

EL SENTIDO FILOSÓFICO DE LA VIDA HUMANA

Mónica Cavallé

“El ansia de conocer aquello de donde nacen todos los seres, lo que les hace vivir después de nacer, hacia lo que todos caminan y en lo que han de hundirse finalmente: Eso es *Brahman*.” (*Taittirīya Upanishad*, III, I, I)¹

1. Introducción

¿Cuál es el sentido de la vida? ¿Cuál es la razón de ser y la finalidad o propósito de la vida y de la existencia humana? ¿Por qué hay algo, y no más bien nada? ¿Qué es todo esto? ¿Por qué y para qué estamos aquí? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Cuál es nuestra función en la vida? ¿Todo acaba tras la muerte? ¿Es esto todo lo que hay: una vida incierta y breve, salpicada de dolores y alegrías, y más aún de momentos anodinos, en medio de dos oscuridades eternas? ¿Cuál es el sentido o el valor del sufrimiento? ¿Existe un objetivo último que pueda dar sentido a nuestras luchas y dolores, y dirección a nuestros anhelos y a nuestra acción?

La búsqueda de sentido quizá haya sido la indagación más apasionada del género humano, una búsqueda que ha constituido el aliento de incontables religiones y filosofías. Estas últimas, en todas las épocas y culturas, han buscado dar respuesta a preguntas como las anteriormente formuladas o al menos indagar en si es posible alcanzar tales respuestas, es decir, en si se trata de preguntas con sentido o sólo modos de hablar sin referente real.

Esas preguntas, como la propia filosofía, conciernen a todo ser humano en cuanto tal, aunque sólo unos pocos procedan a una elaboración de las mismas consciente y rigurosa. Dicho de otro modo: no es posible eludir dichas preguntas como no es posible escapar a la filosofía. No se ha preguntado por el sentido de la vida únicamente allí donde la instalación aproblemática y acrítica del individuo en un determinado contexto socio-cultural con asunciones filosóficas y/o religiosas muy nítidas y unívocas, le ha proporcionado respuestas vicarias que han aplacado su propia indagación.

Durante muchos siglos la pregunta por el sentido de la vida encontró respuesta, dentro de nuestro marco cultural, en la existencia de un Creador del Cosmos, fundamento de todo lo existente, cuyo plan redentor rige la historia global e individual, garantizando la pervivencia tras la muerte y dotando de un significado particular a la vida presente, en especial, a sus aspectos más insatisfactorios o dolorosos. En efecto, para la visión del mundo cristiana, que dominó Europa desde el siglo IV hasta el siglo XVII, la existencia en su conjunto se hallaba bajo la providencia de un dios personal; la vida en su totalidad y la vida de cada cual estaban sujetas a la economía y al gobierno divinos, a su voluntad inescrutable pero benéfica, y tenían, por tanto, un sentido y un propósito inequívocos. Buena parte de la filosofía de esos siglos, en su condición de

¹ *Eight Upanishads. With the Commentary of Sankarâcârya*, Vol. I. Transl. by Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1989², p. 391.

sierva de la teología, sostuvo y buscó justificar racionalmente dicha visión del mundo a la que remitía en su pregunta por el sentido de la existencia humana.

Esta visión, mayoritariamente asumida en Occidente durante siglos, comenzó a quebrarse coincidiendo con la consolidación y el triunfo de la ciencia moderna. Esta última no negaba necesariamente la existencia de Dios, como muestra el auge del Deísmo entre muchos filósofos y científicos de la Ilustración, para quienes el orden del mundo revelado por la Nueva Ciencia evidenciaba al Eterno Geómetra². Para el deísta, Dios es el creador del universo, pero no interfiere arbitrariamente en los detalles de su obra, en la vida de los humanos ni en las leyes del universo, a través de las cuales se revela. Aún está implícita en esta cosmovisión la confianza en el orden del mundo, en la bondad de su origen o fundamento, y en la razón humana, que es capaz de desentrañar dicho orden. Pero el paso siguiente ya estaba servido: si hay un orden inteligente implícito en la naturaleza, ¿por qué recurrir a Dios? ¿No cabe explicar el mundo sin la necesidad de una hipótesis divina? El mismo orden del mundo que a los ojos del deísta evidenciaba la existencia de Dios, para muchos revelaba un mundo autosuficiente que abocaba a la negación del principio divino. De aquí que el deísmo conviviera con un ateísmo creciente que alcanzaría un auge significativo en el siglo XIX.

