

De la conciencia y de la exterioridad

P. Dr. Cornelio Fabro

Nota del editor: el título original del siguiente artículo es «Della coscienza e dell'esteriorità»; fue editado por primera vez en la rev. Mater Ecclesiae II (3/1966) 161-165.

El autor muestra como la relacion interioridad-exterioridad (y por tanto las elecciones que nosotros debemos hacer de las cosas del mundo) se cualifica según su relación a Dios. Este orden a Dios se sostiene sólo en una filosofía realista en donde todo conocimiento de los particulares (interior-exterior, yo-mundo, etc.) se funda en la aprehensión del ente.

Se sigue entonces que en las filosofías de la inmanencia, que deriban del Cogito de Descartes, la interioridad-exterioridad pierde su sentido más profundo, que es el ser el campo en donde la persona busca a Dios.

La doctrina es absolutamente tomista, aunque se trate de un lenguaje que entra en diálogo y discusión con la Filosofía Moderna.

★ ★ ★

En un primer tiempo y en un primer momento nadie confunde lo exterior con lo interior, la conciencia con el mundo, el espíritu con la naturaleza: la vida inmediata, la de nuestras alegrías y nuestros dolores, corre por un impulso originario sobre estos dos andenes y se refleja en ella toda la gama de sus manifestaciones. En esta primera fase, y a este primer nivel de nuestro ser-en-el-mundo, la relación de las dos esferas es recíproca: lo exterior llama a lo interior y lo interior a lo exterior, así como el espectáculo de las flores y la maravilla de las alboradas y de los crepúsculos llama al estupor de la conciencia contemplante y las aprehensiones de la

conciencia orientada en el mundo se dirigen a este aparecer o surgir que es el presentarse siempre nuevo de la naturaleza.

Casi se podría decir, y la moderna Fenomenología ha seguido esta vía, que la conciencia inmediata es un ser-para y en-el-mundo: aquí, en el plano descriptivo, el «para» es simplemente dinámico y estructural y no (aún) constitutivo o final. Se quiere decir que la conciencia en su ritmo espontáneo se encuentra como contempladora del mundo, como operante en el mundo, como ocupándose del mundo y preocupada por él... Entonces, casi se podría decir, con un término, tal vez no muy elegante, pero sumamente expresivo, que el hacerse de la conciencia en el mundo, que su ser en acto, es su externarse, en el sentido de «hacerse mundo en el mundo». El tema podría ser profundizado pasando en examen, de etapa en etapa, las varias formas de la conciencia y su ascender en las actuaciones de la estética, de la ética, de la política, de la religión...: pero esto nos podría tomar mucho tiempo y, probablemente, nos desviaría.

El tema es, sin dudas, fascinante, puesto que nos lleva a advertir que el aferrar al Yo en su estado naciente, como para una recuperación integral, tiene el sentido paradójico de que él, para ser (y aferrarse como) Yo, tiene que dirigirse hacia el no-yo, o sea, tiene que «ponerse en drama» y salir, y perderse, precisamente para reencontrarse y ser él mismo. En fin, y siempre para mantener nuestras observaciones en el nivel más elemental, el tema de la relación interior-exterior, conciencia-mundo, yo-no yo, no dice todavía nada y no resuelve nada, porque, precisamente, es sólo una relación, o sea, una referencia: es como el índice de una ecuación, que remite a su base, un mensaje codificado que exige la lectura en la propia cifra.

Por consiguiente, la relación conciencia-mundo es ciertamente constitutiva para afirmar lo que es el hombre en acto, o sea, como conciencia de ser-en-el-mundo. Pero éste, a su vez (o sea, propiamente como primer momento), es, precisamente, como ser

