

## Sentido, implicación y esperanza de la existencia humana

*Luis Ponce de León López,*

*Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Cochabamba,  
Filosofía y letras,  
poncedeleon777@gmail.com*

### Introducción

El vacío existencial amenaza con destruirnos en su pozo sombrío de angustia y apatía. Esta realidad nos demanda urgentemente reflexión y acción: una reflexión que busque respuestas a los grandes cuestionamientos vitales y una acción que sea coherente aliada de la vida. En la búsqueda de sentido, implicación y esperanza podemos encontrar las claves principales para combatir al vacío existencial, tenebrosa pandemia espiritual de nuestro siglo.

Defendemos abiertamente –hoy– la objetividad o relatividad del sentido de la existencia humana según tengamos una visión de la tradición clásica o una perspectiva posmoderna respectivamente. Al margen de la opción por el sinsentido, también tenemos una posición intermedia posible<sup>1</sup>. Con esta postura avanzamos desde un ser de las cosas que no es ni relativo ni absoluto hacia un tercer tipo de ser de las cosas: el *ser relacionado*. Si afirmamos que el hombre es un ser en relación, reconocemos también que su fe en la *sobre-vida* se funda en el amor al otro. Reconocemos la sobre-vida humana, a pesar de la

---

<sup>1</sup> Hans-Georg Gadamer plantea una posición intermedia respecto al carácter relativo o absoluto del sentido. El modo clásico de explicación del ser, de arriba abajo, lo reemplazamos por una revisión originaria –e implicada– del ser de abajo arriba. Cf. Jean GRONDIN, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona 2008.

muerte tan suya, cuando develamos en cada vida el fundamento del amor y de su invasivo apriorismo.

Ninguna vida es capaz de fundamentarse a sí misma. Viene de otra parte y su aliento es limitado. Una vida sentida se trasciende a sí misma porque tiene conciencia de sus límites, de su finitud. No somos más que un tiempo del que no disponemos. ¿Habrá que aprovechar para “festejar” esperando así hacernos felices? Eso es imposible porque, en ausencia de la inmortalidad, una felicidad producida o auto-producida, es facticia y amarga. El sentido del otro y de las generaciones futuras, las que respirarán después de nosotros, es nuestra única oportunidad<sup>2</sup>.

Nuestro camino hacia la felicidad requiere de sentido claro, implicación fuerte y espera confiada. Concebimos la vida como un nudo vinculante de relaciones. Nuestros significados y direcciones (sentidos) existenciales se desarrollan allí donde vivimos; en los precarios lugares del sentido donde la vida humana se hace y se deshace. Vivimos –y también morimos– en los lugares humanos del sentido que son la libertad, la identidad, el destino, la esperanza y lo imaginario<sup>3</sup>.

## 1. La inquietud por el sentido

Muchos pensadores han orientado sus esfuerzos en la resolución del drama del vacío existencial. La logoterapia de Viktor Frankl, por ejemplo, nos convoca para “aprender por nosotros mismos y enseñar a los desesperados que *en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros*”<sup>4</sup>. La vida se encarga de interpelarnos

---

<sup>2</sup> Jean GRONDIN, *Del sentido de la vida: un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona 2005, 154.

<sup>3</sup> Cf. Adolphe GESCHÉ, *El sentido: Dios para pensar*, Sígueme, Salamanca 2004.

<sup>4</sup> Viktor FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1999, 113.

sin tregua. ¿Será posible entonces prescindir de la pregunta por el sentido de la vida? Vida –nos dice Frankl– no es un concepto vago, es algo real, singular y además concreto de cada cual. Entonces conviene pensar primero la vida en primera persona –valga la redundancia–; aunque la pregunta por el sentido de la existencia la formulemos siempre a partir de un yo necesitado del otro y de un otro demandante de yo es ajenos. Inmersos, como estamos entre los otros, vivimos una tensión insoslayable entre nuestro mundo de adentro, interior y particularísimo, y nuestro mundo de afuera, exterior y universal. La misma tensión del arco y de la lira que Heráclito<sup>5</sup> había mencionado para sugerirnos la dirección y significado de cada itinerario existencial. La vida es sentido que somos y queremos poseer. Necesitamos interpretarnos según nuestro sentido vital si queremos saborear algo de felicidad y paz.

