

Sobre la huida de sí mismo en la vida espiritual

Franco Fabricio Carpio Chanamé

Universidad Peruana Cayetano Heredia

1. Introducción

Escribió Aristóteles en su *Metafísica* (1016b) que «de modo universal, se dice que son *uno* todas aquellas cosas que son indivisibles, en tanto que son indivisibles», esto es, decimos que son *uno* cada una de aquellas cosas que guardan una cohesión interna, la cual, a la vez que es destruída, desnatura a la substancia. Así entendido podemos decir que «todo ente en la medida que es ente, es uno» (Alvira, Clavell y Melendo, 1989, p. 141) y, por lo tanto, que «*lo que es y uno* son lo mismo y una naturaleza en la medida que entre ambos se da la misma relación que entre *causa y principio*» (*Metafísica*, 1013b), pues toda substancia conforma una unidad indivisible y, en tanto que tiene ser, *es y es una*. Nos encontramos con que el fundamento de la unidad, al igual que el de la entidad, es el ser. Consecuentemente, quien goce del ser en grado más intenso gozará de una mayor cohesión interna, mayor unidad. Las substancias que gocen en menor medida del ser tendrán menor unidad o, podríamos decir, menor identidad ontológica, y por lo tanto menos evidente para nuestra inteligencia, lo que dotaría de mayor dificultad a la identificación de la substancialidad de los seres inferiores (Artigas y Sanguineti, 1993). Por ejemplo, si tenemos una barra de metal al frente, es difícil identificar *prima facie* si se trata de una sola substancia o de un conjunto de substancias, de la misma forma, si encontramos una barra de oro y la partimos a la mitad, no se puede la substancialidad del oro, pues la unidad física refleja en cierta medida la unidad metafísica de la substancia. Por otro lado, nadie dudaría en decir que una planta es una substancia –y por lo tanto *una*–, lo mismo sucede con un perro y un ser humano.

La unidad «añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene explícitamente expresado por el nombre de ente» (De Veritate, q. 1, a. 1, resp.) y al *convertirse* con el ente, junto con la verdad y la belleza, fue llamado en la escolástica medieval uno de los trascendentales del ser: una realidad que trasciende a todo género y abarca todo ente por ser ente. La unidad, pues, es natural a las cosas que son. Quebrar o destruir la unidad es desnaturar, en el sentido más metafísico del término. Ambas cosas en

mayor medida en el ser humano, cuya esfera accidental no escapa del ser: «y así, el obrar de una persona se dice y es más perfecto en la medida en que es más unitario, más integrado: en cuanto las distintas potencias se subordinan más íntimamente a su entendimiento y a su voluntad, y en cuanto todas sus actuaciones se enderezan a la persecución de un único objetivo» (Alvira et al., 1989, p. 143).

2. La unidad, la intimidad y la vida del hombre

Decir yo existo es decir yo soy. Tal como soy, soy uno. Sin embargo, no solo decimos yo soy, sino que sé que soy. Esta experiencia incontrovertible de cada uno consigo mismo evidencia la conciencia que tenemos de nuestro propio ser unitario e indivisible: yo soy, pero además solamente yo soy yo. Mi yoidad es incomunicable. Sin embargo, a la vez el hombre es, en tanto persona, apertura (Sellés, 2006). En el ser humano, la unidad no significa solo substancialidad, sino también, condición de posibilidad de la intimidad. Al respecto Pieper ha escrito que

Mientras de más alto nivel es la interioridad del ser, o sea mientras mayor y más capaz es un poder de relación, tanto más grandes y más altas dimensiones tiene el campo de relación correspondiente a ese ser. Dicho de otra manera: mientras más alto se encuentra un ser en la escala de la realidad de tanto mayor y más alto nivel es su mundo (*El ocio y la vida intelectual*, 2017, p. 87).

Tanto más alta es mi complacencia con el ser, tanto más alta es mi entidad, mi unidad, mi substancialidad y, consiguientemente, mi intimidad. Al realizar cada uno de nuestras actividades hacia el exterior, las reconocemos como nuestras, identificamos el yo hago que presupone el yo existo. Podemos reconocer otras acciones que me acercan más a la idea de mí mismo: el tener, o poseer, significa una reflexión sobre la cosa: yo tengo, pero además he hecho a este objeto mío. Hecho de experiencia común es el bibliófilo que encariñado con sus libros escribe o sella en ellos su nombre –o en los que custodia, como el ilustre tradicionista peruano¹ o los stampa con *exlibris*. La posesión no modifica a la cosa en cuestión pero de alguna forma las siento y reconozco como parte de mí, mías. Aunque suene evidente, hay que decir que no podría hacer las cosas mías si no hubiera un yo, un mundo en mí. Aun así, podemos ser desposeídos de un objeto, por más querido o custodiado que sea, este objeto puede ser extraído de mi campo de relación. Pero jamás podemos ser desposeídos de nuestra yoidad, lo que no impide