La crítica a la cosmovisión cristiana —y, por tanto, a las premisas asumidas durante siglos en Occidente sobre el sentido de la vida— ha tenido, desde el siglo XVII hasta el presente, diversos frentes e hitos en el ámbito de la filosofía. Enumeramos algunos de ellos: la crítica empirista a la posibilidad de conocimiento de Dios; la crítica ilustrada a la religión revelada en Occidente; los positivismos, alentados por el desarrollo de la ciencia natural, y los materialismos antimetafísicos y antiteológicos; el utilitarismo y su intento de fundar una moral ajena a la sustentada en las fuentes reveladas; las actitudes nihilistas y su negación de todo aquello que predique una finalidad superior y objetiva impuesta a la vida desde más allá de ella; el marxismo; los existencialismos ateos, para los que el ser humano no es nada más que lo que éste hace de sí mismo; el positivismo lógico y la filosofía analítica y su afirmación de que toda pregunta de naturaleza trans-empírica, como la pregunta por el sentido de la vida, pertenece a la larga lista de preguntas metafísicas mal planteadas que han estructurado la historia de la filosofía; los naturalismos científicistas, que sostienen que la explicación científica del cosmos (como la teoría de la selección natural y similares) ha hecho superfluas y revelado falaces la “hipótesis” de Dios y de un diseño inteligente del universo y para los que el ser humano es, por tanto, un efecto accidental y aleatorio, no sujeto a previsión, plan, intención o propósito³. Mencionaremos, por último, la

² Ramón Alcoberro resume así la definición que el deísta Voltaire nos da de “ateísmo” en su *Diccionario Filosófico*: “Error de razonamiento que surge por una mala comprensión del principio de causalidad. Para Voltaire, la existencia de Dios —que se identifica con la Razón— es evidente por sí misma”. “Voltaire: una mirada alfabética”, artículo publicado en “La Vanguardia”, Barcelona, 22 nov. 1994, p. 41.

“Cuando contemplamos una obra notabilísima de pintura, de escultura, de poesía o de elocuencia; cuando oímos una música que encanta los oídos y el alma, la admiramos y la queremos. Sin que la admiración ni el amor nos proporcionen la menor ventaja, experimentamos un pensamiento puro, que algunas veces llega hasta la veneración. Éste es, poco más o menos, el único modo de explicar la profunda admiración y el entusiasmo que nos produce el Eterno Arquitecto del mundo. Contemplamos la obra con un asombro mezclado de respeto y de anonadamiento, porque el corazón se eleva hasta donde puede y se acerca cuanto le es posible al artista. Pero ¿qué sentimiento es ése? Un no sé qué vago e indeterminado, un pasmo que no se parece a nuestras afecciones ordinarias”. Voltaire. “Amour de Dieu”. *Dictionnaire Philosophique*. Voltaire Intégral en Ligne <<http://www.voltaire-integral.com>>

³ “El único relojero en la naturaleza son las fuerzas ciegas de la física, aun cuando puestas en acción de una manera muy especial. Un verdadero relojero prevé: diseña los dientes de sus piñones y sus resortes, y planea sus interconexiones, con un propósito futuro en su imaginación. La selección natural, el ciego, inconsciente y automático proceso que descubrió Darwin, y que sabemos ahora que es la explicación de la

sensibilidad postmoderna en la que estamos insertos, su desconfianza en los meta-relatos y su negación paralela de las cosmovisiones globales totalizantes supuestamente portadoras de sentido, una sensibilidad que ha llegado a negar uno de los supuestos básicos de la modernidad —ejemplificado paradigmáticamente en la física clásica, tan distinta a la física contraintuitiva del siglo XX—: hay un orden intrínseco al cosmos y la razón humana puede desvelarlo.

A la luz de la sensibilidad filosófica contemporánea predominante, algunos de cuyos antecedentes hemos descrito, muchas de las preguntas que formulábamos al inicio adquieren un inusitado nuevo aspecto: de ser las preguntas básicas e ineludibles de la existencia, las propias del ser humano en cuanto tal, pasan a considerarse malentendidos, modos de hablar sin referente real, o bien invenciones pueriles propias de una mente mítica que proyecta, antropomórficamente, causas finales, intenciones y significados ocultos en la realidad.