Platón se refiere a la analogía del tonel que Sócrates empleó para explicar la vida<sup>6</sup>. Si nuestra vida es un tonel agujereado que siempre se vacía, inútilmente estaremos ocupados en llenarlo para satisfacer nuestras necesidades y pasiones. Nuestra vida resulta entonces una historia de afanes imposibles, pues los deseos ilimitados nunca serán saciados. Quienes aprendamos a poner límite a nuestros deseos transformaremos nuestras vidas en toneles sin agujeros. Vivir hasta la saciedad es vivir hasta el último instante haciendo de tu objeto de deseo principal a la Vida que no se extingue.

Sin embargo, para que la vida no sea insignificante, es necesario que mantengamos la tensión entre el deseo y la

---

<sup>5</sup> “Ellos no entienden cómo lo que difiere está de acuerdo consigo mismo; la armonía consiste en tensiones opuestas, similar a la del arco y la lira” HERÁCLITO, “Fragmento 51”, en Alfredo LLANOS, *La filosofía de Heráclito*, Rescate, Buenos Aires 1984, 159.

<sup>6</sup> PLATÓN, “Gorgias”, en *Diálogos II*, Gredos, Madrid 1987, 92-95.

saciedad. La vida como tensión es aquello que los filósofos llaman el “*entre*”<sup>7</sup>. Entenderemos el *entre* como una sucesión de carencias insatisfechas, mediocrementemente satisfechas o plenamente satisfechas. Carencias que demandan tareas pendientes y que revelan nuevas o antiguas carencias por satisfacer.

Hoy una buena parte de la filosofía contemporánea y posmoderna se empeña en vaciar de sentido al mundo y a la existencia. Las preguntas metafísicas parecen desprovistas de sentido porque nos confrontan con lo aparentemente indescifrable e insoluble. Sin embargo insistimos preguntándonos: ¿Para qué, por qué y para quién está cada uno aquí? ¿Por qué esta existencia mundana y pasajera? Los fines de la vida nos pueden parecer encubiertos por el velo del misterio, pero nunca se extinguen para la razón y el corazón humanos. Ellos se complementan y superan contradicciones entre sí después de cada evento de crisis de sentido. Nuestro horizonte reflexivo sobre la existencia supera los límites de un mero finalismo filosófico de academia.

Este debate en favor y en contra del finalismo es de antigua data. Tanto Demócrito como Lucrecio ya se habían opuesto a la idea platónica del Bien que ordena el universo. Contra esta idea plantearon su tesis del azar y la necesidad<sup>8</sup>. Por la necesidad natural podemos explicarnos el porqué de una gran cantidad de fenómenos, pero no podemos comprender el porqué de la

---

<sup>7</sup> François JULLIEN, *Filosofía del vivir*, Octaedro, Barcelona 2011, 73.

<sup>8</sup> Todo es resultado de “la gran lluvia de átomos en un universo hecho de vacío y vacío de sentido”. Jean GRONDIN, *Del sentido de la vida: un ensayo filosófico*, Herder, Barcelona 2005, 156.

existencia humana<sup>9</sup>. Las categorías de la necesidad y el azar tampoco son suficientes para comprender la vida a cabalidad<sup>10</sup>

La certeza que tenemos es que cada uno de nosotros es una realidad implicada, una red de relaciones. A partir del reconocimiento de nuestra implicación universal, triunfaremos sobre nuestra sintomática angustia y apatía existencial. Sólo una antropología de la implicación nos permitirá encontrar el sentido del hacer, del conocer, del ser, del amar; y por añadidura descubriremos también el sentido de vivir. Aunque el mundo no cese de aturdirnos con sus ofertas de sentido falso, absurdo y vacío o de sinsentido, estamos destinados a dar testimonio de nuestra presencia y permanencia humana así como de nuestra inquietud buscadora. “La búsqueda es una inquietud y nace en torno a la pregunta precisa, más o menos, intuitiva y racional. [...]. En nuestra búsqueda, pues, hay fragmentos de vida que nos inducen a retomar el sentido o devolvérselo, allí donde el sentido se haya adormecido o silenciado”<sup>11</sup>.

## 2. El yo dialogante contra la angustia y apatía nihilista

El vacío existencial se entiende como una pérdida del sentimiento de la existencia de la vida. Por este vacío la vida misma se configura inexistente e irrumpe en el reino del no-ser.

