proposiciones en las que se hace un uso en terminología de Wittgenstein 'absoluto' y en la mía 'personal' podemos afirmar que "ver-san" (de un modo diferente del que decimos que lo hacen las oraciones cuando son usadas de modo "relativo", según Wittgenstein, o social, según yo) sobre una clase particular de problemas que tiene o puede tener el usuario del lenguaje. Reconocemos, pues, que hay un uso ético (absoluto) perfectamente legítimo, que no es identificable o reducible al otro, esto es, el descriptivo o "relativo". Este reconocimiento, claro está, trae aparajadas consecuencias de diversa índole.

La conexión que ahora quisiera establecer es la siguiente: lo que en la época del *Tractatus* había quedado expulsado por completo del reino de la significatividad es ahora reivindicado como "uso absoluto". Ahora bien, las palabras en su uso absoluto ciertamente no permiten elaborar, en terminología del *Tractatus*, retratos de hechos, pero eso no quiere decir que no permitan decir algo perfectamente significativo. Lo que sucede es que gracias a la segunda filosofía de Wittgenstein pudimos aprender que no pasa de ser una simpleza de filósofos pensar que el lenguaje no puede servir para otra cosa que "describir hechos". Lo que ahora Wittgenstein enseña es que el uso absoluto de los términos morales es la manifestación lingüística del esfuerzo por hablar de algo o desde un punto de vista único, a saber, la posición que cada quien ocupa en el mundo de hechos. En el *Tractatus*, Wittgenstein había pensado que el lenguaje era esencialmente insuficiente para que pudiéramos decir eso que queremos expresar. Años después, Wittgenstein parece haber llegado a pensar más bien que todo se puede decir, sólo que hay modos de significación radicalmente diferentes entre sí

y el error está en asimilar unos a otros, en confundirlos. El error no está en el lenguaje, sino en sus intérpretes. Por otra parte, la diferencia entre los diversos modos de significación no es la lógica, sino de praxis. Lo que está en la raíz de muchas incomprensiones filosóficas es precisamente el error consistente en pretender eliminar o cancelar un modo legítimo de expresarse intentando a toda costa reducirlo a otro o identificándolo con él.

Tenemos, pues, varias nociones que haríamos bien en poner en relación. Hay, por una parte, problemas de orden social u objetivo, perfectamente expresables (decibles y en principio decidibles) y que no requieren más que un uso relativo del lenguaje moral, esto es, de un lenguaje veladamente descriptivo; por otra parte, hay problemas de carácter "personal" (en un sentido fuerte de la expresión), que son expresables sólo cuando se hace un uso "absoluto" o "personal" del lenguaje. El problema aquí es que si bien podemos expresar ese sentido nunca podemos hacerlo de manera literal sino únicamente, por así decirlo, oblicua. La coincidencia entre el primer y el segundo períodos de Wittgenstein a este respecto es que él sigue pensando que, de hecho, hay algo que no se puede expresar *literalmente*, por más que (en nuestro caso) tenga que enunciarse en concordancia con las reglas de la gramática de sujeto y predicado, nombre y función, etc. La diferencia entre esos períodos es, pues, que el segundo Wittgenstein concede que es perfectamente factible dar expresión a eso que en el modo literal de hablar necesariamente nos elude, sólo que entonces nos vemos precisados a recurrir a símiles, metáforas, comparaciones, analogías, etc., mediante las cuales indicamos que un cambio en el modo de significación se ha efectuado. Esto es lo que permitirá hacer ver por qué la cuestión del sentido de la vida es un asunto de ética. Empero, antes de abordar esta delicada conexión, intentaré hacer ver cómo la técnica del segundo Wittgenstein nos permite exhibir el carácter espúreo de la temática, si se le toma literalmente.