Las interpretaciones escépticas, ateas y/o materialistas del mundo no son exclusivas de la modernidad occidental; están ya esporádicamente presentes desde la antigüedad, tanto en Occidente como en Oriente; pero era así en sociedades estructuradas a las que el individuo se sentía vinculado íntimamente, al igual que se sentía integrado en el cosmos y, aún más allá, en la raíz o fundamento de la existencia. Esta confianza implícita en el fondo de la realidad, este sentido básico de pertenencia a la matriz de la vida, se quiebra a gran escala con el avance de la modernidad occidental, lo que propició que la angustia existencial y las crisis de sentido hayan sido en nuestro contexto cultural particularmente agudas y epidémicas. Y es que cuando se considera el ámbito de lo sobrenatural el único capaz de dotar de fundamento, significado y propósito a la vida humana, una vez cuestionado y negado, el mundo queda privado de sentido y de dirección últimas, ya no posee de manera objetiva ningún valor esencial y superior, y la vida queda dejada a sí misma. De aquí la angustia ontológica, tan propia del siglo XX, el convencimiento intelectual y la vivencia subjetiva de que la existencia humana es absurda, superflua y sin sentido, “una pasión inútil” (Jean-Paul Sartre)⁴.

Ahora bien, esta aguda conciencia de futilidad y los tonos nihilistas o dramáticos asociados al cuestionamiento del ámbito de lo sobrenatural sólo parecen haber estado presentes allí donde previamente se había confiado en la existencia de valores absolutos que podían orientar la vida humana desde más allá de ella, y allí donde se había supuesto que sólo desde dicha referencia ésta podía obtener su sentido. Donde nunca existió esta expectativa y se ha convivido aproblemáticamente con la carencia de un referente sobrenatural, es decir, para buena parte de las posiciones ateas, naturalistas, positivistas o agnósticas contemporáneas, dicho vacío no es connotado ni vivenciado negativamente. De aquí la insistencia de estas posiciones en que el hecho de que la vida no tenga un sentido objetivo y absoluto no implica que ésta carezca de sentido, pues el sentido puede ser creado, construido por el propio individuo; más aún, frente al tópico del ateo pesimista y amoral, enfatizan que estos sentidos atribuidos creativamente son suficientes para dotar a la propia vida de significado y plenitud, para que el ser humano sea feliz, equilibrado y lleve una vida altamente moral⁵. En otras palabras, para estas posiciones, la vivencia de la carencia de sentido existencial no se da en quienes no creen

existencia y, aparentemente con propósito, forma de toda vida, no tiene propósitos en mente. No tiene mente ni imaginación. No planea para el futuro. No tiene visión, no prevé, no tiene vista. Si se puede decir que hay un papel de relojero en la naturaleza, es el de un relojero ciego”. Richard Dawkins. *The Blind Watchmaker*. London and New York: W.W. Norton & Co., 1986, p. 5.

⁴ *El Ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1968, p. 747.

⁵ “Los ateos pueden ser felices, equilibrados, morales e intelectualmente satisfechos”. Según Richard Dawkins, este es uno de los cuatro mensajes “aumentadores de conciencia” de su libro *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.

en sentidos y propósitos objetivos y absolutos, sino entre quienes sienten que no tienen metas por las que vivir, entre aquellos a los que su vida personal no les resulta subjetivamente significativa pues no han sabido, o no han podido, investirla creativamente de valor y de propósito.

