

---

# De la significación al sentido

## *From Significance to Sense*

RECIBIDO: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2011 / ACEPTADO: 30 DE OCTUBRE DE 2011

---

**José Luis ILLANES**

Istituto Storico San Josemaría Escrivá de Balaguer  
Roma, Italia  
illanes@isje.it

**Resumen:** Partiendo del valor que las palabras «significación», «significado» (en cuanto «relevancia») y «sentido» tienen en el lenguaje ordinario, tal y como lo refleja el *Diccionario de la lengua española*, se procede a un análisis del valor e implicaciones del lenguaje. Las palabras expresan, en primer lugar, el contenido mental que poseen en la mente del que habla, pero su alcance va más allá, hasta alcanzar la realidad a la que remiten. El lenguaje tiene, en suma, dimensiones no sólo antropológicas, sino metafísicas. Y, precisamente por eso, es portador de sentido.

**Palabras clave:** Significación, Sentido, Verdad.

**Abstract:** Based on the value of the words «significance» and «meaning» (in terms of «relevance») and «sense» in ordinary language, as reflected in the *Dictionary of the Spanish language*, we proceed to analyze the value and implications of language. What words express directly is their mental content in the speaker's mind. However, their scope goes beyond, reaching the reality to which they refer. Language has, in short, not only anthropological dimensions, but also metaphysical ones. For that very reason, it contains sense.

**Keywords:** Significance, Sense, Truth.

**A**gustín de Hipona, en la evocación de su infancia que realiza en el libro primero de las *Confesiones*, dedica un pasaje a evocar su experiencia respecto a la capacidad de admiración que caracteriza los momentos iniciales de la vida humana, para, uniéndola a lo que, ya adulto, había tenido ocasión de observar en otros niños, ponerla en relación con sus primeros pasos en el aprendizaje y la práctica del lenguaje. «Ciertamente –escribe– no me enseñaron esto [el lenguaje] los mayores, presentándome las palabras con cierto orden y método, como después me enseñaron las letras; sino [que llegué a ese resultado] yo mismo, con el entendimiento que tú, Dios mío, me diste, al querer manifestar mis sentimientos con gemidos y voces varias (...), y ver que no podía alcanzar todo lo que yo quería». «Así –prosigue–, cuando estos [mis mayores] nombraban alguna cosa, fijábala yo en la memoria, y si al pronunciar de nuevo tal palabra movían el cuerpo hacia tal objeto, entendía y colegía que aquel objeto era el denominado con la palabra que pronunciaban (...). De este modo, de las palabras, puestas en varias frases y en sus lugares, y oídas repetidas veces, iba yo coligiendo poco a poco los objetos que significaban y, vencida la dificultad de mi lengua, comencé a dar a entender mis querer por medio de ellas»<sup>1</sup>.

La consideración de la capacidad que el ser humano tiene para sorprenderse no sólo ante lo extraordinario, sino ante lo vulgar y cotidiano, tiene una larga tradición en la filosofía. Baste recordar a Platón y a Aristóteles y sus afirmaciones sobre la admiración como inicio de la filosofía. Pero si la capacidad de observación y, con ella, la admiración, están presentes tanto en el itinerario de los grandes filósofos griegos, como en el del niño que describe Agustín de Hipona, lo están de modo muy diverso y connotando actitudes muy distintas. En el niño el proceso deriva de la necesidad y tiene una orientación pragmática y utilitaria: a lo que aspira es a aprender y dominar un instrumento, el lenguaje, que, otorgándole la posibilidad de designar y solicitar objetos, le permite satisfacer sus deseos, al margen de cuál sea el ser mismo de las cosas. Es, en cambio, ese ser, la pregunta por ese ser, lo que está detrás de la admiración platónico-aristotélica, como lo estará también detrás de la del propio Agustín ya adulto.

La realidad es, por lo demás, que el niño trasciende pronto el nivel pragmático, de forma que muy pronto se despierta en su mente la curiosidad por

---

<sup>1</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, l. 1, c. 8, n. 13.

las cosas que le rodean y, en consecuencia, la tendencia a interrogar. Primero con preguntas sencillas —«¿esto, qué es?»—, después con otras más complejas y abarcales, hasta llegar a un interrogante de mayor calado: «¿esto, por qué es así?». Pregunta decisiva que continuará aflorando a lo largo de todo el existir, con acentos diversos pero siempre incisivos y, en más de un momento, comprometedores. El hombre es un ser que se interroga e interroga, y lo hace dotando a su preguntar de una progresiva ansia de sentido.

Immanuel Kant resumió el interrogarse humano en cuatro preguntas, a las que, afirma, debe contestar la filosofía si aspira a proclamar un mensaje válido en relación con el hombre. A decir verdad esas preguntas son en realidad tres, ya que la cuarta es la conclusión de las precedentes. «¿Qué podemos conocer?», «¿cómo debemos actuar?», «¿qué nos está permitido esperar?». Quien contesta a estas tres primeras preguntas —prosigue Kant—, está ya en posesión de la contestación a la cuarta: «¿quién es el hombre?»<sup>2</sup>. En la literatura clásica podemos encontrar, formulados con unas u otras palabras, otros conjuntos o series de interrogantes que presuponen, al igual que a los kantianos, el deseo de dar razón del ser humano. Evoquémoslos en una de las formulaciones más reiteradas: «¿quienes somos?», «¿de dónde venimos?», «¿a dónde vamos?»<sup>3</sup>.