¹ Caso curioso de la Biblioteca Nacional, vid. Roy Tanner, Las anotaciones marginales de Ricardo Palma en la Biblioteca Nacional. En *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona, 21-26 de agosto de 1989*, (1992) Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 1017-1024.

que suceda que yo mismo me abandone, como lo desarrollaremos más adelante. Es notorio lo escrito a este respecto por Laín Entralgo:

La dinámica de la vida personal es, entre otras cosas, una sucesiva tensión armónica o discordante entre la conciencia de ese «yo tengo» y la conciencia de ese «yo soy» [...] ¿Qué es la felicidad? en su forma plenaria, es el gozo de la posesión de sí mismo, de autoposesión –podríamos añadir su identificación consigo mismo–;² la cual no podría ser completa si no fuese posesión de toda la realidad a través de uno mismo y de las realidades que para uno son más próximas (*El hombre ante sí mismo*, 1967, pp. 12-15).

La conciencia de ser yo mismo alcanza en este sentido el grado más alto de indentidad con la unidad, si mi conciencia dice, y por lo tanto yo digo, yo soy, significa que hay en mí un mundo. Si yo no fuera uno, ¿de quién sería el mundo que hay en mí? ¿O acaso a lo que llamamos intimidad, mi mundo interior, es una realidad que no me pertenece?

a. Las exigencias de la naturaleza humana

El hombre entonces, naturalmente, vive en unidad consigo mismo. Pero el hombre es humano, por lo que debe vivir en unidad con su naturaleza humana. Unidad es también indentificación: si soy hombre, he de vivir como hombre. La pregunta es, pues, ¿cómo debe vivir el hombre? Y, lo que es lo mismo, ¿cómo es la naturaleza humana?

Leonardo Polo respondería que el hombre es un *espíritu en el tiempo*³, esto es, que tiene una naturaleza espiritual y además corpórea. El cuerpo le dota su carácter sensible: la masa, la temporalidad, los sentidos, el apetito sensible, etc.; mientras que el espíritu es el principio de apertura, fuerza de relación con el mundo (Pieper, 2017). El principio vital y espiritual del hombre es el alma, la que a su vez dispone de dos principios operativos: la inteligencia y la voluntad. Aristóteles, al preguntarse en qué consiste la felicidad del hombre (*Ética a Nicómaco*, X, 7), se cuestionó, inevitablemente, cuál es su operación propia, ya que «sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro», pues «lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno». Para el Estaragita lo más propio y más excelente del hombre es el intelecto, la «parte divina del alma», y por lo tanto el ser humano debe «hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad».

² El añadido en cursiva es mío.

³ Cfr. Polo, L. (2007). *Quién es el hombre*. Madrid: Rialp, p. 171, en donde el autor llama al hombre *espíritu encarnado*. La obra citada tiene por subtítulo y respuesta: un espíritu en el tiempo.

Lo cierto es que aunque exista en nosotros una «parte divina», la naturaleza humana no es la angélica. Es importante no perder esto de vista, sobretodo al tratar de las exigencias de nuestra naturaleza. Tenemos cuerpo y, en cuanto somos espíritus *en el tiempo*, gozamos y sufrimos nuestras pasiones. La esencia del hombre no es pura forma, sino además materia. Esto nos resulta evidente cuando experimentamos las confrontaciones entre lo que estimamos por correcto y lo que deseamos, cosa que Platón describió alegóricamente en el *Fedro* (246b-254e): el «alma en su dura y fatigosa prueba» con el mito de los dos caballos, uno bueno y uno malo, y el auriga. Aristóteles por su parte diría que «el alma domina al cuerpo con despotismo, y el entendimiento domina al apetito con poder político y regio» (*Summa Theologiae*, I, 81, 3, ad. 2) y San Pablo expresaría lo propio al decir:

Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. Así, pues, si hago lo que no quiero, reconozco que la Ley es buena. Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí [...] En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley, que, queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apegas; porque me deleito en la Ley de Dios, según el hombre interior; *pero siento otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros*. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? (Rm 7, 15-24).

Podemos afirmar con justicia que la experiencia sintetizada e inmortalizada en el «*video meliora, proboque, deteriora sequor*» (*Metamorfosis*, VII, 20) de Ovidio es universal.

Kant, al desarrollar su moral dio por supuesto que el hombre es «un ser racional finito, es decir, un ser que no es sólo razón, sino también sensibilidad» lo que es «posibilidad del desacuerdo entre la razón y la voluntad», ya que en el hombre la sensibilidad «mueve a acciones contrarias al imperativo de la razón» (Colomer, 2001, p. 204). Para Kant la naturaleza nada tiene que decir de la moral, pues en la naturaleza se es y no hay lugar al deber-ser. La felicidad indentificada con el deseo y el amor propio es incompatible con la felicidad como complacencia con la naturaleza, e incongruente con el imperativo moral: «Kant reconoce que ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional, pero finito y, por tanto, un fundamento inevitable de determinación de su facultad de desear, pero el deseo de felicidad es incompatible con la universalidad de la ley» (Colomer, 2001, p. 213). El bien se aleja de las inclinaciones naturales de la materialidad humana. La experiencia introduce la grave tentación de identificar la tensión entre las pasiones y el bien objetivo con una carne *mala* y un espíritu *bueno* sin mayor distinción y, en tanto que la naturaleza *en el tiempo* del hombre implica su corporalidad, proclamar que la conformidad con la naturaleza no es la perfección de la substancia sino causa

de su desborde moral, esta constante tensión entre lo que soy y lo que debo ser llevada al paroxismo nos conduciría a decir «el bien es la fatiga»⁴.

