

EXISTENCIA

- I. Estudio histórico
- II. Elaboración sistemática

El término «existencia» se ha convertido hoy en una designación propia del hombre. Esta delimitación antropológica está relacionada con el cambio de temas del pensamiento occidental: éste, en la Antigüedad, se volvía con preferencia hacia el cosmos (→ mundo), en la Edad Media cristiana ponía a Dios en el centro, en la época moderna gira principalmente en torno al → hombre. Aparte de esto, en el concepto de «existencia» hay algo que le hace apropiado para designar al ser humano en el mundo, es decir, la existencia según hoy se entiende. La historia del concepto y de sus cambios de significado nos conduce en esa misma dirección. El desarrollo tiene lugar en tres etapas.

I. *Estudio histórico*

1. La significación fundamental de «existencia» procede del verbo latino clásico *existere*. El gramático Casiodoro subraya el sentido de la palabra indicando que debe llevar una *s* (*Gramm.* VII, 204,11). La forma «larga», *ex-sistere*, indica que al comienzo implicaba la idea de lugar: salir de la tierra, del río, del claustro materno, de una emboscada, etc. La significación local se debilita cuando, por ejemplo, se habla de la aparición de una señal maravillosa en el cielo (Agustín, *Civ. Dei*, 21,8: PL 41,720) o cuando *existere* designa la intervención de un defensor en un juicio (Cicerón, *Quinct.*, 62). Finalmente, el origen local se deja enteramente a un lado, y *existere* pasa a significar *vere esse*. Es significativo que, para expresar lo que existe propia y realmente, en contraposición a lo meramente posible que no existe, se utilizara primero el perfecto *exstitisse* y luego, paulatinamente, el presente. Así, pues, a *existere* va ligada la idea de que una cosa existe realmente sólo después de que aparece.

El sustantivo *existentia*, que utilizaron por primera vez Mario Victorino y su contemporáneo Cándido (siglo IV), se refiere al *unum et solum ipsum esse* en su sustancia, al puro carácter de → ser y de realidad, prescindiendo del contenido cualitativo del ser y de sus propiedades accidentales (Cándido, *De Gen. Div.*, 2; Mario Victorino, *Adv. Ar.* I, 30: PL 8,1026-1063). También Agustín emplea la palabra «existencia», en el sentido de «ser simplemente real», cuando dice que la voluntad recibe el fundamento que la hace

posible de la libre decisión del juicio, pero su actuación concreta debe su origen a la realidad (*existentia*) de la voluntad misma (*Contr. Sec. Iul. Resp. I, 47: PL 45,1067*). También se encuentra en Agustín la forma de participio en el sentido de «lo que es simplemente real»: *signa... aliud existentia et aliud significantia*. Con todo, el sustantivo *existentia* incluye en Agustín preponderantemente la relación de origen. Hasta entrado el siglo XII, los teólogos —en primer lugar, Hugo de San Víctor— empleaban preferentemente el término «existencia» con la idea de *origo*, en orden a elaborar un concepto de → persona aplicable analógicamente a Dios, al ángel y al hombre. Lo mismo mantiene Alberto Magno, aunque tiene en cuenta la dificultad de que para el → ángel basta propiamente *subsistentia* y no le es plenamente aplicable *existentia*. El término *existentia* no tarda en aplicarse a las personas divinas. Mario Victorino insiste en que «*Spiritus Sanctus est ipse existens, ut sint existentiae duae, Christi et Spiritus Sancti*» (*Adv. Ar. III, 8: PL 8, 1105 A*), con lo cual pone el énfasis en la realidad de las personas, sin tener en cuenta la relación de origen.

Si prescindimos, en lo que hemos dicho, del uso de *existentia* en la doctrina sobre la → Trinidad, encontramos dos acepciones que apuntan hacia la problemática posterior. Primeramente, *existentia*, partiendo de la raíz *existere*, significa aparecer, surgir en el mundo real de la experiencia, lo cual, aunque en forma especial, es común al hombre con todos los acontecimientos y seres intramundanos. Además, *existentia* se aplica a todo lo que se encuentra en el → orden concreto existente, sin referencia a su origen. Con la significación de existencia actual, que tiene como contrapartida la nada, entraron la palabra y el concepto en el lenguaje corriente y en la metafísica. Existencia en el segundo sentido pertenece al ámbito metafísico. Si, por el contrario, se reserva al hombre el primer significado, entonces afecta a su situación concreta en el mundo y desemboca así en el tema del moderno pensamiento existencial. Con todo, no está dado más que el posible uso de la palabra y del concepto de existencia en la comprensión actual. Sólo la suerte posterior que la noción de existencia ha tenido en la historia mostrará cómo terminó por entrar en la filosofía existencial.