La analogía entre estas dos series de preguntas, la kantiana y la clásica, es clara. Pero también lo son las diferencias. Los interrogantes kantianos se mueven, en coherencia con el pensamiento del filósofo de Königsberg, en el interior de la mente humana. Los que hemos calificado de clásicos implican, en cambio, una decisiva referencia a la realidad extramental, presuponiendo que ahí radica la fuente del sentido. Kant era, por lo demás, consciente de la insuficiencia de sus propias preguntas, de ahí que sintiera la necesidad de completar la *Crítica de la razón pura* con una *Crítica de la razón práctica* en la que la realidad extramental reaparece, aunque sea sólo en forma de postulado.

Nos encontramos así, de nuevo, ante el problema que suscitábamos partiendo del texto agustiniano. El lenguaje, ese conjunto de signos que es el lenguaje, ¿es sólo un instrumento que permite funcionar y satisfacer las propias apetencias y necesidades, o, por el contrario, abre a la realidad e impulsa a en-

<sup>2</sup> Estas preguntas aparecen en la *Logica (Werke)*, ed. Cassirer, vol. VIII, 343) y después en otras obras.

<sup>3</sup> Juan Pablo II hace referencia a estos interrogantes, completándolos con otros, en el número 1 de la encíclica *Fides et ratio*.

trar en comunión con ella? Dicho con otras palabras, ¿el progresivo interrogarse del ser humano implica una referencia intencional a la realidad, y tiene, en consecuencia, un alcance metafísico, o se sitúa a un nivel pragmático-utilitario? Tal es la cuestión, tan antigua como la historia misma del pensamiento humano, sobre la que aspiramos a esbozar aquí algunas consideraciones, basándonos en el análisis de tres vocablos diversos, pero relacionados entre sí: significación, significado (relevancia), sentido.

### SIGNIFICACIÓN

El verbo «significar» y el sustantivo «significación» hacen referencia, no exclusiva, pero sí primaria, al mundo del lenguaje. El *Diccionario de la Real Academia Española* da de ambas palabras cuatro o cinco definiciones, de las que ahora recogemos tres dejando las otras para más adelante. «Significar», entendido como verbo transitivo y dicho de una cosa, equivale a «ser por naturaleza, imitación o convenio, representación, indicio o signo de una cosa distinta»; así como, igualmente como verbo transitivo, pero dicho de una palabra o frase, a «ser expresión o signo de una idea, de un pensamiento o de algo material» o también a «hacer saber, declarar o manifestar algo». El sustantivo «significación» indica a su vez la «acción y efecto de significar», el «sentido de una palabra o frase» o bien el «objeto que se significa». Respecto al sustantivo «significado», el *Diccionario*, después de una primera acepción que dejamos para luego, añade las siguientes: «significación o sentido de una palabra o de una frase»; «cosa que se significa de algún modo», «contenido semántico de cualquier signo».

Las palabras son signos verbales, y derivadamente escritos, con los que se designan o expresan objetos, actitudes, deseos, acontecimientos... Con independencia de un posible origen onomatopéyico, los vocablos que integran un lenguaje son fruto de un proceso histórico en virtud del cual las diversas generaciones han ido recibiendo, modificando y transmitiendo un conjunto de palabras y unas reglas para su uso y combinación, que hacen posible la comunicación entre quienes están en posesión de un mismo idioma. El hecho de que los signos verbales tengan un significado y el de que exista una lógica gracias a la cual las palabras se articulan en frases, son el resultado y a la vez el presupuesto de esa actividad esencialmente humana que es el hablar.

Ahora bien, ¿de qué son realmente signos las palabras?, ¿a qué remiten? Una primera respuesta es obvia: remiten al contenido mental que poseen en

la mente de quien las pronuncia. San Agustín, en pasajes no exentos de paralelismo con el texto de las *Confesiones* antes citado, lo expresa acudiendo a la distinción entre *sonus*, *vox* y *verbum*. El *sonus*, el ruido emitido por quien habla, tiene carácter no sólo de *vox*, de sonido dotado de una cierta coherencia, sino de *verbum*, de palabra o conjunto de palabras que expresan el *verbum mentis*, el concepto o conjunto de conceptos presentes en la inteligencia del hablante, que, de esa forma, pasan a estar presentes también en la mente del que escucha, estableciéndose así una comunicación espiritual entre ambos<sup>4</sup>.

El hablar es actividad específica y profundamente humana, en primer lugar, porque presupone la inteligencia, la apertura al mundo que nos rodea y la percepción de lo otro en cuanto otro. Pero también, y más profundamente, porque connota la sociabilidad, la capacidad de comunicación entre quienes, estando dotados de inteligencia, están en condiciones de manifestarse unos a otros el propio mundo interior, con el conjunto de ideas, sentimientos y afanes que lo integran. Hablar es siempre, en uno u otro grado, una acción interpersonal y personalizante: expresarse, manifestarse, darse a conocer. Y lo es especialmente cuando lo que se pretende significar con las palabras dice relación a las dimensiones más profundas de la propia subjetividad, cuando se busca desvelar ante el otro la propia intimidad; y más aún, cuando, como ocurre en la relación de amor, presupone el deseo de que las dos intimidades tiendan a constituir una sola, y el otro pueda llegar a ser realmente «otro yo».