Mi punto de partida lo constituirá una recomendación de Wittgenstein. En muchas ocasiones, nos dice, es conveniente enfrentarse a un *puzzle* filosófico sólo después de haber accedido, en algún grado, a una representación perspicua del juego de lenguaje original de las palabras o expresiones asociadas con el *puzzle* que nos ocupa. En este caso, el término problemático es, obviamente, 'sentido'. Nuestra pregunta es entonces: ¿cómo se habría empleado originalmente el término 'sentido'? En primer lugar, es obvio que habría que descartar de los candidatos al uso original el uso que 'entido' tiene en la filosofía. Ya se hable de Frege, de Mill, de Spinoza o de Platón, es claro que el contexto conformado por la filosofía no es el contexto originario de 'sentido'. En filosofía de lo que primeramente se dice que tiene o no 'sentido' es de "cosas" como proposiciones, oracio-

nes, etc. Dicho de otro modo, en filosofía la palabra 'sentido' es usada de manera técnica, pero ello mismo hace ver entonces que la palabra 'sentido' tenía ya un uso previo, no técnico, en el lenguaje, antes de que el sentido se convirtiera en objeto de estudio por parte de los filósofos. Lo que aquí nos interesa es el uso "normal" (cotidiano, coloquial, etc.) de 'sentido', no un tecnicismo. Esto no quiere decir, naturalmente, que no podamos nosotros, a fin de aclarar el asunto, hablar del sentido de 'sentido'. Y esta jerarquía de "sentidos" refuerza nuestra convicción de que el sentido filosófico de 'sentido' *presupone* al sentido cotidiano del término. En segundo lugar, me parece importante anotar que difícilmente puede ser la referencia a totalidades lo que constituya el uso primitivo u original del término 'sentido'. La noción de totalidad (finita o infinita) requiere de una maduración conceptual que resulta injustificado exigir de los usuarios normales de la palabra 'sentido'. Estas aclaraciones nos serán útiles para lo que sigue.

No es descabellado afirmar que los principales contextos en los que la palabra 'sentido' pudo haber empezado a ser usada son dos, a saber, el contexto de las acciones humanas y el contexto de lo que por el momento llamaré de los 'fenómenos naturales'. Consideremos la primera posibilidad. En este caso, de lo que se diría que tiene o no sentido es de *cada* acción particular. Los elementos que conforman el contexto serían, por lo menos, los siguientes: una persona, un objeto (que funge como meta u objetivo), un deseo (al que podríamos referirnos como 'deseo de apropiación') y una acción determinada. Podemos entonces decir que la acción particular de la que se habla tiene sentido o no en virtud de la congruencia que mantenga con el deseo en cuestión. Tiene sentido mi acción de ir a la tienda a comprar un refresco si tengo sed y deseo beber, pero si voy a la tienda y no deseo comprar absolutamente nada, mi acción carece por completo de sentido. Una acción contraproducente tiene un "contra-sentido" y es absurda si mediante ella no se persigue ningún objetivo en absoluto (huelga decir que pasearse y actividades similares no son contra-ejemplos a esta tesis). Ahora bien, intentemos aplicar esta noción de sentido de la vida. Admitamos que ésta no es otra cosa que la totalidad de las experiencias, la cuales incluyen, de manera obvia personas, deseos y acciones. Preguntar entonces por el sentido de la vida, tomando como paradigma a las acciones individuales y sus sentidos, equivale a inquirir si la totalidad de las acciones de una vida particular puede ser concebida como una acción más, es decir, como si todas las acciones realizadas durante la existencia fueran más bien sub-acciones de una sola gran acción general, mediante la cual se apunta a un determinado objetivo. Pero si tomamos esta noción de sentido y la aplicamos al pie de la letra, los resultados son altamente sorprendentes. Nosotros podemos calificar acciones determinadas como careciendo o teniendo

un sentido *porque* conocemos *todos* sus elementos (o creemos que los conocemos, los imaginamos, etc.), pero es obvio que en el caso de la totalidad de las acciones nos falta precisamente uno de ellos, *viz.*, el objetivo, la meta, con la cual se nos vuelve imposible decidir o determinar si la vida tiene o no un sentido. De ahí que preguntar por el sentido de la vida en estas condiciones sea simplemente incurrir en una petición de principio: se supone que hay un fin, lo cual es justamente lo que había que probar.