La necesidad de sentido es hoy la misma de siempre, pero ya no resultan satisfactorias para muchos las respuestas tradicionales de la religión y la filosofía basadas en dogmas, en mitos orientados a mitigar la angustia existencial y el miedo a la muerte, o en metarrelatos no corroborados por la experiencia directa. El siglo pasado ha protagonizado, además, un cuestionamiento progresivo de instituciones y tradiciones milenarias, lo que ha contribuido igualmente a inocular el fermento de la duda y la sensación de que todo es incierto y relativo, de que no hay referentes sólidos a los que atenerse. También han hecho aguas para una mayoría las grandes utopías sociopolíticas que buscaron llenar el vacío dejado por la crisis de las cosmovisiones tradicionales. Y no todos atinan a dar un sentido elevado y creador a su existencia cuando el entorno social, lejos de ofrecer modelos adecuados para ese fin, invita a avanzar en la dirección opuesta. De hecho, muchos de los actuales nuevos dioses son preocupantemente banales, como lo es el dios de la religión del consumo y del mercado, cuyo proselitismo agresivo “presiona constantemente con: ‘Cómprame si quieres ser feliz’. Si no se está cegado por la separación habitual entre lo profano y lo sagrado, se puede comprender que aquí se trata de la promesa de una nueva salvación, de un nuevo medio para resolver la cuestión del desamparo”⁶. Esta nueva religión —que con su promesa futura de satisfacción siempre aplazada y de crecimiento material ilimitado ha contribuido a disociar al individuo del cosmos (como evidencia la actual crisis ecológica), a minar los valores comunitarios y a atomizar las sociedades— ha dado a muchas vidas un perfil reconocible: la carrera autista y frenética por adquirir símbolos de estatus y por acumular momentos de placer ávido y caro. Hoy son más vigentes que nunca las palabras con las que John Ruskin retrataba la inquietud de sus contemporáneos: “Nuestros dos objetivos en la vida son los siguientes: por más que tengamos, poseer más, y donde sea que estemos, ir a otra parte”. Pocas personas no intuyen en algún nivel de sí mismas la futilidad de esta persecución que, por su misma naturaleza, no puede hallar reposo ni satisfacer nuestros anhelos más genuinos; de aquí que la ansiedad, la insatisfacción y la frustración generalizadas sean epidémicas, y de aquí el éxito de todo lo que acalle pasajera y malestar, como la estimulación continua de los sentidos —es decir, más de lo mismo— o los psicofármacos. Aún así, la religión del mercado “ya se ha convertido en la religión más próspera de todos los tiempos, y gana adeptos con todavía mayor rapidez que ningún otro sistema de creencias o de valores en la historia de la humanidad”⁷. Si tanto la religión como la filosofía han tenido históricamente la función de ayudarnos a comprender la realidad, nuestro lugar y función en ella, y el sentido de nuestra existencia, ambas “satisfacen cada vez menos esta función; precisamente porque es suplantada —o encubierta— por otros sistemas de creencias u otros sistemas de valores. Hoy en día, las ciencias constituyen el nuevo sistema de explicación más poderoso, y el consumismo, el sistema de valores más atractivo”⁸.

⁶ David Loy. “La religión del Mercado”. *Revista Zendigital*, Nueva época, nº 12, Octubre-Diciembre, 2006.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

2. Dos acepciones del término “sentido” en la expresión “sentido de la vida”

Este tipo de discurso en torno al sentido de la vida, que he resumido en pinceladas muy gruesas, nos resulta sobradamente familiar pues ha sido hegemónico en nuestra cultura. Pero no es mi intención, en las siguientes páginas, ahondar en él, sino mostrar que no es el único posible y que parte, de hecho, de premisas culturalmente condicionadas de las que pocas veces somos conscientes. En concreto, parte de la falsa alternativa entre un universo creado deliberadamente con un propósito y un universo producto de fuerzas ciegas, entre un sentido objetivo impuesto por un principio superior al mundo desde más allá de él y un sentido construido exclusivamente por la subjetividad humana. Asocia, además, la experiencia del sentido al futuro —en o más allá de la vida presente— y/o a propuestas explicativas —con pretensión de universalidad o sin ella— que desvelan una hilazón razonable con una orientación teleológica tras los hechos inciertos y erráticos que parecen componer la vida humana. Incluso allí donde, en nuestro contexto cultural, la búsqueda del sentido de la vida se manifiesta en sus formas más banales, se mantienen, si bien de forma inconsciente, algunos de los elementos señalados, como la creencia secularizada de que la salvación exige ineludiblemente una orientación hacia el futuro.