De ahí la importancia decisiva de la sinceridad, de un uso de las palabras que refleje auténticamente y sin subterfugios el mundo mental de quien se expresa. Y, en consecuencia, la gravedad que implica la mentira, que falsea la comunicación y por tanto no une, sino que separa, poniendo en peligro e incluso destruyendo el vivir. Así ocurre con la mentira dicha de forma ocasional o con la pronunciada con la intención de cortar una conversación y evitar que el diálogo acabe por permitir a los demás que penetren en nuestro mundo interior. Y, en mayor grado, con la mentira empleada para enga-

---

<sup>4</sup> San Agustín expresa estas ideas en sus primeros diálogos, concretamente en el *De ordine* (especialmente en el l. 2, c. 12), desarrollándola después en escritos posteriores. Sobre los antecedentes aristotélicos y estoicos de este punto del pensamiento agustiniano puede consultarse RINCÓN GONZÁLEZ, A., *Signo y lenguaje en san Agustín*, Bogotá: Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, 1992, en especial 93-97.

ñar y dominar a otros, tan fuertemente denunciada y criticada por Sócrates, cuando, en su polémica con los sofistas, puso de manifiesto que el abuso en el uso del lenguaje es una forma encubierta pero avasalladora del abuso del poder<sup>5</sup>.

Pero es necesario dar un paso más. Las palabras expresan el pensamiento, los sentimientos, los deseos, la voluntad, etc. del hablante. Pero, ¿termina ahí su capacidad significadora o alcanza también a la realidad exterior a los hablantes? Las palabras y las frases, ¿dan a conocer la realidad o esta, aunque sea connotada por el lenguaje, permanece en la obscuridad? Dicho con otros términos: la *vox*, las palabras que integran el acto de hablar, remiten, sin duda, al *verbum*, al mundo mental del hablante, que es, en consecuencia, expresado y dado a conocer; pero ¿ocurre lo mismo respecto a la relación entre el *verbum mentis* y la realidad exterior al sujeto?, ¿nuestro lenguaje presupone que la inteligencia humana es capaz de captar la realidad, más aún, de conocerla real y verdaderamente, aunque sea con limitaciones y, por tanto, de dar vida a una auténtica comunicación con esa realidad?

Tocamos aquí una de las cuestiones que gravitan sobre toda la historia de la filosofía, tanto la antigua –como lo manifiesta, por citar un sólo ejemplo, la disputa medieval sobre los universales–, como la moderna en la que adquiere particular relieve a partir de la crítica del conocimiento iniciada por Descartes y el empirismo inglés y completada por Kant. No nos corresponde aquí proceder a una consideración, aunque fuera sólo en líneas generales, de esa cuestión. Limitémonos a señalar que los filones de pensamiento que entroncan, haciéndola propia, con la crítica kantiana se han visto llevados a dos planteamientos fundamentales. De una parte, a postular, como hace Hegel, una identificación entre lo racional y lo real, entre el yo trascendental y la realidad, con la tendencia a privar de valor substantivo al singular concreto y al colectivismo, que de ahí derivan. De otra, a encerrar a cada individuo en su universo mental, y por consiguiente a excluir toda verdadera comunicación y, en última instancia, a negar, aunque por una vía distinta de la hegeliana, la realidad substantiva de la persona humana, como lo expresa, con acentos a la vez precisos

---

<sup>5</sup> Sobre este tema ver el penetrante análisis de PIEPER, J., «Der Verderb des Wortes und die Macht: Platons Kampf gegen die Sophistik», conferencia pronunciada en Berlín en 1964; luego, ese mismo año, publicada en *Hochland* y posteriormente recogida en el libro *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, Munich: Kösel Verlag, 1974 (versión castellana: PIEPER, J., *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid: Rialp, 1980).

y poéticos, Michel Foucault cuando, en el párrafo final de su ensayo sobre las palabras y las cosas, profetiza que la imagen que el hombre tiene de sí mismo está destinada a desaparecer «como en la ribera del mar desaparece un rostro dibujado en la arena»<sup>6</sup>.

Ambos desenlaces, con las aporías que implican y las consecuencias dramáticas en las que desembocan, hacen ver que la solución se encuentra en una dirección diversa: reconocer la capacidad de la mente humana para captar la verdad y el ser de las realidades que nos rodean y, en consecuencia, la de expresar esa verdad y ese ser mediante el lenguaje.

## SIGNIFICADO (RELEVANCIA)

La pregunta sobre el conocimiento de la realidad extramental conduce, de una forma u otra, como ponen de relieve las palabras de Michel Foucault recién citadas, a la pregunta sobre el sentido de la existencia. Pero antes de abordar directamente el análisis de la palabra «sentido», debemos detenernos en el vocablo que al comenzar estas reflexiones mencionábamos en segundo lugar: la voz «significado» entendida como «relevancia».

