

Background and Problem of Existentialism¹

KARL LÖWITH

Hartford Theological Seminary

I shall confine the discussion to the concept of "existence" as defined in Heidegger's *Sein und Zeit* and adopted by Sartre. This concept is more radical than Jaspers' notion of existence which is a middle term between *Dasein* and *Transzendenz*. Within this restriction I shall outline the historical background of Existentialism, in order to show that radical Existentialism is a true impasse which opens the possibility of recapturing pre-modern views of existence, i.e. of man's existence either within the framework of the classical theory of the *eternity of the World*, or within the framework of the Christian *doctrine of Creation*. Confronting Existentialism with Aristotle and Augustine, I take it for granted that Existentialism is more than an ultra-modern fashion and also more than a kind of philosophical depression of a decaying bourgeoisie as its Marxist opponents want to make us believe. To bring out its ultimate implications and consequences, Existentialism has to be confronted not with any contemporary academic philosophy but with Greek theory and Christian faith. Existentialism is "modern" by being neither classic nor Christian.

According to Heidegger it is the privilege of man as *Dasein* that he can and must ask about the meaning of Being. With the emergence of human *Dasein* an inroad occurs into the whole of beings which opens the understanding of Being as such. Man is a being which in his being is concerned with it, and thereby open for its comprehension. "To-be" is a sheer factuality and at the same time an existential task. We are responsible to our being without being responsible for being-

¹ The following discussion extends and supplements my article in *Social Research*, September 1948 (New York).

there. This *Da-sein* which is thrust upon itself and into the world, and, at the same time, transcends itself and the world, Heidegger calls "existence". It is a *geworfener Entwurf*, a sheer factuality and at the same time a constant possibility, a *Faktizität* and a *Sein-Können*. If, says Heidegger, one can speak at all about man's "essence" or nature, then this so called essence is implied in and absorbed by the fact *that he is* and *has-to-be*, i.e. in his existence. *That I am* precedes all possible definitions of *what I am*: a rational animal, an *ens creatum*, a compound of body and soul.

The whole world, too, is an existential structure, constituted by man's own being-in-the-world. Thrown into the world, man is for this very reason projecting himself and his world. He is an ek-static existence, yet totally worldly.

As a sheer factuality of worldly existence man has no wisdom about his whence and whither. Hence he feels the more intensely the sheer fact of his being-there. In boredom, anxiety and the anticipation of death, man is confronted with nothingness and by stretching out into nothingness he becomes aware of being as such — of the amazing fact (in one passage Heidegger calls it "the miracle of all miracles") *that there is something at all, and not nothing*. Man alone can ask the radical question: why this and *not* that; why thus and *not* otherwise; why is there anything at all and *not* nothing? The freedom of asking these questions is, however, bound up with a factual, contingent, finite existence. We are, as Sartre says, "condemned to freedom" and projecting. Our existential freedom of questioning every extant existence is in itself ground - and bottomless, incapable of grounding freely itself. For no human *Da-sein* has ever freely decided whether it wants to be or to exist. This is very briefly and roughly Heidegger's concept of existence, as developed in *Sein und Zeit*.

Sartre adopted Heidegger's analysis in principle but elaborated with great literary skill and psychological penetration the character of contingency, to the point of "absurdity". In his novel *La Nausée* he describes a natural existence, something extant or *en-soi*, uncomplicated by self-transcendence.

Sitting in a park on a bench he notices the root of a chestnut tree. All of a sudden he has an inspiration which takes his breath away. He realizes once for all what it means "to exist". Ordinarily we do not notice abstract, pure existence but concrete things in a definite setting

and functional relatedness. We see a chestnut tree and its roots near a bench in a park. But when we become aware of its unqualified, naked, shameless existence all its concrete qualities vanish. Reversing Husserl's method of reduction Sartre brackets not real existence but all essences, in order to bring out the *absolute* character of existence in its frightful contingency and fundamental absurdity. It is irreducible, nameless and fascinating, before and beyond all explanation. The obtrusive simplicity of being-there can only be encountered. Existence is *gratuitousness itself*: gratuitousness of this tree and park, bench and city, of myself, and of the whole world. One cannot even ask where it all came from nor how it came about "that a world rather than nothing exists". There is no cause or reason why it should exist. "*Quelle saleté*", what a mess — these "tons of existence", suffocating us under the weight of a tremendous nausea. There are people, Sartre says, who have understood this, long before Existentialism came into its own. But they tried to overcome this absolute contingency by projecting a being — God — that is not contingent but necessary and its own cause, an essential existence.

The historic and systematic significance of the existentialist thesis seems to me that it sums up the whole modern movement in its ultimate consequences. It concentrates with an appalling radicality the philosophical quest in the one zero-point of existence. It has ruled out all halfway positions by focusing everything on the "one thing needful" — though we need perhaps another answer to its question.