Sin embargo, es lógicamente posible que alguien estuviera enterado de *todas* las acciones, deseo y objetivos de otra persona. Podemos, por ejemplo, imaginar a dos mellizos que vienen juntos toda la vida muriendo uno a la edad de 20 años y otro a la de 50 y no es lógicamente incoherente suponer que éste último estuvo al tanto de todo lo concerniente a su gemelo. En ese caso, la pregunta por el sentido de la vida del primero de nuestros héroes sería claramente significativa. Pero lo que esto pondría de manifiesto sería justamente que la persona en cuestión sería la única que no podría, ni siquiera en principio, preguntar y responder a la pregunta por el sentido de su vida. Es significativo que otros se pregunten por el sentido de la vida (una vez que yo haya muerto), pero es a significativo que yo lo haga. La razón es evidente: sólo ellos podrían disponer de todos los elementos para plantear significativamente la cuestión y responder (en principio) a ella. Podemos establecer aquí una nota gramatical: la expresión 'la vida tiene sentido', en presente, es absurda o, mejor dicho, sólo aparentemente dice algo. Lo que realmente es significativo son expresiones como 'esa vida no tuvo sentido', 'aquella vida resultó absurda', etc., esto es, en *pasado* y siempre para referirnos a *otras* personas. En resumen: primero, hablar del sentido de la vida sólo puede hacerse cuando nos referimos a vidas individuales, particulares, no a La Vida; segundo, ello sólo es factible cuando hablamos de otras vidas que la nuestra y, tercero, ese discurso se aplica únicamente cuando la vida ha terminado. Siendo esto así ¿qué puede querer decir que tal o cual vida, esto es, la vida de tal o cual persona, tuvo o no sentido? Para responder a esta pregunta, se tienen que considerar los elementos que conformaban el marco original, es decir, el contexto que permitió que la pregunta se formulara, se planteara. Por mi parte, creo que puede afirmarse que la vida de una persona tuvo sentido si ésta conscientemente eligió uno o varios fines compatibles entre sí y se condujo de tal manera que ellos "guiaron" su vida, esto es, normaron sus acciones. Aquí también parece imposible evitar alguna clase de graduación: las vidas parecen tener sentido en la medida en que no son excesivamente erráticas. Por otra parte, es importante observar que las consideraciones que normalmente se califican de 'morales' son completamente irrelevantes para determinar si una vida dada tuvo o no sentido. La

vida de Adolfo Hitler, como la de Nerón o la de Al Capone son, desde este punto de vista, tan llenas de sentido como la de Jesús de Nazaret o la de Ghandi. Las diferencias "morales" que se establezcan serán relevantes, una vez más, para el sentido de la vida de todo aquel que emite el juicio, pero nada más.

Podría objetarse, sin embargo, que lo que nos interesa es determinar no si esta o aquella vida tuvieron sentido o no, sino determinar si las vidas humanas, consideradas como un todo, tienen sentido o no. En otras palabras, lo que realmente nos importaría determinar es si la vida del Hombre tiene o no sentido. A la luz de lo que hasta aquí se ha dicho, creo que estamos en posición de articular la siguiente respuesta: en primer lugar, no podemos plantearnos la pregunta *ahora*. La pregunta sería significativa para nosotros una vez que todos nos hubiéramos extinguido. Por razones obvias, no podremos nosotros conocer la solución del enigma (si esto se considera un enigma. Lo que más bien se está mostrando es que se está forzando una pregunta que, estrictamente hablando, no tiene razón de ser). En segundo lugar, se nos revela que, en caso de que la vida del Hombre tuviera un sentido, de todos modos no lo tendría *para nosotros*. Repito: una acción mía tiene sentido porque se qué quiero obtener mediante ella, es decir, conozco el fin, tengo el deseo, etc. Pero, considerando a la raza humana como un todo, es claro que ella misma no puede auto-fijarse ningún fin trascendente. En el mejor de los casos, el Hombre sería un medio para la realización de algún fin, pero lo que es claro es que, aún si ello fuera así, dicho fin sería ajeno a él. Para responder a la pregunta acerca del sentido de la vida del Hombre tendríamos que situarnos fuera de la raza humana, fuera del tiempo en que ella habría existido y contemplarla, por así decirlo, a distancia. En otras palabras, para responder a esta pregunta necesariamente tener una experiencia que no podemos tener. La única vía para responder a dicha pregunta ('¿Tiene la vida del Hombre sentido?'), estando en mi opinión destinada al fracaso, consistiría, primero, en demostrar la existencia de un ser pensante distinto de nosotros, es decir, no natural, el cual actuaría sobre nosotros, etc., y, segundo, en adivinar su pensamiento. Tendríamos, pues, que pensar lo que esa entidad pensada piensa. Esto, así me lo parece, rebasa los límites de la razón humana.