Al referirnos antes al *Diccionario de la Real Academia Española* dejamos para más adelante algunas de las explicaciones o caracterizaciones que contiene en relación con los términos «significar», «significación» y «significado». Es el momento de volver sobre ellas. Respecto al verbo «significar» incluye, como tercera acepción y considerándolo verbo intransitivo, la de «representar, valer, tener importancia»; matiz que se acentúa en la quinta acepción: «hacerse notar o distinguirse por alguna cualidad o circunstancia». En esa línea se sitúan la primera definición del sustantivo «significado»: «conocido, importante, reputado»; así como las del adjetivo «significativo» que es descrito como el adecuado para expresar lo que «tiene importancia por representar o significar algún valor».

En otros idiomas de origen latino, como el italiano o el francés, existen vocablos con esta misma raíz lingüística que permiten indicar la cualidad abstracta de lo que es significativo: «significatività», en italiano; «significativité», en francés. En nuestra lengua, para expresar esa idea es necesario pasar a otro

<sup>6</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, 32 ed. México: Siglo XXI, 2005, 375. La frase citada está, como se indica en el texto, al final de la conclusión; como contexto ver el conjunto de la obra y especialmente el epígrafe titulado «el sueño antropológico» (pp. 331-334).

ámbito lingüístico, concretamente a la voz «relevancia», que evoca lo que tiene relieve y sobresale, y es definida en el *Diccionario* como la «calidad o condición de relevante», entendiendo por este último término lo «sobresaliente», «excelente», «importante» o «significativo».

Los términos «significación» y «significado» remiten con gran frecuencia, e incluso de ordinario, simplemente al contenido de las palabras que se están empleando o a las que se alude. El sustantivo «relevancia» y el adjetivo «significativo» hacen también referencia al contenido expresado por las palabras, pero subrayando aquellas dimensiones de ese contenido, y de la realidad a la que lo expresado remite, que poseen una particular importancia o relieve y que, en consecuencia, son decisivas no sólo para manifestar el contenido de lo que se expresa, sino también para atraer la atención y poner en movimiento la afectividad de aquel o aquellos a quienes las palabras se dirigen. Nos sitúan, pues, con particular nitidez ante uno de los aspectos más característicos del proceso del hablar, es decir, la conexión entre la objetividad de lo que el lenguaje expresa y la subjetividad de la percepción.

La importancia de las disposiciones subjetivas en orden al desarrollo de un verdadero diálogo y, en términos más amplios, a la promoción de una auténtica comunicación entre personas, ha sido constantemente percibida a lo largo de la historia, dando origen, ya desde la época clásica, a una nutrida bibliografía sobre la retórica o, desde otra perspectiva, sobre la hermenéutica. En la Teología moderna ha adquirido particular importancia gracias al proceso que va desde la Apologética de la época ilustrada, centrada en el concepto de demostración, hasta la Teología Fundamental de la época contemporánea, en la que una aguda conciencia tanto de la trascendencia del mensaje cristiano como de la libertad del acto de fe han llevado, sin excluir la existencia de momentos demostrativos, a subrayar el papel decisivo que juega la percepción del valor salvífico y personalizador que posee el mensaje evangélico.

Los nombres y la obra de autores como Johann Sebastian Drey, John Henry Newman, Victor Dechamps, Maurice Blondel, podrían ser no sólo evocados, sino objeto de consideración. Limitémonos, sin embargo, a mencionar el título que Hans Urs von Balthasar dio a una de sus obras: «sólo el amor es digno de fe»<sup>7</sup>. Esta expresión presupone no sólo una honda convicción acerca de la importancia que, en orden a captar la atención del oyente,

<sup>7</sup> BALTHASAR, H. U. VON, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963.



reviste la manifestación de las implicaciones existenciales de nuestro lenguaje, sino, además, una viva conciencia del papel decisivo que el amor juega en la comunicación entre personas. El amor, que connota la condición espiritual del que habla y evidencia el valor que reviste a sus ojos aquel a quien su hablar se dirige, constituye, en efecto, cuando es captado por el oyente, el mayor de los estímulos en orden, primero, a una escucha atenta y, después, a una respuesta auténtica y sincera. Así es en todo caso, y particularmente en referencia a Dios y a la relación entre el hombre y Dios. Es el amor, el hecho de saberse no sólo conocido, sino amado por Dios, y amado hasta el extremo que se manifiesta en Cristo Jesús, es decir, en la Encarnación y en la Cruz, lo que sostiene la totalidad de la existencia cristiana. Y lo que explica la centralidad que en la proclamación del mensaje evangélico tiene la referencia a Cristo en cuanto manifestación suprema del amor divino.

Al llegar a este punto conviene poner de manifiesto que, al subrayar la importancia de la percepción de la relevancia de un mensaje en orden a su recepción o acogida por parte del oyente, se está dando por supuesta la verdad de esa relevancia. Lo que implica no sólo la sinceridad en el hablar, sino, además, la realidad del valor o de los valores que el lenguaje connota. Si no fuera así, la fe prestada a las palabras estaría suspendida sobre el vacío, lo que abriría las puertas al desencanto y a la desilusión, e incluso, cuando están en juego dimensiones fundamentales del vivir, a la desesperanza. Reencontramos de esta forma, desde una perspectiva que, siendo diversa de la anterior, no la excluye, sino que la radicaliza, la cuestión acerca de las relaciones entre habla, universo mental y realidad objetiva.