Por otro lado, Tomás de Aquino sostiene que «las virtudes nos capacitan para seguir del modo conveniente las inclinaciones naturales» (S. Th., II-IIae, 108, 2 resp). Los apetitos, como diría Verneaux, no se pueden definir sino como inclinaciones hacia un bien (Verneaux, 1970). A través de las virtudes, que son «cualidades de la mente por las cuales se vive rectamente» (S. Th., I-IIae, 55, 4), el hombre ordena sus facultades naturales, guardándolas del desorden. Los bienes apetecidos por nuestra naturaleza corpórea, el gozo, la tristeza, el enojo, son ordenados siguiendo una jerarquía natural, desde lo más divino, hasta lo más animal. El mal, entonces, es una privación (Copleston, 1960), un alejamiento, no del imperativo categórico impuesto por el hecho moral que nada dice de la naturaleza, sino de una ley divina expresa o descubierta a través de la ley natural. Un apartamiento de la propia naturaleza, una pérdida de unidad.

b. La unidad de vida en la vida espiritual

El Diccionario de S. Josemaría Escrivá de Balaguer se refiere a la unidad de vida como «la armonía, la consonancia, el empaste coral, la interacción y la unidad en que deben confluir los diversos aspectos de la vida de un cristiano y de sus variadas y múltiples actividades, cuando, movido por la gracia y la caridad, están dirigidas objetiva e intencionalmente a un único fin» (Instituto Histórico San Josemaría Escrivá, 2014, p. 1217), y distingue entre sus fundamentos la rectitud de intención, que es «la decisión firme y operativa de identificar su voluntad [la del cristiano] con Dios. De esta identificación se sigue –análogamente a como el pecado provocó la disgregación– una creciente armonía de todas sus potencias, que acaban por encontrarse en la búsqueda incesante de Dios» (Instituto Histórico San Josemaría Escrivá, 2014, p. 1219). Dado que, como decía el Aquinate, «la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona» (S. Th., I, 1, 8, ad. 2) y, de hecho, la presupone, la unidad de vida sobrenatural supone la unidad de la natural, dicho de otra forma: no hay perfección en la vida de gracia sin que haya perfección en la vida natural, no porque la segunda sea causa de la primera, sino porque la primera «la arrastra», como quiera que lo superior arrastra y dirige lo inferior. Nadie podría perfeccionarse en la virtud de la templanza, si, por ejemplo, cada fin de semana come y bebe en exceso, sin embargo el

⁴ Cfr. Pieper, J. (2017). *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp, 2017, pp. 26-27. Pieper, con base en la obra de Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, atribuye la formulación del pensamiento «la fatiga es el bien» al estoico Antístenes, cosa que no he podido corroborar. He visto conveniente invertir el término de la frase según la idea expuesta en el texto.

simple hecho de no beber y comer en exceso no le adjudica a uno la virtud de la templanza. De la misma forma que nadie crece en la virtud de la caridad deseando el mal al prójimo, pero el solo hecho de no desarle el mal no es causa de la virtud teologal, la bondad o filantropía sin una amistad con Dios, sin gracia, nunca será caridad en sentido estricto.

3. La huida de sí mismo: ruptura de la unidad

Honorio Delgado, médico ilustre y gran conocedor del espíritu humano, escribió en uno de sus ensayos sobre el alma:

En Aristóteles el alma humana, aunque no entraña únicamente causa de vida y movimiento del cuerpo, pues es racional además de vegetativa y animal, se presenta fundamentalmente como vista de fuera, en su inserción en la naturaleza. En cambio, San Agustín, influido sobre todo por Platón, Plotino y los estoicos, no sólo adelanta en precisión a éstos en lo que respecta a los conceptos de subjetividad, conciencia psicológica y yo, sino que -frente a Aristóteles- emancipa el alma de la naturaleza. Consuma la gran hazaña de la mentalidad cristiana en el dominio de la psicología con el descubrimiento de la unicidad, de la interioridad y de la conciencia personal (*La cultura y sus artifices*, 2001, p. 46).

Podría preguntarse el lector por qué poner sobre la mesa la figura de San Agustín como ejemplo de «unicidad, interioridad y conciencia personal» en la apertura del tópico sobre la ruptura de la unidad. Si ha tenido el buen lector la oportunidad de leer las *Confesiones* de este grandísimo santo, preciso le sería recordar sus palabras: «¿Y dónde estaba yo cuando te buscaba? Tú estabas ciertamente delante de mí, mas yo me había apartado de mí mismo⁵ y no me encontraba, ¿cuánto menos a Ti?» (*Confesiones*, V, 2, 2). San Agustín es, y lo muestra en el extraordinario recorrido de sus *Confesiones*, el ejemplo vivo de quién ha huido de sí mismo y, a la vez, de quien, una vez vuelto a la unidad consigo produce un *estallido* de virtud natural y sobrenatural, que vendría a fundar el espíritu de la Europa Medieval.