Consideremos ahora la segunda posibilidad mencionada más arriba. El contexto original de 'sentido', podría arguirse, lo conforman ciertos fenómenos naturales, como el correr de un río, la dirección de los vientos, etc. Sería de la observación de movimientos de elementos de la naturaleza de donde habría surgido la idea de un "sentido". Pero, de nuevo, además de la dirección habría que añadir otro elemento, a saber, la idea de meta, de punto final del movimiento, la idea de descanso o reposo. El río desembo-

ca en el mar y en eso consiste su sentido: llega hasta él. Y, podría querer argumentarse, es ésta la imagen que nos preocupa cuando nos preguntamos por el sentido de la vida, puesto que (querría quizá pensarse) se vive *para algo*. El problema es, una vez más, en la transición de lo que habría sido el uso original de 'sentido' al uso derivado, se pierden rasgos no desdeñables de la significatividad de la expresión. Obsérvese, por ejemplo, que el mar y el río son *homogeneos*. Podríamos inclusive describir el fenómeno diciendo que una infinidad de moléculas de H<sub>2</sub>O entró en contacto de tal y cual manera (impetuosamente, por ejemplo) con un conjunto de moléculas de H<sub>2</sub>O infinitamente mayor. Pero si ahora queremos dirimir el asunto del sentido de la vida así construida la noción de sentido, por paridad de razonamiento habremos primero de fijar, *mutatis mutandis*, una meta, un término, un punto final que sea *homogéneo* con el Hombre. Dejando de lado los problemas de comprensión que esta exigencia suscita, obsérvese que la respuesta variará en función de la concepción de la naturaleza del hombre que uno adopte. En general, no veo más que tres respuestas fundamentales: una respuesta materialista, una de corte mentalista y una respuesta monista. Veamos que se puede plausiblemente sugerir en cada caso.

Si aceptamos la idea de que el hombre puede ser explicado en términos de materia (partículas elementales, átomos, energía, campos magnéticos, etc.), cuyo comportamiento está dado en última instancia por las leyes de la física, entonces el fenómeno de la desembocadura del río en el mar dará lugar a la muy poco consoladora visión de que el sentido de la vida del Hombre no consiste en otra cosa que en su reintegración a formas naturales de menor complejidad. Esto acarrea problemas. Cabría preguntar: si ese es el sentido, ¿por qué no acelerar el proceso y dotar a la vida lo más pronto de su sentido? Pero aún: ¿se podría acaso *querer* que la vida tuviera un sentido? Desde esta perspectiva, el sentido de la vida humana consiste simplemente en que una vez terminado el ciclo vital nuestros cadáveres serán alimento para otros seres vivos. En todo caso, una visión estrictamente materialista del ser humano no puede conducir a una respuesta mucho muy diferente de la esbozada respecto al sentido de la vida.

Si concebimos al hombre como una combinación de materia y mente (es decir, como una combinación de dos *sustancias*) dándole preferencia, a la manera de Descartes, a la faceta mental del hombre, entonces el sentido de la vida se vuelve algo endiabladamente difícil de visualizar y concebir. Sabemos lo que es la unión del río y del mar, podemos imaginar lo que es la reintegración del cuerpo humano a la naturaleza, pero ¿de qué clase de compenetración se estaría hablando en el caso de almas o mentes? En esta segunda opción, a más del problema de postular una entidad mental o espiritual suprema, nos vemos en la imposibilidad de decir en qué podría con-

sistir la integración con dicha entidad y, por consiguiente, la cuestión del mundo se vuelve indecidible, por no decir inteligible.

La tercera posibilidad, que estaría tal vez representada por gentes como James y Russell (en un período), la cuestión tiene una resolución relativamente sencilla: materia y mente son sólo contrucciones lógicas, pues el mundo se compone de entidades que no son ni físicas ni mentales, sino neutrales. De ahí que con la muerte, es decir, la desintegración del cuerpo y la aniquilación de la mente, lo que se produciría sería una nueva organización de los elementos últimos. En este caso, como en el caso de la posición materialista, el sentido del mundo estaría ya dado en el mundo.