Puede ser útil, al llegar a este punto, evocar, sintetizándola, una afirmación muchas veces citada, y también muchas veces criticada, de Martín Lutero: «¿Qué me importa a mí si Cristo es en dos naturalezas? Lo que me importa es que es mi Salvador»<sup>8</sup>. Esas palabras, fruto de la fogosidad del

<sup>8</sup> El pasaje luterano, que resumimos en el texto, es más amplio; reproduzcámoslo, pues, en nota en su integridad: «Los sofistas [se refiere a los escolásticos] han descrito a Cristo en sí mismo, como aquel que es Dios y hombre; cuentan sus brazos y sus piernas, y combinan maravillosamente sus dos naturalezas. Pero esto no es sino un conocimiento sofístico de Cristo Jesús. Porque si Cristo es llamado Cristo, no es porque tenga dos naturalezas: ¿qué tiene eso que ver conmigo! Si lleva ese nombre grandioso, es como consecuencia de su función y de la obra que ha asumido. Esto es lo que le da su nombre. Que, por naturaleza, sea Dios y hombre, esto es lo que es para él mismo; pero que, por su función, se vuelva hacia mí, que derrame sobre mí su amor, que sea mi Redentor y mi Salvador, esto es lo que es para mi consolación y para mi bien» (de una predicación en la *Dominica «Iubilare»*, el 30-IV-1525; en *Werke*, Weimar Ausgabe, t. XVI, pp. 217-218).

reformador alemán, presuponen, como contexto histórico que las explica, la reacción ante una teología, la de finales de la Edad Media, encerrada en verbalismos y disputas de escuela. Es claro, por lo demás, que Lutero no quería negar, ni en ese texto ni en otros, la divinidad de Cristo. Pero también lo es que al separar la afirmación de la relevancia del mensaje sobre Jesús como salvador de la referencia a la realidad ontológica de Cristo, es decir, de la consideración acerca de quién es real y ontológicamente Cristo Jesús, introdujo una ruptura entre un «para mí» y un «en sí» que estaba grávida de consecuencias.

Al dar ese paso Lutero se situaba en las antípodas del esfuerzo realizado por los Padres de la Iglesia a lo largo de los siglos tercero a quinto a fin de formular el dogma cristológico. Lo que estuvo detrás de los grandes Concilios que van desde Nicea a Calcedonia (y, más allá, hasta el segundo de Nicea) era algo mucho más profundo que un simple deseo de precisión conceptual o terminológica. Era la preocupación por salvaguardar, frente a Arrio, a Nestorio y a Apolinar de Laodicea, el núcleo mismo de la fe cristiana: la verdad de esa comunicación de Dios al hombre, que tiene su culmen en la realidad de Cristo, Dios y hombre. Jesucristo es nuestro Salvador, aquel que nos libra del pecado y nos introduce en la intimidad con Dios Padre, porque en su propio ser se da la unión entre la divinidad y la humanidad. Poner entre paréntesis esta realidad es condenar a muerte la fe cristiana, y hacerse merecedor de la dura crítica que Karl Barth hizo de la teología protestante liberal; o de los apóstrofes que, años antes y en otro contexto, Nietzsche dirigió en *La gaya ciencia* y en *Así hablaba Zaratustra* a quienes pretendían, aun negando a Dios, mantener en pie la valoración del ser humano que dimana del Evangelio.

Dicho en términos propositivos, y retomando el vocablo que venimos comentando, la relevancia es, ante todo, una cualidad de lo significado por las palabras, es decir, de la realidad que las palabras evocan. La afirmación de que un mensaje es relevante para mí no puede ni debe ser la proclamación de su capacidad para provocar en mí actitudes subjetivas, sino que implica, a la vez y radicalmente, la remisión al valor que ese mensaje, y la realidad de la que ese mensaje habla, poseen en cuanto tales. Relevancia y significación están no sólo relacionadas, sino íntimamente unidas, de modo que la vaciedad ontológica de la segunda, es decir, de la significación, arrastra consigo la disolución de la primera.

## SENTIDO

La palabra «sentido» tiene, desde una perspectiva lingüística, el mismo valor que los vocablos «significación» o «significado». Puede, no obstante, ser utilizada –y lo es de hecho con frecuencia– con un alcance mayor, tanto antropológico como metafísico. En esa dirección apunta una de las acepciones que recoge el *Diccionario de la Real Academia* («razón de ser, finalidad»), de la que son eco expresiones como «sentido de la vida» o «sentido de la existencia», de uso corriente en el lenguaje ordinario, especialmente en el contemporáneo. Dirijamos hacia ellas nuestra consideración, completando así la reflexión apuntada en las páginas que preceden.

Los dos niveles recién mencionados de la palabra «sentido», el lingüístico y el antropológico-metafísico, son diferentes entre sí, pero no heterogéneos. La voz «sentido», al ser empleada en un contexto antropológico-metafísico, conserva el significado que tenía a nivel lingüístico. Indica, en efecto, que así como la palabra pronunciada no es un ruido carente de unidad y de contenido, sino real y verdaderamente una palabra, es decir, un sonido que posee significación y trasmite un contenido, así la vida no es un puro hecho, un mero *factum*, un simple sucederse de avatares carentes de unidad, sino un sucederse de acontecimientos a través de los cuales se realiza un valor y se alcanza una meta.