Conocido es que Agustín de Hipona pasó gran parte de su juventud entre los placeres y los honores. Su búsqueda apasionada de la verdad no lo llevó, sin embargo, a alejarse de la vida de sensualidad: «Mas yo, joven miserable, sumamente miserable, había llegado a pedirte en los comienzos de la misma adolescencia la castidad, diciéndote: «Dame la castidad y continencia, pero no ahora», pues temía que que me escucharas pronto y me sanaras» (Conf., VIII, 7, 17). No obstante su conocimiento del cristianismo por medio de su madre, Santa Mónica, y de San Ambrosio, Agustín se veía en «vínculo con el coito, que me tenía estrechísimamente cautivo» (Conf., VIII, 6, 13)

⁵ La edición para Latinoamérica de CETA traduce: *pero como había huido de mí mismo...*

pese a la conciencia de lo que él estaba llamado a ser, como cristiano y más aun como persona, lo cual le provocaba horror al encontrar «cuán feo era, cuán deforme y sucio, machado y ulceroso» (Conf., VIII, 7, 16) al escuchar la vida de los santos y la maravillas del testimonio del Evangelio, al contrastarse con la exigencia de la gracia, descubría su iniquidad que «bien la conocía, pero la disimulaba, y reprimía, y olvidaba» (Ibidem).

El P. Garrigou-Lagrange describe que en el hombre que persiste en el egoísmo, el amor propio y la sensualidad y vuelve a caer en pecado mortal, sucede que «comienza nuevamente a huir de sí mismo, porque encuentra en sí, no la vida, sino la muerte; y en lugar de hacer seria reflexión sobre esta desgracia, sucede a veces que se adentra más y más en la muerte, entregándose a los placeres, a la sensualidad y al orgullo» (*Las tres edades de la vida interior*, I, 1994, p. 48). Se encuentra el hombre en un círculo vicioso: ve en sí mismo la muerte y huye de sí para no enfrentarse y se entrega a lo que no es él mismo, rompe entonces con lo que manda la recta razón y mientras más incrementa la falta, el horror de la muerte, la «deformidad y suicidad» que veía San Agustín, tanto más huye de sí.

a. La identidad de mis actos y la enajenación en mis actos

Sin embargo, es importante tratar aquí de lo que es propiamente mío. Míos son mis pensamientos y acciones voluntarias, lo que se ha llamado actos humanos en contraposición a los actos del hombre (García, 2011). El hombre que ha huído de sí mismo, se enajena en sus actos, lo que hace ya no es propiamente suyo y, si es que no le es apenas indiferente, puede causar horror, como se ha mostrado, «disimulando, reprimiendo y olvidando». Esto bien lo ha manifestado Laín Entralgo al escribir que «hay actos psíquicos, en efecto, que ocurren en mí, más aún, que son ejecutados por mí, pero a los que yo no considero enteramente míos, bien por desagrado, bien por indiferencia» (*Antropología médica para clínicos*, 1985, p. 143), diferenciando la «esfera de lo en-mí» a los que corresponden estos actos, y la «esfera de lo-mío», sin lo que no puedo identificarme con mí mismo o hablar de yo mismo. Lejos de suscribir una determinada terminología queremos hacer notar que existe de hecho la experiencia de una esfera *no exactamente mía*, que escapa a mi apropiación. Laín describe 3 hábitos que hacen posible la apropiación de los actos: la idea de mí mismo –quién soy, qué soy y cómo soy–, la libertad y la vocación. Hay que hacer notar que en la libertad encontramos además un acto radical de identidad o apropiación: la donación. No puedo darme si no me poseo, de la misma forma que no puedo darme «solo en parte» o «solo en cuerpo» sin dar lo que comprende mi esencia⁶, el donarme significa conciencia de la unidad

⁶ Cfr. García Cuadrado, J. (2011). *Antropología filosófica*. Pamplona: Eunsa, pp. 188-189.

que soy, identificación con la unidad y, fuera de enajenarse quien se dona, se reafirma en su conciencia de sí mismo, por ejemplo, entregando la vida por alguien más; por el contrario, pretender una donación parcial es, por lo tanto, una ruptura de la unidad.