2. La acogida o repulsa que encontró la filosofía del ser de Tomás de Aquino es el punto donde se separan los caminos que seguirá la comprensión de la existencia en el tiempo subsiguiente (→ tomismo). El mismo Aquinate economiza el uso de la palabra *existentia*. Jamás la utiliza para caracterizar la estructura metafísica del ente finito («*compositum... ex esse et quod est*» [*De Ver., q. 27, a. 1 ad 8*]). Sólo después de santo Tomás se generalizan, para designar esa *realis compositio* (*ibíd.*), los conceptos de *existentia* y *essentia*. Esta fórmula breve, que no pasa de ser al principio una simplificación lingüística aparentemente inocente, inicia el vaciamiento del concepto de existencia que da comienzo a finales de la Edad Media y se impone en la Edad Moderna.

En definitiva, se llegó a la siguiente determinación de existencia: en la contraposición de los constitutivos ontológicos del ser finito (*existentia-*

essentia) sólo quedó del lado de la existencia el existir fáctico. El puro hecho de ser no fue considerado suficientemente importante como para ser tema de reflexión filosófica. El contenido y el valor, que únicamente merecen atención, están en el ámbito esencial. Si se quiere determinar algo más sobre la existencia, sólo se podrá decir, partiendo de la parte determinante —esto es, de la *essentia*—, que ésta pasó precisamente a la realidad debido a una causa. Más allá de aquello por lo que está una «res extra suas causas et extra nihilum» no se puede lograr sobre la existencia una ulterior explicación comprensible.

Santo Tomás cargaba el acento precisamente en lo contrario, como se ve en su misma terminología, de la que se apartaron los tomistas posteriores no sin graves consecuencias (cf. lo que dice Hegyi). Donde los posteriores ponen *existentia*, él habla continuamente de *esse*. *Esse* es de por sí la realidad y la perfección actual y universal en toda su pureza. Por la experiencia nosotros conocemos inmediatamente sólo los entes singulares, las → sustancias subsistentes de las que se puede decir: «Est in suo esse subsistens» (*De Ver.*, q. 27, a. 1 ad 8). Con esto subraya santo Tomás el ser propio, la existencia plenamente propia de los entes extradivinos que únicamente participan en el ser (→ participación). Estos tienen existencia en el mundo, el mundo está constituido por ellos. El alma de lo real es, según santo Tomás, el *esse* como acto actuante, ontológico o existencial, que es propio de los entes singulares (*proprium esse*), y finalmente se origina del *esse subsistens*, que es fuente de participación sin mengua de sí (→ Dios, I). De él tienen los entes el *sive forte sive debile esse*, según la medida de su modo de ser, de su *essentia* (*De Ver.*, q. 3, a. 2, resp.). El *esse* está absolutamente preordenado a las esencias, las *essentiae* provienen del *esse* como de su fuente. Una causa exclusivamente eficiente que fuese puesta únicamente en la mera existencia es una abstracción que precisamente malogra el ser, porque el *esse* —el *esse* divino *subsistens*— es, en último término, la → unidad primitiva de la esencia y la existencia. El *esse* no es, como las *essentiae*, captable en un concepto; esto se puede decir también de los actos existenciales participados de los entes finitos. Pero no por ello son ajenos al conocimiento. Debido a una consideración unilateral de la esencia, se llegó a pensar que lo que no es objeto de un concepto no lo es tampoco de conocimiento. En el juicio formulamos para nosotros de una manera espiritual lo que experimentamos como existente; por eso el juicio sobrepasa al concepto de la misma forma que el *esse* sobrepasa a las *essentiae* (→ palabra, I).

Por haberse perdido estas relaciones en la época moderna, el concepto de existencia se vació de contenido. La existencia fue puesta entre paréntesis como algo sin importancia para la filosofía. Se impone un objetivismo del concepto que adopta distintas formas. Descartes ve el índice de la existencia en los *conceptus clari et distincti*. Leibniz pone la existencia en un *nisus*, en una tendencia de las esencialidades, de suerte que las que tienen un contenido esencial más rico deben entrar en actividad, dando como resultado el «mejor de los mundos». Christian Wolff identifica por completo el significado de «ente» con lo pensable sin contradicción y esencialmente posible:

ens es lo mismo que *possibile*. Hegel exige al concepto un excesivo «esfuerzo», de manera que desarrolla la metafísica —y la metafísica es lo que más le interesa— como lógica, difuminando la existencia concreta del individuo como un «momento» del sistema global.