If we now ask ourselves: how old is modern Existentialism, the answer depends on valuation and perspective. I venture to say that it is much older than Schelling's and Kierkegaard's attacks upon Hegel's seeming reconciliation of essence and existence. It already begins with Pascal and Descartes. Our modernity was born with the revolutionary dissolution of the ancient conviction — classic and Christian — that man has a definite *nature* and *place* in the whole of being, while modern man "exists", out of place, in extreme situations in a "human condition". Existentialism indicates a profound displacement and unnaturalness. Nature, as φύσις and κόσμος, is absent in *Sein und Zeit* and *L'Être et le Néant*. In both works man and world are a "project", not given like a gift but assumed as a task. Some deep suspicion about the givenness of things lies at the bottom of the whole modern movement, culminating in Existentialism.

This suspicion became systematically established by Descartes who initiated, by his project of a "new science", long before Kant, the Copernican revolution by means of a radical doubt, about everything, except the doubting act itself. Descartes' doubt about the reliability of our natural world-conception led him to a new certainty in man's own mind which has in itself the principles of science. By means of the new science we can re-construct the world of deceptive appearances on a few simple principles, independent of common sense and ordinary world-conception. The new science of mathematical physics discovered what each child knows nowadays, or believes to know, that the sun which rises every morning and sets every night, which shines, warms and generates, is a crass deception, that the "true", i. e., scientific sun is something entirely different. The true properties of the natural world are merely extension and motion, infinite space and movement without finality, ruled by mathematical laws of mechanical motion. The new world of the new science (which enabled us to fly from New York or from Frankfurt to Mendoza) is no longer, like Aristotle's κόσμος, the *Wahrheit* of a *sinnliche Gewissheit*, nor is it the created universe of Augustine. It is a construction where all places and things are equivalent. In this mechanical world where man has no definite nature and place there is also no place for a "first cause" in the Aristotelian or scholastic sense. In the last analysis there is only one point on which we can stand and rely: the "I am" where doubt coincides with existence: the pure fact *that* I am, in a world which is alien to me, and which is my own world not through a common nature (created or eternal) but only through my projecting construction.

This new science formed the thought of Pascal who was a mathematician but also a passionate Christian. In one of the *Pensées* (par. 72) he describes the fundamental disproportion between man and the universe. If we contemplate the infinite totality of space and time we cannot but recognize that we are unable to comprehend it in our thought. Our whole visible world shrinks in such an infinite perspective into an imperceptible atom within the infinite whole of the universe. We are lost in a remote corner of the universe where we *happen* to exist. In comparison with the universe, our planet, our empires, our cities, and ourselves are nothing.

If we look into the opposite direction toward the infinitely small, we encounter a similar abyss of the incomprehensible. Thus, man is

suspended between the two precipices of the infinitely great and small. What is then his own human condition? To be "a Nothing" in the face of the Infinite and "an All" in the face of the Nothing, a "seeming mean" between two extremes and uninformed about his ultimate ground and purpose. It is a "seeming" mean or middle position because it can be defined only negatively. Too much noise makes us deaf, too much light makes us blind; too weak a sound we cannot hear, too weak a light we do not see. What we can grasp is only an average, a mediocrity. We even cannot bear too much love or benevolence: we will hate and resent it. Thus we always know something but never the whole, our standpoint is a constant floating. Man has no definite nature, place and standpoint, he is *égaré* or displaced. This is our human condition which is as unnatural as it is unsatisfactory because nobody can honestly desire to exist without a firm foundation and purpose between two abysses.

"Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis?" (*Pensées*, par. 205). The position of modern man is one of total contingency and absurdity — this is the essence of his existence.

For Pascal this contingency is, however, not the last word. It is rather the starting point for the discovery of a new kind of order. This order is as new as the Cartesian world and without any analogy in classic and scholastic philosophy. It is not a continuous hierarchy but a discontinuous order of three different kinds of being and perfection.

All those who are great in the order of worldly power and possessions, like kings, military leaders, great businessmen, cannot understand the superior greatness of the mind, the men of sciences, art and philosophy who do not need worldly power to be powerful and great. Both, however, the great men of the world and of the mind, are infinitely inferior to the greatness of a Christian saint who needs neither worldly power nor intellectual excellence. He stands in the supernatural order of grace. These three orders of worldly power, spiritual excellence and charity are not degrees of perfection within a continuous hierarchy but separated by principle.

“Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi; et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d’un ordre infiniment plus élevé”. (*Pensées*, par. 793).

Two hundred years later Kierkegaard reaffirmed Pascal’s fundamental question about the “why” of our being here and there, however, with a fateful modification. He was ignorant of and hostile to natural science and to philosophy, and his Christian apologetics is therefore without a frame of reference. Instead of demonstrating a discontinuous order Kierkegaard advocates the paradoxical leap into faith. But even this paradoxical faith is still related to the Cartesian world and method. It is necessary, Kierkegaard once remarked, to intensify Descartes’ theoretical doubt into existential despair in order to reach the certainty of faith. Similarly he intensified Pascal’s question *Qui m’y a mis?* He writes in *Repetition*: “One sticks one’s finger into the soil to tell by the smell in what land one is. I stick my finger into existence — it smells of nothing. Where am I? How came I here? What is this thing called ‘world’? Who is it that has lured me into the world and now leaves me there? Why was I not consulted and made acquainted with its manners and customs? How did I obtain an interest in this big enterprise they call reality? Where is the director? I should like to make a remark to him”.