DE LA CONCIENCIA Y DE LA EXTERIORIDAD

que es estar en acto; es el estar vivos, o sea, «presentes»...: en la espera, en la sorpresa, en la dicha, en la duda, en la certeza, en el dolor... Esto, a su vez, se manifiesta como un «ir-más-allá», que es un dirigirse al fundamento. No es ya, no es ante todo y sobre todo, un dirigirse de lo interior hacia lo exterior y de lo exterior hacia el interior, como hacen frecuentemente las fenomenologías contemporáneas que se agotan en la antítesis de forma y contenido para resolver éste en aquella; es ante todo y sobre todo un advertirse en el centro del ser como «presencia», o sea, como conciencia del Yo en el ser y del ser al-Yo. Así, la conciencia de la relación y, por consiguiente, el relacionarse de la relación, no es el elemento originario y fundante, sino un resultado y algo fundado: la «presencia» de hecho del paisaje que tengo delante o del amigo que vino a hacerme una visita no es el *prius* sino el *posterius*, en todo el frente del ser. Es el *posterius*, porque sigue al ser tanto del mundo contemplado como del Yo contemplante: es, en efecto, el punto de llegada de su encuentro y como el cumplimiento al que tiende el ser para hacerse y darse a la conciencia, para solicitar sus reacciones, para estimularla a ser-ella-misma, precisamente, mediante la relación al otro.

En palabras pobres, pero que me parecen fundamentales, se quiere decir que el primer momento de la conciencia no es dado por la relación de Yo-no-Yo, conciencia-mundo, interno-externo... que son determinaciones regionales y divisivas (y dispersivas) de lo real en sí mismo, sino ante todo el advertirse originario como estar-en-acto, que es el aferrar la presencia de lo presente, que es —en su forma más simple y elemental— el «hacerse presente» mismo del Yo al mundo, como del mundo al Yo.

★ ★ ★

Poco importa, en este momento de nuestro examen de la estructura de la conciencia, que el Yo se haga presente (o sea, se advierta a sí mismo) mediante el (referirse al) mundo o que el mundo sea advertido (por el Yo) mediante la referencia a la

conciencia, que es el hacerse consciente, o sea, el actuarse mismo de la conciencia en su referirse al mundo, en el proyectarse del Yo en la naturaleza o en su estructurarse en la historia. Lo que verdaderamente importa es que el ser en..., que el ser para..., que el ser con..., que el ser mediante... o sea, que cualquier forma de ser determinada y determinante (de presencia) presupone el presentificarse de la presencia misma, o bien, el actuarse del acto y el fundamentarse del fundamento. Y esto, para la conciencia de cada uno, incluso antes que para Parménides o S. Tomás o Hegel o Heidegger..., es simplemente el ser, o sea, el actuarse y el ser en acto, dentro y mediante el cual, para un sujeto finito y contingente («existente») como es el hombre, se puede todavía advertir la dualidad y pasar a la distinción de Yo-no yo, conciencia y mundo, interno y externo... para lanzarse a la lucha de la vida que es el actuarse de la libertad. Y que, en tales consideraciones, no se trata para nada de gongorismos filosóficos, sino de las reflexiones más elementales y obvias —quisiéramos decir «pre-filosóficas»— lo demuestra el hecho de la *protesta* que cada uno de nosotros hace cuando alguien quiere imponernos algún error o ilusión o fantasmagoría cualquiera: protestamos que aquello no es así y así, o que simplemente no es, que no fue o no podía ser... donde la cualidad de fondo —si así puedo expresarme— es, precisamente, el «ser» y «solamente ser».

Y es claro, entonces, que el «solamente» aquí no viene a indicar el límite o la restricción, sino a reivindicar en el modo más pregnante la emergencia del ser y su absoluta prioridad: la prioridad que termina en la alborada de cada conciencia y la empuja a dirigirse a su sueño, esa prioridad que, en su vértice, se encuentra en el bíblico: «Yo soy Aquel que es» (*Ex* 3,14). Sólo Dios, en efecto, se autentifica en el «Ser» simplemente: toda creatura es solamente un «ente» o *essente*, también el hombre.

Pero el hombre *advier*te el ente y se refiere al ser y se reencuentra, por eso, en el ser: por ello sólo el hombre puede «elegir» entre el ente y el Ser, entre lo finito y el Infinito, entre el

DE LA CONCIENCIA Y DE LA EXTERIORIDAD

mundo y Dios. Es en este referirse, en esta elección, que consiste la aventura del hombre en su existencia terrena: el extremado riesgo de su libertad.