Pero, ¿cuánto acabamos de decir corresponde a verdad?; ¿posee realmente la vida humana unidad, razón de ser, contenido?; ¿tiene realmente el existir del hombre –tanto individual como colectivamente considerado– un sentido, que puede ser captado y expresado, como lo tienen las palabras y las frases que pronunciamos? Son preguntas que han estado presentes a lo largo de toda la ya larga aventura del acontecer humano. «Una simple mirada a la historia antigua –afirma Juan Pablo II en un pasaje al que antes aludíamos y que ahora podemos citar por entero, no sin añadir que el juicio que ahí formula el Pontífice puede ampliarse refiriéndolo también a la historia reciente– muestra con claridad cómo en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: ¿quién soy? ¿de dónde vengo y a dónde voy? ¿por qué existe el mal? ¿qué hay después de esta vida? Estas preguntas las encontramos en los escritos sagrados de Israel, pero aparecen también en los *Veda* y en los *Avesta*; las encontramos en los escritos de Confucio y Lao-Tze y en la predicación de los Tirthankara y de Buda; asimismo se en-

cuentran en los poemas de Homero y en las tragedias de Eurípides y Sófocles, así como en los tratados filosóficos de Platón y Aristóteles. Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas depende, en efecto, la orientación que se dé a la existencia»<sup>9</sup>.

Las respuestas que a lo largo de los siglos han recibido esos interrogantes son por lo demás no sólo diversas, sino encontradas. Predominan, sin duda, los planteamientos y actitudes que ofrecen una respuesta positiva –es decir, que afirman la realidad de un sentido–, pero, aún en este caso, hay diferencias de matiz y de acento. Poetas, pensadores y filósofos han hecho referencia a diversas figuras considerándolas como representativas de existencias dotadas de hondura y de valor, y por tanto de sentido. Entre ellas, sobresalen dos. La del héroe, que, habiendo protagonizado grandes hazañas, incide en la aparición o desarrollo de pueblos y naciones, dejando tras de sí una huella de la que la posteridad conserva memoria, cantándola y ensalzándola. Y la del sabio, que, habiendo profundizado en la realidad del existir, ha alcanzado la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, entre lo noble y lo innoble, y, por tanto, la de formular juicios que orienten según verdad no sólo su propio y personal comportamiento sino también el de quienes escuchan su mensaje.

A estos paradigmas podrían añadirse otros. No parece sin embargo necesario. Importa en cambio señalar –pues se relaciona directamente con la pregunta sobre el sentido– que frente a todos ellos se alza el desafío de la caducidad y de la muerte. Shakespeare lo recalcó, en relación con la figura del héroe, y con la singular capacidad expresiva que caracteriza su obra, en la primera parte de su *Enrique IV*, poniendo en boca de uno de sus personajes, situado ante el cadáver de alguien que acaba de morir en la batalla, las siguientes palabras: «antes un reino no era espacio suficientemente grande para él; ahora dos pies de la más vil tierra bastan para cubrirlo»<sup>10</sup>. No con menor fuerza, ahora en referencia a la figura del sabio, se expresa Qohelet: «El sabio tiene sus ojos en la frente, el necio entre tinieblas camina. Pero sé que la misma suerte alcanza a ambos. Entonces

<sup>9</sup> JUAN Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, n. 1.

<sup>10</sup> SHAKESPEARE, *Enrique IV*, parte primera, acto quinto, escena cuarta. Palabras pronunciadas por Enrique, Príncipe de Gales, en referencia a Enrique Percy, hijo del conde de Northumberland, conocido como Hotspur (espuela de fuego), al que acaba de matar en recio combate. El texto original inglés es el siguiente: «When that this body did contain a spirit, a kingdom for it was too small a bound; but now two paces of the vilest earth is room enough».

me dije: igual que la suerte del necio será la mía, ¿para qué vale, pues, mi sabiduría?»<sup>11</sup>, reiterando ese juicio mediante la amarga observación que el autor repite una y otra vez —«vanidad de vanidades, todo es vanidad»—, aunque al final busque matizarla a través de la apertura a la esperanza con que se cierra la obra.

La muerte, expresión máxima de la caducidad, es, en efecto, una realidad que parece amenazar, hasta destruirla, toda reivindicación del sentido. No es, por eso, extraño que el hombre, que no puede dejar de afrontar su concreto existir, haya intentado, en más de una ocasión, soslayar el reto que la certeza de morir implica, bien encerrándose en la pura consideración del presente: «comamos y bebamos, que mañana moriremos»<sup>12</sup>; bien negando, como hiciera Epicuro, toda relevancia existencial a la certeza del morir («el peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos»<sup>13</sup>), bien remitiendo ese momento supremo a un futuro lejano e indefinido, como acontece en el mito del eterno retorno con sus sucesivas reencarnaciones. De una u otra forma en todos esos casos se aspira a exorcizar la muerte, pero no por ello se alcanza a afirmar el sentido. Antes bien, al negar su fuerza a la muerte, se niega a la vez la realidad del sentido.