Trataré de ilustrar la relatividad de este discurso exponiendo otra aproximación muy diferente al sentido filosófico de la vida, que ha estado presente de forma privilegiada, aunque no exclusiva, en lo que en otros escritos he denominado filosofías sapienciales: aquellas filosofías que son indisolublemente vías de conocimiento de la Realidad y disciplinas de liberación, y en las que el saber sobre la Realidad no incumbe a la filosofía en su contenido conceptual, sino que equivale a una *metanoia* del ser total de la persona, al alumbramiento de un nuevo modo de ser y de estar en el mundo y de una nueva visión. Aludo a disciplinas orientales como el taoísmo, el budismo o el vedānta —no en sus derivaciones populares, sino en sus versiones más depuradas y estrictamente metafísicas— y a numerosas filosofías occidentales antiguas y posteriores —de algunas dejaremos constancia en las siguientes páginas— que se han concebido eminentemente como prácticas filosóficas orientadas a propiciar dicha *metanoia* en la que consideran que radica la esencia del conocimiento metafísico. La expresión “filosofía sapiencial” tiene un valor arquetípico y, si bien hay enseñanzas que responden a ella de forma nítida, como las mencionadas doctrinas orientales, tiene, sobre todo al aplicarlo a nuestra tradición filosófica, un valor fundamentalmente orientativo o aproximativo. Esta expresión en absoluto pretende establecer una equivalencia entre los contenidos y afirmaciones de las filosofías que se ajustan o aproximan a su perfil, pero sí reconoce en ellas significativas semejanzas estructurales; por ejemplo, y en lo que respecta a la cuestión del sentido de la vida, son muchas las que consideran que, en la misma medida en que conocer la Realidad es real-izarse, tornarse conscientemente uno con ella, lo relevante no son las opiniones referentes a cuál sea el sentido de la vida, sino la praxis existencial y metafísica que permite encarnar en el presente dicho sentido y ser uno con él.

La filosofía occidental reciente suele pasar por alto en su discurso habitual sobre el sentido de la vida este último enfoque, un olvido significativo teniendo en cuenta que la propuesta al respecto de las filosofías sapienciales es, con mucho, la más intercultural, la más capacitada para aunar tradiciones diversas en el espacio y en el tiempo.

Sugiero que la diferencia entre estas dos perspectivas puede iluminarse atendiendo a dos de las acepciones fundamentales del término “sentido”:

1) El sentido entendido como significado. Esta acepción de la palabra “sentido”, en la expresión “sentido de la vida”, es la más habitual en nuestro contexto cultural, tanto en el marco del lenguaje coloquial como en los contextos filosóficos y religiosos. El sentido en esta acepción equivale a lo que cada cual se dice a sí mismo sobre *desde dónde* viene su vida y *hacia dónde* va, sobre cuál es la razón de ser, la finalidad o el propósito de su existencia o sobre el significado que para él tiene lo que en ella acontece. El sentido como significado es el que casi siempre está implícito en las respuestas a las preguntas “por qué” y “para qué”, o en enunciaciones del tipo “el sentido del sufrimiento es...”, etc.

El sentido como significado se expresa en un juicio o una serie de juicios, en una determinada formulación o explicación discursiva.

Como veremos, las tradiciones sapienciales comparten con buena parte de la sensibilidad contemporánea que los significados y propósitos pertenecen a la esfera subjetiva. Comparten también su cuestionamiento del presupuesto de que la vida sólo se justifica apuntando a algo (una finalidad, un significado) que está más allá de sí misma.

2) El sentido entendido como dirección. Toda teoría o creencia sobre el significado de la vida que pretenda tener validez universal y objetiva es intrínsecamente polémica, puede ser aceptada o rechazada. Frente al carácter inevitablemente polémico del sentido entendido como significado, el sentido entendido como dirección, en la expresión “sentido de la vida”, apunta a una mera constatación empírica: la constatación de que la vida es movimiento y de que el movimiento de la vida no es arbitrario, pues sigue una determinada dirección, avanza según un cierto cauce (sin que esté implícito en esta constatación que lo haga para llegar a un determinado lugar o para alcanzar un determinado propósito u objetivo).

El sentido como dirección no puede expresarse en un juicio ni en ninguna formulación discursiva. Requiere sencillamente ver, mirar.

Esta última acepción del término “sentido” es la habitualmente presente en la concepción del sentido de la vida de las filosofías sapienciales. En las siguientes páginas nos adentraremos en esta concepción y para ello retomaremos dos nociones sapienciales paradigmáticas: *Tao*, la intuición central del taoísmo primitivo de Lao Tse (VI-V a. C.)⁹ y Chuang Tse (IV a. C.), denominado también taoísmo sapiencial o taoísmo metafísico para distinguirse del abigarrado y supersticioso taoísmo posterior; y el *Lógos* de Heráclito (VI-V a.C.), el primero que otorgó a esta noción una atención especial en la filosofía griega antigua¹⁰.

Continúa.

⁹ Aunque su realidad histórica es controvertida, tradicionalmente se sitúa la vida de Lao Tse en el siglo VI-V a. C., si bien estudiosos recientes tienden a ubicarla en el siglo IV a. C.

¹⁰ Insistimos en que no pretenderemos establecer una plena equivalencia entre ambas nociones y filosofías, sino sólo desvelar analogías estructurales significativas.