Así las cosas, externo e interno son como lo cóncavo y lo convexo: es decir, son estructuras fundadas y no fundantes en sentido originario. Lo que fundamenta, lo que únicamente puede fundamentar, es el Ser mismo, o sea, el «presentarse» de lo real como conciencia y como mundo, o sea, como esfera de la conciencia y como realidad del mundo. Es de utilidad, en efecto, resaltar que el ser de la conciencia y el ser del mundo, o bien, podemos ya decir, que la interioridad y la exterioridad, se establecen cada una en sí, ciertamente, mediante la oposición; pero, a su vez, ésta es posible únicamente mediante el converger común sobre el ser, ya como espontaneidad, ya como reflexión. En efecto, la espontaneidad y la reflexión son los dos momentos o niveles del darse (tanto de la conciencia como del mundo) del ser mismo para vivir y obrar, para obtener algo y llegar a ser alguien en la vida.



La espontaneidad es el primer darse de la conciencia en el mundo, es el advertirse implicados en el mundo para actuar la propia vida: es el «primer ser» en el mundo que cada uno encuentra al venir al mundo, que despierta el estupor de estar en el mundo y pone la responsabilidad de actuarse en el mundo. Es, por consiguiente, la coexistencia todavía indiferente de interioridad y exterioridad, de conciencia y mundo.

La reflexión es para el hombre, en todo el arco de su vida, el autenticarse del ser con respecto al fundamento que se remite a la «elección» que cada uno debe hacer: puesto que es mediante la elección que se actúa su libertad y así se cualifica. Aunque no hayamos tenido ningún mérito o demérito en el venir al mundo, depende después de nosotros el modo de ser en el mundo y de referirnos al mundo: ésta es precisamente la tarea o bien la

posibilidad de la libertad, subir o bajar en el ser, recogerse o dispersarse, salvarse o arruinarse... Se puede reconocer a las modernas filosofías de la existencia el mérito de haber puesto en evidencia, frecuentemente en modos también demasiado drásticos, la originalidad de la libertad en la estructura de la subjetividad propia del hombre; pero las abstrusidades de estas filosofías no son más que balbuceos confusos en comparación con el análisis cristiano del drama de la vida y de la historia.

Estas novísimas filosofías vienen sobre todo de Hegel e interpretan el mal y el pecado alegremente como pura negatividad, y por eso como constitutivo mismo de la existencia, para proclamar el dejar ser al ser, el asumir el propio ser como no-ser... De esta manera, no existe problema alguno, porque no existe elección alguna, cuando la esencia de la libertad es elegir no elegir...: así, toda la vida se convierte en un pasatiempo, no tiene ningún sentido. En esta perspectiva, que es en sustancia común a todas las filosofías contemporáneas ancladas en el principio moderno de inmanencia, la oposición de externo e interno pierde todo relieve. Es lo exterior, la naturaleza y la historia, que hace las veces del león: la ciencia, la técnica, la sociología, la historia... desarrollan y agotan el ser y la libertad, de vez en vez, sin residuos. No hay ningún núcleo de responsabilidad auténtica, porque no hay ningún principio de elección. Y no hay principio de elección porque el Yo es y se hace aquí simple «lugar» de aparición del ser, porque el Yo es reducido a funcionar como «platea» en la que se actúa la escena del mundo o la comedia (sin sentido) de la vida (sin sentido).

Vale, entonces, para esta concepción, que abraza ya nueve décimos de la humanidad bajo las más disparadas ideologías, el principio hegeliano de que «lo externo es lo interno» —un principio que agradó y fue muy querido a nuestro Croce, si bien no pocos (lamentablemente incluso algún católico!) pretenden en nuestros días convertirlo en paladín del espiritualismo y hasta alférez y maestro de libertad. Cosa que, por parte suya —no hay dudas—

DE LA CONCIENCIA Y DE LA EXTERIORIDAD

también quiso y pretendió ser, pero que sus principios, es más, sus precisas declaraciones sobre la identidad de razón y libertad y sobre la convergencia de libertad y violencia, impiden reconocer.