3. Con la protesta de S. Kierkegaard contra la dialéctica hegeliana del concepto comienza el pensamiento existencial de nuestro tiempo: a fuerza de pensar se había olvidado al pensador. Ya antes de Kierkegaard, el último Schelling, en su *Philosophie der Freiheit*, se había vuelto de una filosofía del saber y de las esencias a la realidad histórica concreta (→ historicidad). También los románticos habían insistido en la imposibilidad de deducir la historia. Con todo, ha sido el teólogo Kierkegaard, «infinitamente interesado» por la «existencia del pensador subjetivo», quien ha dado el mayor impulso al pensamiento existencial de nuestro tiempo. Mediante la pregunta de «cómo llegaré a ser cristiano» centraba todo su interés en torno a la existencia religiosa. Pero su concepto de la existencia no ejerció un amplio influjo sino cuando el múltiple movimiento de la filosofía existencial lo aceptó en forma secularizada. También Nietzsche ha de ser considerado como preparador del camino, pero menos por su cuerpo de doctrina que por los estímulos originados de su crítica de la filosofía occidental, en especial de su «fe latina en el ser». La fenomenología (E. Husserl, M. Scheler), superando el psicologismo gracias a la intencionalidad de los actos «dadores», ha orientado la filosofía hacia la existencia como centro de la conducta humana.

Hoy existen en lo esencial tres maneras de entender la existencia: *existencialista*, *ético-existencial* y *ontológico-existencial*. En el existencialismo radical, que representa J.-P. Sartre (*L'être et le néant* [1943]), el hombre es una existencia que parte de cero. Tiene que crearse y formarse a sí mismo en una → libertad absoluta e incondicional. Esta creación voluntaria de sí es la consecuencia de la proposición fundamental de Sartre: «La existencia precede a la esencia». La existencia está aquí pensada a partir de la contraposición *existentia-essentia* (sobre esto véase lo que dice M. Müller), pero no expresa en modo alguno una constitución ontológica del ser humano. Con esto se alude a la *condition humaine*, al estar condenado a crearse a sí mismo a través de choques existenciales.

La versión ético-existencial de la existencia, tal como la pone de relieve principalmente K. Jaspers (*Philosophie*, 3 vols., 1932), se acerca a lo que constituye el núcleo de la persona humana. La existencia escapa a todo pensamiento «objetivo». Sólo un pensamiento distinto, el «pensamiento interpelante», puede abordarla. «Los conceptos de alumbramiento de la existencia son tales que yo no puedo pensar en ellos sin estar también en ellos». La existencia es la «forma en que yo me relaciono con respecto a mí mismo y a lo trascendente». Esto último, porque en las «situaciones límite» (en la lucha, en el dolor, en la culpa, en la muerte) el hombre es lanzado más allá de sí mismo. Pero su trascender tiene siempre únicamente un sentido abierto de orientación. Jamás puede pertenecerle un sentido de representación; una ciencia de lo trascendente, aunque se trate de una → analogía todavía tan

lejana, es imposible. Por eso el *signum* del hombre como existencia es naufragar ante la trascendencia.

El «análisis existencial» de M. Heidegger estaba dirigido desde el comienzo hacia objetivos ontológico-existenciales (ya en la primera edición de *Sein und Zeit* [1927]). «La esencia del *Dasein* (del hombre) radica en su existencia», es decir, en su apertura al ser. Esto quedaba clarísimo por el empleo del término «Ek-sistenz».

II. *Elaboración sistemática*

Para aclarar en principio las interpretaciones de la existencia ante las cuales nos pone la perspectiva histórica hay que comenzar por una distinción. Han de distinguirse la consideración metafísica de la existencia y su interpretación fenomenológica. En la medida en que las fenomenologías se relacionan con la metafísica, siguen una dirección distinta.