En otros momentos, se ha aceptado no sólo el reto que la muerte implica, sino también la negación del sentido al que la muerte parece conducir, para intentar superar ese vacío desde la propia subjetividad: la realidad está marcada por el sin sentido y por el absurdo, pero el hombre puede, reafirmando sobre sí mismo, aportar sentido a un existir que carece de él. Es la posición de Nietzsche, con su doctrina del superhombre. La de Heidegger, cuando describe, en *Sein und Zeit*, al existente humano como un ser para la muerte, como un ser que, fijando la mirada en una muerte que se abre hacia la nada, es capaz de superar la cotidianidad y de enfrentarse seria y responsablemente con el existir, no ya a pesar de su sin sentido, sino asumiendo de forma consciente y decidida la ausencia de razón de ser. La de Albert Camus, cuando presenta como paradigma para el vivir humano la actitud de Sísifo, que, condenado a subir un monte cargado con una pesada piedra sin poder nunca llegar a la cúspide, pues necesariamente desfallece y cae, reemprende una y otra vez la ta-

<sup>11</sup> Qoh 2,14-15.

<sup>12</sup> Dicho citado por San Pablo en 1 Co 15,32.

<sup>13</sup> La frase proviene de la Carta a Meneceo, tal y como nos la han conservado Diógenes Laercio y Lucrecio Caro. Citamos por la traducción de Montserrat Jufresa: (EPICURO, *Obras*, Madrid: Tecnos, 2005, 59) que sigue el texto de Diógenes en el t. X de sus *Vidas de los filósofos*.

rea, con una sonrisa en los labios, aún siendo consciente de la carencia de sentido de su constante dirigirse hacia la meta<sup>14</sup>.

El planteamiento de Nietzsche, de Heidegger, de Camus no está exento de grandeza, pero de una grandeza que no es capaz de ocultar su fragilidad. Como lo ponen de manifiesto la amargura que llena la totalidad de la obra de Jean Paul Sartre, hasta condensarse en su caracterización del hombre como «una pasión inútil»<sup>15</sup>. Y –con menos patetismo, pero no con menos claridad– la evolución de Gianni Vattimo desde la seriedad heideggeriana hasta un «pensamiento débil» y un vivir basado en un nihilismo fruto no de la negación del ser, sino de la proclamación de su debilidad, mejor de su «disolución», de donde derivan una asunción, sin dramatismos y sin añoranzas, de la caducidad y de la ausencia de sentido, y una actitud existencial ajena a todo afán, a todo empeño que comprometa de modo pleno y totalizador.

Ni la huida existencial ante la muerte y la caducidad, ni el afirmarse en la propia subjetividad son respuesta adecuada al reto que una y otra, muerte y caducidad, plantean a la pregunta sobre el sentido. Y no lo son porque esa respuesta se alcanza sólo yendo más allá del hombre. El ser humano ansía, ciertamente, el sentido. Más aún, puede ser calificado como dador de sentido, ya que, situado en la existencia, no puede por menos de fijarse metas y, en consecuencia, aspira a orientar, a dar un sentido, a su acción. Pero el análisis de la acción –más concretamente del sucederse de acciones, ninguna de las cuales agota, como ya señalara Blondel, el dinamismo y la capacidad que caracterizan al ser humano– pone de manifiesto que ese sentido que el hombre está llamado a aportar es un sentido que no lo posee en sí y por sí. Lo alcanza sólo en la medida en que, dirigiendo su mirada a cuanto lo rodea y a cuanto acontece, se abre a la trascendencia, al reconocimiento de la profundidad de lo real y, continuando en esa dirección, a la necesidad y a la verdad de su fundamento. Desde esta perspectiva el «dar sentido» a la realidad mediante el propio actuar no excluye, sino que más bien connota –sin ello sería inconsistente– que la rea-

<sup>14</sup> Albert Camus publicó *Le mythe de Sisyphe* en 1942; con posterioridad se distanció formalmente de toda filosofía del absurdo.

<sup>15</sup> Como es bien sabido esa afirmación sartriana está unida a la previa negación de Dios. El pasaje completo de *L'être et le néant* es el siguiente: «Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escaparía a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así la pasión del hombre es la inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil» (SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar, Barcelona: Altaya, 1993, 637).

lidad pueda «tener sentido». «Dar sentido» y «tener sentido» son proposiciones ciertamente diversas pero no contrapuestas, sino coherentes la una con la otra, en la medida en que remiten «a una fuente originaria de sentido»<sup>16</sup>.

Todo lo cual equivale a reiterar que el sentido es un don que el hombre debe recibir y ante el que, como ante todo don, debe situarse en la actitud propia de quien sabe que se encuentra ante algo que no viene de sí mismo, sino que le es dado. Don ontológico o metafísico, en primer lugar, porque el universo no es fruto ni del azar, ni de fuerzas impersonales, ni de un genio maligno, ni de una caída ontológica, sino de la libre decisión de un Dios que le ha conferido el ser en virtud de un designio amoroso que, superando avatares y retrocesos, encamina la creación hacia una plenitud final. Don, además, antropológico y existencial, porque Dios ha concedido al hombre una inteligencia capaz de llegar, en el contexto de la experiencia ordinaria, de la reflexión filosófica o de la vivencia religiosa, al reconocimiento, aunque sea en situación de claroscuro, de la realidad de un Ser supremo al que dirigirse y en el que confiar. Y ha confirmado, en la revelación histórica, desde Abraham hasta Cristo, la posibilidad de un verdadero encuentro con lo divino. Mejor, ha llevado esa posibilidad hasta el extremo, manifestando en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, que la meta última del designio divino es conducir a la humanidad hasta la participación en el vivir de Dios.