<sup>9</sup> En el orden moral y religioso, la finalidad que gobierna la acción humana tiene insuficiente explicación en el inmediateísmo individual de cada uno. La locura cristiana de amar a los enemigos (cf. Mt 5,40; Lc 6,27) y el inquebrantable cumplimiento socrático de las leyes, aunque sean injustas y arbitrarias, corroboran contundentemente su finalismo moral. Cf. PLATÓN, *Critón: el deber frente a la ley* 51d, 54d, Plural, La Paz, 2007, 83-97.

<sup>10</sup> En el vacío “light” –del vacío más vaciado de la sociedad actual– hasta el último reducto de la dignidad humana, el “yo”, está en entredicho. La experiencia colectiva no superada de la apatía –edulcorada, allá donde sea posible, por el bienestar material– mata al “yo” para erigir en su lugar un apócrifo “nosotros”.

<sup>11</sup> Antonieta POTENTE, *El hilo sutil que sostiene el mundo: consideraciones sobre nuestras vidas*, Instituto Misionero Maryknoll en América Latina/Instituto de Misionología de la Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba 2011, 20-21.

Esta pérdida de sentimiento es en sí misma una pregunta para el humano que vive su vaciamiento. Quien esté cuestionado y vacío existencialmente puede considerar que una respuesta posible sea no preguntarse el porqué<sup>12</sup>, siendo ésta la peor de sus opciones.

Con la ilustración y el positivismo, hemos construido un ideal fallido de progreso humano<sup>13</sup>. Tal frustración acompañada de las viejas teorías del subconsciente de la libido, de la voluntad de poder y del subconsciente social materialista –y sus apocalípticas consecuencias históricas– contribuyeron al vaciamiento de sentido de la existencia humana. El nihilismo nos ha conducido desde la negación del Ser hasta el vacío existencial.

El nihilismo es un abismo vertiginoso y contemplativo del sinsentido. Sistemáticamente ha negado las realidades metafísicas y ha reducido los proyectos personales hasta el absurdo de la inmediatez del ahora o nunca. En estas circunstancias, la construcción del paraíso terrenal es nada más que un sueño inútil, y la vida ulterior se reduce a una pretensión sin fundamento ni esperanza.

Muchos fueron derrotados por el nihilismo. Muchos otros perdieron el sentido de la existencia en evasiones estéticas, en abstracciones escépticas, en deconstrucciones que no reconstruyen. Lo curioso y extraordinario es que estas teorías del absurdo y de la sospecha paradójicamente propiciaron una

---

<sup>12</sup> El cantante Fito PÁEZ apunta que “puede ser que la respuesta sea no preguntarse por qué”, según la letra de su canción: *Me equivocaría otra vez*, en <https://www.musica.com/letras.asp?letra=909110> (fecha de consulta 15.04.2017).

<sup>13</sup> El progreso del bienestar social se ha constituido en referente del éxito. Donde hay bienestar social parece superarse la angustia y la apatía existenciales. Pero en los hechos está demostrado que el bienestar social no resuelve el drama personal del vacío de la existencia.

homilía laica de la espiritualidad. Este laicismo espiritualizado, con todos sus matices, nos ha conducido desde la angustia hacia la apatía existencialista.

El nihilismo de hoy ni siquiera puede jactarse del gusto por lo estético. Vivimos un epicureísmo mediocre en el que hay que convencerse, en el mejor de los casos, de aspiraciones modestas, de aspiraciones inmediatas y reparadoras, de aspiraciones de fin de semana y de shows mediáticos. Cada hombre en concreto es un lugar de encuentro de ideas y pensamiento. En nosotros se agita el *logos*, y nosotros mismos somos un diálogo interior con su singularísima profundidad y altura. Estamos destinados a ser un diálogo interior capaz de sabores que se saben y de saberes que se saborean. Atesoramos ideas que se agitan y nos agitan. Bien podríamos llamarnos una custodia de ideas sagradas y profanas, un armario del alma; o más bien, un *almario* en el que atesoramos nuestros objetos inteligibles.<sup>14</sup> Allí adentro, en el *almario*, en la soledad consigo mismo y en la soledad con Dios, está el lugar donde nos preguntamos por los saberes y sabores de la Vida. El *almario* es más que un espacio humano cerrado, es un lugar de encuentro dialógico y abierto.