Tal vez haya otras propuestas para reconstruir el marco original en el que apareció la palabra 'sentido', en el que se hizo a ésta significativa. Confieso que, por el momento, no se me ocurren otras. Creo, no obstante, que nuestro ejercicio de análisis filosófico nos da una idea de cuáles son los problemas en los dos casos en los que se plantea la cuestión del sentido de la vida. En primer lugar, hay que distinguir el plano totalmente individual (el sentido de *mi* vida, esto es, el de la vida de cada quien) del plano colectivo (el sentido de La Vida). En ninguno de los dos casos obtuvimos respuestas sentimentalmente satisfactorias. En segundo lugar, parece seguirse de todo lo que hemos dicho que el intento por resolver el problema del sentido de la vida responde, en lo fundamental, a una urgencia lingüística (aparentemente teórica) distorsionada por una forma enunciativa que inevitablemente genera malas aplicaciones o incomprensiones de analogías, metáforas, etc. Esto, sin embargo, parece en tercer lugar confirmar la intuición wittgensteiniana original de que la cuestión del sentido de la vida apunta a una temática imposible de dirimir por medio de controversias, polémicas, etc., puesto que el tema mismo no se deja atrapar en las redes del lenguaje directo o literal y pretender hacerlo sólo puede generar confusión y pseudo-problemas.

Dije más arriba que, de algún modo todavía por especificar, la cuestión del sentido de la vida parecía estar íntimamente ligada a la ética. Oscuramente intuimos que estamos aquí en presencia de una conexión fuerte. Lo difícil, obviamente, es sacar a la luz dicha conexión. El asunto es problemático no sólo porque, como vimos, la cuestión del sentido de la vida no es algo expresable en el lenguaje directo, sino también porque no está en lo más mínimo claro qué sea un "problema" ético. Me parece que, de nuevo, el pensar wittgensteiniano es como un rayo de luz en una gruta conformada por años de polémicas entre filósofos. Vemos si podemos decir algo constructivo sobre esta cuestión.

Bien miradas las cosas, la naturaleza de un problema moral es algo que todavía no se nos aclara debidamente. **Me parece a mí que un proble-**

ma moral genuino es algo más bien raro, en el sentido de ser algo que se produce en contadas ocasiones. La hipótesis que deseo proponer aquí consta de dos partes. La primera es la afirmación de que un problema moral sólo puede surgir para un agente moral y la segunda parte es la tesis de que no todo ser humano, sólo porque es un ser humano, es *eo ipso* un agente moral. Un ser humano es un ser que ciertamente *está en posición* de convertirse en un agente moral, a diferencia de, digamos, un tigre. Naturalmente, el que de hecho haya y no agentes morales es irrelevante para nuestra discusión.

Tal vez sea pertinente distinguir lo que es fácticamente necesario para que se pueda gestar un problema moral de lo que es una condición conceptual necesaria de un problema así. Parecería que para que alguien pueda ser o convertirse en un agente moral, es decir, en alguien que efectivamente se enfrenta a conflictos morales y padece o goza por ellos (dependiendo de qué le diga la voz de su conciencia, después de haber realizado una determinada acción), ciertas condiciones materiales deben haber sido satisfechas. Ilustremos esto mediante, por ejemplo, la cuestión del aborto. Imágenes a una pobre mujer de un país tercermundista (e.g., Etiopia), alguien que padece o ha padecido toda clase de vejaciones, enfermedades, etc., y que en un momento dado se ve obligada a decidir entre abortar o no abortar a su décimo hijo. Lo que mantengo es que para *esa* mujer la cuestión del aborto no se plantea *como* un problema moral. El problema para ella es más bien un problema material, empírico, factual (de salud, de riesgos, de costos, de posibilidades, etc.). Ella no es inmoral, sino simplemente (y por causas externas a ella) amoral. Esto no quiere ni mucho menos decir que no sea lógicamente posible que esa mujer se enfrentara al problema moralmente, es decir, de modo tal que los hechos fueran en algún sentido irrelevantes, así como tampoco se sigue que una vez que las condiciones materiales han sido satisfechas, entonces automáticamente nos las habemos con agentes morales. Para ilustrar esto, examinemos el ejemplo del aborto en el caso de una mujer perteneciente a un grado social privilegiado de un país avanzado, digamos de una neoyorquina contemporánea. Digo entonces que para ella el problema puede ser un problema moral. ¿Qué tendría que pasar para que así sucediera? ¿De qué dependería? Puesto que ella puede optar y decidir que hacer, el problema moral surgiría sólo si ella se enfrentara a la cuestión de manera tal que ninguna cosa o evento o hecho particular que apareciera en su paisaje mental influyera en la decisión que tomara. Así, el que ella estuviera en un genuino problema moral dependería de si se enfrenta a la cuestión misma del aborto sin tomar para nada en cuenta a los hechos, presentes, pasados o futuros, hechos como "el qué dirán", su prestigio o desprestigio social, los gastos con el recién