Sobre el último de estos hábitos ha dicho Lain (*Antropología médica para clínicos*, 1985, p. 147) que «cuando me examino a mí mismo en mi intimidad, además de saber quién soy yo, qué soy yo y cómo soy yo, yo sé qué es lo que debo ser y hacer para ser real y verdaderamente yo», haciendo entender que la vocación no es solo el «llamado» a una actividad determinada sino, antetodo y previamente, la «vocación de ser hombre, consistente en la libre aceptación de la condición humana... que es la vocación más radical y básica de todas las humanas». Esta ruptura con la vocación es, al parecer, la más notable en la vida espiritual, la huida de mí mismo es ante todo la huída a lo que estoy llamado a ser, me enajeno del hábito de mi yoidad. Es evidente, sin embargo, que el ser humano no puede *desdoblarse* en sí mismo, y de una persona obtener dos, es por eso que decimos que no se enajena de sus actos, sino *en* ellos, através de los mismos actos humanos escapo de lo que tengo conciencia que debo ser, de lo cual lo más primario es ser hombre, con sensibilidad animal, con pasiones, pero además con «algo divino», la inteligencia y la voluntad, me separo de mi vocación natural y de mi perfección, que es la virtud. No creo, entonces dos mundos interiores, sino que me desentiendo del que es propio para no enfrentarlo, estando ante ellos, como se ha dicho ya, unas veces con indiferencia, otras con terror. El mirar este escenario con complacencia, es identificarse con una vocación, hacerla mía aunque no me correspondea, adaptándome a una identidad, implica o bien haber desconocido siempre mi vocación o haberla ya rechazado.

Podríamos añadir un cuarto hábito, que es la permanencia en mí mismo. Sabiéndome yo mismo, libremente aceptando mi vocación, permanezco en mí, este hábito me daría facilidad de actuar mediante acciones propiamente mías, sin embargo, rotas cualquiera de los otros tres, se rompe este hábito, cosa que no sucede a la inversa. El rechazo a esta permanencia no es necesariamente el rechazo o indiferencia a la vocación, puedo cometer actos libremente en contra de lo que estoy llamado a ser, sufriendolos, sin huir por ello de mi vocación ni perder conciencia de ella.

b. Inquietud: posibilidad de ruptura

Lain propone como mecanismos de la puesta en *la* realidad de *mi* realidad de los actos íntimos a la creencia –creo y asiento en mi interior que la realidad que vivo es real y mis actos lo son–, el amor –vinculación que procura el bien al ser amado como de tal forma que vivimos ese bien como *nuestro*– y la esperanza. Sobre esta última escribe:

La esperanza es en términos de realidad... un razonable confiar realmente vivido en mí y por mí, e instalado de manera asimismo razonable en la realidad de mi mundo, en que mediante mi esfuerzo y con la cooperación de algo que trasciende mi esfuerzo, llegaré al futuro estado de mi realidad que yo proyecto y espero. *Esperar, es en suma, el hábito de confiar en el futuro de lo real; hábito cuyo necesario presupuesto existe en la naturaleza de todos los hombres y cuya efectiva constitución puede ser favorecida o coartada* (Entropología médica para clínico, 1985, p. 151).

Enseguida pasa a tratar sobre la inquietud, pues lo que creo *puede* no ser, lo que amo *puede* entremezclarse con «el odio, la hostilidad, la envidia, el menosprecio, la indiferencia, o por lo menos la permanente tentación hacia estos sentimientos», ni estamos seguros sobre la perduración de lo amado, para finalmente hacer notar que «la esperanza puede ser firme, pero no cierta» (Laín Entralgo, 1985, p. 152). La esperanza no es certeza, ni es convicción, es un esperar *a* lo real, no un creer *en* lo real. Podemos desarrollar este aspecto, en cuanto a la unidad con nosotros mismos, como sigue: la esperanza de lo real –y por tanto la espera a lo real– en mí mismo estriba en la espera natural a mi realización en mi vocación. Dicho de otra forma, me doy cuenta que soy hombre, por lo que estoy llamado a ser hombre y espero ser hombre, y no solo hombre sino el hombre que soy yo; ciertamente creo ser yo pero no solo soy el *homo credens* de lo que soy, sino también el *homo sperans* de mi realización, que se da aquí y ahora y se dará en lo sucesivo, confío en mi realización, pero esta confianza, con cualquier grado de certeza, no es absoluta seguridad, y viene la inquietud, que es el germen de la huida de uno mismo. Evidentemente, no hay que entender esta *inquietud* como la razón suficiente, pero la consideramos, si no necesaria, sumamente importante en la producción de la pérdida de unidad, que es el resquebrajo de la identificación, en la intimación con mis propios actos: la pregunta ¿esto que hago es mío? Supone a su vez preguntarse como *homo credens* esto que hago, ¿lo hago yo? Y como *homo sperans*, ¿lo haría yo? La inquietud es posibilidad de no-posesión (Laín Entralgo, 1985, p. 154).

Aun sí, hemos de notar que la inquietud tiene un carácter *germinal*, como quiera que una semilla no produce un vegetal si es que no hecha raíces y se alimenta de la tierra, de la misma forma debemos examinar qué factores alimentan la inquietud en la enajenación en mis actos. Hay que notar que el punto de partida de la enajenación es la conciencia de mi vocación, sin esta no puedo huir. Podemos encontrar los factores asociaciones a esta huida en las alteraciones corresponsables a los mecanismos de identificación de lo mío con lo real.