This series of rebellious questions repeats in a romantic fashion Pascal’s almost mathematical question *Pourquoi ici plutôt que là?* Thus Kierkegaard was even more *égaré* than Pascal for whom the natural universe of modern natural science was still an order, incomplete, yet relevant for the human condition. For Kierkegaard the natural cosmos is a nomansland, entirely irrelevant for an ethical and religious existence — merely extant or *vorhanden* as in Heidegger’s *Sein und Zeit*, a massive *en-soi* as in Sartre’s *L’Être et le Néant*. The relative contingency as conceived by Pascal becomes with Kierkegaard and his disciples an absolute absurdity.

Finally a passage from Nietzsche’s essay *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn*. It stands, as to style and content, precisely between the modern scientific outlook and the existential concern. Nietzsche describes man’s position thus: *In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen ausgegossenen Weltalls gab es*

einmal ein Gestirn auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der 'Weltgeschichte': aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn und die klugen Tiere mussten sterben. It is, says Nietzsche, as if nature had thrown away the key for our understanding of it. We are living between the four walls of our consciousness while riding half asleep on the back of the great animal Nature from the truth of which we are separated by expedient illusions.

Later, Nietzsche thought that he had rediscovered the truth of Being in the "Dionysian World" of Eternal Recurrence. Revitalizing the Classical doctrine of eternal recurrence, he made an attempt of retranslating man back into nature and its supreme pattern of eternal selfgeneration and selfdestruction. This world needs no creator for it is divine in itself. Nietzsche believed that he had thereby redeemed himself and mankind from the modern chance-existence, *vom Zufall des Daseins*. Man's existence, says Nietzsche, has become more and more random, casual and superfluous within the universe since he has lost the ancient and Christian confidence in his natural place in the whole scheme of beings. Thus he fell into "the thrilling sensation of his own nothingness" of which the modern ambition of being "creative" is but a complementary aspect.

With this attempt of Nietzsche to reintegrate man, who "since Copernicus is rolling away from a center toward an x", into the whole of Being, Existentialism was virtually already at its end. But since Nietzsche declined the Christian answer to the questionable fact of existence, he had to make a desperate effort to recapture a pre-Christian worldview within and against a Christian tradition. Hence so many anti-Christian and thereby Christian elements in his forced will to a cosmic pattern of human existence.

However we may judge Nietzsche's attempt to discover as a "new Columbus" — by way of the new, modern world, and through the experience of nihilism — a most ancient cosmos, his experiment shows at least one thing: that there are only two alternatives to the modern contingency and absurdity of existence: the Aristotelian, or generally speaking, the *Greek theory of the Eternity of the World*, including that of the human race, or the *Christian doctrine of Creation*. In the one case human existence is seen within the framework of a perfect cosmos without beginning and end, in the other case

within the order of creation with a beginning, a center and a consummation.

Only very briefly can I outline these pre-modern alternatives. Three views were held in classical Antiquity with regard to the cosmos, i. e., to heaven and earth, including all living beings on it: 1) The cosmos is created (not in an absolute sense, out of nothing, but out of chaos) and destructible. That is: chaos has been informed into a cosmos and the cosmos is liable to disfiguration. 2) The cosmos, once formed, is indestructible. 3) The cosmos is uncreated and undestructible. The most worthy and least blasphemous theory is, according to Philo's treatise on the Eternity of the World, the latter, of Aristotle: that the cosmos is without beginning and end, selfsufficient and selfcontained. The cosmos as the whole is not affected by disease, age and privation like the particular living beings on our planet. It is orderly, beautiful and good, like God's creation in the story of Genesis. It is furthermore everlasting and always the same. Man has his definite place and nature in this hierarchy of higher and lower spheres of existences and degrees of perfection. The world as a whole is complete, exempt from γένεσις and φθόρα, it is a visible God, and as such demonstrable.

Far from being the result of a phantastic speculation, the Aristotelean view of the world — the only real *Welt-Anschauung* — is an elaboration of natural common sense which does not doubt that the sun will rise and set forever as it did yesterday and will do tomorrow. Within this *Welt-Anschauung* the existentialist question "Why is there anything at all?" and the corresponding emphasis on contingency and absurdity could not arise. That there is something at all was for Aristotle an unquestionable element within an essential structure: the order, beauty and perfection of an already existing universe, including the existence of rational animals, called men. They are distinguished from other animals not by the rational freedom to will and project but by disinterested contemplation. The highest distinction of man is that he is capable of contemplating the perfect hierarchy of an ungenerated and imperishable cosmos. For Aristotle the ultimate source of the philosophical enterprise is amazement, not, however, the modern, bewildered amazement or rather irritation about a contingent existence, but the devout amazement about the hidden principles of the orderly changes.