nacido se generaría, el modo como el niño influiría en su trabajo, etc. Dicho de otro modo, sólo si *no* se piensa en lo absoluto en términos de consecuencias se enfrenta ella a un problema moral real. Es evidente que bajo tales circunstancias el problema no puede ser más que suyo y nadie puede ni obstaculizar su decisión ni ayudarla, puesto que en cierto sentido no hay un hecho especial o simplemente hechos que considerar. Los hechos pueden ser conocidos todos por otra persona, digamos, la mejor amiga de la heroína, pero el problema moral es incompañable y, en cierto sentido, intransmisible. Por ello, cuando se está en un problema moral se está completamente solo. Pero es aquí que se vislumbra una conexión entre la cuestión del sentido de la vida y la ética: la decisión que proceda de una consideración moral es aquella que tiende a dotar de sentido a la acción y, por ende, a la vida del agente. Es aquella que hace a su vida *buena*.

El reconocimiento de que no hay "hechos éticos" no implica que la ética sea absolutamente ajena a la realidad (la cual se conforma de hechos). Es natural pensar que la ética debe tener *algo* que ver con los hechos o con el mundo o, por lo menos, con los hechos que conforman mi vida. Nadie niega eso. Lo que la filosofía de Wittgenstein niega con fuerza es únicamente la creencia de que la ética se ocupa de partes o pedazos del mundo (propiedades de objetos, etc.), al igual que lo hacen la psicología, la biología, la química, etc. Por otra parte, como ya se mencionó, no tiene el menor sentido hablar literalmente de algo como estando "fuera del mundo". Se puede entonces preguntar: ¿en qué sentido se conecta la ética con el mundo si no es con o este o aquel "trozo" de mundo, es decir, con estos o aquellos hechos? El punto de vista que deseo defender es que la ética "versa", de manera especial, sobre la totalidad de los hechos que constituyen mi vida o mi mundo o el mundo tal como yo me lo represento y tal como yo lo construyo, en la medida en que eso es posible ("Mundo y vida son una sola cosa" {5.621}). Esto se explica de este modo: si yo soy un agente moral, yo me pongo a mí mismo en situaciones en las que sólo consideraciones estrictamente éticas (es decir, no factuales) serán relevantes y lo que en tanto que agente moral deseo es tomar la decisión correcta o buena (esto es, pienso, un enunciado analítico). Una decisión "organiza" mi mundo, esto es, conforma de cierta manera los hechos de mi vida, como si de lo que se tratara fuera de armar un rompecabezas de hechos. Hay muchas posibilidades diferentes de juntar a los hechos, es decir, siempre se abren ante mí diversas líneas de acciones posibles. Ahora bien, un problema moral es la manifestación de una búsqueda de la respuesta "correcta", la cual, obviamente, no es ni tiene por qué ser o coincidir con aquella a la que usualmente se calificaría de la más "beneficiosa" (ésta es un asunto puramente factual, pues resulta de un mero cálculo), sino aquella que tenga co-

mo resultado una combinación de hechos que me guste, que me deje satisfecho. La decisión moral correcta me hace "feliz", una vez más, en un sentido que no tiene nada que ver con el éxito, el placer sensorial, el consumo, etc., y hace a mi mundo tal como realmente lo quiero (en la medida de mis posibilidades fácticas, reales). Es en tomar una decisión moral, por lo tanto, que consiste dar un significado a mi mundo, es decir, a mi vida. La buena decisión es tal que no tendré que arrepentirme, que no me hará sentir remordimientos, etc., independientemente de las consecuencias (hechos), de sus magnitudes, etc., puesto que hay un sentido en el que éstos nunca habrán sido tomados en consideración para mi toma de decisión. Aquí, como se dice en el *Tractatus*, no se puede afirmar otra cosa que: "El mundo del hombre feliz es diferente del mundo del hombre infeliz" (6.43(c)).