El diálogo interior consiste en un “hecho, muy crudo, muy brutal, pero verificable en cada cual, de que somos el lugar en donde se plantea la pregunta por el sentido de la existencia, de que esa pregunta se dirige a nosotros, y de [que] somos nosotros quienes tenemos que responderla”<sup>15</sup>. Hacemos entonces diálogo interior para encontrar verdad pero no justificación, verosimilitud pero no angustia, veracidad pero no apatía.

---

<sup>14</sup> La hermenéutica simbólica nos propone un salto dialéctico desde la razón clásica hacia la razón afectiva, esto es a un *logos* implicado y amatorio. Cf. Andrés ORTIZ-OSÉS, *Metafísica del sentido: una filosofía de la implicación*, Universidad de Deusto, Bilbao 1989.

<sup>15</sup> Jean GRONDIN, *op. cit.*, 18.

El nihilismo y sus variantes ofrecen al hombre una cultura de la felicidad descartable que en el fondo esconde perspectivas tenebrosas para su existencia. Tal cultura de la felicidad “aligerada”<sup>16</sup> disuelve todo vestigio de culpabilidad moral y provoca la ansiedad del vacío. Ahí está la marca moral del nihilismo sobre la comunidad humana. Con el nihilismo —a través de los medios de comunicación y su sacralización del frágil y efímero mundo de las cosas— hemos transformado la culpabilidad en un asunto superficial. Hemos relativizado la necesidad del castigo justo y reducido nuestras posibilidades de redención y esperanza. Nuestro miedo a las sociedades-panóptico, pensadas para vigilar y castigar, nos ha conducido a la relativización de la culpa. Al mismo tiempo, continuamos reinventando patrones de conducta que hacen de la auténtica felicidad una supuesta felicidad modélica y *light*.

A medida que las normas de felicidad se refuerzan, la conciencia culpable se hace más temporal, la figura del que hace zapping reemplaza a la del pecador, lo que nos caracteriza es la depresión, el vacío o el estrés, no el abismo de los remordimientos mortificadores [...]. Estamos en la época de la eliminación y no de la fijación, de la sensibilización fluida y no de la intensificación [...]. La cultura de la autodeterminación individualista ha alcanzado la esfera moral: la época de la felicidad narcisista no es la del “todo está permitido”, sino la de “una moral sin obligación”<sup>17</sup>.

Hoy pareciera que no queda nada por transgredir y que no tenemos argumentos para salir a las calles a hacer lío. Permítannos afirmar con ironía que somos sensatamente *light*. Hemos hecho de nuestro infierno un lugar confortable. La angustia del vacío está siendo reemplazada por una apatía con

<sup>16</sup> Gilles LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 1998<sup>4</sup>, 56.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 57.



nuevo rostro, con novedoso *look*. Hoy nuestro sometimiento es mayor a la indiferencia *tecno-sedante* que a la angustia del vacío.

Todo [el nihilismo es] *indiferencia*, el desierto posmoderno está tan alejado del nihilismo “pasivo” y de su triste delectación en la inanidad universal, como del nihilismo “activo” y de su autodestrucción. Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero *a nadie le importa un bledo*, ésta es la alegre novedad [...]. Incluso el nihilismo “incompleto” con sus sucedáneos de ideales laicos ha llegado a su fin y nuestra bulimia de sensaciones, de sexo, de placer, no esconde nada, y aún menos el abismo de sentido abierto por la muerte de Dios. La indiferencia, pero no la angustia metafísica<sup>18</sup>.

Buscamos sentido a la vida. Pero nuestras insignificancias, contrasentidos y paradojas existenciales nos hacen ver, como si “el sentido se encontrara enterrado vivo en la fosa del sinsentido”<sup>19</sup>. Frente a este panorama, ¿qué actitud teórica y existencial podemos ofrecer al mundo? ¿Qué matices deberá poseer nuestro vínculo humano con el mundo y con la vida? Nos hacen falta sentido, implicación y esperanza. Urge volver al sentido, volver a la implicación, volver a la esperanza para volver a la verdadera Vida, al Dios vivo que algunos filósofos, víctimas del absurdo demencial, anunciaron que había muerto.

---

<sup>18</sup> Gilles LIPOVETSKY, *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 2000<sup>13</sup>, 36-37.