With Augustine and the Bible we find ourselves in an entirely different spiritual climate. Biblical thinking implies in its fundamental emphasis on creation — from the first sentence of the Old Testament to the first sentence of the Gospel of St. John in the New Testament — a question which was not asked by classical thinking. The story of creation implies what Existentialism takes as its starting point: the contingency of all existence, contingent, however, to a creator who alone is an essential existence. The Christian world is no longer a *Κόσμος*, for there is an absolute difference between Creator and creation. “Of all visible things”, says Augustine, “the world is the greatest; of all invisible the greatest is God. That the world is we see; that God is we believe. That God made the world we can believe from no one more safely than from God himself, who through his prophet said: In the beginning God made the heavens and the earth”. Compared with the invisible God the orderly and beautiful world is not orderly and beautiful, nor can one even say that it *is* at all. It is true, the whole creation praises its creator but if God does not speak to the soul of man and if man does not ask the right questions he will not recognize God in his creation. Neither common sense nor philosophical sense can reach the ultimate source of existence and man’s ultimate quest cannot be answered by what is visible and demonstrable. “I asked the earth”, writes Augustine in his *Confessions* (X, 6), “and it answered me: I am not thy God. I asked the sea and the deeps, and they answered me: I am not thy God. I asked the fleeting winds and the whole air with its inhabitants, and they answered me: I am not thy God. I asked the heavens, the sun, the moon and the stars, and they answered me: I am not thy God. I asked the whole frame of the world and it answered me: I am not He but He made us”.

Augustine found the answer to his question not, as Aristotle did, by the contemplation of the universe and its motion, but by “turning himself to himself”, and to God. Thus, the world becomes transparent for an invisible maker. And if the world, which speaks to everyone the same, yet is dumb and opaque to this man while eloquent and transparent to that man, if it appears as an absolute absurdity to this man and as a *factum* in the literal sense, i. e., as made or created, to another man, this difference does not depend on a different sensual perception and rational understanding but on a difference in the fundamental attitude of man toward the whole of existence. And since the

ultimate quest of Existentialism "Why is there anything at all?" is anti-Christian only by consequence but Christian by derivation, the three possibilities: modern Existentialism, classical Cosmology and Christian doctrine of Creation can be reduced to the single Either-Or of classical and Christian thinking. And if we further assume that the question about the "Why" of existence is at all a meaningful question, we would have to conclude that the doctrine of Creation and modern Existentialism are superior to Greek Cosmology for the simple reason that they pose a more radical question. Aristotle did not pose it, the Bible poses it implicitly and answers it by faith, Existentialism poses it explicitly but is constitutionally incapable of answering its own question — unless suspense and silence in the face of the amazing fact of existence are an answer to an otherwise unanswerable question.

[TRADUCCIÓN]

Trasfondo y problema del existencialismo¹

KARL LÖWITH

Seminario Teológico de Hartford

Voy a limitar mi exposición al concepto de "existencia" tal como es definido por Heidegger en *Sein und Zeit* y adoptado por Sartre. Este concepto es más radical que la noción de existencia de Jaspers que es un término medio entre *Dasein* y *transcendencia*. Con esta restricción voy a bosquejar el trasfondo histórico del existencialismo, con el fin de mostrar que el existencialismo radical es un verdadero "impasse" que proporciona la posibilidad de aprehender de nuevo concepciones pre-modernas de la existencia, es decir, de la existencia del hombre, ya sea dentro del marco de la teoría clásica de la *eternidad del mundo*, ya sea dentro del de la *doctrina cristiana de la Creación*. Comparando al existencialismo con Aristóteles o con San Agustín, doy por supuesto que el existencialismo es algo más que una moda ultra moderna y también algo más que una especie de depresión filosófica de una burguesía decadente, como sus opositores marxistas tratan de hacernos creer. Para poder extraer sus últimas implicaciones y consecuen-

¹ El siguiente trabajo extiende y amplía mi artículo del *Social Research*, Septiembre 1948, (Nueva York).

cias, el existencialismo no debe ser confrontado con ninguna filosofía académica contemporánea, sino con la teoría griega y con la fe cristiana. El existencialismo es "moderno" por no ser ni clásico ni cristiano.

Según Heidegger, es privilegio del hombre como *Dasein* el que pueda y deba preguntar por el sentido del ser. Con el surgimiento del *Dasein* humano se produce una irrupción en la totalidad de los entes que abre la comprensión del ser como tal. El hombre es un ente, que en su propio ser está relacionado con éste y, por lo tanto, abierto a su comprensión. "Existir" es una pura facticidad y al mismo tiempo una tarea existencial. Somos responsables de nuestro ser sin ser responsables de nuestro estar-ahí. A este *Da-sein* que está lanzado sobre sí mismo y en el mundo, y que, al mismo tiempo, trasciende a sí mismo y al mundo, Heidegger le llama "existencia". Es una *geworfener Entwurf*, una pura facticidad y al mismo tiempo una constante posibilidad, una *Faktizität* y un *Sein-Können*. Si se puede hablar en alguna forma de la "esencia" o naturaleza del hombre, dice Heidegger, entonces la llamada esencia está implicada y absorbida por el hecho de que el hombre es y tiene que ser, es decir implicada y absorbida en su existencia. El hecho de que yo soy precede a toda posible definición de lo que soy: un animal racional, un *ens creatum*, un compuesto de cuerpo y espíritu.

El mundo entero es también una estructura existencial, constituida por el propio ser en el mundo del hombre. Arrojado en el mundo, el hombre, por esta misma razón, está siempre proyectándose a sí mismo y al mundo. Es una existencia ec-stática, pero totalmente mundanal.