1. *La existencia desde el punto de vista metafísico.* Cuando Kierkegaard dice que «Dios no existe, Dios es eterno», se pone de parte de un uso del concepto de existencia que supone una opción. El concepto queda reservado al ente temporal, finito y contingente. Desde el punto de vista metafísico, es ésta una forma especial de existencia. Nosotros la conocemos a partir del mundo empírico al que pertenecemos, y hablamos conscientemente de ella porque se destaca sobre el fondo de un existir que nos desborda y es, al mismo tiempo, siempre comprendido por nosotros. Existir, en este contexto, corresponde —como ha de verse inmediatamente— a lo que santo Tomás entiende por *esse* en pleno sentido. Por eso, en el → tomismo reciente se presta atención con buen fundamento a no traducir el *esse* de santo Tomás simplemente por «existencia». Por el contrario, es lícito y razonable, incluso desde el punto de vista metafísico, designar al hombre preferentemente con el término «existencia». El, en efecto, es el ser singular que es consciente de la dependencia de su existencia. En virtud de este saber, el hombre tiene la tarea de buscar ineludiblemente su conexión con la existencia absoluta. Determinar refleja y deliberadamente el fundamento en esta existencia absoluta es cosa que corresponde a la metafísica de la existencia.

2. *La existencia en la interpretación fenomenológica.* Lo que caracteriza todas las descripciones actuales del hombre como existencia —descripciones tan diversas entre sí— es que no efectúan la trayectoria metafísica que hemos señalado, sino que la sustituyen por otra cosa o bien prescinden de ella. Si se suprime completamente la conexión con la existencia absoluta o se la considera como negación de la existencia humana, habrá que conceder carácter absoluto a la relatividad y finitud de la existencia humana. Así lo decreta Sartre en su antiteología. Para Kierkegaard, el hombre realiza su existencia y asume su ser humano cuando, creyendo a través de la angustia y la desesperación, lo abandona en manos de Dios (existencia religiosa). En

Jaspers, la «fe filosófica» da el salto a la trascendencia de tal forma, que ésta, escapando de sí constantemente, rechaza al hombre hacia su propia existencia y lo conduce hacia la existencia auténtica. Para Heidegger, finalmente, la trascendencia de la «Ek-sistenz» deja abierta y en suspenso la relación al \rightarrow ser de Dios.

Semejante clima de pensamiento hace inteligible la intensidad con que el \rightarrow hombre se convierte en tema de reflexión. Lo cual, si prescindimos de los intentos ateísticos de Sartre, no supone que todo se quede en el hombre. Pero el pensamiento se empeña con todas sus fuerzas por descubrir cómo se muestra de por sí, colocada en el ámbito de lo temporal y finito, esa existencia «arrojada» que es el hombre. Hacer un análisis de esta índole, una fenomenología de la existencia, se impone como empresa posible y legítima. Es evidente que en ella el \rightarrow tiempo desempeña una papel esencial. El hombre que existe «se temporaliza» constantemente. Como tal, sólo está presente a sí mismo en cada *momento*. Por tanto, está siempre amenazado por posibles enajenaciones de sí propio; puede olvidarse de sí y caer en una existencia inauténtica. Ante *situaciones* que exigen una \rightarrow decisión, no se comprometerá. Limitándose a aceptar una orden ajena (ley, norma), puede errar su cometido esencial. El sentido y la vigilancia que exige el ser mismo (Heidegger) quedan oscurecidos, porque el hombre pasa de largo ante la puerta abierta para él, a saber: ante el ser del hombre. También G. Marcel toma un camino parecido para llegar de la existencia al ser, «de l'existence à l'être» (así titula R. Troisfontaines su obra en dos volúmenes sobre la filosofía de Marcel); va del ser personal del hombre al ser divino en persona.

3. *Valoración*. La seriedad con que los análisis fenomenológicos —los indicados pueden bastar aquí— se oponen a pasar por alto la existencia del individuo es un *valor* permanente del pensamiento existencial. Pero también tiene fijados sus *límites*. Ya Kierkegaard los traspasó. Si, según el danés, no importa *qué* elijo, sino que elijo y soy yo el que elige, entonces, al insistir unilateralmente en este factor existencial, desaparece toda una dimensión en la que el hombre está comprometido como existencia temporal y finita. Una existencia así es adecuada para adaptarse a un orden dado. Con ello no se echa a perder la pureza de realización de la propia existencia, ni siquiera queda debilitada. En lo moral, por ejemplo, existe una ética existencial, justificada y necesaria, que muestra que el proceder moral personal jamás puede ser implantado partiendo únicamente de normas generales que se cruzan. Con todo, tomar exclusivamente en cuenta la propia elección en la situación concreta abre las puertas a una ética de situación que, por su conexión con la \rightarrow conciencia personal, que siempre es la última instancia, no exige tan enérgicamente la formación y orientación de la conciencia (\rightarrow moralidad).