<sup>19</sup> Andrés ORTIZ-OSÉS, *Heidegger y el ser-sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao 2009, 101.

### 3. Existencia dice sentido

¿Cuál es el significado del sentido vital?<sup>20</sup> ¿Podemos vivir individualmente con sentido mientras el “sin sentido” oprima y haga gemir al prójimo sufriente? ¿Podemos vivir con sentido cuando la felicidad aislada y no compartida se apaga fácilmente?<sup>21</sup>. ¿Podemos vivir con sentido cuando pensamos que jamás nos justificaremos solamente por nuestra entrega personal? Si respondemos que sí a las tres últimas preguntas, nos hace falta el buen sentido de la historicidad compartida. Historicidad compartida que es originariamente solicitud por el otro. Solicitud por el otro que es gesto dativo que construye y universaliza la paz. Esta es nuestra cadena vital de sentido. La que nos permite dejar atrás una visión/vivencia de una existencia precaria, agobiante y fragmentaria. Estamos programados para la universalidad, y tenemos vocación para ella. Una razón superior, un algo misterioso, nos impele a vivir siempre en busca de visiones universales de sentido.

Wittgenstein mostró varios y diversos significados de la idea de sentido<sup>22</sup>. El último de ellos se refiere al sentido del mundo y de la vida. Este filósofo afirmó que *sentido es la razón de ser de algo*. Además nos hizo saber que el sentido del mundo “tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor”<sup>23</sup>. De este modo, el filósofo supone que el estado de cosas posibles que configura al mundo no puede

<sup>20</sup> Jorge Luis BORGES, en el soneto “De que nada se sabe”, *Obras Completas II*, 1975-1985, Emecé, Buenos Aires, 1989, 100, también se preguntaba: “¿Qué arco habrá arrojado esta saeta/que soy? ¿Qué cumbre puede ser la meta?”

<sup>21</sup> Cf. Manuel FRAJÓ, *Fragmentos de esperanza*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 193.

<sup>22</sup> Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid 2015.

<sup>23</sup> *Ibid*, 142, # 6.41.

ser expresado por una proposición auténtica. El significado del mundo supera hasta la más elevada semántica humana<sup>24</sup>.

Y respecto al tiempo presente, Wittgenstein afirma algo que parece un contrasentido y un guiño al vaciamiento existencial: “Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente”<sup>25</sup>. Cuando lo eterno es intemporal, como lo plantea Wittgenstein, importa de sobremanera el cómo vivir. El significado de nuestra presencia en el mundo no sólo es anticipo de eternidad sino eternidad misma. Nuestra presencia en el mundo consiste en la más elemental de las formas de estar implicado con la eternidad. Podemos afirmar que vivir es implicarse tan radicalmente como a cada uno le sea posible. ¿Acaso es posible gastarse nuestra vida sólo en el presente y vivir con sentido? Vivir la presencia del presente, al modo agustiniano, es vivir implicado viviendo un presente intemporal al cuidado de nuestra esperanza. Cuando nuestra presencia es vínculo humano, piedra basal de implicación y sentido, nuestra ausencia es madre de frustración, apatía y sinsentido. En la existencia asistimos a la confrontación entre la presencia y la ausencia.

Presencia-ausencia, presencia pero diluida en la ausencia: este choque de contrarios es algo más que un oxímoron, e incluso que una tensión trágica. [Para] los griegos, este choque amenaza con hacer fracasar a la vida; o sintetiza la dificultad de vivir. [Ellos] estaban tan convencidos de que vivir consistía en mantenerse en el “ámbito” de la presencia,

---

<sup>24</sup> Desde una perspectiva más antropológica, sentido es el “*motivo o razón por la cual algo se realiza* [...]”. Por consiguiente, señalar el sentido de la vida humana es mostrar *el fundamento del querer y actuar prácticos y designar aquello por lo cual es deseable y realizable aquello que se pretende conseguir*”. Jaime VÉLEZ CORREA, *El hombre: un enigma*, CELAM, Bogotá 1995, 403.

<sup>25</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, *op. cit.*, 143, # 6.4311.

en lugar de sucumbir a la “ausencia”, que la fórmula puede invertirse perfectamente, aunque sólo para reafirmar que únicamente es positivo esperar de, y para, la presencia, pues solo la presencia es preciosa<sup>26</sup>.