Como pura facticidad de existencia mundana, el hombre no tiene noción cabal sobre su *de dónde* y su *adónde*. Por lo tanto, siente más intensamente el crudo hecho de su estar-ahí. En el aburrimiento, la ansiedad, la anticipación de la muerte, el hombre se enfrenta con la nada y extendiéndose hacia ella se percata del ser como tal — del maravilloso hecho (en cierto pasaje Heidegger le llama el "milagro de los milagros") de que *algo sea*, y *no nada*. Sólo el hombre puede formular la pregunta radical ¿por qué esto y no aquello? ¿por qué así y no de otra manera? ¿por qué algo y no nada? La libertad de formular estas preguntas está, sin embargo, enlazada con una existencia fáctica, contingente y finita. Estamos, como dice Sartre, "condenados a la libertad" y a proyectar. Nuestra libertad existencial de interrogar a toda existencia existente, es en sí sin fundamento ni soporte, incapaz de fundamentarse libremente a sí misma. Pues ningún *Da-sein* humano ha decidido jamás libremente sobre si desea ser o existir. Este es, muy breve y someramente, el concepto heideggeriano de existencia, tal como lo desarrolla en *Sein und Zeit*.

Sartre adoptó en principio el análisis hecho por Heidegger, elaborando con gran maestría literaria y penetración psicológica el carácter de la contingencia, hasta llegar a "lo absurdo". En su novela *La Nausée* describe una existencia natural como algo existente o *en-soi*, no complicado por su auto-trascendencia.

Sentado en un banco de un parque advierte las raíces de un castaño. De pronto tiene una inspiración que lo deja alelado. Concibe de una vez

y para siempre lo que significa "existir". En general no advertimos la pura existencia abstracta, sino cosas concretas en un orden definido y en relación funcional. Vemos un castaño y sus raíces cerca de un banco en un parque. Pero cuando llegamos a advertir su no determinada, desnuda, desvergonzada existencia, todas sus cualidades concretas se desvanecen. Invirtiendo el método de reducción de Husserl, Sartre pone entre paréntesis, no la existencia real, sino todas las esencias, con el fin de hacer resaltar el carácter *absoluto* de la existencia en su terrible contingencia y fundamental absurdo. Ella es irreductible, carente de nombre y fascinante, más acá y más allá de toda explicación. La inoportuna simplicidad de estar-ahí sólo puede ser descubierta. La existencia es la *gratuidad misma*: la gratuidad de este árbol y de este parque, de este banco y de esta ciudad, de mí mismo, y del mundo entero. No puede siquiera preguntarse de dónde vino ni cómo sucedió "que exista un mundo más bien que la nada". Ni hay causa ni razón por la cual deba existir. "*Quelle saleté*", qué bodrio — estos "tonos de existencia" sofocándonos bajo el peso de una tremenda náusea. Hubo gente, dice Sartre, que entendió esto mucho tiempo antes de que el existencialismo apareciera. Pero trataron de sobreponerse a esta absoluta contingencia proyectando un ente —Dios— que no es contingente sino necesario y causa de sí, una existencia esencial.

El significado histórico y sistemático de las tesis existencialistas me parece que compendia todo el movimiento moderno hasta sus últimas consecuencias. Concentra con pavorosa radicalidad la pregunta filosófica sobre el punto cero de la existencia. Ha descartado todas las posiciones intermedias al enfocar todo en "la única cosa necesaria" — aunque tal vez necesitamos otra respuesta a su interrogación.

Ahora bien, si nos preguntamos qué antigüedad tiene el moderno existencialismo, la respuesta depende de la valoración y de la perspectiva. Me aventuraría a decir que es mucho más viejo que el ataque de Schelling y de Kierkegaard a la aparente reconciliación de la esencia y de la existencia en Hegel. Comienza ya con Pascal y con Descartes. Nuestra modernidad nació con la disolución revolucionaria de la antigua convicción —clásica y cristiana— de que el hombre tiene una *naturaleza* definida y un *lugar* determinado dentro de la totalidad del ser, mientras que el hombre moderno "existe", fuera de lugar, en situaciones extremas, en una "condición humana". El existencialismo significa un profundo desplazamiento y desnaturalización. La naturaleza, como φύσις y como κόσμος, está ausente de *Sein und Zeit* y de *L'Être et le Néant*. En ambas obras el hombre y el mundo son un "proyecto", no dados como un regalo sino asumidos como una tarea. Cierta profunda sospecha acerca del darse de las cosas late en el fondo de todo el movimiento moderno y culmina con el existencialismo.

Esta sospecha fué sistemáticamente formulada por Descartes, quien inició, con su proyecto de una "ciencia nueva", mucho antes que Kant, la revolución copernicana por medio de una duda radical acerca de todo, menos del acto de dudar mismo. La duda de Descartes respecto a la confiabilidad en nuestra natural concepción del mundo, le llevó a una nueva