- i. Alteración de la creencia: puede suceder que el hombre, en la soberbia, se sienta superior a su propia vocación humana y, por lo tanto, la rechace. Creo ser algo superior a lo que soy y no vivo de acuerdo a

mis exigencias naturales. La exaltación de esta superioridad la encontramos en la complacencia de Feuerbach, quien «describe fácilmente que todo lo que Hegel afirma de Dios, en realidad corresponde al hombre, al género humano, o a la autonciencia que este género humano va conbrando de sí mismo: “la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre”» (Cardona, 1973, p. 205). El extremo contrario es creerse inferior a un hombre, en resumidas cuentas, rechazar la espiritualidad y vivir según la pura corporeidad: las pasiones. Sin una recta razón que gobierne las facultades inferiores entonces el desborde es casi inevitable; puesto que «la virtud no toma su nombre de modo absoluto de ninguna pasión, sino de la moderación de las pasiones» (De Virtutibus, q. 4, a. 1, ad. 6) y en tanto que la pasión y la virtud son opuestas según que la la segunda reduce a la primera cuando es desordenada⁷, a la ausencia de uno, que es ejercicio del espíritu, es decir, de la inteligencia y la voluntad rectamente, y en tanto que pertenece a un planto superior, es esperable el desborde del opuesto.

- ii. Alteración de la esperanza: fuera del hombre que no se reconce como tal, se encuentra que quien creyéndose a sí mismo lo que es, se ve superado por esa vocación. Se ve incapaz de alcanzar la virtuosidad de los grandes ejemplos de excelencia, con los que se confronta constantemente, obteniendo del resultado de esa confrontación la «desesperación en el sentido de abandono y falta de esperanza de poder llevar una vida espiritual seria» (Fuentes, 2007, p. 123); cuestión que incumbe incluso a quienes se encuentran avanzados en la vida espiritual, ya diría S. Francisco de Asis en sus *Floreциllas*: «cuando hago algún bien, enseguida estoy tentado de vanagloria; y cuando caigo en algún mal, caigo en tanta tristeza y en tanta acedia, que casi caigo en desesperación».
- iii. Alteración del amor: a través del vínculo que tengo con los seres a los que deseo el bien, actúo, en tanto que los amo y lo considero un bien en sí mismos. Sucede entonces que la indiferencia se aleja diametralmente de la idea de amor, ni si quiera hay vínculo de cualidad alguna. Puede haber indiferencia a la vocación propia y vivir como si la misma no existiera. Sé lo que soy y lo que puedo lograr, pero lo que estoy llamado a ser simplemente no me interesa, viviendo como si no hubiera una naturaleza, como si el hombre –diría Sartre– fuera no definible, porque empieza por no ser nada, pues «el hombre es el único que no solo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia... el hombre no es otra cosa que lo

⁷ Cfr. Juan Fernando Sellés, *Pasión versus virtud*. En Tomás de Aquino, *De Veritate*, cuestión 26. *Las pasiones del alma*. Pamplona, Cuadernos de anuario filosófico n.º 108, págs. 31-34.

que él se hace» (*El existencialismo es un humanismo*, 2009, p. 31). El otro extremo es la obsesión por el objeto de dilección, a punto de convertirse lo que Pieper llamaría trabajador o *funcionario* (*El ocio y la vida intelectual*, 2017, pp. 158-164) que «entiende la vida como un estado de servicio», que «se consume en función de otras cosas» disolviendo su identidad en los objetivos que plantean el objeto de su obsesión olvidando su propia vocación personal y sustituyéndola, por ejemplo, por el activismo.

En estas tres genéricas alteraciones de los medios humanos, entremezclados en mayor o menor medida con caracteres particulares, puede encontrar la semilla de la inquietud el ambiente propicio para que se tome la decisión de enajenarse en sus actos, dicho de la forma, huir de mi vocación como persona, romper la unidad natural, la identificación conmigo mismo.

Quando yo deliberaba sobre consagrarme al servicio del Señor, Dios mío, conforme hacía mucho tiempo lo había dispuesto, yo era el que quería, y el que no quería, yo era. Mas porque no quería plenamente ni plenamente no quería, por eso contendía conmigo y me destrozaba a mí mismo; y aunque este destrozo se hacía en verdad contra mi deseo, no mostraba, sin embargo, la naturaleza de una voluntad extraña, sino la pena de la mía (Conf., VIII, 10, 22).

Las palabras de Agustín dejan ver la tensión deliberativa entre la conformidad de la unidad consigo mismo y el rechazo a la propia vocación. Puede suceder entonces que se escoja permanecer en el camino conocido como el mío o huir. El retorno, sin embargo, es posible.