Sólo en la presencia encontramos sabor y saber al sentido. Pero podemos equivocarnos si despreciamos a quienes, estando presentes, están ausentes<sup>27</sup>.

Volviendo a Wittgenstein vemos que, para él, “la solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)”<sup>28</sup>. Ese llegar a ver claro es la consumación de la presencia inexpresable por la que se descubre el sentido. El otro finito, en su alteridad particular, es expresable presencia transgresora. El Otro infinito, en su alteridad universal, es inexpresable presencia transformadora. “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico”<sup>29</sup>. No hay lugar para el vacío ni el sinsentido en el Otro infinito.

La experiencia de lo inexpresable que se *muestra* tiene tanto fundamento y connotación existencial como la experiencia de lo expresable. Quizá nadie alcance a ser feliz, pero todos pueden intentar hacer felices y dignos de existencia a los otros. Pretendemos un mundo consagrado al sentido y al Bien. Todo aquello que nos da sentido y esperanza es “la espera de una vida con sentido para el otro, para que el otro pudiera vivir

---

<sup>26</sup> François JULLIEN, *Filosofía del vivir*, op. cit., 20.

<sup>27</sup> Pensar es la parte más pura de nuestra actividad y consiste en que lo ausente retorna al presente. Pensar es recordar. Cf. *ibid*, p. 21.

<sup>28</sup> Ludwig WITTGENSTEIN, op. cit., 144, # 6.521.

<sup>29</sup> *Ibid*, p.144, # 6.522.

como si la vida tuviese un sentido”<sup>30</sup>. Entonces en la existencia encontraremos sentido más allá de sí misma, en la alteridad expresable que se ofrece cada día y en la alteridad inexpressable de Dios.

#### 4. Sentido dice implicación

Si entendemos la implicación como asunción crítica de lo real, tenemos que buscar el modo de implicarnos en la vida, de abrirnos críticamente a nuestras experiencias vitales con inteligencia afectiva, con *logos* amoroso. Entonces implicación será una función principal de nuestra razón encarnada. Implicarse supone asumir con *logos* la realidad del otro y de uno mismo en la más fecunda y veraz de sus interpretaciones. Implicarse consiste en hacer más diáfana e inteligible nuestra relación personal con el mundo. Es dar respuesta, es ser responsable por el otro que *humanamente* nos incumbe. Todos somos responsables “*de todo y de todos ante todos, y yo más que todos los otros*”<sup>31</sup>. La responsabilidad con el prójimo es justamente el modo de nombrar con severidad al amor, el modo severo y amoroso de implicarnos con el prójimo. En la responsabilidad expresamos el sentido de lo que nos implica. El lenguaje de la responsabilidad –funcional, fundacional y amoroso– nos coliga, nos implica con los otros<sup>32</sup>.

¿Qué es entonces una vida humana implicada? Una vida mediadora entre otras vidas, como un tejido o una urdimbre que

<sup>30</sup> Jean GRONDIN, *op. cit.*, 140.

<sup>31</sup> Emmanuel LEVINAS, *Ética e infinito*, La balsa de la Medusa, Madrid 1991, 95,96. El autor, entrevistado por Philippe Nemo, cita a *Los hermanos Karamazov* de Fyodor Dostoyevsky.

<sup>32</sup> Estamos implicados por el lenguaje. Pues “el sentido es aquello que nos «implica» o imbrica, cuya «explicación» se encuentra en nuestro consecuente lenguaje o actitud fundamental (axiológica). [El sentido es] una relación de «coimplicidad» (*sic*) en la que predomina el carácter articulatorio del lenguaje”. Andrés ORTIZ-OSÉS, *Metafísica del sentido*, *op. cit.*, 9.

envuelve y enreda, como un nexo, que une y también separa según sus relaciones. Cada existencia –y particularmente la humana– es un saber implicado en el mundo y no una esfera cerrada. Para cada hombre, implicarse significa dejar entrar el mundo a los aposentos de su propia vida. Quien se implica vivencialmente, etimológicamente, pliega y repliega hacia adentro su vida. El sentido (implicación) de la vida florece desde el diálogo interior que permite al hombre luego explicarse en el testimonio. Cada vida es como un sobre cerrado (plica); el contenido de cada vida se explicará completamente sólo cuando este sobre se abra en la fecha señalada, ni antes ni después. Cuando de una vez y para siempre nuestra ausencia personal se apodere del mundo, y sólo quede una historia testimonial digna de memoria o de olvido. La vida implicada de hoy es la vida explicada y testimonial del mañana.