certeza fundada en la propia mente del hombre, que tiene en sí misma los principios de la ciencia. Por medio de la nueva ciencia podemos re-construir el mundo de las apariencias engañosas, sobre algunos principios simples, independientes del sentido común y de la vulgar concepción del mundo. La nueva ciencia físico-matemática descubrió lo que los niños saben hoy día, o creen saber; que el sol que se levanta todas las mañanas y se pone todas las tardes, que brilla, calienta y hace generar, es una crasa equivocación y que el sol "verdadero", o sea el científico, es algo totalmente diferente. Las verdaderas propiedades del mundo natural son tan sólo la extensión y el movimiento, espacio infinito y movimiento sin finalidad, gobernados por las leyes matemáticas del movimiento mecánico. El mundo nuevo de la nueva ciencia (que nos permitió volar desde Nueva York o desde Frankfurt a Mendoza) ya no es como el κόσμος aristotélico, la *Wahrheit* de una *sinnliche Gewissheit*, ni es el universo creado de San Agustín. Es una construcción en la cual todos los lugares y las cosas son equivalentes. En este mundo mecánico, en el que el hombre no tiene una naturaleza ni un lugar definidos, tampoco hay lugar para la "causa primera" en el sentido aristotélico o escolástico. En último análisis, sólo hay un punto en que podemos apoyarnos y confiar: el "yo soy" en que la duda coincide con la existencia: el puro *hecho de que yo soy*, en un mundo que es ajeno a mí, y que es mi propio mundo, no por tener una naturaleza común (creada o eterna) sino sólo por mi construcción proyectiva.

Esta ciencia nueva informó el pensamiento de Pascal, que era un matemático pero a la vez un apasionado cristiano. En uno de sus *Pensées* (par. 72) describe la fundamental desproporción entre el hombre y el universo. Si contemplamos la infinita totalidad del espacio y del tiempo no podemos menos que reconocer que somos incapaces de comprenderla con nuestro pensamiento. Todo nuestro universo visible, ante semejante perspectiva infinita, se contrae en un átomo imperceptible dentro del todo infinito del universo. Estamos perdidos en un rincón remoto del mundo donde *ocurre* que existimos. En comparación con el universo, nuestro planeta, nuestros imperios, ciudades y nosotros mismos somos una nihilidad.

Si miramos en la dirección opuesta, hacia lo infinitamente pequeño, nos encontramos ante un abismo similar de lo incomprensible. Así el hombre está suspendido entre los dos precipicios de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño. ¿Cuál es pues su propia condición humana? Ser "una Nihilidad" frente a lo Infinito y "un Todo" frente a la Nada, un "aparente medio" entre dos extremos e ignorante acerca de su último fundamento y fin. Es un medio o una posición media "aparentes" porque sólo puede ser definido negativamente. Demasiado ruido nos deja sordos, demasiada luz nos deja ciegos; un sonido demasiado débil no lo podemos oír, una luz demasiada tenue no la podemos ver. Lo que podemos atrapar es sólo un término medio, una mediocridad. Ni siquiera podemos soportar demasiado amor o benevolencia: la odiaremos y nos resentiremos. Así siempre sabemos algo pero nunca todo, nuestro punto de mira es un constante flotar. El hombre no tiene naturaleza, lugar o punto de mira definidos;

está *égaré* o desplazado. Esta es nuestra condición humana, tan antinatural como insatisfactoria porque nadie puede honestamente desear existir, sin un fin y un fundamento firmes, entre dos abismos.

“Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis?” (*Pensées*, par. 205). La posición del hombre moderno es la de una total contingencia y absurdidad — ésta es la esencia de su existencia.

Para Pascal esta contingencia no es, sin embargo, la última palabra. Es más bien el punto de partida para el descubrimiento de un nuevo orden. Este orden es tan nuevo como el mundo cartesiano y sin ninguna analogía con las filosofías clásica y escolástica. No es una jerarquía continua sino un orden discontinuo de tres clases diferentes de ser y de perfección.

Todos aquellos que son grandes en el orden de las posesiones y del poder mundanos, como los reyes, los jefes militares, los grandes hombres de negocios, no pueden comprender la grandeza superior del intelecto, ni a los hombres de ciencia, artistas y filósofos que no necesitan poder mundanal para ser poderosos y grandes. Ambos, sin embargo, los grandes hombres del mundo y los del intelecto, son infinitamente inferiores a un santo cristiano que no necesita ni poder temporal ni preeminencia intelectual. Está situado en el orden sobrenatural de la gracia. Estos tres órdenes del poder temporal, de la excelencia espiritual y de la caridad no son grados de perfección dentro de una jerarquía continua, sino separados por principio entre sí.

“Tous les corps, le firmement, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits; car il connaît tout cela, et soi; et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé”. (*Pensées*, par. 793).

Doscientos años después Kierkegaard reafirmó la pregunta fundamental de Pascal acerca del “por qué” de nuestro existir aquí o allá, aunque con una modificación llena de consecuencias. Fué hostil e ignorante de la ciencia natural y de la filosofía, y su apología cristiana carece por lo tanto de un marco de referencia. En vez de demostrar un orden discontinuo, Kierkegaard aboga por el paradójico salto a la fe. Pero esta fe paradójica está todavía relacionada con el mundo y el método cartesianos. Es necesario, observó una vez Kierkegaard, intensificar la duda metódica de Descartes y convertirla en desesperación existencial para poder alcanzar la certeza de la fe. En forma similar la pregunta de Pascal “*Qui m'y a mis?*”. Escribe en *La repetición*: “Uno clava el dedo en el suelo para saber por el olor en qué tierra está. Yo clavo mi dedo en la existencia — no huele a nada. ¿Dónde estoy? ¿Cómo llegué aquí? ¿Qué es esta cosa llamada mundo? ¿Quién es el que me ha introducido en el mundo y ahora me abandona allí? ¿Por qué no fuí yo consultado e informado de sus maneras y costumbres? ¿Cómo llegué

a tener interés en esta gran empresa que llaman realidad? ¿Dónde está el director? Desearía hacerle una observación”.