Las fronteras del pensamiento existencial en el ámbito de la \rightarrow fe y de la \rightarrow teología pueden verse una vez más en Kierkegaard (véase especialmente *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* [1846]). Este autor pone una oposición irreconciliable entre «prueba» y «fe». Pero el cristiano concreto Kierkegaard debe abandonar su dialéctica, en la que presenta la fe y el

saber como irreconciliables entre sí, cuando se adhiere a Cristo por la fe. Para Kierkegaard, lo importante es que Cristo ha vivido realmente. Pero esto debe saberlo él por la historia, por poco importante que le parezca la cuestión sobre los autores de los evangelios. A partir de este conocimiento puede, gracias a la fe y superando en la fe todo lo cognoscible, unir su propia existencia a la existencia de Cristo. Ningún teólogo duda de que únicamente en este encuentro íntimo de la fe tiene lugar en el individuo el «acontecer salvífico», «la verdad para mí». Pero la «pura fe» preparada desde fuera, que se cree obligada a romper el puente con el saber, es en realidad una abstracción. Y ésta es una emanación de la excesiva pureza de la «existencia», la cual, a su vez, desemboca en lo abstracto. El hombre concreto, que existe y que es el sujeto de la salvación cristiana, es un hombre que sabe y que cree al mismo tiempo. En el ensamblamiento de fe y ciencia, la revelación e historia (→ historia de la salvación; → revelación), surge ahora como antes la disputa con la teología dialéctica (K. Barth), lo mismo que con la hermenéutica existencial de R. Bultmann. Ambas se hallan bajo el influjo de un pensamiento existencial a ultranza.

Es decisivo que la fenomenología y la metafísica de la existencia sean puestas en una justa relación mutua. La fenomenología puede llevar al umbral de la metafísica. Pero sólo la metafísica puede poner el último fundamento filosófico. Por tanto, sólo sobre bases metafísicas puede bosquejarse una verdadera fenomenología de la existencia, que no regatee nada al estado de peligro que afecta al hombre —los enunciados existenciales sólo adquieren toda su seriedad en presencia de Dios— y al mismo tiempo no caiga en intencionadas y excesivas exigencias. El pensamiento existencial, tanto filosófico como teológico, teme que, por obra de una metafísica fundada en el conocimiento, Dios y —en la revelación sobrenatural— la → gracia y la → salvación pasen a ser posesión nuestra, posesión que nosotros podríamos conservar por el conocimiento y de la cual podríamos disponer. La culpa de este malentendido la tiene en parte una filosofía unilateral de la esencia. Por obra de ella se estimó que la función principal del sujeto cognoscente consiste en formarse conceptos firmemente perfilados de los objetos. El conocimiento analógico de Dios que nos procura la metafísica enseña lo contrario. Nos muestra a Dios más oculto que descubierto, de forma que queda todo un espacio para auténticas realizaciones existenciales, como la libertad, la decisión, el compromiso e incluso el riesgo. Sólo tales acciones se acomodan a la medida de la criatura humana.

E. Gilson, *El ser y la esencia*, Buenos Aires 1951; L. de Raeymaeker, *Studi filosofici intorno all'«esistenza», al mondo, al trascendente*, Roma 1954; *La filosofía del ser*, Madrid 1956; C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1957; O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie*: RGG II (1958) 819-823 (bibliografía); K. E. Lögstrup, *Existenztheologie*: RGG II (1958) 823-828 (bibliografía); M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1958; J. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des heiligen Thomas von Aquin*, Pullach (Munich) 1959; H. Kirings, *Existenzphilosophie*: LThK III (1959) 1308-1312 (bibliografía); J. B. Lotz, *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik*: Gr 40

(1959) 401-466; L. Oeing-Hanhoff, *Existenz*: LThK III (²1959) 1306-1308; O. Schnübbe, *Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Gotinga 1959; L.-B. Geiger, *Philosophie et spiritualité*, 2 vols., París 1963; H.-R. Müller, *Existenzphilosophie*, Zürich 1961; J. B. Lotz, *Sein und Existenz*, Friburgo 1965; J. B. Metz, *La incredulidad como problema teológico*: Concilium 6 (1965) 63-83; M. Müller, *Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*: PhJ 74 (1966); B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, Frankfurt 1967; K. Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid 1968; F. C. Fischer, *Existenz und Innerlichkeit. Eine Einführung in die Gedankenwelt Sören Kierkegaards*, Munich 1969; M. Warnock, *Existencialism*, Londres 1970; J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence*, París 1971; P. Prini, *Storia dell'esistenzialismo*, Roma ²1971; Penzo, *Essere e Dio in Karl Jaspers*, Florencia 1972; E. Simons, *Existencia*: SM III (1973) 46-55; J. B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen 1975; H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1977.

A. GUGGENBERGER