Pensamos la posmodernidad como un periodo sin referentes definitorios y definitivos. Hoy las concepciones metafísicas se reducen, singularizan y anulan bajo tantas perspectivas como individuos pensantes. La radicalización de dichas visiones metafísicas incluye la negación del ser. Por este motivo, “una metafísica de sentido obtiene hoy sentido estratégico, por cuanto abocados en esta postmodernidad a un estadio/estado de cuasi «flotación» cultural, puede servir de raigambre e intersección de sentidos ab-sueltos”<sup>33</sup>. Pues aquello que está ab-suelto está pletóricamente libre como debiera ser el sentido de cada vida. Nuestra metafísica del sentido deviene en una antropología y ética del sentido vital. “Esta «ética» del sentido de la vida es una ética de la felicidad al mismo tiempo que una ética del deber, una ética de la obligación y de la responsabilidad (que los filósofos cometen el craso error de separar)”<sup>34</sup>. Nosotros

---

<sup>33</sup> Andrés ORTIZ-OSÉS, *op. cit.*, 10.

<sup>34</sup> Jean GRONDIN, *op. cit.*, 101

nos haríamos más dignos de ser felices si como seres humanos estuviésemos al servicio de hacer menos infelices a los otros. Entonces coincidimos en que el símbolo del sentido vital es el amor. Aunque tal amor puede estar atravesado por la muerte.

Amor y muerte simbolizan finalmente la complejión de los opuestos en que consiste la vida humana y, aunque parecen opuestos, realmente reaparecen como compuestos [...]. En efecto, si el amor es la apertura radical al otro, la muerte es la apertura a la otredad radical. En ambos casos, amor y muerte, la apertura es la clave hermenéutica de la existencia<sup>35</sup>.

El sentido filosófico o radical se ha tematizado como sentido de la vida y de la muerte. Vida y muerte son enigmas para pensar en tanto que estos sean pensables. Siempre hemos reflexionado sobre la muerte-límite como sentido último de la vida. El límite de la muerte que en apariencia es un *afuera* extenso de la vida, pero también un *adentro* profundo de la misma. Esperamos que el límite de la muerte, con su dinamismo y elasticidad, haga más extensa nuestra vida y menos intensa nuestra propia muerte. En la muerte hemos encontrado una relación intrínseca entre el sentido y la esperanza existenciales. La muerte nos dice sentido y la vida nos dice esperanza<sup>36</sup>.

## 5. Implicación dice esperanza

Muchos autores ya han examinado “temáticamente la significación y la estructura de la esperanza humana, tanto en el orden natural de su ejercicio como en su aspiración al cumplimiento de lo esperado en un plano de la realidad

---

<sup>35</sup> Andrés ORTIZ-OSÉS, *op. cit.*, 10.

<sup>36</sup> El estudio del sentido es *teleología*; el de la esperanza ya tiene un nombre se llama *elpidología*, y proviene del griego *elpís*, que significa esperanza. Cf. Andrés TORRES, “Elpidología: la esperanza como existenciario humano” en *Theologica Xaveriana*, 154 (2005) 165-184.

trascendente a la naturaleza”<sup>37</sup>. La espera es nuestro hábito de la expectativa. Constituye la naturaleza primera de nuestro ser. En el esperar se manifiesta nuestra temporalidad humana. El esperar no se da nunca en el vacío, pues no permanecemos quietos ni en el alma ni en el cuerpo en tanto esperamos<sup>38</sup>.

El esperante (*sic*) aspira a seguir siendo. Forma primaria de la espera humana es el *proyecto*, el cual implica con necesidad metafísica la *pregunta* y la *fianza*. [Usamos] este último término para nombrar un sentimiento radical de la disposición de la existencia humana frente a la continuidad de [nuestro] ser: la “insegura seguridad” de seguir siendo que corresponde a un ente cuyo ser es creado y contingente, inteligente y falible<sup>39</sup>.