Esta serie de preguntas rebeldes repite en forma romántica la pregunta casi matemática de Pascal: “*Pourquoi ici plutôt que là?*”. Así Kierkegaard estaba todavía más *égaré* que Pascal, para quien el universo de la moderna ciencia natural era todavía un orden, incompleto, pero adecuado a la condición humana. Para Kierkegaard el cosmos natural es tierra de nadie, completamente inadecuada para una existencia ética y religiosa — meramente existente o *vorhanden* como en Heidegger (*Sein und Zeit*), un macizo *en soi* como en Sartre (*L'Être et le Néant*). La contingencia relativa tal como fué concebida por Pascal, llega a ser con Kierkegaard y sus discípulos un absoluto absurdo.

Finalmente mencionaremos un pasaje del ensayo de Nietzsche *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn* (*Sobre la verdad y la mentira en sentido extra-moral*). Se coloca, en cuanto a estilo y contenido, precisamente entre la concepción científica moderna y la inquietud existencial. Nietzsche describe la posición del hombre así: “En algún rincón lejano del cosmos desparramado en un sinnúmero de sistemas solares, existió una vez un cuerpo celeste en el cual unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fué el minuto más altanero y mentiroso de la “historia universal”, pero sin embargo tan sólo un minuto. Después de unos pocos resuellos de la naturaleza, el cuerpo celeste se anquilosó y los animales inteligentes tuvieron que morir”. Es, dice Nietzsche, como si la naturaleza hubiera arrojado lejos de sí la clave con la que nosotros hubiéramos podido comprenderla. Estamos viviendo dentro de las cuatro paredes de nuestra conciencia, mientras cabalgamos semi-dormidos sobre el lomo de la gran naturaleza animal, de cuya verdad estamos separados por oportunas ilusiones.

Más adelante, Nietzsche creyó que había redescubierto la verdad del ser en el “mundo dionisiaco” del eterno retorno. Revitalizando la clásica doctrina del eterno retorno, hizo la tentativa de volver a llevar al hombre a la naturaleza y a su supremo esquema de eterna auto-generación y auto-destrucción. Este mundo no necesita creador, pues es divino en sí mismo. Nietzsche creyó de esta manera haberse redimido a sí mismo y a la humanidad de la moderna existencia casual, *vom Zufall des Daseins*. La existencia del hombre dentro del universo, dice Nietzsche, ha llegado a ser más y más fortuita, casual y superflua desde que ha perdido la antigua y cristiana confianza en su puesto natural dentro del orden total de los seres. Así cayó en “la inquietante sensación de su propia nihilidad”, de la cual la moderna ambición de ser “creadora” no es más que un aspecto complementario.

Con esta tentativa de Nietzsche de reintegrar al hombre, quien “desde Copérnico gira alejándose de un centro hacia una x”, a la totalidad del ser, el existencialismo había llegado virtualmente a su meta. Pero desde que Nietzsche declinó la respuesta cristiana al problemático hecho de la existencia, tuvo que hacer un desesperado esfuerzo para retomar una concepción del mundo pre-cristiana dentro y contra de una tradición cristiana. De aquí los tantos elementos anti-cristianos y a la vez cristianos, que apare-

cen en su forzada voluntad de obtener un esquema cósmico de la existencia humana.

Como quiera que juzguemos la tentativa nietzscheana de descubrir —como “un nuevo Colón”, por el camino del nuevo y moderno mundo, y a través de la experiencia del nihilismo— un cosmos muy antiguo, su experimento muestra, por lo menos, una cosa: que hay sólo dos alternativas para la moderna contingencia y absurdidad de la existencia: la aristotélica, o generalmente hablando, *teoría griega de la eternidad del mundo*, incluyendo la del linaje humano, o la *doctrina cristiana de la Creación*. En el primer caso la existencia humana es vista dentro del marco de un cosmos perfecto sin principio ni fin; en el segundo, dentro del orden de la creación con un comienzo, un centro y una consumación.

Sólo muy brevemente podré delinear estas alternativas pre-modernas. Tres concepciones han sido sostenidas en la antigüedad clásica con respecto al cosmos, es decir, al cielo y la tierra incluso todos los entes vivos que hay en ella: 1) El cosmos ha sido creado (no en un sentido absoluto, de la nada, sino del caos) y es destruíble. Esto es: el caos ha sido informado en un cosmos y este cosmos es susceptible de una nueva desfiguración. 2) El cosmos, una vez informado, es indestructible. 3) El cosmos es increado e indestructible. La teoría más valiosa y menos blasfema es, según el tratado de Filón sobre la *Eternidad del Mundo*, la última, la de Aristóteles: que el cosmos no tiene principio ni fin, que se basta a sí mismo y está completo en sí mismo. El cosmos, considerado en su totalidad, no puede ser afectado por la enfermedad, la edad o la privación como los entes vivientes de nuestro planeta. Es ordenado, hermoso y bueno, como la creación de Dios en la historia del Génesis. Es además eterno e inmutable. El hombre tiene su naturaleza y lugar definidos dentro de la jerarquía de las esferas superiores e inferiores de las existencias y de los grados de perfección. El mundo como un todo es completo, exento de γένεσις y de φθόρα: es un dios visible y como tal demostrable.