Me parece evidente que es prácticamente imposible evitar todo el tiempo tomar decisiones de carácter ético. Aparentemente, pero sólo aparentemente, hay múltiples contra-ejemplos. Por ejemplo, el político "realista", el hombre "pragmático", etc., son los típicos de seres humanos que, supuestamente, ignoran todo de las consideraciones morales. A diferencia de la mujer etíope mencionada anteriormente, personas así no son simplemente amorales, sino declaradamente inmorales: teniendo la opción de actuar eligen actuar en función de uno u otro hecho o clases de hechos. Es evidente, pues, que la creencia en la posibilidad de eludir la moral es más que otra cosa una ilusión. Un modo de argumentar en favor de esta tesis es el siguiente: ello sería factible sólo si los agentes pretendidamente amorales usaran, por expresarlo de algún modo, la mitad del lenguaje. Pero si son usuarios normales del lenguaje, entonces tienen que ajustarse a las distinciones que éste impone y recuérdese que la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, hechos y valores, etc., la traza el lenguaje, independientemente de cómo se caractericen posteriormente las diversas referencias. Pero esto es importante, porque muestra que la cuestión del sentido de la vida no es algo que pueda brotar o no según el humor o el estado de ánimo del sujeto: el sentido de la vida no es algo subjetivo o arbitrario, no tiene nada que ver con lo que aun se imagina que éste es. Así, pues, puede sostenerse que lo que esas personas, esto es, los inmorales, hacen es intentar construir el sentido de sus vidas tomando en cuenta a los hechos únicamente de modo distributivo, no colectivo o global. Personas así no enfrentan problemas morales, pero eso no quiere decir, ni mucho menos, que la cuestión moral del sentido de sus vidas haya quedado resuelto tal como ellos imaginan que lo resolvieron. Lo que sucede es más bien que el sentido de sus vidas habrá quedado armado o construido de modo fragmentado y habrá culminado en un cuadro incoherente. Es por ello perfectamente comprensible que gente así tenga, al final de su existencia, la

impresión de que “todo es vanidad”, que la vida es absurda, que no tiene ningún sentido, que no vale la pena, etc. Un corolario de estas discusiones es, creo, que hay por lo menos un sentido claro en el que el sentido de nuestras respectivas vidas es algo que nosotros mismos construimos.

Una última cuestión que quisiera someramente considerar es la siguiente: ¿qué función desempeña, y cómo la lleva al cabo, el juego de lenguaje del “sentido de la vida”? El que haya en absoluto un juego de lenguaje así basta para justificarlo. Alguna práctica, alguna línea de conducta debe estar con él asociado. Preguntémosnos entonces: ¿para hacer *qué* se gestó dicho sector del lenguaje? Nótese que, por estar involucradas aquí emociones, para hablar del sentido de la vida es imprescindible el recurso a imágenes, metáforas, símiles, etc. (ríos, vientos, fusiones y demás); el lenguaje mismo parece crear la posibilidad (y la necesidad) para el hablante de la representación y la auto-representación: no sólo actúo y describo, sino que, gracias a que soy hablante, me doy también cuenta de que actúo y entonces evalúo. El juego del lenguaje del sentido de la vida, ya lo vimos, no apunta a un problema factual por resolver, sino más bien a poner orden en nuestro trato cotidiano con los hechos del mundo. En los *Notebooks*, Wittgenstein alude, en una observación profunda e inquietante, a la ética, la ciencia y la religión y afirma de ellas que surgen de “la conciencia de la unicidad de la vida”. Gracias al lenguaje sé que vivo y me auto-represento a mí mismo como ser vivo, pero también gracias al lenguaje me percato de que, en un sentido importante, mi vida es única. Es el deseo de responder lingüística y conductualmente a esta representación intelectual de mi existencia y a las emociones y sentimientos que ella engendra lo que está a la base, pienso, de ese sutil y muy útil juego de lenguaje mediante el cual hablamos “del sentido de la vida”.

## REFERENCIAS

- Wittgenstein, L. (1961-traducción inglesa de D. Pears y B.F. McGuinness) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1961-traducción inglesa) *Notebooks*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1965) *A lecture on Ethics*. *The Philosophical Review*, 74, 3-12.