El hombre en tanto es realidad espiritual es también esperanza. Existiendo aspira y aspirando espera. Esperando vive y viviendo espera. El amor suscita la existencia humana en su origen. La esperanza conduce la existencia a su consumación; por eso Píndaro la llamó la dulce nodriza de la vejez<sup>40</sup>. Nuestra existencia debe conducirse hacia ese misterioso amor originador que nos cautiva y hacia esa luminosa esperanza que nos acompaña. Esta es la esperanza que alumbra los recovecos del alma y que la sumerge en profunda religiosidad. Y así en mutua reciprocidad la religión se abre a la esperanza y la esperanza a la religión. Nuestras pequeñas esperanzas de corto plazo se orientan hacia objetos limitados, parciales y ocasionales, pero

<sup>37</sup> Pedro LAÍN ENTRALGO, *Antropología de la esperanza*, Guadarrama, Barcelona 1978, 123.

<sup>38</sup> “Antonio Machado pone en la pluma de Juan de Mairena: «Vivir es devorar el tiempo: esperar; y por muy trascendente que quiera ser nuestra espera, siempre será espera de seguir esperando». Pedro LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, 126. Mairena es un autor apócrifo. Cf. Antonio MACHADO, *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, Espasa-Calpe, Madrid 1936.

<sup>39</sup> Pedro LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, 158,159

<sup>40</sup> Cf. PLATÓN *República*, Libro I, 331 a, Eudeba, Buenos Aires 2012, 120.



también vivimos de una esperanza fundamental y radical que da sentido, finalidad y dignidad últimas a nuestro ser personal<sup>41</sup>.

Esperanza es espera confiada; y la primaria pretensión de la espera es vivida confiadamente en la existencia concreta cuando la “fianza” que aquella incluye se transforma de manera habitual en “confianza”. Confía quién asiente a su “fianza”, quien cree en el buen término de la insegura e irrenunciable pretensión de ser que la “fianza” es. Espera y confianza son, pues, los elementos básicos de la estructura antropológica de la esperanza<sup>42</sup>.

Nuestra esperanza se funda en la conciencia de estar unido a un sentido del Bien originario, incontrolable e indefinible por nosotros. Este es el Bien que nos da sentido y que nos precede. Nuestra conciencia se fundamenta en este Bien, que más que comprender hay que ponerlo en práctica. “Una vida sentida es una vida que reconoce la trascendencia del Bien que liga –que lee, también– a la conciencia, que vive como si su existencia debiera ser juzgada”<sup>43</sup>.

### **A modo de conclusión**

Para concluir, hemos de recordar que somos *logos*, verbo profano y también verbo sagrado. Por nuestro verbo sagrado somos conocimiento unido al amor. “Por eso cuando el espíritu se conoce y se ama, su verbo está unido a él a través del amor. Y porque ama el conocimiento y conoce el amor, el verbo está

---

<sup>41</sup> Cf. Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1995, 214.

<sup>42</sup> Pedro LAÍN ENTRALGO, *op. cit.*, 161,162.

<sup>43</sup> Jean GRONDIN, *op. cit.*, 155.

en el amor y el amor en el verbo y los dos en el espíritu que ama y dice el verbo<sup>44</sup>.

Tomemos entonces la noción agustiniana de la imperfecta trinidad humana –túne imagen de la Trinidad divina–. El espíritu humano (*mens*), al conocerse (*notitia sui*) y amarse (*amor sui*) conforma la trinidad del hombre. En el sentido *principal* que da el conocer, en la implicación que da el amar y en la esperanza que da el espíritu, se expresa nuestra trinidad humana. La angustia y la apatía que nos provoca el vacío existencial se disipan en el conocimiento, en el amor y en el ser de nuestra imperfecta trinidad humana.

Nuestras vidas pueden tener más de un sentido y, sin embargo, caer irremediamente en el sinsentido por falta de perspectiva del sentido *principal*. Negando el sentido único de la existencia, afirmamos su sentido *principal*. Este sentido *principal* no es la proyección de un sentido prescrito (único e impuesto) ni la promoción patética del sinsentido (único y generalizado). La principalidad de este sentido se revela para cada uno en la habitualidad de la implicación y la esperanza. Esa es nuestra tarea vital.

---

<sup>44</sup> SAN AGUSTÍN, *Conocer y amar: el amor en los libros VIII y IX de La Trinidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 164. En los libros VIII y IX de *La Trinidad*, San Agustín se pregunta si todo el conocimiento es verbo o sólo el conocimiento amado.