Lo externo asume un significado y valor cualitativo, como lo interior, solamente en la relación del Yo al Absoluto. El uso de la realidad externa y la vida en medio de esta familia de hierbas y animales, el comportamiento, o bien, el «diálogo» con los demás (la relación de yo-tu...) asume sentido y valor sólo si implantado sobre el gozne de un Absoluto que no sea el Todo panteísta, sino el Dios creador del mundo y Padre de los hombres, que está presente a todos y siempre, que todo lo ve y a todos escucha, y que espera a cada uno para que le rinda cuentas, como se expresa Kierkegaard en su existencialismo cristiano.

Así, la exterioridad sigue siendo verdaderamente exterioridad, en su doble valencia de elevación y caída, *supeditada a la libertad*. De algún modo se puede decir que la exterioridad es para la libertad lo que es el cuerpo para el alma, o sea, el fondo de posibilidades para su auténtico ser y actuarse humano. Sólo quien no tiene delante a Dios como Sumo Bien que lo espera, maltrata al ser y lo lacera en las vías tortuosas e infinitas de los siete vicios capitales: aquí lo exterior es a la vez, o bien, puede ser a la vez, objetivo y medio al mismo tiempo. Es la nada de todo, esa nada del rechazo del Sumo Bien, en la que se resuelve la elección de quien quiere quedarse en lo finito y cerrar en lo finito la propia elección. En esta situación, todos los bienes de la esfera de lo finito —como el arte, la ciencia, la técnica...— que pueden alimentar la libertad, se retuercen contra la libertad y la estrechan en una tenaz prensa que se cierra cada vez más de elección en elección. Y la elección se convierte en un continuo caer de terraza en terraza en los espirales de lo finito y en un inevitable perderse y dispersarse. La exterioridad no es más nada, tampoco exterioridad: la ciencia y la técnica se convierten en investigación infinita que es el dispersarse

de lo finito al infinito, un error sin paradas en los espacios infinitos y la fuga en el vacío de inmensos silencios: mientras los pueblos y las naciones languidecen en las privaciones, se laceran en las rivalidades de la «voluntad de potencia» para la conquista de los bienes de Babilonia.

La exterioridad auténtica, el sentido y valor genuinos del cuerpo y de la naturaleza, así como el significado de la historia, se salvan sólo junto a la interioridad y en función de la actividad espiritual que es el testimonio del Absoluto en la dicha común de la Paternidad de Dios. La exterioridad se convierte (es verdad) en posibilidad de «tentación»; pero, si es posibilidad de caída, lo es también de elevación y de victoria, y solo esta dialéctica positiva de la libertad como posibilidad da significado y valor a la elección y garantiza, por consiguiente, el fundamento, el remordimiento y la dicha, de la responsabilidad. La exterioridad, entonces, cuando es vista desde este vértice del espíritu, puede convertirse, y en efecto se convierte, en la posibilidad de la prueba misma de la interioridad y de la libertad, en vista de la «liberación de la libertad» como esfuerzo para salvar y salvarse. Todo en el mundo puede servir para la salvación y en todo el hombre debe buscar la salvación: todo, en efecto, puede cooperar a la salvación de aquellos que son llamados por Dios a ser santos. En esta «exterioridad reconquistada», en la relación de la creatura con el Creador, el mundo entero readquiere su primitivo sentido sacral que surge de la creación como «manifestación de Dios»: incluso un simple vaso de agua, un pan, un vestido... cualquier cosa dada al prójimo por amor de él, puesto que es la humilde consolación del espíritu al espíritu, la inagotable hospitalidad del amor. No que lo exterior sea (o se haga) lo interior, ni lo interior lo exterior: sino que es la libertad misma que se supera y se eleva en el donarse y donar, para reencontrar el Amor esencial que todo lo ha donado y pide también al hombre donarlo todo para trascenderse y vivir en Él.