4. El arrepentimiento: principio de reconciliación

René Simon, al realizar un recorrido fenomenológico hacia el conocimiento de la realidad moral (Moral, 1981, pp. 15-28), distingue entre tres manifestaciones del hombre aparentemente afines: el pesar, el remordimiento y el arrepentimiento. El autor describe al pesar como expresión psicológica significativa de la frase «lo siento, pero no puedo hacer nada por usted», un descargo de conciencia ineficaz que «está en condicional irreal». El remordimiento es el «grito de alarma del valor herido» que, sin embargo, se encuentra en quien cometería la falta una y otra vez, «aplasta la conciencia bajo el peso de la falta», dividiendo al hombre de sí mismo a la vez que lo aísla de los demás, pues «todo sucede como si permaneciese vivo el foco de donde surgió el acto y prosigue el trabajo de disgregación y desgarramiento que la falta inauguró... [el dolor] mide la distancia que existe entre la razón que proclama el valor que sido burlado y la libertad que permanece atada

a la falta» (Simon, 1981, pp. 16-17). Antagónicamente al pesar indiferente y al remordimiento disgregador, el arrepentimiento *recoge*, entrando en mí mismo «renuncio a esa actitud que me hecha fuera de mí y que es provocada por mi falta. La verdad de mí mismo que encuentro es ante todo, la de la *falta pasada reconocida*» (Simon, 1981, p. 17). El arrepentimiento en este sentido es principio de unidad conmigo mismo: disolución de la enajenación para reconocer la falta como falta, es decir, en cuanto privación de mi vocación, y como mía. El arrepentimiento hace considerar la acción –como diría Laín-rechazable «mas no como no-suya, sino precisamente como suya; y tampoco como inexistente, sino precisamente como recordada y operante» (*Antropología médica para clínicos*, 1985, p. 75).

Cuando el hombre huye de sí mismo esta vida ya no la siente suya, el *homo sperans* llega a ser un *homo spectans* de una vida que ve realizándose, como un mero espectador, sin sentirla auténticamente propia: esto, esta falta, que «ha sido hecha» no lo ha hecho mi auténtico yo, no la realización de mi vocación, esta no es mi bio-graffa, éstas letras son un añadido ajeno a mi historia. El remordimiento puede llevar al éxtasis estas consideraciones, agravando la ruptura, provocando un dolor no curativo y comportamientos psicopatológicos. Sin embargo, el arrepentimiento resuelve esta escisión reconociéndome como actor –o autor– y, a su vez, como actor *libre*, pues si aquella falta es entonces propiamente *mía* pude, de hecho, no cometerla, en tanto que escogí soy *libre* y soy libre de enmerdarme, de comenzar de nuevo. Cualquiera que haya experimentado el arrepentimiento sabe, no obstante, que es doloroso. El proceso de identificación de lo enajenado, que implica considerar «la falta en su íntima vinculación conmigo o con todo este mi ser espiritual que la producido» (Simon, 1981, p. 19), efectivamente, duele.

La Iglesia, en Trento, ha entendido la contricción, estrechísimamente ligada al sacramento de la confesión, como «un dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante» (Denzinger-Hünemann, n. 1676), un *dolor animae* que experimenta el arrepentido. Tan vinculada se encuentra la experiencia del dolor al arrepentimiento que el Doctor Angélico lo describió como sigue:

In contritione est duplex dolor. Unus in ipsa voluntate, quae est essentialiter ipsa contritio; quae nihil aliud est quam displicentia praeteritii peccat [...] Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore: vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorem; vel ex electione, secundum quod homo paenitens in seipso hunc dolorem excitat ut de peccatis doleat (Suplemento, 3, 1).

Un doble dolor: en el alma y en el cuerpo, un dolor humano. Esto es importante, ya que el dolor del arrepentimiento escapa al de la mera emoción, es mucho más: es un dolor espiritual, alcanza en nosotros nuestra voluntad, un dolor libre, un dolor asumido (Simon, 1981), que aviva la voz de nuestra

parte divina del alma y nos hace decir junto a Agustín «heriste mi corazón con tu palabra y te amé» (Conf., X, 6, 8), nos vuelve a la unidad de vocación y de vida, a nuestra identidad natural y nuestra relación con la gracia.

5. Conclusiones

Huir de nosotros mismos es una experiencia psicológica en el sentido más estricto de la palabra, es una experiencia de la *psykhé*, decisión de la voluntad, por tanto del alma y de la persona. La acedia y sus acompañantes son algunas de sus grandes consecuencias:

Para la antigua doctrina de vida, la pereza significa, ante todo, que el hombre renuncia al rango que se le fija en virtud de su propia dignidad; que no quiere ser lo que Dios quiere que sea, lo cual quiere decir que no quiere ser lo que realmente y en última instancia es. La acedia es la «desesperación de la debilidad» de la que dijo Kierkegaard que consiste en que uno «desesperadamente no quiere ser él mismo». El concepto teológico-metafísico de la pereza significa, por tanto, que el hombre no asienta en última instancia a su auténtico ser; que después de toda su enérgica actividad, no se encuentra consigo mismo; que, como decía la Edad Media, se apodera de él la tristeza (Pieper, 2017, p. 38).