Ahí, en la realidad que acabamos de evocar, radica la fuente originaria del sentido. Al margen del reconocimiento de Dios y de la fe el hombre está abocado a «pasar por la vida como por un túnel»<sup>17</sup> o, al menos, a vivir amenazado por la vacilación y la incertidumbre. El conocimiento de Dios y de su amor arroja, en cambio, luz sobre la totalidad del acontecer, también sobre los momentos en que ese acontecer se presenta duro u opaco. Con tal, claro está, de que el espíritu se abra a Dios y se abandone en Él, sabiendo que en Dios la Omnipotencia está unida a su Sabiduría y al servicio de su Amor<sup>18</sup>, y que, por tanto, la providencia divina sacará bienes incluso de los males. De ahí que, como ha subrayado Benedicto XVI, sea elemento distintivo de quienes afrontan la existencia con

<sup>16</sup> FISICHELLA, R., *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano: Paoline, 2003, 21-22; ver también, del mismo autor, *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Milán: Paoline, 2005.

<sup>17</sup> ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Camino*, Madrid: Rialp, 2010, n. 575.

<sup>18</sup> Juan Pablo II expuso esta consideración en una de sus primeras alocuciones en las audiencias de los miércoles –la que tuvo lugar el 29 de noviembre de 1978– y luego la reiteró en otras ocasiones, singularmente, aunque con un lenguaje diverso, en la encíclica *Dives in misericordia*.

actitud de fe «el hecho de que tienen un futuro: no es que conozcan los pormenores de lo que les espera, pero saben que su vida, en conjunto, no acaba en el vacío»<sup>19</sup>. Con la fe la «puerta oscura» que hacía imposible una comprensión positiva del tiempo y del futuro «ha sido abierta de par en par». La amenaza de la nada y de la desesperación ha sido vencida. La vida en su conjunto tiene valor y sentido, y en consecuencia lo tiene también el momento presente, todo momento presente, ya que «cuando el futuro es cierto como realidad positiva, se hace llevadero también el presente». Puede, pues, decirse que a quienes viven de fe, y de la esperanza que de ella brota, «se les ha dado una vida nueva»<sup>20</sup>.

Todo ello sin olvidar –baste recordarlo– que el designio y la meta que rigen el actuar divino no se imponen a la historia, y al hombre que en ella nace, vive y muere, sino que se realizan apelando a la libertad, a la aceptación por parte del hombre, en la apertura a la verdad y en la fe, del don que Dios le ofrece. Es, en efecto, en el entrecruzarse de iniciativa divina y respuesta humana, de providencia amorosa de Dios y libertad del hombre, como se hace operativa la percepción del sentido y se articula la historia.

\* \* \*

Significación, significado en cuanto relevancia, sentido. Tres términos diversos, aunque relacionados, decíamos al principio y podemos reiterar ahora, llegados al final de nuestro itinerario. La *significación* implica que nuestro lenguaje no sólo hace posible la comunicación entre personas, sino que, en el contexto de esa comunicación, da a conocer esa verdad de las cosas que nos es dado alcanzar con nuestra inteligencia. De ahí deriva la *relevancia* que poseen los vocablos, puesto que transmiten tanto el mundo interior de quien con nosotros dialoga, como la verdad del ser y la de Dios, poniendo de manifiesto que esa verdad nos fundamenta e interpela y, en consecuencia, nos introduce en un universo de *sentido*. La referencia no sólo al hombre como ser hablante sino también, e inseparablemente, al mundo y a Dios sostienen el lenguaje. Y, al sostener el lenguaje, lo dotan de sentido, contribuyendo a que el ser humano, que en el lenguaje se expresa y que gracias al lenguaje entra en comunión con sus semejantes, pueda afrontar decidida y esperanzadamente el acontecer y realizarse como persona.

<sup>19</sup> BENEDICTO XVI, Enc. *Spe salvi*, n. 2.

<sup>20</sup> *Ibid.*



## Bibliografía

- EPICURO, *Obras*, Madrid: Tecnos, 2005.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Camino*, Madrid: Rialp, 2010.
- FISICHELLA, R., *La via della verità. Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Milano: Paoline, 2003.
- FISICHELLA, R., *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*, Milano: Paoline, 2005.
- FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, México: Siglo Veintiuno, 1969.
- KANT, I., *Werke*, VIII, ed. Cassirer, Berlín: Gruyter, 1923.
- LUTERO, M., «Dominica "Iubilate", el 30-IV-1525», en *Werke*, Weimar Ausgabe, t. XVI, 1899, 217-218.
- PIEPER, J., «Der Verderb des Wortes und die Macht: Platons Kampf gegen die Sophistik», en IDEM, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, Munich: Kösel Verlag, 1974 (versión castellana: *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid: Rialp, 1980).
- RINCÓN GONZÁLEZ, A., *Signo y lenguaje en san Agustín*, Bogotá: Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, 1992.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Madrid: BAC, 2005.
- SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Barcelona: Altaya, 1993.
- VON BALTHASAR, H. U., *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963.