Lejos de ser el resultado de una especulación fantástica, la concepción aristotélica del mundo —la única verdadera *Welt-Anschauung*— es una elaboración del sentido común natural que no duda de que el sol se levantará y pondrá por siempre como lo hizo ayer y lo hará mañana. Dentro de esta *Welt-Anschauung* la interrogación existencialista “¿por qué es algo?” y el correspondiente énfasis puesto sobre la contingencia y el absurdo no podían surgir. Que algo es, fué para Aristóteles un elemento indubitable dentro de una estructura esencial: el orden, la belleza y la perfección de un universo ya existente, que incluía la existencia de animales racionales llamados hombres. Se distinguen de los otros animales no por la libertad racional de querer y proyectar, sino por la contemplación desinteresada. La más alta nota distintiva del hombre es el ser capaz de contemplar la perfecta jerarquía de un cosmos no-generado e indestructible. Para Aristóteles la fuente última de toda empresa filosófica es el asombro, pero no se trata del moderno y azorado asombro o, mejor dicho, irritación ante una

existencia contingente, sino del devoto asombro ante los principios escondidos de los cambios ordenados.

Con San Agustín y la *Biblia* nos encontramos en un clima espiritual enteramente distinto. El pensamiento bíblico implica, con el énfasis fundamental que pone sobre la Creación —desde la primera frase del Antiguo Testamento hasta la primera del Evangelio de San Juan en el Nuevo—, una pregunta que no fué formulada por el pensamiento clásico. La historia de la Creación implica lo que el existencialismo toma como punto de partida: la contingencia de toda existencia; contingente, sin embargo, con respecto a un Creador que sólo Él es una existencia esencial. El mundo cristiano ya no es un κόσμος, pues hay una diferencia absoluta entre el Creador y lo creado. “De todas las cosas visibles”, dice Agustín, “el mundo es la más grande; de todas las invisibles la más grande es Dios. Que el mundo es, lo vemos; que Dios es, lo creemos. Que Dios hizo el mundo, no lo podemos creer de nadie con más seguridad que de Dios mismo, quien a través de su profeta ha dicho: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra”. Comparado con este Dios invisible, el mundo ordenado y hermoso no es ni ordenado ni hermoso, ni siquiera se puede decir que *sea*. Es verdad que toda la creación alaba a su Creador, pero si Dios no habla al alma del hombre y si el hombre no formula las verdaderas preguntas no reconocerá a Dios en su creación. Ni el sentido común, ni el saber filosófico pueden alcanzar la última fuente de la existencia del hombre y la última interrogación humana no puede ser contestada por lo que es visible y demostrable. “Pregunté a la tierra”, escribe San Agustín en sus *Confesiones* (X, 6), “y me contestó: yo no soy tu Dios. Pregunté al mar y a sus profundidades, y me contestaron: no somos tu Dios. Pregunté a los vientos voladores y al aire entero con sus habitantes, y me respondieron: no somos tu Dios. Interrogué a los cielos, al Sol, a la Luna y a las estrellas, y me contestaron: no somos tu Dios. Interrogué a todo el universo y me respondió: no soy tu Dios, pero Él me ha hecho”.

San Agustín encontró la respuesta a su pregunta no por la contemplación del universo y de su movimiento como Aristóteles, sino “volviéndose hacia sí mismo” y volviéndose a Dios. Así el mundo se vuelve transparente para un Hacedor invisible. Y si el mundo, que habla del mismo modo a todos, es, sin embargo, mudo y opaco para este hombre y elocuente y transparente para este otro, si aparece como un absurdo absoluto para aquél y como un *factum* en el sentido literal del término, es decir, como hecho o creado para este otro; estas diferencias no dependen de una percepción sensible diferente ni del entendimiento racional, sino de una diferencia en la actitud fundamental del hombre hacia el total de la existencia. Y ya que la última cuestión que propone el existencialismo: “¿por qué hay algo y no nada?” es anticristiana sólo por sus consecuencias, pero cristiana por su derivación, las tres posibilidades: el moderno existencialismo, la cosmología clásica y la doctrina cristiana de la Creación pueden reducirse a un simple esto o aquello entre el pensamiento clásico y el cristiano. Y si además presuponemos que la pregunta acerca del “por qué” de la existencia es realmente una pregunta

que tiene sentido, tendríamos que concluir que la doctrina de la Creación y el moderno existencialismo son superiores a la cosmología griega por la simple razón de que plantean una interrogación más radical. Aristóteles no la propuso; la *Biblia* lo hace implícitamente y la contesta por la fe; el existencialismo la plantea explícitamente, pero es por su propia constitución incapaz de responder a su pregunta — a menos que el suspenso y el silencio frente al inquietante hecho de la existencia sean una respuesta a la de otro modo incontestable interrogación.