En la vida espiritual, huir de uno mismo significa *no querer ser lo que Dios quiere que seamos*, apartarnos de nuestra vocación de perfección en la virtud y de la santidad. Pero, una vez más, debemos tener presente cómo es nuestra naturaleza, que somos cuerpo y alma en unidad substancial, no somos mero espíritu, no somos mera carne y en nuestra propia naturaleza yace la posibilidad de romper con nuestra propia identidad y la de volver a ella. Después de que «el hombre, al pecar, se separa del orden de la razón, y por ello decae en su dignidad, es decir, en cuanto que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierto modo, en la esclavitud de las bestias» (S. Th., II-IIae, 64, 2, ad. 3), el arrepentimiento es saberse falible, es reconocerse no un dios omnisciente pero tampoco un animal sin intelecto para conocer la falta, el arrepentimiento es la justa medida de nuestra naturaleza para volver a nuestra identidad, quizás por eso sea rechazado entre ideólogos anticristianos, como Marx, quien rechazaba la naturaleza y sentía aversión hacia el arrepentimiento pues manifiesta el rechazo a algo previo, algo dado, como Dios, las leyes, etc (Ocáriz, 1975).

Para el cristiano pues, la vida espiritual es una lucha, en la que habrá, sin duda, batallas ganadas y perdidas, pero a la vez hay que procurar no perder el horizonte y la vocación, y, si alguna vez nos apartan de ella y huimos de nosotros mismos, procuremos encontrar el camino de retorno, de roconciliación en el arrepentimiento, a fin de que podamos decir, junto a San

Pablo, quien sufrió la *ley de su cuerpo contra la ley de su alma*: «He luchado el buen combate, he terminado la carrera, he guardado la fe» (II Tm 4, 7).

Referencias bibliográficas

- Alvira, T., Clavell, L. y Melendo, T. (1989). *Metafísica*. Pamplona: Eunsa.
- Aristóteles, *Ética nicomáquea y Ética eudemia*. Trad. Palli Bonet, J. (1985). Madrid: Gredos.
- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Calvo Martínez, T. (1994). Madrid: Gredos.
- Artigas, M. y Sanguineti, J. (1993). *Filosofía de la naturaleza*. Pamplona: Eunsa.
- Cardona, C. (1973). *Metafísica de la opción intelectual*. Madrid: Rialp.
- Colomer, E. (2001). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, vol. I*. Barcelona: Herder.
- Copleston, F. (1960). *El pensamiento de Santo Tomás*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Delgado, H. (2001). *La cultura y sus artífices*. Lima: UPCH.
- De Aquino, T. (1999). *La verdad y la falsedad*. Cuadernos de anuario filosófico n.º 19, Pamplona: Universidad de Navarra.
- De Aquino, T. (2000). *De veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Traducción, introducción y anotaciones por Juan Fernando Sellés. Cuadernos de anuario filosófico n.º 108, Pamplona: Universidad de Navarra.
- De Aquino, T. (2001). *Suma de Teología, vol. I*. Madrid: BAC.
- De Aquino, T. (1993). *Suma de Teología, vol. II*. Madrid: BAC.
- De Aquino, T. (1988). *Suma de Teología, vol. III*. Madrid: BAC.
- De Aquino, T. (1994). *Suma de Teología, vol. IV*. Madrid: BAC.
- Denzinger, H, y Hünermann, P. (2000). *El magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Fuentes, M. (2007). *Educación de los afectos*. San Rafael: Verbo Encarnado.
- García Cuadrado, J. (2011). *Antropología filosófica*. Pamplona: Eunsa.
- Garrigou-Lagrange, R. (1944). *Las tres edades de la vida interior, vol. I*. Buenos Aires: DEDEBEC.
- Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer. (2014). *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*. Burgos: Monte Carmelo.
- Laín Entralgo, P. (1967). «El hombre ante sí mismo». En *Enciclopedia de Ciencias del Hombre*, vol. 5. Barcelona: Salvat.
- Laín Entralgo, P. (1985). *Antropología médica para clínicos*. Barcelona: Salvat.
- Ocáriz, F. (1975). *El Marxismo*. Madrid: Palabra.

- Ovidio, *Metamorfosis*. Trad. Pérez Vega, Ana. (1983). Barcelona: Bruguera.
- Platón, *Diálogos III*. Trads. García Gual, Martínez Hernández y Lledó Íñigo. (1988). Madrid: Gredos.
- Pieper, J. (2017). *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialp.
- Polo, L. (2007). *Quién es el hombre*. Madrid: Rialp.
- San Agustín, *Obras de San Agustín: Las Confesiones*. Trad. Custodio Vega, Ángel. (1974). Madrid: BAC.
- Sartre, J. P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Sellés, J. F. (2006). *Antropología para inconformes*. Madrid: Rialp.
- Simon, R. (1981). *Moral*. Trad. Monserrat Kirchner. Barcelona: Herder.
- Tanner, R. (1992). «Las anotaciones marginales de Ricardo Palma en la Biblioteca Nacional». En *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona, 21-26 de agosto de 1989*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 1017-1024. [versión electrónica]. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc8k991>
- Verneaux, R. (1970). *Filosofía del hombre*. Barcelona: Herder.